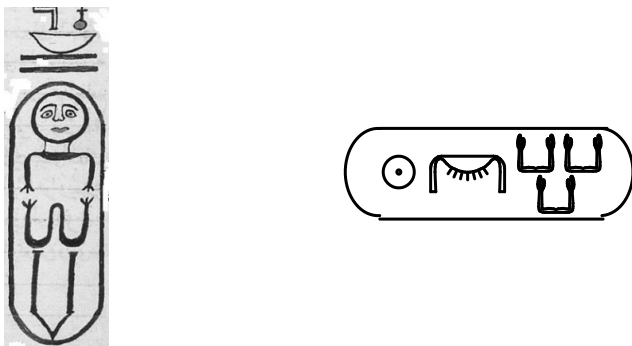


Scrivere nell'Egitto greco-romano

FRANCO CREVATIN

Excusatio non petita. Il dotto alchimista arabo Abu Al-Qassim al-Iraqi (XIV sec.) riprodusse in un suo manoscritto parte di un monumento egiziano antico (British Library MS Add. 25,724, fol. 50a): oggi nel suo goffo disegno riconosciamo facilmente il cartiglio del faraone Amenemhat II:



Guardare e vedere spesso non coincidono. Sollecitato dal saggio di Paola Buzi, in questo contributo guardo a fatti largamente noti nei quali credo di cogliere aspetti almeno in parte coerenti: questione di preferenze personali, appunto, non fatti, è il vedere di un linguista, non di un coptologo, e potrebbe ben essere che io veda allo stesso modo di Abu Al-Qassim al-Iraqi.

Nel complesso amalgama linguistico e culturale dell’Egitto greco e romano (Mairs 2013; Riggs 2012; Papaconstantinou 2010; Choat 2009; Fewster 2002; Bagnall 1996; Johnson 1992) la scrittura ha svolto un ruolo identitario fondamentale (Dieleman 2006). In linea di principio le scritture greca e demotica avevano gli stessi domini di utilizzo (pubblico e privato, religioso e profano, scientifico e letterario; Hoffmann 2000) e contribuivano ad identificare linguisticamente e culturalmente chi le possedeva. Profondamente diversi erano i domini funzionali delle rispettive lingue, perché il greco era la lingua dominante propria di una minoranza linguistica e l’egiziano la lingua minoritaria propria di una maggioranza: lo stesso valeva per la dinomia culturale. Proprio perché la digrafia greco egiziana non prevedeva sovrapposizioni o concorrenza, era fuor di luogo pensare di scrivere con grafia greca la lingua egiziana: *per chi* si sarebbe scritto? Eppure è questo che gradualmente avvenne, dunque la domanda può esser così riformulata: per quale ragione si poteva decidere di scrivere la lingua egiziana in grafia greca? La questione riguarda sia la formazione degli alfabeti copti (Quaegebeur 1982) sia più in generale la sociologia della scrittura (Crevatin 2014).

I testi redatti in (*pre-*)*old coptic* (Satzinger 1991; la designazione è in parte fuorviante, ma largamente condivisa) non sono numerosi ed è significativo che essi aumentino di numero quanto più si procede nell’era volgare, ossia una pratica occasionale è venuta progressivamente affermandosi. Alcune trascrizioni in grafia greca di espressioni egiziane vanno considerate a parte:

- graffito del tempio di Sethy I ad Abido (Pestman 1977 testo n. 11): testo in *scriptio continua* redatto da un sostenitore del faraone Hor-Onnofri (201 a.C.) che si opponeva in armi a Tolomeo IV (Veisse 2004). Chi lo redasse era stato alfabetizzato in lingua greca, perché la datazione (L E = ξτους 5) è propria della norma epigrafica. Per quanto l’interpretazione delle righe 5-7 sia oscura, è ragionevole guardare al testo come a una forte asseverazione identitaria;
- stele in greco in onore dello *strategos* di Hermoupolis (II sec. a.C.) nella quale al nome del dio Thot, Θωυθ, è aggiunto ω ω ω νοβ Ζμουν, ϛ ϛ ϛ *nb hmnw* “il tre volte grande, signore di Hermoupolis” (= ΘΜΟΥΝ; Girgis 1965). Ci sono interferenze incrociate: l’epiteto tradizionale del dio nei testi egiziani è “il due volte grande” (ϛ ϛ ο ϛ ϛ *wr*), ma in greco il superlativo τρισμέγιστος prevede il numerale 3, come nel nostro occasionale testo;
- due etichette di mummia del Louvre (II-III sec. d.C.) recano una formula augurale redatta sia in demotico sia in grafia greca, ανχη βιον (*sic*; < *b3-f*) ομμα (MMΔ2- < *m-mh* < *m-b3h*) Ουσορχοντεμοντ νοντω νοβηβωτ “possa vivere il

tuo *ba* al cospetto di Osiride signore degli occidentali, il dio grande, signore di Abido”. La formula non riflette il parlato, ma un medio-egiziano di tradizione.¹

I testi propriamente tali redatti in *old coptic* sono di natura magica o astrologica: fa eccezione l'ostrakon da Kellis (III sec. d.C.; Gardner 1999) che è una lettera e probabilmente è copto a pieno titolo ed è di poco anteriore ai testi della locale comunità manichea; a parte ancora vanno considerati i testi redatti in demotico o ieratico con glosse in grafia greca e lingua egiziana.

I testi prodotti dai cultori di (pseudo)scienze provengono sicuramente da un ambiente di specialisti bilingui: gli oroscopi di P.Lond.98 (± 200 d.C.) e P.Mich. Inv.6131 (II sec. d.C.), così come quelli demotici, sono adattamenti inculturati di modelli greci (Neugebauer, Hoesen 1959) relativi ad un sapere esso pure di mediazione greca. Si aggiunga il fatto che sul *recto* dell'oroscopo di P.London 98 è scritta una parte del *logos epitaphios* per Leosthenes di Iperide; i testi magici bilingui (P. Louvre 2391, fine III d.C.; P. Bibl. Nat. suppl. gr. 574, IV sec. d.C.) sono destinati alla lettura ad alta voce. Il papiro Schmidt (inizi II sec. d.C.; Satzinger 1975) è una preghiera / incantesimo amatorio, a proposito del quale l'editore (p. 46) commenta “*this writing system was generally chosen in order to establish the exact pronunciation of a text that had to be recited aloud*”. Questa proposta è non solo sensata, perché con l'alfabeto greco, a differenza del demotico, si potevano bene o male notare le qualità vocaliche, ma è applicabile a tutti i testi *old coptic*, lettera inclusa: inoltre è esattamente questo il senso delle glosse apposte ai papiri ieratici (Osing 1998; Osing, Rosati 1998; ± 180 d.C.) e demotici (Dieleman 2005), con una differenza fondamentale, le glosse ai manuali ieratici servivano ad assicurare la corretta lettura delle parole, quelle dei testi magici a garantire la corretta pronuncia, perché “*it was sound that mattered in the communication with the gods, not orthography*” (Dieleman 2005 p. 60), idea questa che era ben presente nella pratica magica e almeno in parte dell'ermetismo (*Corpus Herm.* XVI 1-2), poiché si presumeva che la lingua egiziana fosse lo strumento più adatto per comunicare con il mondo divino.²

Il papiro BM 10808 (da Ossirinco; prima metà del II sec. d.C.) è una testimonianza preziosa (Sederholm 2006; Osing 1976). Conservato solo parzialmente, esso era originariamente parte di un repertorio di formule magiche (Dieleman 2004). Il papiro è scritto con caratteri greci, include segni demotici e qualche parola scritta in demotico, la lingua delle formule è egiziano di tradizione (*non* la lingua parlata) e nei resti della seconda colonna sono riconoscibili con certezza *voces magicae* scritte in alfabeto greco: come ha giustamente osservato J. Quack

¹ Sospetto, *pace* Quaegebeur, che $\nu\upsilon\tau\omega$ sia errore per $\nu\upsilon\tau\omega$.

² Sul bilinguismo dei papiri magici v. Love 2016.

(2012), lo scopo di questo documento era di rendere il più precisa possibile – e l’alfabeto greco, opportunamente integrato, lo consentiva – la *pronuncia* dei testi rituali. *Scriptio graeca* dunque come soluzione pragmatica di un problema pratico – e qualcosa di analogo gli scribi avevano fatto anche nei testi rituali demotici (Quack, cit.).

Abbiamo dunque una credibile risposta alla domanda posta sopra, ossia per quale ragione si poteva decidere di scrivere la lingua egiziana in grafia greca: se lo scopo era pratico ed occasionale, esso non interferiva con i tradizionali domini delle due scritture. Questa pratica è stata creata in ambienti, spesso ben scolari¹zzati,³ di Egiziani con competenza nel greco: basti ricordare che per indicare la *ō* si è ricorso nel papiro Schmidt non ad un segno fonetico, bensì al *determinativo* demotico della parola che significava “schiena” (*ʒ.t.*, copto ωω=), ossia . Senza entrare in complesse questioni paleografiche, è abbastanza chiaro che sono stati diversi i centri scolastici che hanno provveduto ad integrare l’alfabeto greco con segni demotici, in quanto la varietà delle notazioni non è riconducibile ad unità⁴ e l’assenza di standardizzazione è essa stessa indice di una pratica locale e occasionale che solo gradualmente si è venuta estendendo. Naturalmente la trascrizione in grafia greca, con gli inevitabili adattamenti, di parole egiziane, *in primis* toponimi ed antroponimi, è stata una pratica corrente dell’amministrazione tolemaica ed è un fatto noto che durante il regno tolemaico il personale amministrativo è stato sempre più grecofono. L’educazione greca si diffuse anche nella *khora* egiziana per ragioni di promozione sociale ed economica e portò alla progressiva crescita della componente egiziana alfabetizzata in greco (Parca 2013; Torallas Tovar 2010; Cribiore 2001): è dimostrabile l’esistenza di scribi egiziani che scrivevano in greco (già Clarysse 1993). Egiziani anche di alto livello socio-culturale in possesso delle competenze in questione sono documentabili sin dall’inizio dell’età tolemaica (Legras 2002), come provano le edizioni trilingui dei decreti sinodali (Valbelle, Leclant 1999) ed è verosimile la tesi di W. Clarysse (1999) secondo il quale “(...) *les auteurs de ces décrets étaient bel en bien les prêtres égyptiens, dont les dirigeants étaient assez hellénisés pour rédiger eux-mêmes des textes grecs de caractère officiel, parce qu’ils appartenaient à la classe dirigeante de l’administration des Ptolémées* (...)”. Sono attribuibili a tale categoria traduzioni come quella del titolo sacerdotale *hm-ntr* “servo del dio” con προφήτης, una scelta semantica offerta dall’ambiente sacro memfitico (Thompson 2012), dove, nel tempio di Ptah il torelo Apis, l’araldo (*wḥm*) dello stesso dio, forniva con i suoi movimenti risposte oracolari che venivano inter-

³ Anche i testi misti demotico-greci (ostraca da Narmuthi, dal II sec. d.C.; papiro München, II sec. d.C.) sono prodotti di scuola.

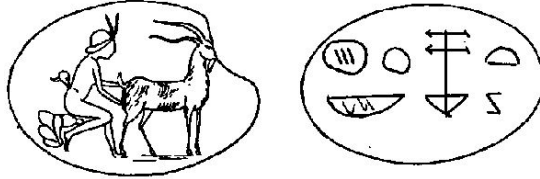
⁴ Universale è il segno per la *f*, copto *q*: il *φ* greco era un’occlusiva aspirata, *ph*; sintesi in Kasser 1991.

pretate e diffuse dai sacerdoti che lo assistevano: questi sacerdoti, certamente di grado elevato, erano a buon diritto definibili προφήται (Crevatin 2000). Meno frequente ma tutt'altro che ignota, è stata l'adesione di Greci alla cultura e lingua egiziane (esemplare è P. London 43 = UPZ 1, 148).

Il villaggio di Narmuthis è noto per il suo tempio dedicato ad Iside-Renenutet: all'ingresso del tempio erano incisi 4 inni in lingua greca (I sec. a.C.) in esametri ed in distici elegiaci (Vanderlip 1967; Dieleman, Moyer 2010 p. 444) dedicati ad Iside e al 'santo' fayumitico *Porramanres* (= Amenemhat III), deboli composizioni scolastiche redatte in una metrica zoppicante. In un ambiente bilingue come Narmuthis (v. n.2) questi inni hanno un'importanza superiore al loro preteso merito letterario. È impensabile che in un tempio egiziano fossero collocati con tanta visibilità testi, per di più in lingua greca, senza l'esplicita approvazione del sommo sacerdozio templare e ciò fa ritenere che Isidoro fosse persona gradita o addirittura parte del sacerdozio stesso; non solo, è ragionevole supporre che Ἴσιδῶρος fosse il nome in ambiente greco di un *p3-dj-3s.t*, Πετεῖσις (copto ΠΑΤΗΣΕ) "colui che Iside ha donato". Il sospetto è rafforzato dal suo inno in onore di Πορραμάνρης, il faraone che tanto aveva beneficiato il Fayum: Amenemhat aveva un culto diffuso a livello popolare ed era noto anche ai Greci (Widmer 2002). Siccome Πορραμάνρης è l'origine etimologica di Ποιμάνδρης, la figura divina che si rivela nel primo trattato ermetico a noi giunto (Crevatin 2003), vien fatto naturale di pensare che filoni di pensiero religioso del basso Egitto, fayumitici e memfiti, abbiano contribuito in maniera rilevante al pensiero religioso dell'ermetismo. È questo un tema sul quale si discute da decenni, spesso posto in termini di ascendenza, insomma vino egiziano in botti greche. È una prospettiva comprensibile, perché sempre più tra l'età greca e quella romana si è creata una *continuità* nella classe alfabetizzata e colta dell'Egitto: esser parte della classe sociale che gestiva il paese equivaleva a far parte di un mondo interconnesso e comunicante, nel quale l'individuo non perdeva la sua identità prima, ma poteva assumerne una seconda altrettanto significativa.⁵ Chairemon (I sec. d.C.) poteva benissimo essere filosofo stoico, occuparsi di grammatica greca, esser sacerdote egiziano di raffinata formazione ed esperto di geroglifici e Διοσκορίδης, generale di Tolomeo VI, poteva farsi seppellire in un sarcofago iscritto con formule del Libro dei Morti. La continuità in questione non è sempre trasparente, ma emerge talora improvvisa, come nel caso del rodiese Ζώπυρος che nel III sec. a.C. fece erigere una stele a proprio nome con un curioso testo geroglifico ("*Ho vissuto 106 anni e ho raggiunto [...] nel quale mi trovo, bevendo e mangiando, vedendo e sentendo, pregando (?) nei templi e facendo tutte le cose che mi piacevano*"; Devauchelle 2012).

⁵ Sull'identità sociale nell'Egitto greco-romano v. anche Mairs 2013.

Non posso dilungarmi su questo tema, mi limito a ricordare un caso curioso, una gemma verosimilmente del I-II sec. d.C. (Drioton 1945) che su una faccia riproduce il diffuso tema erotico del satiro e della capra e sull'altra la sorprendente espressione "Ogni bene!" scritta in caratteri geroglifici con un segno in ieratico ($\Sigma = \text{𓂏}$).



Dar voce e soprattutto forma a tale continuità culturale implicava il ricorso alla testualità greca e ai suoi modi espressivi, altrimenti essa sarebbe rimasta afona o tutt'al più unidirezionale.⁶ È quanto è avvenuto per le aretalogie isiache, certamente di origine memfita (Stadler 2005; Quack 2003), ma ripensate e riscritte per un mondo di interconnessioni che andavano ben oltre il tempio egiziano (Kockelmann 2008; Dousa 2002; Žabkar 1988). La recente edizione di un importante testo egiziano redatto in demotico e convenzionalmente noto come il Libro di Thot (Jasnow, Zauzich 2005), ha mostrato che l'influsso della simbiosi greco egiziana si è fatto sentire anche nelle opere egiziane in senso stretto: il testo è un dialogo formativo su profondi temi religiosi tra un maestro ed un discepolo, definito "colui che ama il sapere" (*mr-rh*) e, nonostante la prudenza che il caso richiede, è facile pensare che la designazione sia semplicemente il calco del greco φιλόσοφος.

Nei primi secoli dell'era volgare la digrafia greco egiziana entrò gradualmente in crisi ed il demotico cominciò a cedere molti dei suoi domini al greco, confinandosi nell'ambito della religione e della magia, nella quale tuttavia era ampiamente affiancato dal greco. In estrema sintesi, in età romana il greco aveva occupato pressoché tutti gli spazi della comunicazione scritta: il greco, lingua dell'amministrazione, della scuola, del ginnasio, della progressione sociale aveva nello scritto travolto, anche se non subito distrutto, l'egiziano della $\Lambda\text{N}\text{Z}\text{H}\text{E}\text{E}$, la scuola legata al tempio. Il loro legame specialistico nelle (pseudo)scienze magiche e astrologiche ha avuto – credo – notevole importanza per quanto è avvenuto in seguito.

⁶ Mi pare opportuno ricordare qui la famosa stele 'enigmistica' di Moskhion (fine II-inizi III d.C.), su cui v. Mairs in st. e Bresciani 1980.

Usualmente – ed è un fatto ben comprensibile – il problema dello scrivere (comporre, tradurre, comunicare) nel copto *proprie dictus* è stato posto nei termini di radicamento e crescita del Cristianesimo in Egitto e dunque è stato visto nella prospettiva della documentazione scritta, papirologica ed epigrafica, sicuramente cristiana e della costituzione del copto come lingua scritta. Su questo tema la bibliografia è molto ampia (v. ad es. Choat et alii, 2014; Blumell 2012; Bagnall 2009; Richter 2009; Choat 2006; Hurtado 2006; Griggs 1990) e varie sono le opinioni degli studiosi: progressivo declino della religione tradizionale egiziana, favorito dalla crisi dell'economia templare, ridefinizione identitaria degli Egiziani, fissazione ed utilizzo della scrittura copta per tradurre i testi biblici. Un fondo di verità si trova in ciascuna opinione ed è forse ragionevole partire dalla premessa che la scrittura è una tecnica e che dunque, come tutte le tecniche, è pervasiva, ossia tende ad occupare tutti gli spazi nei quali è utilizzabile con qualche vantaggio: ora, non c'è dubbio che la scrittura greca era più economica di quella egiziana (± 30 segni contro i circa 250-300 di quella demotica) per cui, fermi restando fattori culturali come la tipologia testuale e l'identificazione identitaria, era pressoché inevitabile che la scrittura greca si espandesse. N. Lewis (1993) ha addotto buone ragioni giuridiche e amministrative per il recesso pubblico – *sit venia verbo* – del demotico in età romana, in quanto il governo accettava solo il greco come lingua ufficiale dell'amministrazione ed è legittimo ammettere che si determinarono buone ragioni per rinunciare *ad apprendere* il demotico come sistema grafico, eccezion fatta delle persone di genealogia sacerdotale intenzionate a continuare la carriera familiare: questo fatto, assommato all'impoverimento in età romana dei templi e della classe sacerdotale, minò alla base l'uso delle scritture egiziane, scritture che avevano ormai ben poca rilevanza sociale al di fuori del mondo religioso (Stadler 2009). Già in età tolemaica si era localmente diffusa nel demotico una prassi curiosa, la scrittura 'non etimologica' di alcune parole: si scrivevano parole note per notare per somiglianza fonetica la pronuncia di voci meno note (Widmer 2014; Stadler 2009), una prassi che venne elaborata per consentire piani diversi di lettura semantica e simbolica: la prassi in questione mirava fondamentalmente a rendere trasparente la lettura delle vocali anche se solo per *Familienähnlichkeit*, cosa questa che ci rimanda ai bisogni di disambiguazione sopra ricordati e che solo la grafia greca, opportunamente integrata, poteva risolvere con ragionevole soddisfazione.

Non è possibile diffondersi qui sul progressivo declino della religione templare egiziana, ma è ben possibile che abbia ragione F. Hoffmann (2000: 45–7) quando sostiene a proposito dell'ostrakon MM 1156 (da Narmuthis) che nel II sec. d.C. fuori dal tempio lo scriba o l'esperto di scienze sacerdotali poteva guadagnarsi la vita solo con incarichi occasionali da indovino, da astrologo ($\mu\omicron\iota\rho\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, $\chi\rho\omicron\nu\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ in greco nel testo demotico) oppure, come molti dei suoi colleghi

sacerdoti, come esperto di arti occulte (Frankfurter 1998; sempre utile Fowden 1993). A questo punto siamo confrontati da alcuni problemi aperti, resi tanto più complessi dalla lacunosità della documentazione in nostro possesso: è un fatto che la documentazione copta Cristiana è contemporanea dei grandi papiri magici e della *Theban Magical Library* (Dosoo 2016) ed è un fatto che questi ultimi, redatti in lingue e grafie diverse, erano opera di specialisti ben formati culturalmente, esperti anche di alchimia e certamente di astrologia (Betrò 2003; 2004; Ritner 1995). Non basta, i testi copti propriamente Cristiani sono contemporanei di testi manichei, 'gnostici' e ermetici – i celebri codici di Nag Hammadi (Schenke 2013). Come, dunque, e perché si cominciò a scrivere nel copto *proprie dictus* (Camplani 2003; 2015; Torallas Tovar 2005)? E se è vero, come è vero, che l'Egitto del III-IV secolo era largamente multilingue, perché tradurre dal greco in copto? A queste domande non è per ora possibile dare risposte definitive, ma solo proporre ipotesi ed opinioni e inizio dal problema della traduzione. Tito Orlandi in più occasioni (in Camplani 2015) ha rilevato che tradurre non era necessario né ai fini della propaganda religiosa né a quelli dell'omiletica, attività orali per definizione, per cui ha sostenuto che la ragione va vista in un bisogno di appropriazione culturale. L'idea è raffinata, soprattutto per le implicazioni che essa comporta: tradurre / copiare costa impegno e fatica ed i supporti scrittori non sono di accesso gratuito, per cui la volontà di appropriazione presuppone la consapevolezza di un 'noi' – non semplicemente un 'io' - fortemente motivata. E ciò è avvenuto in un ambiente multilingue nel quale élite di alfabetizzati avevano nel libro uno dei loro importanti tratti identitari.

Scrivere in alfabeto copto? Non dovremmo farci ingannare dalle parole, si scrisse in lingua copta con grafia *greca*; certo, opportunamente integrata ma pur sempre greca: non oseremmo in effetti dire che il francese scrive in 'latino' perché nota /ø/ con œu / eu mentre il tedesco scriverebbe 'germanico' perché lo nota con ö. Non solo, la pratica scribale dei documenti copti è stata da sempre modellata su quella greca (Buzi 2015 p. 147). E infine, quanto davvero 'copta' è la lingua copta? – in altre parole qual è il carattere del copto in quanto lingua storica? Questa è una domanda che ci si è spesso posta e che da ultimo è stata con forza riproposta da J. van der Vliet (2009) e da Ewa Zakrzewska (2016): lingua che riflette il parlato o lingua in qualche modo consapevolmente costruita? La prima alternativa non tiene conto del fatto che la scrittura impone logiche ed abitudini specifiche che non sono quelle del parlato, insomma pressoché mai si è scritto così come si parlava; la seconda deve tener conto di quella che appare essere la subitanea comparsa di documenti copti (III sec. d.C.), apparentemente senza alcuna preparazione. Circa la logica dello scritto ricordiamo che apprendere a scrivere è un fatto di 'scuola' e che contemporaneamente si apprende a formulare testi secondo modelli determinati, per cui chi scrisse i primi testi in

copto doveva forzatamente essere persona di buona formazione culturale perché tali testi presuppongono una certa familiarità con la cultura filosofica, con la retorica greca e con la teologia. Nel registro scritto del copto si dovevano operare scelte semantiche, perché la temperie culturale alla quale gli scrittori afferivano imponeva una netta presa di distanza anche linguistica rispetto al passato culturale. Qualche esempio: parole come $\beta\lambda\iota$ < $b\lambda$ “spirito, anima” o come $\tau\eta$ “aldilà” < $d\omega\beta.t$ potevano suscitare pericolose eco e dunque andavano espunte; anche i più neutri $\lambda\mu\eta\tau\epsilon$ “aldilà” (< $jmn.t.t$ talora usato come nome proprio), la cui connessione etimologica con la designazione dell’occidente era evidente e $\eta\omicron\gamma\eta$ (< nwn ; Crevatin 2010) “abisso” potevano assumere derogatorie connotazioni infernali. Molto si è scritto sull’alta percentuale di prestiti greci nel copto, prestiti che largamente non sono giustificati dalla necessità (Förster 2002), tuttavia è molto significativo che siano stati accolti anche preposizioni e connettori di frase ($\gamma\acute{\alpha}\rho$, $\delta\acute{\epsilon}$, $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$, ecc.), un fatto tipico in situazioni di bilinguismo dei codici dominati, e inoltre che siano riconoscibili influenze greche nella morfosintassi (Hasznos 2012): ne consegue – ed è un’opportuna conferma – che gli autori dei testi in questione erano persone ben competenti nella lingua greca.⁷ Gli studiosi concordano largamente sull’importanza che hanno avuto la fortuna e la diffusione dell’ascetismo e del monachesimo, movimenti che hanno assunto dimensioni di massa, nel fissarsi del copto come lingua letteraria; nel monachesimo, che aveva bisogno *anche* di persone culturalmente ben formate, la lingua copta convisse con quella greca. Sarebbe ingenuamente romantico guardare al monachesimo come ad un fenomeno di gente socialmente umile rivolto a gente umile, perché è stato nelle grandi e piccole città, caratterizzate da vita intellettuale urbana e centri amministrativi prestigiosi, che l’élite sociale e politica si è progressivamente rivolta a nuove correnti di pensiero creando così i presupposti per la cristianizzazione (Camplani 2015; van der Vliet 2009). Chi scrive è per definizione una persona che ha avuto una formazione e, come si è detto, i caratteri delle opere composte o tradotte nel copto dei primi secoli richiedevano altrettanta formazione per essere comprese – è nota la buona formazione culturale del celebre archimandrita Shenute – e resta il fatto inoppugnabile che la maggioranza schiacciante della popolazione dell’Egitto, come del resto quella dell’impero romano, era analfabeta o – e sempre in percentuali molto basse – solo sommariamente alfabetizzata (Haines-Eitzen 2009; Harris 1991).

⁷ La tradizione vorrebbe che grandi figure come Antonio o Pacomio fossero analfabeti e non conoscessero il greco: a mio parere queste pie tradizioni sono paragonabili a quella della cecità di Omero – a prescindere qui dai precedenti egiziani dei cantori ciechi, una leggenda che pare riscrittura dell’affermazione per cui, essendo cieco, non sapeva né leggere né scrivere e dunque poetava oralmente – un modo per affermare la loro voluta lontananza dai modelli culturali ‘ellenici’, ossia pagani.

C'è un tratto importante, pur se ovvio, che ricompare continuamente in questa sintesi ed è l'importanza e l'*agency*, ossia la capacità di iniziativa di élites egiziane bilingui, parte attiva di due mondi socialmente interconnessi e comunicanti: a loro si deve l'integrazione dell'alfabeto greco con caratteri demotici, a loro la redazione di testi linguisticamente misti. In questo uso è però possibile notare momenti profondamente diversi, per cui si è passati da un uso della scrittura funzionale alla corretta pronuncia di parole e frasi, alla scrittura socialmente e ideologicamente connotata, quella cioè di specialisti bilingui di scienze esoteriche, per arrivare infine all'uso identitario di gruppi socialmente non definiti solo in base a professione o competenza. In altre parole c'è stata continuità e in parte addirittura sovrapposizione nello scrivere la lingua egiziana con caratteri greci da parte di gruppi professionali e di comunità di pensiero religioso: forse non è un caso che la scrittura greca utilizzata dai cristiani copti non fosse la corsiva, bensì la maiuscola libraria.⁸ Oltre tutto c'è un'evidente continuità tra la magia tardo antica e quella cristiana (Pernigotti 1996; Meyer, Smith 1994), una continuità che non di rado include la memoria delle divinità del passato faraonico. Tale continuità non va sottovalutata, perché l'ambiente 'magico', bilingue e digrafico, era culturalmente trasversale in quanto molti consideravano la magia apotropaica e terapeutica una tecnica che prescindeva dalla religione professata (Thee 1984)

Le comunità cristiane dal II al IV-V sec. d.C. mostrano una particolare reverenza per il testo scritto, per il 'libro', sono comunità che si riconoscono in testi, testi recitati, commentati oralmente, testi scritti, anche se molti fedeli non erano in grado di leggerli: il senso di appartenenza, di essere comunità, la condivisione di stile di vita e di valori costituivano un "capitale simbolico"⁹ che aveva un fondamento basilico nel testo / libro e su chi lo aveva prodotto ed è questo fondamento che a mio parere soggiace a quell'appropriazione culturale giustamente richiamata da T. Orlandi a proposito delle traduzioni in copto.

Una scrittura era disponibile – quella greca 'integrata' – ed era abbastanza corrente la prassi di scrivere testi egiziani in quella grafia – i testi delle scienze esoteriche e astrologiche – era necessario un uso linguistico, uno stile che rispondesse ai bisogni identitari. T. Orlandi (2000 p. 487) si esprime così: «Il copto nacque probabilmente come un linguaggio letterario artificiale, al fine di recuperare quanto fosse possibile dell'antica cultura egiziana in ambiente cristiano. Fu costruito sulla struttura dell'Egiziano parlato all'epoca (II-III secolo), utilizzando

⁸ Non ritengo di dover affrontare il tema della prima mutuazione dell'alfabeto greco da parte degli Egiziani, anche se mi pare ragionevole la tesi avanzata da ultimo da Satzinger (2003) che gli inizi vadano datati al III a.C.; v. oltre.

⁹ Termine e concetto sono, come è noto, di P. Bourdieu. Il concetto è stato opportunamente ripreso da Zakrzewska 2016a.

do indistintamente il vocabolario egiziano e quello greco. Il greco ebbe anche grande influenza sulla struttura sintattica, poiché quella egiziana era scarsamente utile a rendere costrutti complicati.»; la posizione di Orlandi è dunque molto diversa da quella di Reintges (2004), per il quale il copto che noi conosciamo è sostanzialmente una varietà dell'egiziano utilizzata in ambienti bilingui. Come ho detto, la scelta linguistica era funzionale alla fondazione identitaria, per cui è verosimile (ed in parte accertabile) che il copto sia stato costituito come lingua letteraria, con scelte importanti di lessico e di struttura sintattica, perché – ed ha ragione Orlandi – il parlato, qualunque esso fosse, doveva essere ripensato sulla base del modello retorico e argomentativo del greco, al quale le strutture sintattiche storiche egiziane potevano piegarsi a fatica.¹⁰ Era una costruzione “artificiale”? Certamente sì, nei limiti tuttavia dell'artificialità imposta dalla comunicazione scritta che voglia essere esemplare, per cui non va sottovalutato quanto propone Reintges (2004), ossia un prodotto di base di ambienti egiziani bilingui, ambiente proprio delle persone ben formate che volevano scrivere, comunicare o tradurre.

Quando ci si riferisce, e a ragione, al valore identitario contenuto nello scrivere l'egiziano in grafia greca si è portati a pensare all'ascetismo e al monachesimo, fenomeni socialmente molto rilevanti come si è detto: ai testi in lingua greca potevano ben esser affiancati testi in lingua egiziana, soprattutto se chi localmente li produceva era persona giudicata autorevole. Ma non basta, i testi rinvenuti nella comunità manichea di Kellis (oasi di Dakhla) ci mettono di fronte a problemi nuovi e a prospettive diverse, innanzi tutto la correlazione tra l'uso del copto e situazioni di famiglia, genere ed espressione religiosa (Gardner, Alcock, Funk 2014 p.14), fatto questo che mostra che la dimensione identitaria di gruppo poteva associarsi a quella personale. Forse non è un caso che la comunità manichea di Kellis, che conviveva sia con comunità cristiane che tradizionali, fosse largamente composta da mercanti, ossia persone la cui professione richiedeva l'uso della scrittura (v. ad es. la significativa lettera di *P. Kell. V Copt. 19; ± 350 d.C.*). Se a questi numerosi documenti prevalentemente del IV sec. si somma l'ostrakon sopra ricordato (Gardner 1999) della seconda metà del III sec. vien fatto di ritenere che gli usi del copto in grafia greca fossero – e ben per tempo¹¹ – ben più ampi di quanto la documentazione sinora nota ci consenta di vedere.

Rimane il fattore identitario, che è sempre fatto culturale e dunque sociale: a quale identità dunque possiamo pensare? Un'identità che prevedeva alfabetizzazione e una condivisione possibilmente ampia era semplicemente quella “egizia-

¹⁰ Si pensi ad esempio alla faticosa resa in egiziano dell'ipotassi greca dei decreti sinodali.

¹¹ A puro titolo di ipotesi ritengo che essa possa essersi sviluppata con il contemporaneo decrescere del demotico.

na". Su questo tema c'è stata una lunga discussione (Wipszycka 1996; v. anche Betrò 2013; Crevatin 2000), perché il tema è stato sussunto sotto l'etichetta di 'nazionalismo' egiziano, pensato come resistenza e opposizione all'ellenismo prima e a Roma dopo: non è stato difficile, pur se laborioso, mostrarne l'inconsistenza storica, tuttavia si è incorsi in un'esagerazione uguale e contraria, come se l'essere bilingue e culturalmente dinamico, esser parte di un mondo di interrelazioni potesse con ciò stesso annullare l'identità prima o renderla insignificante. Spero di aver mostrato altrove (Crevatin in st.) come il celebre Apione, grammatico e omerista, nato nelle oasi e truce antisemita filellenico, fosse altrettanto fiero di esser di lingua madre egiziana e il suo caso non era certamente isolato. Questo senso identitario poteva compensare la progressiva afonia della cultura egiziana sempre più ristretta nei templi. Una pratica scrittoria all'origine limitata a scopi molto pratici poté gradualmente passare da segno di competenza professionale a strumento di comunicazione.

Mi avvio a concludere queste note riprendendo alcuni dei temi sopra esposti. Il III secolo d.C. è stato comunemente visto come un periodo di grande confusione sotto il cielo, di crisi economiche e sociali, di scollamento tra città e retroterra agricolo, di un diffuso senso di insicurezza che portò al ricorso di pratiche irrazionali e magiche: esso fu certamente anche questo, ma non solo. Vigorose personalità di pensatori neo-platonici (e non solo) offrirono risposte al bisogno di salvezza, di nuova e diversa conoscenza del mondo sopra sensibile proponendosi come «*ritual experts with theoretical and practical knowledge of the realm of spirits and how to negotiate and mediate it in daily life*» (Marx-Wolf 2016 p. 127). Tali esperti erano intercomunicanti prescindendo dalle differenze di afferenza religiosa, anche semplicemente a livello di polemica e questa interconnessione era l'ultimo aspetto di quella continua interdipendenza delle élites colte delle epoche precedenti. La capacità rituale, pratica di trattare il mondo degli spiriti, fossero angeli da chiamare a soccorso (Muehlberger 2013), demoni da esorcizzare (ad es. Kalleres 2015), storie sacre di antiche divinità (come nel più tardo papiro Schmidt 1), memorie e leggende israelitiche (Mastrocinque 2005), la capacità rituale, dicevo, contribuiva alla costituzione di un'identità sociale che includeva e superava quella etnica e linguistica – la superava senza escluderla – e portava con sé una riconosciuta autorevolezza.¹² Non sempre alla riconosciuta autorevolezza corrispondeva una reale profondità culturale e accanto a capi di scuole di pensiero dovevano esistere molti pratici locali, tuttavia tutti o quasi si riconoscevano in testi e di testi avevano bisogno, dalla magia terapeutica alla

¹² L'importanza dell'autorevolezza come tratto culturale, inclusiva spesso dell'aspetto della santità, è stata spesso riconosciuta e studiata, v. ad es. Gwynn, Bangert 2010 p. 1 ss.; Papaconstantinou 2015.

protezione personale. Alcune correnti di pensiero filosofico-religioso si espressero con libri originali, come era comune (non si dimenticherà il fatto che possedere e far uso di libri era nel mondo ellenistico e romano uno *status symbol* di potere e di cultura, e rimando all'appropriazione proposta da Tito Orlandi; v. sopra), altre ricorsero alla traduzione per costituire un proprio punto identitario di riferimento (gnostici ed ermetisti) o per poter diffondere tramite la didassi ed il commento orale il proprio credo: quest'ultimo fu il caso dei manichei d'Egitto, noti soprattutto a Kellis ed a Narmouthis, che ben per tempo produssero traduzioni in copto e greco dal siriano. Non è casuale la coincidenza tra la coloritura dialettale licopolitana dei testi manichei della comunità di Narmouthis e la notizia che ci viene da Alessandro di Lycopolis, filosofo neoplatonico (van Oort 2013), secondo il quale alcuni τῶν συνεσχολακῶτων ἡμῶν ἐν τῷ φιλοσοφεῖν (8.14–15) – si intenda, della sua scuola di filosofia: ancora una volta un'élite colta – erano passati alla nuova fede: i provvedimenti giuridici di Diocleziano contro i manichei (a. 303) avevano probabilmente disperso alcune comunità, che avevano cercato rifugio in zone meno esposte alla repressione come Kellis e Narmouthis. Ebbene, era necessario disporre di testi tradotti dal siriano per la propaganda religiosa ed era piamente tramandato che lo stesso Mani aveva voluto che la sua rivelazione fosse comunicata in tutte le lingue e in tutti i paesi (Gardner, Lieu 2004 p. 109): i missionari avevano lavorato dunque verso il greco e verso l'egiziano, le lingue più diffuse nel paese. Scrivere la lingua egiziana con caratteri greci è stato un prodotto della 'scuola', non solo perché sempre e dovunque la scrittura, che non è semplicemente apprendere a leggere e a scrivere ma soprattutto apprendere modelli di testo, è stata della 'scuola' un prodotto diretto o indiretto. La scuola alla quale è ragionevole pensare non è stata né il ginnasio né il tempio, ma 'scuole' locali di ambiente, l'ambito delle scienze esoteriche, bilingue e prestigiose, aduso da tempo a servirsi della grafia greca integrata per riprodurre i propri testi e costituito da persone prevalentemente di lingua madre egiziana. Un uso strumentale del greco integrato (la corretta pronuncia e lettura) era diventato l'uso di specialisti ed infine uno strumento adatto alla più generale comunicazione scritta: è possibile pensare che siano stati i manichei d'Egitto i primi a fare propria questa nuova possibilità (Emmel 2008 p. 40), seguiti immediatamente dai cristiani con le traduzioni bibliche.

Insisto sull'importanza della 'scuola', delle diverse scuole, se si preferisce, diverse per località e per fini, non solo nelle *metropoleis* ma anche nella *khora*, perché è in quel multiforme crogiolo che si sono formate le basi per lo scrivere specializzato e per il tradurre, insomma reti di scuole come presupposto per reti più o meno informali di persone culturalmente formate orientate verso specifiche credenze religiose o mistiche esoteriche. L'importanza della scuola fu perfettamente colta dai Cristiani, come mostra la cura che all'alfabetizzazione ed al

καλλιγραφεῖον fu riservata nei monasteri pachomiani e, come giustamente ritengono T. Orlanda e P. Buzi, nel Monastero Bianco del colto Shenute.¹³ I Cristiani d’Egitto si inserirono dunque in un paesaggio nel quale scrivere l’egiziano in grafia greca non era una novità e nel quale il testo in quanto prodotto scritto coesisteva accanto ad una diffusa oralità.¹⁴

Perché dunque in un ambiente culturalmente bilingue tradurre *in copto*? La domanda è stata posta frequentemente (ad es. Kasser 1962; da ultimo Camplani 2015, Emmel 2008) e per quanto oggi sappiamo pare probabile che non ci sia un’unica risposta bensì risposte adeguate alle singole tipologie testuali – ed anche questo mi pare essere un prodotto della ‘scuola’: un fatto generale è tuttavia culturalmente riconoscibile, ossia tra il II ed il III secolo crebbe in larga parte dell’oriente romano ed in Egitto in particolare il bisogno identitario e di auto definizione (Gwynn, Bangert 2010) rispetto al più ampio ambiente culturale, motivato anche dal progressivo processo di codificazione e canonizzazione delle fedi religiose. La scelta linguistica poteva contribuire in modo notevole ai fini definitivi. *Quale copto*? Preso atto che scrivere, e soprattutto scrivere testi filosoficamente o teologicamente impegnativi per chi li produceva e per chi poteva / doveva leggerli o ascoltarli, era un’operazione culturalmente molto impegnativa, si dovrebbe concludere che la scelta del registro linguistico era condizionata sia socialmente che contenutisticamente: non genericamente un registro elevato del copto parlato, bensì del copto parlato da persone colte e bilingui, abituate allo stile e alla retorica del greco quindi non incomprensibile ma certo alquanto lontano dalla lingua degli Egiziani monolingui. Non una lingua artificiale, perché non esistono lingue artificiali, bensì un codice adeguato ai nuovi bisogni dello scritto e personalmente non dubito che in qualche caso ci troviamo di fronte a testi prodotti non da Egiziani, bensì da Greci bilingui.¹⁵

¹³ Sul problema dell’analfabetismo dei monaci cristiani molto si è detto, v. ad es. Wipszycka 1996 p. 107 ss.; Rubenson 1996 p. 119 ss.

¹⁴ I testi sacri cristiani ebbero una diffusione molto ampia, una diffusione che prevedeva anche formati librari specifici (Hurtado 2006), ma la lettura individuale era di gran lunga meno frequente della lettura pubblica tramite un *lector* / ἀναγνώστης (Nasselqvist 2016), per cui i testi in questione erano conosciuti soprattutto tramite l’ascolto; la componente alfabetizzata del primo cristianesimo era certamente molto bassa ed è soltanto a partire dal II secolo inoltrato che la percentuale di persone scolasticamente formate aumentò, grazie alla crescente presenza di fedeli di estrazione sociale alta. L’uso scritto del copto ‘cristiano’ sembra prendere progressivamente piede a partire dalla fine del II secolo e si pensa che ciò sia stato dovuto al bisogno di evangelizzare la *khora* (Blumell 2012 p. 207), un fattore che probabilmente ha avuto la sua rilevanza se inteso nella prospettiva di mettere a disposizione di *lectores* testi da diffondere oralmente nelle letture pubbliche o liturgiche perché l’attività missionaria era certamente svolta oralmente.

¹⁵ V. forse Lucchesi 2001.

Referenze Bibliografiche / Bibliographic references

- BAGNALL, R. 1996 *Egypt in late antiquity*, Princeton University Press.
- BAGNALL, R.S 2009 *Early Christian books in Egypt*, Princeton University Press.
- BETRÒ, Marilina 2003 *La riflessione religiosa nell'Egitto tardo e il ruolo dei templi nella sua formazione e diffusione*, in L. PERRONE, ed., *Origeniana octava: Origen and the Alexandrian Tradition*, Peeters, Leuven University Press, pp. 3-12.
- BETRÒ, Marilina 2004 *Dal faraone al mercante: la lunga vita di un testo religioso dell'antico Egitto*, in "Studi di Egittologia e Papirologia" 1, pp. 43-48.
- BETRÒ, Marilina 2013 *Letteratura profetica e opposizione politica nei primi secoli dell'Egitto romano. Storia di un'assenza?*, in "SMSR" 79, pp.75-90.
- BLUMMELL, L. H. 2012 *Lettered Christians: Christians, letters, and late antique Oxyrhynchus*, Leiden, Brill.
- BRESCIANI, E. 1980 *I testi demotici della stele «enigmistica» di Moschione e il bilinguismo culturale nell'Egitto greco-romano*, in "Egitto e Vicino Oriente" 3, pp. 117-145;.
- BUZI, P. 2015 *Coptic codicology*, (in collaborazione con S. Emmel), in A. BAUSI, ed., *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg, CoMSt, pp. 137-173.
- CAMPLANI, A. 2003 *Momenti di interazione religiosa ad Alessandria e la nascita dell'élite egiziana cristiana*, in L. PERRONE, ed., *Origeniana octava: Origen and the Alexandrian Tradition*, Peeters, Leuven University Press, pp. 31-42.
- CAMPLANI, A. 2015 *Il copto e la Chiesa copta. La lenta e inconclusa affermazione della lingua copta nello spazio pubblico della tarda antichità*, in P. NICELLI, ed., *L'Africa, l'Oriente mediterraneo e l'Europa. Tradizioni e culture a confronto*, Africana Ambrosiana 1, Roma, Bulzoni, pp.129-153.
- CHOAT, M. 2006 *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri*, Turnhout, Brepols.
- Choat, M. 2009 *Language and Culture in Late Antique Egypt*, in Ph. ROUSSEAU, ed., *A Companion to Late Antiquity*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 342-355.
- CHOAT, M., DIJKSTRA, J., HAAS, Chr., TABBERNEE, W. 2014 *The World of the Nile*, in W. Tabbernee, ed., *Early Christianity in contexts: an exploration across cultures and continents*, Grand Rapids, Baker Academic, pp. 181-22.
- CLARYSSE, W. 1993 *Egyptian Scribes Writing Greek*, in "CdE" 68, pp. 186-201.
- CLARYSSE, W. 1999 *Ptolémées et temples*, in Valbelle, Leclant 1999, pp. 41-65.
- CREVATIN, F. 2000 *Correnti linguistiche e culturali nell'Egitto greco e romano*, in "Incontri Linguistici" 23, pp. 145-172.
- CREVATIN, F. 2003 Ποιμάνδρης: la carriera di un faraone, in "Rendiconti Accad. Naz. Dei Lincei; Classe Scienze morali" s. 9, 14, pp. 43-52.

- CREVATIN, F. 2010 *Il nome egiziano dell'abisso primordiale delle acque*, in F. FINCO, F. VICARIO, edd., *Il mestri dai nons. Saggi di toponomastica in onore di Cornelio Cesare Desinan*, Udine, Società Filologica Friulana, pp. 203-203.
- CREVATIN, F. 2014 *Storie di persone che parlano, scrivono, leggono, pensano*, in "Rivista Italiana di Linguistica e Dialettologia" 16 pp.95-125.
- CREVATIN, F. in st. 2017 *Pagine di linguistica culturale*, in st. in "Incontri Linguistici" 2017.
- CRIBIORE, Raffaella 2001 *Gymnastic of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton University Press.
- DEVAUCHELLE, D. 2012 *Fier d'être Rhodien et d'avoir vécu 106 ans!*, in C. ZIVIE-COCHE, I. GUERMEUR, edd., "Parcourir l'éternité". *Hommages à Jean Yoyotte*, Turnhout, Brepols, pp.409-425.
- DIELEMAN, J. 2004 *Ein spätägyptisches magisches Handbuch. Eine neue PDM oder PGM?*, in F. Hoffmann, H.J. Thissen, edd., *Res Severa Verum Gaudium. Festschrift Zauzich*, Leuven, Peeters, *Studia Demotica* 6, pp. 121-28.
- DIELEMAN, J. 2005 *Priests, tongues, and rites: the London-Leiden magical manuscripts and translation in Egyptian ritual, 100-300 CE*, Leiden, Brill.
- DIELEMAN, J., MOYER, J.S. 2010 *Egyptian Literature*, in J. J. CLAUSS, Martine CUYPERS, edd., *A Companion to Hellenistic Literature*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp.429-446
- Dieleman, J. 2006 *Abundance in the Margins. Multiplicity of Script in the Demotic Magical Papyri*, in S. L. .
- DOSOO, K. 2016 *A History of the Teban Magical Library*, in "Bulletin of the American Society of Papyrologists" 53, pp. 251-274.
- DOUSA, Th. M. 2002 *Imagining Isis: on Some Continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek Isis Hymns and Demotic Texts*, in K. RYHOLT, ed., *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, pp. 149-183.
- DRIOTON, E. *Une légende hiéroglyphique sur une gemme gréco-romaine*, in "ASAE" 45, pp. 84-85.
- EMMEL, S. 2008 *The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions* in J. FREY et al., edd., *Das Thomasevangelium. Entstehung - Rezeption - Theologie*, Berlin, de Gruyter.
- FEWSTER, Penelope 2002 *Bilingualism in Roman Egypt*, in J.N. ADAMS et al., edd., *Bilingualism in ancient society. Language contact and the written word*, Oxford Univ. Press, pp. 220-244.
- FÖRSTER, H. 2002 *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*, Berlin-New York, de Gruyter.
- FOWDEN, G. 1993 *The Egyptian hermes: a Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton University Press.

- FRANKFURTER, D. 1998 *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton University Press.
- GARDNER, I. 1999 *An Old Coptic Ostrakon from Ismant el-Kharab?*, in "ZPE" 125, pp. 195-200.
- GARDNER, I., ALCOCK, A., FUNK, W.-P. 2014 *Coptic Documentary Texts from Kellis*, Vol. 2, Oxford, Oxbow Press.
- GARDNER, I., LIEU, S.N.C., 2004 *Manichaean texts from the Roman Empire*, Cambridge University Press.
- GIRGIS, V. 1965 *A New Strategos of the Hermopolite Nome*, in "MDAIK" 20, p. 121.
- GRIGGS, C.W. 1990 *Early Egyptian Christianity from its origins to 451 C.E.*, Leiden, Brill.
- GWYNN, D.M., BANGERT, Susanne 2010 *Religious Diversity in Late Antiquity*, Leiden, Brill.
- HAINES-EITZEN, K. 2009 *Textual Communities in Late Antique Christianity*, in Ph. ROUSSEAU, ed., *A companion to late Antiquity*, Oxford, Blackwell Publ., pp. 246-256.
- HARRIS, W.V. 1991 *Ancient literacy*, Harvard University Press.
- HASZNOS, Andrea 2012 *Graeco-Coptica. Greek and Coptic Clause Patterns*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- HOFFMANN, F. 2000 *Ägypten. Kultur und Lebenswelt in griechisch-römischer Zeit. Eine Darstellung nach den demotischen Quellen*, Berlin, Akademie Verlag.
- HURTADO, L. W. 2006 *The earliest Christian artifacts: manuscripts and Christian origins*, Grand Rapids - Cambridge, Eerdmans.
- HURTADO, L. W. 2006 *The earliest Christian artifacts: manuscripts and Christian origins*, Cambridge, Eerdmans Publishing Co.
- JASNOW, R., ZAUCICH, K-Th. 2005 *The ancient Egyptian book of Thoth: a demotic discourse on knowledge and pendant to the classical Hermetica*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- JOHNSON, Janet H. 1992 *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, Chicago, Oriental Institute.
- KALLERES, Dayna S. 2015 *City of demons: violence, ritual, and Christian power in late antiquity*, University of California Press.
- KASSER, R. 1962 *Les origines du christianisme Égyptien*, "Revue de théologie et de philosophie" 12, pp. 11-28.
- KASSER, R. 1991 *Alphabets*, in ATIYA, A.S. *Coptic Encyclopedia*, 8 pp. 41-45.
- KOCKELMANN, H. 2008 *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis*, Berlin, de Gruyter.
- LEGRAS, B. 2002 *Les experts égyptiens à la cour des Ptolémées*, in "Revue historique" n. 624, pp. 963-991.
- LEWIS, N. 1993 *The Demise of the Demotic Document: When and Why*, in "JEA" 79, pp. 276-281.
- Love, Edward O. D. 2016 *Code-switching with the Gods. The Bilingual (Old Coptic-Greek) Spells of PGM IV (P. Bibliothèque Nationale Supplément Grec. 574) and their Linguistic, Religious,*

- and *Socio-Cultural Context in Late Roman Egypt*, Berlin, de Gruyter Mairs, Rachel 2013 *Intersecting Identities in Hellenistic and Roman Egypt*, in R. J. DANN, K. EXELL, edd., *Egypt: Ancient Histories, Modern Archaeologies*, New York, Cambria Press, cap. 10.
- LUCCHESI, E. 2001 *Deux pages inédites d'une instruction d'Horsière sur les amitiés particulières*, in "Orientalia" 70, pp. 183-192.
- MAIRS, Rachel 2013 *Intersecting Identities in Hellenistic and Roman Egypt*, in R. J. DANN, K. EXELL, edd., *Egypt: Ancient Histories, Modern Archaeologies*, New York, Cambria Press.
- MAIRS, Rachel in st. 'Proclaiming it to Greeks and Natives, along the Rows of the Chequer-Board': Readers and Viewers of Achrostic Inscriptions in Greek, Demotic and Latin, in "Classical Quarterly".
- MARX-WOLF, Heidi 2016 *Spiritual taxonomies and ritual authority: Platonists, priests, and gnostics in the third century C.E.*, University of Pennsylvania Press.
- MASTROCINQUE, A. 2005 *From Jewish magic to Gnosticism*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- MEYER, M. W., SMITH, R., edd., 1994 *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Nw York, HarperSanFrancisco.
- MUEHLBERGER, Ellen 2013 *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford University Press.
- NÄSSELQVIST, D. 2016 *Public reading in early Christianity: lectors, manuscripts, and sound in the oral delivery of John 1-4*, Leiden - Boston, Brill.
- NEUGEBAUER, O., VAN HOESEN, H. B. 1959 *Greek horoscopes*, Philadelphia, The American philosophical society.
- ORLANDI, T. 2000 *Testi patristici in lingua copta*, in A. DI BERARDINO, ed., *Patrologia*, vol. V, Torino, Marietti, pp. 487-566.
- OSING, J. 1976 *Der spätägyptische Papyrus BM 10808*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- OSING, J. 1998 *Hieratische Papyri aus Tebtunis 1*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen.
- OSING, J., ROSATI, Gloria 1998 *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Firenze, Istituto papirologico G. Vitelli.
- PAPACONSTANTINO, Arietta et al., edd., 2015 *Conversion in late antiquity: Christianity, islam, and beyond*, Farnham, Ashgate.
- PAPACONSTANTINO, Arietta (ed.) 2010 *The multilingual experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*, Farnham, Ashgate.
- PARCA, Maryline 2013 *Children in Ptolemaic Egypt: What the Papyri Say*, in Judith EVANS GRUBBS, T. PARKIN, edd., *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford University Press, pp.465-483.
- PERNIGOTTI, S. 1996 *La magia copta: i testi*, in "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt" 18.5, pp. 3685-3730.
- PESTMAN, P.W., QUAEGBEUR, J., VOS, R.L. 1977 *Recueil de textes démotiques et bilingues*, 3 voll., Leiden, Brill, testo n. 11.

- QUACK, J. 2012 *Old Wine in New Wineskins? How to Write Classical Egyptian Rituals in More Modern Writing Systems*, in Alex DE VOOGT, Joachim Friedrich QUACK, ed., *The idea of writing. Writing across borders*, Leiden, Brill, pp. 219-243.
- QUACK, J. F. 2003 *“Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder”. Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie*, in S. MEYER, ed., *Egypt - Temple of the Whole World. Studies in honour of Jan Assmann*, Leiden, Brill pp. 319-365.
- QUAEGEBEUR, J. 1982 *De la préhistoire de l'écriture copte*, in “*Orientalia Lovaniensia Periodica*” 13 pp. 125-36.
- QUAEGEBEUR, J. 1991a *Pre-Old Coptic*, in ATIYA, A.S. *Coptic Encyclopedia*, 8 pp. 190-191.
- QUAEGEBEUR, J. 1991b *Pre-Coptic*, in ATIYA, A.S. *Coptic Encyclopedia*, 8 pp. 188-190.
- REINTGES, C.H. 2004 *Coptic Egyptian as a bilingual language variety*, in P. BÁDENAS DE LA PEÑA et al., ed., *Lenguas en contacto: el testimonio escrito*, Madrid, Consejo Superiores de Investigaciones Científicas, pp. 69-86.
- RICHTER, T.S. 2009 *Greek, Coptic and the 'language of the Hijra': the rise and decline of the Coptic language in late antique and medieval Egypt*, in H. M. COTTON et alii, ed., *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge University Press, pp. 401-446.
- RIGGS, Christina, ed., 2012 *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford Univ. Press.
- RITNER, R.K. 1995 *Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context*, in “*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*” 18, 5, Berlin-New York, de Gruyter, pp. 3333-79.
- RUBENSON, S. 1995 *The letters of St. Antony: monasticism and the making of a saint*, Minneapolis, Fortress Press.
- Sanders, *Margins of Writing, Origins of cultures*, Chicago, Oriental Institute, pp. 67-81.
- SATZINGER, H. 1975 *The Old Coptic Schmidt Papyrus*, in “*Journal of the American Research Center in Egypt*” 12, pp. 37-50.
- SATZINGER, H. 1991 *Old Coptic*, in Atiya, A.S. *Coptic Encyclopedia*, 8 pp. 169-175.
- SATZINGER, H. 2003 *Das Griechisch, aus dem die koptische Alphabeten stammen*, in “*Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*” 35, pp. 201-213.
- SCHENKE, H.-M. et al., ed., 2013 *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*, Berlin, de Gruyter, III ed.
- SEDERHOLM, V.H. 2006 *Papyrus British Museum 10808 and Its Cultural and Religious Setting*, Leiden, Brill.
- STADLER, M. A. 2005 *Zur ägyptischen Vorlage der memphitischen Isisaretalogie*, in “*Göttinger Miszellen*” 204, pp. 7-9.
- STADLER, M. A. 2009 *On the Demise of Egyptian Writing: Working with a Problematic Source Basis*, in J. BAINES, J. BENNET, S. HOUSTON, ed., *The Disappearance of Writing Systems. Perspectives on Literacy and Communication*, London, Equinox Publ., pp.157-181.

- THEE, F. C. R. 1984 *Julius Africanus and the early Christian view of magic*, Tübingen, Mohr.
- THOMPSON, Dorothy J. 2012 *Memphis under the Ptolemies*, Princeton Univ. Press, II ediz.
- TORALLAS TOVAR, Sofia 2005 *Identidad lingüística e identidad religiosa en el Egipto grecorromano*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres.
- TORALLAS TOVAR, Sofia 2010 *Linguistic Identity in Graeco-Roman Egypt*, in PAPAConstantinou 2010, pp. 17-45.
- VALBELLE, D., LECLANT, J., edd., 1999 *Le decret de Memphis: colloque de la Fondation Singer-Polignac a l'occasion de la celebration du bicentenaire de la decouverte de la Pierre de Rosette*, Paris, De Boccard.
- VAN DER VLIET, J. 2009 *Het Koptisch, de taal van de farao's?*, Nijmegen, Radaboud Universiteit.
- VAN OORT, J. 2013 *Alexander of Lycopolis, Manichaeism and Neoplatonism*, in K. CORRIGAN et al., *Gnosticism, Platonism and the late ancient world: essays in honour of John D. Turner*, Leiden, Brill, pp.275-283.
- VANDERLIP, Vera F. 1967 *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto, Hakkert.
- VEÏSSE, Anne-Emmanuelle 2004 *Les "révoltes égyptiennes": Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine*, StudiaHellenistica 41, Leuven, Peeters.
- WIDMER, Ghislaine 2002 *Pharaoh Maâ-Rê, Paharoh Amenemhat and Sesostris: Three Figures from Egypt's Past as Seen in Sources of the Graeco-Roman Period*, in K. RYHOLT, ed., *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, pp. 377-393.
- WIDMER, Ghislaine 2014 *Words and Writing in Demotic Ritual Texts from Soknopaiou Nesos*, in J. F. QUACK et al., edd., *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 133-143.
- WIPSZYCKA, Ewa 1996 *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum.
- WIPSZYCKA, Ewa 1996 *Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum.
- ŽABKAR, L. V. 1988 *Hymns to Isis in her temple at Philae*, Hanover-London, University Press of New England.
- ZAKRZEWSKA, Ewa D. 2016 *A 'bilingual language variety' or 'the language of the pharaohs'? Coptic from the perspective of contact linguistic*, in *Language contact and bilingualism in antiquity*, Hamburg, Widmaier Vlg.
- ZAKRZEWSKA, Ewa D. 2016a *Why Did Egyptians Write Coptic? The Rise of Coptic as a Literary Language*, in A. Mansour, ed., *Copts in the Egyptian Society before and after the Muslim Conquest. Archaeological, Historical and Applied Studies*, Alexandria, Bibliotheca Alexandrina pp. 211-220.