

1

LOLO
LOLO
AA
AA

ΔΙΑΛΟΓΟΙ

ΔΙΑΛΟΓΟΙ è una serie di volumi senza fissa periodicità, ognuno dedicato ad un tema giudicato di rilevanza storica e culturale: alcuni studiosi intervengono su un saggio preparato in anticipo da uno specialista esprimendo opinioni e integrando tale saggio con il loro punto di vista; il primo autore fornisce infine una sintesi del dibattito. La serie non si ripropone coerenza di temi e di competenze, ma piuttosto mira a favorire il dialogo interdisciplinare all'interno delle scienze umane ed è aperta alla collaborazione con le scienze teoriche e sperimentali.

GENERAL EDITOR

Franco Crevatin

COMITATO SCIENTIFICO ED EDITORIALE

Ilaria Micheli (Trieste), Gennaro Tedeschi (Trieste), Giorgio Banti (Napoli),
Mauro Tosco (Torino), Riccardo Contini (Napoli)

Impaginazione e copertina
Gabriella Clabot

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2018

Proprietà letteraria riservata.

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-8303-937-9 (print)

ISBN 978-88-8303-938-6 (online)

EUT Edizioni Università di Trieste

Via Weiss, 21 – 34128 Trieste

<http://eut.units.it>

<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>



Volume distribuito in open access
e disponibile nell'archivio digitale OpenstarTs
<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/20656>

UPI
UNIVERSITY
PRESS ITALIANE

Opera sottoposta a peer review secondo il
protocollo UPI – University Press Italiane

Egitto crocevia di traduzioni

a cura di / edited by
Franco Crevatin

EUT EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE



CASA DELLA VITA
*Associazione di Volontariato Culturale
Trieste*

Sommario / Table of contents

- FRANCO CREVATIN
7 *Foreword*
- RICCARDO CONTINI
9 *Introduction*
- 13 *Bibliographical abbreviations*
- PAOLA BUZI
15 *Egypt, crossroad of translations and literary interweavings
(3rd-6th centuries). A reconsideration of earlier Coptic literature*
- ALESSANDRO BAUSI
69 *Translations in Late Antique Ethiopia*
- ALBERTO CAMPLANI
101 *Sulla multifunzionalità del tradurre in copto: note sparse su frammenti
copti tardoantichi, Cicerone e moderne ipotesi di ricerca*
- FRANCO CREVATIN
145 *Scrivere nell'Egitto greco-romano*
- PAOLA BUZI
165 *Conclusions*

Premessa / Foreword

FRANCO CREVATIN

ΔΙΑΛΟΓΟΙ è il nome e il programma di una collezione di saggi di scienze umane che vorrebbe varcare i confini della specializzazione disciplinare e proporre visioni più articolate e complesse dei problemi che le culture antiche e moderne ci pongono. Il nostro desiderio è anche quello di aprirsi alle fondamentali acquisizioni di prospettiva e di metodo offerte dalle scienze sperimentali: non pensiamo di essere *literary intellectuals* opposti ai *natural scientists* secondo la logica delle due culture.

Per questo primo volume è stato scelto un tema che ha offerto importanti spunti alla riflessione degli studiosi del mondo ellenistico e romano, il multiculturalismo, la diffusione del Cristianesimo, la sociologia della cultura. Il Lettore terrà conto che quando i contributi sono stati raccolti (Maggio 2017) alcuni saggi non erano ancora disponibili in Italia, tra questi soprattutto la raccolta curata da E. Grossmann et al., edd., *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient, African Language*, *Lingua Aegyptia*, *Studia Monographica* 17, Hamburg, Widmaier Verlag. Inoltre la recente scoperta, ad opera di Sofia Torallas Tovar, che ne sta preparando l'edizione, di un rotolo di papiro contenente la traduzione copta della lettera di Atanasio di Alessandria al monaco Draconzio apre nuove e inedite considerazioni sul passaggio testuale dal greco al copto, sia per la datazione alta di tale traduzione, sia per il suo formato librario, sia infine per le motivazioni ideologiche che l'hanno determinata.

Introduzione / Introduction

RICCARDO CONTINI

Già qualche decennio fa un semitista che dirigesse lo sguardo verso gli studi copti aveva ottime ragioni per nutrire ammirazione, non scevra d'invidia, verso la raffinatezza delle indagini dialettologiche e sintattiche che in quell'ambito si perseguivano, stimandole di livello metodologico più alto di quanto si operasse normalmente nella sua disciplina. Gli ultimi quindici anni hanno visto aggiungersi a queste linee di ricerca un copioso e altrettanto ammirevolmente articolato filone di studi sul bilinguismo greco – copto e più generalmente sulla storia culturale e (socio)linguistica dell'Egitto tardoantico. L'attraente raccolta di studi che qui si presenta viene ora a integrare questo panorama con la discussione critica sistematica della multiforme fenomenologia delle traduzioni dal greco (e non solo) in copto (diversamente trapiantata da Alberto Camplani e Paola Buzi sotto forma, rispettivamente, di un'informatissima e abilmente argomentata ricognizione della storia più antica del copto non solo come lingua letteraria, ma anche come strumento di comunicazione scritta quotidiana, ruolo attestato dagli archivi papirologici di Kellis e di altri siti, e di una ben documentata ricostruzione, sulla base dello *Schrifttum* manoscritto in copto e in greco, del vario e stratificato profilo culturale delle classi colte dell'Egitto tardoantico, che hanno saputo attingere selettivamente – ma sempre in modo creativo – alla tradizione greca, classica come patristica, non ripudiando apporti testuali e motivi religiosi

dell’Egitto faraonico); queste presentazioni centrali sono completate dalla trattazione di questioni strettamente connesse, quali le opzioni scrittorie disponibili nell’Egitto greco-romano, dove il greco e il demotico condividevano la stessa gamma d’impieghi ma differivano nei loro ambiti funzionali, mostrando tuttavia alcuni casi significativi, in parte scaturiti dalle esigenze recitative della pratica magica, di precedenti dell’estensione della scrittura greca a esprimere l’identità egiziana anche in contesti comunicativi elevati da parte delle élites bilingui (suggestivamente esaminati da Franco Crevatin), e la ricca corrente di traduzioni letterarie nell’Etiopia tardoantica collegate – attraverso la mediazione dell’arabo – alla cultura cristiana dell’Egitto (passata in rassegna da Alessandro Bausi, sullo sfondo di un’eccellente panoramica delle produzioni scritte nelle diverse lingue dell’Etiopia antica e del ruolo ivi esercitato dal greco).

Questo sommario estremamente sintetico non rende però giustizia alla grande ricchezza tematica di questo volume, in cui si coniugano le più alte *expertises* storiche, archeologiche, letterarie, filologiche, linguistiche e antropologiche (da intendersi tutte nel senso più lato che si possa concepire) per indagare tra l’altro (per limitarsi qui a una selezione piuttosto arbitraria): le diverse motivazioni pratiche, analizzate in prospettiva di etnografia della scrittura, dei non molti casi documentati di eterografia greca dell’egiziano in ambiente pagano di età tolemaica, nonché la relativa distanza del copto scritto dall’egiziano parlato di epoca romana, nel costituirsi come lingua letteraria plasmata sul modello retorico e argomentativo del greco (Crevatin); la possibile preistoria dell’uso del copto (in particolare la tipologia documentaria definita *Old Coptic*) in ambienti bilingui dell’Egitto pagano (Camplani, Crevatin); la multifunzionalità – non riconducibile a motivazioni, finalità e circostanze contestuali unitarie – dei processi traduttivi nell’Egitto del III-VI sec., in relazione alla diversità dei testi e dei destinatari, argomentazione illuminata da aperture comparative verso altri orizzonti linguistici del mondo antico, in particolare le traduzioni dal greco in latino in età imperiale romana (Camplani); la costituzione di raccolte coerenti di scritti prima che di biblioteche istituzionali in ambiente monastico, punto d’approdo di scelte di testi da tradurre all’interno della cultura greca al servizio di istanze socioculturali e religiose variabili che fondano una nuova tradizione letteraria (Buzi); il ruolo delle scuole nella formazione della lingua copta come nuovo strumento di comunicazione scritta in ambienti religiosi diversi almeno dalla metà del III secolo (Crevatin, Buzi); la sopravvivenza e il riadattamento in vesti copte cristiane di scritti e motivi di epoca faraonica, che includono, oltre ai già noti testi ermetici e magici, anche tradizioni sapienziali ed elementi locali nel *Romanzo d’Alessandro* copto, attraverso la mediazione ellenistica (Camplani, Buzi); la discussione puntuale di una ben scelta casistica di traduzioni dal greco in copto di destinazione tanto dotta quanto pragmatica (Camplani) e di aspetti

della cultura del libro nell'Egitto tardoantico non soltanto cristiano, rappresentativi di diversi ambienti di ricezione e reinterpretazione di una pluralità di generi letterari, greci ed egiziani (Buzi); il ruolo, ancora da esplorare compiutamente, svolto dal latino nell'Egitto tardoantico, riflesso da documenti di straordinario interesse sociolinguistico come il "manuale di conversazione in greco, latino e copto" (Buzi) contenuto in un frammento papiraceo del V-VI sec. (P. Berol. Inv. n. 10582); il confronto con la più conservativa tradizione etiopica, che fa emergere con chiarezza l'atteggiamento più selettivo della copta, che convive con una vitale tradizione greca fino alla conquista islamica dell'Egitto: in Etiopia, per contro, non c'è traccia di produzione letteraria originale in greco, lingua largamente presente invece in età aksumita nell'uso epigrafico (specialmente in iscrizioni bi- o multilingui) e nelle leggende delle monete (Bausi); la ripresa, infine, di gran parte della complessa problematica filologica e codicologica pertinente affrontata negli anni scorsi dal mirabile progetto internazionale *Comparative Oriental Manuscript Studies*, con cui questa raccolta manifesta puntuali continuità (Bausi, Buzi, Camplani).

La spiccata vocazione dei quattro autori per i più ampi orizzonti di metodo cui si prestano i loro diversi oggetti d'indagine specifici raccomandano questo libro, anche agli occhi di chi non sia coptologo *ex professo*, come modello per l'impostazione e l'analisi critica delle medesime tematiche per altri versanti della Tarda Antichità, soprattutto per altre civiltà dell'Oriente cristiano che presentano simili profili socioculturali, compresenza di più tradizioni linguistiche e letterarie, ed esigenze molteplici di traduzione di corpora testuali canonici come di comunicazioni più effimere: per sua minore incompetenza specifica, lo scrivente pensa soprattutto ai casi delle tradizioni aramaica cristiana palestinese e siriana. La seconda soprattutto, che ha visto ultimamente il contatto linguistico col greco illustrato dalla brillante monografia di Aaron Michael Butts (*Language change in the wake of Empire. Syriac in its Greco-Roman context*, Winona Lake IN 2016), trarrebbe indubbio vantaggio dal trovare un *pendant* in un'indagine sistematica, nella prospettiva dei *translation studies*, sulle più antiche traduzioni dal greco, non limitata alla casistica già largamente studiata delle diverse versioni bibliche.

Uno dei maggiori pregi di questa raccolta consiste nel superamento di alcune *idées reçues* sulla storia linguistica dell'Egitto tardoantico, quali il collegamento dell'emergere della lingua copta esclusivamente con ambienti monastici o la spiegazione della sua adozione come fenomeno di mera appropriazione culturale nazionalistica – posizioni entrambe convincentemente ridimensionate da Camplani –, mediante l'applicazione di una concezione sfumata e duttile delle complessità del profilo multilingue e multiculturale della Valle del Nilo tra il III e

il VI sec., condivisa dai quattro contributi al di là delle diverse competenze disciplinari dei loro autori. Anche in questa riluttanza ad accogliere spiegazioni unitarie di fenomeni culturali complessi del mondo antico, di cui possediamo una conoscenza inevitabilmente soltanto parziale, va riconosciuto un cruciale contributo di metodo euristico applicabile, mutato il da mutarsi, a molti altri casi di civiltà e lingue in contatto. Auguriamo dunque a questo libro una platea di lettori eterogenea e aperta a un'analisi multidisciplinare e impregiudicata delle culture altre come lo sono i saggi che qui si offrono, che illuminano da diverse prospettive la formazione di una nuova cultura letteraria cristiana nel fertile crocevia di traduzioni e interconnessioni culturali che fu l'Egitto tardoantico. Chiunque legga le pagine che seguono ne trarrà arricchimento intellettuale anche indipendentemente dalla sua curiosità specifica per la letteratura e la civiltà copte.

Napoli, aprile 2018

Riccardo Contini
Università di Napoli "L'Orientale"

Abbreviazioni bibliografiche / Bibliographical abbreviations

CAVT *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*
MS *Menandri Sententiae*

«AP» «Analecta Papyrologica»
«ArchPF» «Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete»
«BASSP» «Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint Pétersbourg»
«BASP» «Bulletin of the American Society of Papyrologists»
«BIFAO» «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale»
«BSAC» «Bulletin de la Société d'Archéologie Copte»
«CÉ» «Chronique d'Égypte»
«CQ» «Classical Quarterly»
«CW» «Classical World»
«Dialogos» «Dialogos: Hellenic Studies Review»
«Diotima» «Diotima. A Journal of Ancient Literature and History on the Web»
«DLING» «DLING Bulletin (Department of Linguistics. Institute of Language Studies. Addis Ababa University)»
«GFA» «Göttinger Forum Altertumswissenschaft»

«GM»	«Göttinger Miszellen»
«GRBS»	«Greek, Roman and Byzantine Studies»
«ICS»	«Illinois Classical Studies»
«JA»	«Journal asiatique»
«JCS»	«Journal of Coptic Studies»
«JNES»	«Journal of Near Eastern Studies»
«JTS»	«The Journal of Theological Studies»
«MD»	«Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici»
«MH»	«Museum Helveticum»
«MME»	«Manuscripts of the Middle East»
«NT»	«Novum Testamentum»
«OS»	«Ostkirchliche Studien»
«POr»	«Parole de l'Orient»
«RA»	«Recherches Augustiniennes»
«RB»	«Rivista Biblica»
«REG»	«Revue des études grecques»
«RFil»	«Rivista di Filologia e di Istruzione Classica»
«RSBN»	«Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici»
«RSE»	«Rassegna di Studi Etiopici»
«SMSR»	«Studi e Materiali di Storia delle Religioni»
«SP»	«Studia Patristica»
«VC»	«Vigiliae Christianae»
«VO»	«Vicino Oriente»
«WJ»	«Würzburger Jahrbücher»
«ZÄS»	«Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde»
«ZPE»	«Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik»

Egypt, crossroad of translations and literary interweavings (3rd-6th centuries). A reconsideration of earlier Coptic literature*

PAOLA BUZI

Premise

In the last decade, increasing attention has been devoted to the Greek-Coptic bilingualism of Egypt in Late Antiquity¹—as well as to the Coptic-Arabic bilingualism of the Middle Ages²—which has shed light on the difficulty of tracing precise boundaries in the use, competences and finalities of the two idioms.³

If it has been clearly ascertained that until the beginning of the 8th century Greek represented the *high* language normally used on any occasion outside

* This article is one of the scientific outcomes of the “PATHs” project (<http://paths.uniroma1.it/>) funded by the European Research Council, Horizon 2020 programme, ERC grant agreement no. 687567.

¹ The following are the most interesting readings on this matter: BAGNALL 2005, pp. 11-19; TORALLAS TOVAR 2005; MACCOULL 2006; SIDARUS 2008, pp. 183-202; BAGNALL 2009a; RICHTER 2009, pp. 401-446; FOURNET 2009a, pp. 418-451; PAPAConstantinou 2010; TORALLAS TOVAR 2013, pp. 109-119; PAPAConstantinou 2014, pp. 15-21; CAMPLANI 2015a, 129-153. See also FOURNET 2009a and FOURNET 2014, II, pp. 599-607.

² PAPAConstantinou 2007, pp. 273-299; PAPAConstantinou 2012, pp. 58-76.

³ Unfortunately, only very few late antique booklists and inventories of the assets of monasteries and churches have survived, most of which date from the 6th century. Nevertheless, they are sufficient to confirm the frequent presence of bilingual books in book collections. OTRANTO 1997, pp. 123-144. See also DOSTÁLOVÁ 1994, pp. 5-19; SALMONS 1996, no. 49.

communication within a local Egyptian community—whether secular, ecclesiastic, or ‘monastic’⁴—, several aspects of this linguistic cohabitation still deserve careful analysis.

Numerous provocative and stimulating questions have thus been posed by scholars, among which:⁵ At what level of the structure and hierarchy of the Egyptian Church was Coptic used, over time, as an alternative to Greek, at times even supplanting it?⁶ How was this role played when Alexandria, slowly but progressively, lost its cultural and religious hegemony in favour of Constantinople? What was the relationship between the first use of Coptic, as a written linguistic medium, and the Egyptian language, which was still spoken by the autochthonous people?⁷ Was Coptic originally used by uneducated people or was it rather a linguistic medium of local élites fluent in both Greek and Egyptian?⁸ How should we evaluate the first Coptic literary and documentary texts that were produced from the end of the 3rd century?⁹ What was the role of Coptic in education?¹⁰ And, lastly, what was its place in the (semi)literary production of early monastic communities?¹¹

In a recent article, Alberto Camplani¹² has effectively summarized the issue and at the same time made significant progress in reflecting on all these aspects.

⁴ I use the term ‘monastic’ in the widest sense.

⁵ As for the content of this premise, I owe much to Alberto Camplani, whom I thank for his stimulating conversations and fruitful suggestions.

⁶ See for instance the complex case of Bishop Calosiris who seems to have spoken in Coptic during the Council of Ephesus in 449, but at the same time is also known for sending official letters in Greek. CAMPLANI 2006, pp. 389-413. See also CAMPLANI 2015a, pp.129-153.

⁷ BAGNALL 1993. It is important to stress that Egypt had already experienced in pharaonic times a huge gap between the *high* written language and the *low* spoken language. At this regard Sergio Donadoni observes: «Ma a guardar più da vicino e dando alle parole un senso più concreto e meno convenzionale, proprio con una esperienza di bilinguismo è connessa inscindibilmente tutta la cultura egizia. Il centralismo amministrativo che così precisamente vi si manifesta e che così pervicacemente vi ha prosperato, vuol dire anche la creazione di una lingua ufficiale che serve a trasmettere documentazione e cultura e che si oppone a quella che si parla ogni giorno. Di tale lingua, attraverso una pratica di testi e di incartamenti, si impadronisce il futuro scriba nella sua esperienza scolastica, e padroneggiarla è uno dei suoi vanti. Il fenomeno risale probabilmente all’età più antica: ma diviene macroscopico quando al medio egiziano si sostituisce il neoegiziano, e nelle scuole si deve curare l’insegnamento delle due lingue: prima quella classica, poi quella moderna, con lo studio delle relative forme grafiche». DONADONI 1980, pp. 1-14: 13; BAGNALL 2011, pp. 75-93.

⁸ Extremely interesting are in this respect the observations of Ewa Zakrzewska. See ZAKRZEWSKA 2014, pp. 79-89 and 2015, ZAKRZEWSKA 2017, pp. 115-161.

⁹ For Greek-Coptic bilingualism in documentary sources see CLACKSON 2010, pp. 73-104.

¹⁰ CRIBIORE 1999, pp. 279-286; BUCKING 2012, pp. 225-264; TORALLAS TOVAR 2013, pp. 109-119.

¹¹ LUCCHESI 1988, pp. 201-210. I consider the monastic rules semi-literary products.

¹² CAMPLANI 2015a, pp. 129-153.

Although it is highly probable—and desirable—that the discussion on these crucial aspects will continue in the near future, the following pages will not be dedicated strictly to the bilingualism of Coptic Egypt, but rather to the consequences that the Coptic language had on the cultural formation of Late Antique Egypt (3rd-6th centuries, with some digressions beyond this chronological and linguistic limit) and, more concretely, on the creation of book collections and more or less structured libraries, whose literary patrimony mainly comprised works in translation.

Despite the undeniable fact that Coptic Egypt produced a literature that, with very few exceptions, was Christian,¹³ above all in its early production there is a sporadic reemergence of the 'classical' tradition, although sometimes unconscious and invariably revisited in the new Christian perspective.

In fact, in dealing with Coptic literature one should not make the mistake of using the manuscript funds of the White Monastery and the Monastery of the Archangel Michael in Hamuli, Fayyūm (9th-10th/11th centuries) as a magnifying glass to interpret the whole literary development in the Coptic language. Such a distortion would fail to take into account the dramatic changes that Christian Egypt underwent in its first millennium. Moreover, it is important to remember that the works written in Coptic represent only a minor part of the literary production of the period taken into account here, since in those same centuries, for literary purposes, concurrent use was also made of Greek.

The 4th century, for instance, was characterized by an extreme variety of ideological orientations destined to influence the early production of Coptic literature, but also by a drastic selection of forms and literary genres, probably due to the opinion that some texts—romances, poetry, philosophical treatises, and technical literature—could remain in Greek, at least for the moment. If the Nag Hammadi codices may be connected to a monastic milieu—at least according to the theories of some scholars—¹⁴ this is certainly not the case of the Manichean codices from Kellis, which without doubt were found in an archaeologically well documented sectarian context.

Making use of the few but important clues at our disposal, we will therefore try to reconstruct the multiform cultural profile of the educated people of Late

¹³ For the development, the contents and the literary genres of Coptic literature, see above all ORLANDI 1997, pp. 39-120 and BOUD'HORS 2012, pp. 224-246. For a briefer description of Coptic literature see also EMMEL 2007, pp. 83-102.

A complete and satisfactory 'history of Coptic literature' remains however a *desideratum*.

¹⁴ For a monastic (Pachomian) origin of the Nag Hammadi codices see now LUNDHAUG-JENOTT 2015, where a complete survey of the different opinions is made. See also LUNDHAUG 2016, pp. 1177-1192. For an opposite position, see WIPSYZKA 2000, pp. 179-191. See also BUZI 2016, pp. 95-100. A review article of the volume of LUNDHAUG - JENOTT 2015 by E. Wipszycka and P. Piwowarczyk will appear in Adamantius 2017.

Antique Egypt, by identifying the place that classical literature, but also possible survivals of (pharaonic) Egyptian literary genres and themes had¹⁵—outside the contexts of magic and Hermetism, whose borrowings from Egyptian culture have been largely explored¹⁶ and for which I do not feel competent enough to study—not only in their education and moral training, but also in the textual choices that guided the creation of their libraries and selection of their readings until the 6th century, which represented a sort of turning point for the history of Christian Egyptian culture and for Coptic literature in particular.

The influence of classical *paideia* on early Christian culture, on the other hand, is an indisputable fact, to the point that still in the 6th-7th centuries classical texts were copied and classical philosophy was studied in the schools of Alexandria.¹⁷

In this perspective, it will be useful to remember that Guglielmo Cavallo identified some manuscripts containing classical authors written by professional Christian scribes,¹⁸ while Roger Bagnall observed that «Antinoopolis maintained

¹⁵ On the danger of forcedly identifying too many influences of pharaonic literature and religion in the Coptic tradition see WIPSYZKA 1992, pp. 83-128 and FRANKFURTER 2012, pp. 83-102.

¹⁶ «Even those writers who deny substantial conceptual borrowings see Egyptian influences in the more popular Gnostic writings such as the *Pistis Sophia*, consisting mainly of eschatological and cosmological motifs: the bark of the sun and the moon, other figures of Egyptian divinities, Amente as personification of Hell, the primeval abyss (Nun), from which Sophia emerges, who then form the sky by arching her body like the Egyptian goddess Nut, the creation of mankind through the tears of the Archons». BEHLMER 1996, p. 575. Less studied is the influence of Egyptian religion on Old Testament Apocrypha. See LOPRIENO 1986, pp. 205-232; LOPRIENO 1981, pp. 289-320. See also BEHLMER 1996, p. 572: «The opposition of Faith vs. Knowledge, the adoption of the Egyptian bidimensionality of time, the concept of a Salvation which has already been realized on an eschatological level and which only needs to be revealed to mankind, by a mediator modelled on Pharaoh's role. Borrowings have been identified not only on a conceptual level, but for single topoi as well, such as the West as a place of reception of the Dead in the Book of the Watchers from *1 Enoch* or the prolongation of a solar calendar in the *Astronomical Book*». See also HAMMERSCHMIDT 1957, pp. 233-250; KÁKOSY 1990, pp. 175-177; PARROTT 1987, pp. 73-93; SÄVE-SÖDERBERGH 1981, pp. 71-85. For the influence of Egyptian culture on Hermetism, I give here a selected bibliography: see MAHÉ 1986, pp. 3-53 and MAHÉ 1996, pp. 353-363 (among his other contributions); DAUMAS 1982, pp. 2-25; PODEMANN SØRENSEN 1989, pp. 41-57; WALDSTEIN 1997, pp. 154-187; CAMPLANI 2000; CAMPLANI 2003, pp. 31-42; VAN DEN KERCHOVE 2012; TRIPALDI 2012, p. 107. The above-mentioned bibliographical references represent just a selection. A detailed analysis of the pharaonic and Greek influence on Coptic hermetism is dealt with by Alberto Camplani in this volume. New interesting insights, however, are also to be found in the theme section of the forthcoming issue of «SMSR», which will contain the proceedings of the conference “Hermetic texts in Antiquity: Creation, Spread, Reworking, and Interpretation in the Writings attributed to Hermes Trismegistos in Greco-Roman and Byzantine Egypt”, organized by Alberto Camplani (Sapienza University, 15 April 2015). The papers by Jørgen Podemann Sørensen and by Christian Hervik Bull are particularly interesting in this respect.

¹⁷ See also the results of the project lead by Samuel Rubenson denominated “Early Monasticism and Classical Paideia”, <http://mopai.lu.se/rubenson.html>

¹⁸ CAVALLO 1974, pp. 69-81: 75-76. See also TREU 1986, pp. 1-7 and CRIBIORE 1999, II, pp. 279-286: 282.

in the fourth century its active intellectual life, with instruction in rhetoric and law, medicine and the sciences» and the institution of the *gymnasium* «remained in use in the later fourth century and into the fifth–and perhaps later...».¹⁹

On the other hand, however, Jean-Luc Fournet brilliantly described the change of attitude of the Coptic literature towards ‘pagan’ culture, and Homer in particular, after the 6th century, taking into account in particular the *Encomium of Macarius of Tkow* attributed to Dioscorus of Alexandria, while the previous period was still characterized, at least as far as the Greek literature produced in Egypt was concerned, by tolerance and mutual exchange, as the *Paraphrasis of the Gospel of John*, by Nonnus of Panopolis, and the *Metaphrasis of the Psalms*, by Pseudo-Apollinarius, both epopees of Christian content in Homeric metre, demonstrate.²⁰

In brief, in the following pages, new reflections will be based on a reconsideration of well-known witnesses, in order to shed light on some almost unexplored aspects of the book culture of Egypt in Late Antiquity and to demonstrate that early Christian book production was not a watertight compartment, that resisted the influence of tradition and that the dynamics of the formation of a Coptic literature were a much more fluid phenomenon than one would normally think.

The libraries of Late Antique Egypt: (just) collections of translations or (also) laboratories of selection and (re)interpretation?

It is a matter of fact that until the 5th century Christian Egypt made use of Coptic almost exclusively as a medium of translation from Greek.²¹ Translations were the texts transmitted by the Nag Hammadi codices, although this did not exclude a certain freedom in the redaction of the Coptic version of the texts. The Manichean texts found in the Fayyūm and in Kellis were also translations, not to mention the more obvious great number of biblical texts contained in codices that are among the oldest examples of manuscripts ever found.

Many of the translations of the first phase of Coptic literature, however, belong to the patristic genre, an important witness to the complex relationship between Greek and Egyptian literary cultures.

It has been observed by Tito Orlandi that in appropriating and translating the works of the early Church Fathers, the Copts made a targeted choice, thus

¹⁹ BAGNALL 1993, p. 104.

²⁰ FOURNET 2011, pp. 19-31.

²¹ ORLANDI 1984, pp. 181-203; ORLANDI 1990, pp. 93-104.

excluding works characterized by a more marked theological and exegetical character, normally extraneous to the interest of the Coptic Church. For instance, among the other works by Athanasius of Alexandria, we have in Coptic his *Life of Antony* and the *Festal Letters*, but not his autobiographical, historical and anti-Arian works. Likewise, Cyril of Alexandria's biblical commentaries and polemical works against the Nestorians are missing, while only a selection of the works of John Chrysostom were translated into Coptic.²²

If this assertion still appears generally sustainable, it must also be observed, along with Enzo Lucchesi, that we have some examples of translation into Coptic of sophisticated theological and dogmatic Greek patristic works, such as Gregory of Nyssa's *Encomium of Stephen Protomartyr* and Cyril of Alexandria's *Scholia de incarnatione Unigeniti*.²³

Moreover, the fragments of Greek patristic works translated into Coptic, recently identified by Alin Suciu, show that a complete knowledge of the quantity and quality of Greek works translated into Coptic in the early centuries of Christianity is still far from achieved.²⁴

The Nag Hammadi codices and the Manichean texts, on the other hand, demonstrate that, at least initially, Coptic literature incorporated diverse high-level works and was even open to including philosophical texts, suggesting that these exclusions occurred only at a later stage.

In brief, if it can no longer be said that Coptic literature was made up mostly of texts of a moral character, since the new identifications made in the last decades have identified examples of complex theological, historiographical, epistolographical and exegetical translations from Greek into Coptic, at the same time it must be stressed that several aspects of the historical-dogmatic Greek production does not seem to have been included in Coptic literature. This is so of a certain kind of 'local historiography', but also of Christian poetry, professional philosophy, romance, etc.

The consensus is that most of the translations from Greek into Coptic were done by the 5th century—in two phases: 3rd/4th centuries and 4th/5th centuries, respectively—, while later works, probably written directly in Coptic, were falsely attributed to the Church Fathers (from the end of 5th-beginning of 6th centu-

²² ORLANDI 1973, pp. 327-341. For a recent and accurate *status quaestionis* of the works associated to John Chrysostom in Coptic see VOICU 2011, pp. 575-610.

²³ LUCCHESI 2006, pp. 11-13 and LUCCHESI 2011, pp. 376-378, 382-388. See also BEHLMER 2016, pp. 310-311.

²⁴ See, for instance, the identification of a fragment of the *On Baptism* of Melito of Sardes, recently announced by Alin Suciu during the 11th International Congress of Coptic Studies, Claremont (CA), 25-30 July 2016, within the panel dedicated to "Early Christian Literature Preserved in Coptic" (title of the paper: "Recovering a Hitherto Lost Patristic Text: Greek and Coptic Vestiges of Melito of Sardes' De Baptismo").

ries). Unfortunately, an accurate analysis of this complex phenomenon, which sees in parallel the translation of patristic works from Greek into Coptic on the one hand, and the production of the original works pseudo-epigraphically attributed to the same authors on the other, is still missing.

A clear example of how complex and controversial this phase of Coptic literature is, are the homilies *On the Gospels of Matthew and Luke* of Rufus of Shotep, which, according to Philippe Luisier, were written by an earlier Greek-speaking author because of their affinities with the Alexandrian exegetical tradition found in these works, and only later translated and attributed to a Bishop Rufus.²⁵

While much still has to be understood about the relationship between translated works and original works written directly in Coptic, it is certain that a great deal of Greek literature was never translated into Coptic.

This may be due to two apparently opposite reasons: in part because it was not close enough to the interests of the intellectual milieu responsible for the creation of Coptic literature,²⁶ and in part because the hierarchy of the Egyptian Church—and not only—for some reason preferred to continue to read certain texts directly in Greek. This is the case, for instance, of Epiphanius of Salamis, whose *Ancoratus* and *De gemmis* were translated into Coptic, although with differences from the original, while the *Panarion*, much longer and probably more difficult, was not, until proven otherwise.

We should consider, however, that even the apparently simple act of including or excluding some works from the process of translation—and therefore of the creation of a literature in Coptic—is to be considered a creative activity.²⁷

Unfortunately, in most instances we are completely ignorant of the modalities and circumstances in which these translations were done, although, as is obvious, any translation presupposes a patron and a performer (the two figures sometimes coinciding)—the latter able to manage (at least) two languages (in our case mainly Greek and Coptic) –, and implies a specific finality and a physical space in which it is carried out.

In fact, before the almost total absence of information related to the Coptic writing activities of the Alexandrian episcopate—although it is reasonable to imagine that it was, at least at the beginning, one of the main centres of production of Christian written culture, also in Coptic—and of the several other ‘cultural centres’ of Late Antiquity that must have been present in the Egyptian capital (philosophical circles, religious centres, etc.), we can at least reasonably specu-

²⁵ LUISIER 1998, pp. 471-473. For a defence of his own opinion see SHERIDAN 2016, pp. 1005-1012.

²⁶ For the problems related to the translation of Greek patristic literature into Coptic see ORLANDI 1990, pp. 93-104.

²⁷ MORENZ 1968, pp. 11-16; RICHTER S.G. 2009, p. 43.

late that one very plausible translation context of Late Antique Egypt, where the finalities, if not the modalities, may be clear, is the White Monastery at the time of Shenoute's leadership. It is very likely that the archimandrite of Sohag promoted a systematic program of translation (from Greek) of biblical and homiletic works, the latter destined to forge its own literary style.²⁸

However, if we have a clear idea of the extent of the White Monastery library in the 9th-11th centuries,²⁹ that is the period to which the famous inscriptions/shelf-marks found in the so-called «chambre»³⁰ located on the first floor of the room left of the apse of the main church, seem to date back,³¹ as well as the numerous colophons found in the manuscripts, we have very faint clues about its early stages, just as with all the other monastic libraries of Late Antique Egypt.³²

The «library of the White Monastery existed however before the time when copies upon parchment had replaced the earlier papyrus volumes. Shenoute's frequent citations of the 'papyri' (χάρτης) existing in his and his predecessors' time, refer to that earlier state of things, little if any remnants of which however have survived. The papyri in the archaic Aḥmîm dialect, spoken presumably in the surrounding district until Shenoute made the Sa'idic fashionable, are said upon good authority to have come from this monastery; but no others have been traced to it».³³

What did the library of Shenoute contain exactly? What was the extent and makeup of the White Monastery library in the 4th-5th centuries? Did it comprise only Christian texts or also 'classical'/'pagan' literature, albeit reinterpreted in a Christian perspective? Where did Shenoute and his successors obtain the codices used as models for the translations? Were they a temporary loan from other monastic or private book collections or did they already belong to the library?

²⁸ This is more than a theory, for Johannes Leipoldt and Tito Orlandi, who accepted his opinion. LEIPOLDT 1909, p. 154; ORLANDI 2002, p. 224.

²⁹ On the library of the White Monastery see also TAKLA 2005, pp. 43-51 and EMMEL-RÖMER 2008, pp. 5-24. I think that the term 'classical' used by Stephen Emmel (p. 7: «For this library turned out to be an extraordinarily rich source of manuscripts of classical Coptic literature of all sorts») to describe the works contained in the White Monastery Library in mediaeval times is a little ambiguous, since what was 'classical' in the 5th century was not anymore in the 10th century.

³⁰ LEFEBVRE 1920, cols. 459-502: 499-501; CRUM 1904, pp. 552-569; LOUIS 2007, pp. 99-114; LOUIS 2008, pp. 83-90. We do not know precisely where the main oldest library of the White Monastery was located.

³¹ CRUM 2002, pp. 211-219.

³² For a realistic reconstruction and description of the different phases of the Library of the White Monastery and for an *excursus* of the theories concerning the loss of the 4th-5th-century codices in Akhmimic (C. Schmidt, C. Wessely, W.E. Crum, G. Steindorff, V. Stegemann) see TAKLA 2005, pp. 43-51: 47-49.

³³ CRUM 1905, pp. xi-xii.

And what happened to these ancient codices (4th/5th-7th centuries)? Did they deteriorate to the point of requiring complete replacement by new (parchment) codices? Was this gradual replacement the cause of a text selection, which led to the progressive disappearance of possible remnants of 'classical' literature, if this was originally present in the library?³⁴

Intuitive answers to these questions may come from other book collections of early Egyptian Christianity.

In (re)analyzing this material, it is important to remember that, at least until the 5th century, but also later, monastic and urban contexts were much more tangential than one might think, since monks were often involved in civil matters³⁵ and were sometimes even «landed gentry».³⁶ This is what also emerges, for instance, from Roger Bagnall's observations concerning

an undertaking on oath from Arsinoe, dated 349, directed to the *praepositus* of the *pagus*, stating that the declarant will produce a priest of the village of Tristomos upon demand. The surety making the declaration, Aurelius Akammon, is a deacon from another Arsinoite village. Because the deacon is illiterate, a monk who is the son of a former *prytanis* signs on his behalf. Both the illiteracy of the deacon and the fact that the subscriber on his behalf is the son of a member of the bouletic class who has become a monk are noteworthy. It appears that at least in this case antecedent social and economic background plays a larger role in the distribution of the knowledge of writing than does the ecclesiastical status of the writer. Sons of privilege who became monks had been given upper-class educations; village peasants who became deacons had not. It is possible that as time went on and the church became increasingly institutionalized such differences were blurred, but that remains to be proven... Monks were found both in the cities and in the villages, as well as in separate monastic establishments, and it seems fair to say that their abilities to read and write depended on background more than on monastic vocation.³⁷

³⁴ On these last two aspects see ORLANDI 2002, p. 220: «it is possible that the scribes, when producing new codices, made also a reworking of some of the texts, obtaining new texts from pieces of existing ones».

³⁵ MARTIN 1979, pp. 3-26: 14-15; WIPSYCKA 1996, pp. 281-336; WIPSYCKA 2009. A meaningful case of interrelation between civil and monastic contexts is that of the well-known figure of Flavius Apollos, father of Dioscorus, village headman of Aphrodito and founder of a monastery at Pharou. Apollos, although a monk, continued to serve the village in many offices, maintaining his role as headman. KEENAN 1984a, pp. 51-63; KEENAN 1984b, III, pp. 957-63; MACCOULL 1993, pp. 21-63; MACCOULL 1989, pp. 499-500. See also KOTSIFOU 2013, pp. 530-540.

³⁶ BROWN 2016, p. 87.

³⁷ BAGNALL 1993, pp. 249-250.

The Bodmer Papyri as a possible example of a ‘typical’ Egyptian library of the 4th-6th centuries?

Normally the so-called Bodmer Papyri,³⁸ with their combination of Greek, Coptic and Latin languages and their co-presence of biblical, homiletic and classical texts³⁹—translated and original—, are evaluated by scholars as an eccentric bibliographical and textual phenomenon compared to the ‘normal’ book production of Late Antique Christian Egypt. If the Bodmer Papyri constituted a real library,⁴⁰ however, albeit a library formed by the merging of several older originally independent libraries, it is plausible to reverse the perspective of the analysis and to speculate that also other Egyptian book collections might have had more or less the same combination of languages, works, and genres, the early White Monastery library included.

One could object that the nature of the owners of the Bodmer Papyri is unclear and in fact not all scholars agree that they belonged to a monastic community, but it is a fact that book owners in the period between the 3rd and the 5th centuries must have had more or less the same cultural training, being the monastic identity of organized communities, as we know it from the majority of Coptic works, but also from documentary sources, a later achievement. Only from the 6th century in fact, as a reaction to the post-Chalcedonian controversies and the consequent co-presence in Egypt of two *episkopoi*—one Melkite and one ‘Monophysite’—, monasteries become the main—and progressively almost exclusive—cultural centres of Christian Egypt, their religious and cultural choices influencing the literature that was to be produced from then onwards. At that time, the «Chalcedonian church

³⁸ The expression ‘Bodmer Papyri’ is here referred to the group of manuscripts—not only made of papyrus and not exclusively preserved in the Fondation Bodmer, Coligny—whose common origin from a unique library is more or less widely shared by scholars.

³⁹ It is interesting to note that, despite the fact that numerous manuscripts of classical works have survived from Late Antiquity, they never appear in booklists. For a census of pagan books found in Late Antique Egypt see MAEHLER 1997, pp. 125-128. Despite the extreme interest of the observations made by Chrysi Kotsifou on the Egyptian book production, I do not agree with the statements that «The lack of evidence for pagan scriptoria in Byzantine Egypt also suggests that a large number of the six hundred copies of pagan books that have survived from that period were copied by monks» and «In late antiquity, centers of book production were primarily if not exclusively in monasteries» (KOTSIFOU 2007, pp. 55, 50), since our knowledge of monastic settlements is much better than that of urban settlements; the latter, much more numerous than monasteries, have undergone several transformations and stratifications over time, to the point to make unrecognizable specific typologies of buildings and often even the general topography of a site.

⁴⁰ On the Bodmer Papyri see above all the thematic section dedicated to them in «Adamantius» 21 (2015), pp. 6-172. For a ‘census’ of the works transmitted by the codices see in particular the essays by Jean-Luc Fournet (*Anatomie d’une bibliothèque de l’Antiquité tardive : L’inventaire, le faciès et la provenance de la «Bibliothèque Bodmer»*) and Paul Schubert (*Les papyrus Bodmer: contribution à une tentative de délimitation*).

had, for over a century, been actively backed by the imperial power structure, often forcing the non-Chalcedonian hierarchy to leave the city centres and retreat to monasteries from where they managed their communities». ⁴¹

Before that phase, however, the influence of the schools located in the 'towns'⁴² must still have been strong even on the education of a monk. ⁴³ There are tenuous but not ignorable traces that lead into this direction. This is the case of the well-known, although probably unwitting, quotation of *The Birds* of Aristophanes by Shenoute, which is clearly the product of a residual 'classical' education that the archimandrite of the White Monastery had gained in the Panopolitan milieu. ⁴⁴

...ce sont vos poètes imbéciles, qui ont appris des choses oiseuses et des chansons qui ne sont pas utiles et des enseignements démoniaques qui nous font errer loin de la vérité, et non seulement ceux-ci, mais encore ceux qui font la voix oiseaux, ayant rempli le livre, pour eux et vous, des parole oiseuses, à savoir : *tigs tigs et kouax kouax*, disant: " Nous faisons la voix des oiseaux !". C'est pourquoi ils ont nommé ce livre *Les Oiseaux*. ⁴⁵

Moreover, it is now a consolidated and shared opinion that «Shenoute had an excellent education, particularly in rhetoric». ⁴⁶

The fluid cultural interaction between Panopolis and the environment of the White Monastery, on the other hand, was efficaciously described by Gianfranco Agosti, who, on the occasion of a recent conference held in Warsaw, ⁴⁷ formulated the hypothesis that the rhetorics of Nonnus of Panopolis was influenced by the style and themes of the sermons and hagiographies of the Shenoutean milieu. Agosti observes that, being a Christian born in Panopolis, Nonnus must have had, since his childhood, the opportunity of being in contact with members of the monastic movement and in particular with Shenoute and his disciples, whose works

⁴¹ PAPAConstantinou 2009, p. 448. On this matter see above all WIPSYCKA 2007, pp. 331-349; WIPSYCKA 2015, pp. 108-125.

⁴² With this term I refer to the capitals of the ancient *nomoi*.

⁴³ This is also the opinion of Claudia Rapp, who, dealing with the scribal training, states: «there is no indication in the sources to suggest that it was provided within the monasteries». RAPP 1991, pp. 127-148: 134.

⁴⁴ Tito Orlandi is convinced of the existence of a «school of high level at the White Monastery», that is highly probable. ORLANDI 2002, p. 224. This does not exclude, however, that some of the monks, and Shenoute himself, could have had contacts with the 'schools' of Panopolis.

⁴⁵ AMÉLINEAU 1907, I, p. 386; ERMAN 1894, pp. 134-135; CHUVIN 2012; SPANOUDAKIS 2010, pp. 31-53; BUZI 2017, pp. 131-151. For the reuse of classical texts in Christian literature see also FOURNET 2011, pp. 19-31.

⁴⁶ BAGNALL 2008, p. 29.

⁴⁷ G. AGOSTI, "Nonnus and Coptic literature" at "Nonnus of Panopolis in Context III: Old questions and new perspectives", Institute of Classical Philology and Culture Studies Faculty of Humanities Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, 15-17 September 2015.

continuously struggled against any religious opponents by means of a vehement literary production:

Although he [Nonnus] received a traditional Greek education based on classical *paideia*, he did not live in his small protected world. We cannot know to what extent Nonnus knew Sahidic, nor if he had direct contact with the White Monastery, of course. Moreover, since no systematic exploration of Coptic literature has been done by any Nonnian scholar, it is impossible at present to speak in terms of sources and intertextual links. Notwithstanding these objective difficulties, I think that we should not overlook the possible influence Coptic literature might have had on the poet, at the level of shared images, common ideas and cultural attitudes. 'Influence' is to be taken in the largest sense of the word, especially when we consider homiletic and liturgic texts, easily subject to oral diffusion and 'transmission' also beyond the original occasion of their performance. In short, relations between Coptic literature and Nonnian poems are to be studied in terms not of direct derivation, but rather of a common 'cultural imagination'. This is evident in descriptions of violence, in which Nonnus is clearly influenced by the tensions of contemporary society. (...) Nonnus probably had first-hand knowledge of such episodes, which were particularly violent in the Panopolitan area because of Shenoute's activity. (...) Coptic hagiographic texts can be helpful in understanding the ideological attitude behind Nonnian lines. It seems to me that king Blemys' submission reflects a wish rather than an historical fact. In the perfect world of Dionysus the warlike and dreadful Blemmyes do not behave like the irreducible Indians and are immediately prompt to recognize the light of justice and peace. Let me compare Nonnian lines with a passage from the *Life of Shenute* traditionally attributed to Besa (fl. 465 – after 474). The powerful archimandrite does not hesitate to face a group of aggressive Blemmyes, whom he miraculously defeats receiving obedience from their king.⁴⁸

Going back to the Bodmer Papyri, the presence of Latin in the works transmitted by these manuscripts shows us that the use of this language—and consequently of its cultural background—should not be regarded as a linguistic phenomenon, which concerned mainly (although not only) the law and army milieux.⁴⁹ It is clear that still in the 5th century there were groups of educated people able to use this language in order to read (and copy) Latin works.

This is clearly demonstrated above all by the *Alcestis*, a late Latin poem, of originally at least 124 hexameters (122 of which have survived), preserved in the famous *codex miscellaneus Barcinonensis* (now in fact in the abbey of

⁴⁸ I thank Gianfranco Agosti for sharing with me the text of his paper before its publication.

⁴⁹ On the use and role of Latin in Late Antique and Christian Egypt see the following selected references: CAVENAILE 1949; CAVENAILE 1987, pp. 103-110; CRIBIORE 2003-2004, pp. 111-118; DUMMER 1969-1970, pp. 43-52; FOURNET, 2009, pp. 418-451; PAPAConstantinou 2010; WIPSYZYCKA 1984, pp. 279-296; WOUTERS 1988. For the school context see CARLIG 2013, pp. 55-98.

Montserrat)⁵⁰ and dealing with the heroic death of Alcestis while saving the life of her husband Admetus.⁵¹

Most of the specialists who have studied the *Alcestis* agree in affirming that the scribe who copied the text did not understand it completely. He probably knew oral Latin, but was much less adept to its written form; this notwithstanding, he was not always averse to taking on the role of a *redactor*, correcting and integrating the text.

At the end of the 4th century this anonymous Latin poem was circulated in a community that also produced and read biblical and original Christian works (above all poems). The *Alcestis* itself is part of a codex that also includes Christian texts and it was probably perceived itself as a moral example perfectly matching the Christian values.

The *miscellaneous codex* is indeed extremely surprising, including an apparently heterogeneous and incompatible series of texts: Cicero, *In Catilinam*, I 6-9, 13-33, II (in Latin); the so-called *Psalmus responsorius* (in Latin); a drawing of a mythological subject (Hercules or Perseus); a series of prayers (in Greek), the already described *Alcestis* (in Latin), a composition modernly defined as *Hadrianus* (in Latin); a list of words probably extrapolated from a stenographic manual (in Greek).⁵² It is therefore a multiple-text and multiple-language codex «à la croisée de la tradition profane gréco-romaine et du christianisme, ou se côtoyaient, sans pourtant avoir le même statut, le grec, le latin et le copte», as Gabriel Nocchi Macedo observes.⁵³ Clearly, the owners—be they members of a more or less organized monastic community, of a Christian school or of a philosophical-religious circle⁵⁴—considered all the texts included in the manuscript as appropriate for their readings and training. Even the list of words at the end of the codex, which also includes names of classical Greek authors (Homer, Hesiod, Thucydides) and the titles of fifteen comedies of Menander,⁵⁵ is coherent with the rest, very likely constituting an aid to learning the stenographic technique, a choice which was compatible with the writing activities of a monastic commu-

⁵⁰ For a description of the codex see TORALLAS TOVAR – WORP 2013, pp. 139-167.

⁵¹ ROCA-PUIG 1982; LEBEK 1983, pp. 1-29; PARSONS – NISBET – HUTCHINSON 1983, pp. 31-36; SCHWARTZ 1983, pp. 37-39; MARCOVICH 1984, pp. 111-134; TANDOI 1984, pp. 233-245; TANDOI 1984, pp. 3-11; SCHÄUBLIN 1984, pp. 174-181; HARRISON – OBBINK 1986, pp. 75-81; MARCOVICH 1986, pp. 39-57; LEBEK 1987, pp. 39-48; MARCOVICH 1988; HORSFALL 1989, pp. 25-26; LEBEK 1989, pp. 19-26; NOSARTI 1992; MANTZILAS 2011, pp. 61-90; NOCCHI MACEDO 2010; NOCCHI MACEDO 2011; NOCCHI MACEDO 2014.

⁵² For a detailed and commented list of the works contained in the *codex miscellaneus Barcinonensis* see NOCCHI MACEDO 2013, pp. 143-156.

⁵³ NOCCHI MACEDO 2013, p. 139.

⁵⁴ See CAMPLANI 2015b, pp. 98-135.

⁵⁵ On Menander in Late Antiquity see VAN MINNEN 1992, pp. 87-98.

nity, since «on sait que les moines égyptiens apprenaient la sténographie, puisqu'ils s'en servaient, à l'intérieur et à l'extérieur des communautés religieuses, pour la copie de livres». ⁵⁶

One should not forget, however, that the Bodmer Papyri, besides the *codex miscellaneus* and the so-called *codex visionum*, containing the most interesting and at the same time challenging works of the fund, and consisting of Greek original poems of Christian subjects, ⁵⁷ also include several biblical codices in Coptic: P.Bodmer VI (*Proverbs*); P.Bodmer XVI (*Exodus*); P.Bodmer XXII + Mississippi Coptic Codex II (*Jeremiah, Lamentations of Jeremiah, Epistles of Jeremiah, Baruch*); Bodmer XIX (*Gospel of Matthew*); P.Palau Ribes 181-183 (*Gospels of Luke, John and Mark*), to which one should probably add Codex Glazier (*Acts*), preserved in the Pierpont Morgan Library, and Codex Scheide MS 144 (*Gospel of Matthew*), preserved in the Princeton University Library. All together, these manuscripts are among the oldest translations of the Bible from Greek into Coptic and represent manuscripts that it would not be surprising to find in any monastic library.

It is therefore reasonable to suppose that also more 'traditional' and structured monastic communities of the same period—like the ones directed by Pachomius and Shenoute—shared the same cultural choices and tastes initially.

On the other hand, some previously unknown documents, published by Juan Gil and Sofía Torallas Tovar in their edition of the *Hadrianus* ⁵⁸—a letter and a receipt of the purchase of the *miscellaneus codex* by Ramón Roca-Puig—shed new light on the possible provenance of the codex, whose bookbinding in fact—according to the same documentation—also included a Greek manuscript, so far not identified: on the basis of what Sylvestre Chaleur, who was director of the Institut Copte in Cairo, at the time of the acquisition, reported to Ramón Roca-Puig, the *miscellaneus codex* would come from the monastery of Pachomius. Such declaration is not corroborated by any other evidence to date and should therefore be evaluated with extreme caution, but, if true, it would go in the direction of the theory of James Robinson, according to whom the Bodmer Papyri are in fact part of the Dishna Papers, and therefore of Pachomian origin. ⁵⁹ A theory that

⁵⁶ NOCCHI MACEDO 2013, p. 156. «La manufacture imparfaite, les petites dimensions (il s'agit de l'équivalent antique du livre de poche), les dispositifs de lecture simplifiés et les écritures à caractère informel montrent qu'il ne s'agit pas d'une copie de luxe, mais plutôt d'un livre destiné à l'usage quotidien, à la consultation et à l'étude. En ce sens, notre codex peut-être mis en rapport avec de nombreux autres « livres instruments » de provenance égyptienne, à commencer par les autres *codices miscellanei* et les papyrus scolaires, y compris les bilingues». NOCCHI MACEDO 2013, p. 162.

⁵⁷ See now above all AGOSTI 2015, pp. 86-97, where a wide bibliography on the subject is listed.

⁵⁸ GIL - TORALLAS TOVAR 2010, pp. 25-27.

⁵⁹ ROBINSON 1990-1991, pp. 26-40; ROBINSON 2013.

does not exclude, in my opinion, that the library had originally been formed in another context, becoming 'Pachomian' only later, by legacy or acquisition.

What is certain—or at least very reasonable—is to conclude that the presence of liturgical works (all of them representing *unica*, and therefore highly valuable both from a textual and religious point of view) suggests an immediate use of the *miscellaneus codex* by the group that produced it,⁶⁰ which was without doubt a Christian group.

The mistakes in the Latin texts—although less frequent in the *In Catilinam*, a sign of the superior quality of the model used by the copyist to transcribe this work—also suggest that the scribe was certainly not Latinophone, but rather Graecophone, in a bibliological context however that—it must be stressed again—also includes several biblical Coptic manuscripts.

It is precisely this combination of languages and cultures that makes the Bodmer Papyri an extremely interesting case: Did they reflect a wide cultural-linguistic situation in Late Antique Egypt? Is it possible to think that also other libraries had a similar combination of works and languages?

What cannot be denied is that the spread of the use of Latin—and its contiguity with the use of Greek and Coptic—is confirmed by an interesting text that has been defined as a handbook of conversation in Greek, Latin and Coptic, transmitted by a papyrus fragment, dated to 5th-6th centuries, preserved in the Staatliche Museen of Berlin (P.Berol. inv. 10582). Although recently re-edited, it has strangely not attracted all the attention it deserves.⁶¹ The document in question consists of a list of short sentences in Latin (transliterated into the Greek alphabet), translated into Greek and into Coptic, the latter translation directly depending upon the Greek version.

The transcription of the Latin version makes clear the colloquial and practical character of the text and suggests that, although certainly residual if compared to Greek and Coptic, Latin was not used only as a medium of communication among (former) soldiers (and their relatives) or as an essential tool for lawyers, but had a larger range of users, in part still to be explored.

The text is in fact composed of two parts. The first, preserved only in its final section, regards the art of receiving guests, while the second is the dialogue between a *frater* and a *dominus*, who receive a letter by a *puer*. Because of its high interest, I think it is useful to reproduce here the edition of Robert Cavenaile:

⁶⁰ This is also the opinion of Gabriel Nocchi Macedo. NOCCHI MACEDO 2013, p. 150.

⁶¹ SCHUBART 1913, pp. 27-38; CAVENAILE 1958, pp. 394-398 (no. 281); KRAMER 1983, pp. 97-108; KRAMER 2010, pp. 557-566.

A ... omnibus accumbentibus. Si omnes biberint, terge mensam, adponite in medium candelabra et accendite lucernas....; date nobis bellaria, unguentum. B Dicite omnes: feliciter! Bene nos accepisti et regaliter, ut tibi docet. A Ne quid vultis hic dormire, quod sero est? B Et in hoc gratias habemus ; ut iussisti A Quod vos vultis, ego meum fecit. Accendite lucernas et prosequamini omnes.

A Quid facimus, frater ? B... A et ego te, domine (et nos vos). Nescio, quis ostium pulsat. Exito cito foras et disce quis est. B... ab Aurelio venit, nuntium tulit. A Clama illum hic ; quid est puer ? quid nuntias ? P(uer) Omnia bene. Maximus te vult salutare. A Ubi est ? P Foras stat. A Veniat intro Bene venisti M(aximus) Salutant te infantes et parentes istorum, miserunt tibi autem hanc epistulam per puerum.

Lettre: Signatus (?) et valde consternatus sum, frater, quod multo tempore litteras a te non accepi post multum....[mitte mihi] epistulam ut hilaris f[iam. Saluta] omnes tuos. A Veniat intro sicut peregrini vigilas. B Necessitas fecit me vigilare. [Prode] mus [in] curre in domum.⁶²

It is difficult to evaluate the exact purpose for which this text was elaborated and by whom, but it clearly demonstrates that the linguistic and cultural composition of Late Antique Egypt was more multiform and complex than one would think.

Another example of the combination of traditional and Christian works and languages—Greek and Coptic, in this case—that may be compared to the Bodmer Papyri, at least to a certain extent, is in fact represented by the well-known 6th century library of Dioscorus of Aphrodito, where the autograph compositions of the son of Apollos were preserved along with Homeric and Menander works, testifying to the classical education of this exponent of an Upper Egyptian well-to-do family.⁶³

The case of Dioscorus, who united «in his person the Greek poet and the Coptic lawyer»⁶⁴ has so deeply and brilliantly investigated that it is useless to re-analyze it in detail here, but it must be reminded that it should be located in the wider multiform landscape of Late Antique Egypt and not evaluated as an inexplicable exception of surviving classical culture.

⁶² CAVENAILE 1958, pp. 394-398 (no. 281).

⁶³ MASPERO 1911, pp. 426-481; MACCOULL 1981, pp. 185-193; MACCOULL 1988; KUEHN 1995; FOURNET 1995, pp. 301-315; FOURNET 1997, I, pp. 297-304; FOURNET 1998, pp. 65-82; FOURNET 1999; FOURNET 2001, pp. 475-485; FOURNET 2003, pp. 101-114; CAMERON 2007, pp. 21-46; PAPAConstantinou 2008, pp. 77-88; FOURNET 2012, pp. 97-106; FOURNET 2013, pp. 2141-2142. See also CAVERO 2008.

⁶⁴ BEHLMER 1996, p. 584.

Gnomic literature and culture: sayings of classical origin and fables of pharaonic inspiration⁶⁵

One of the most appreciated literary genres of Late Antique Egypt is without doubt that of the *Apophthegmata*, that is edifying sayings and precepts attributed to the moral authority of the desert fathers, whose function was essentially that of providing an ethical and behavioral model to monastic, but also non-monastic, communities.⁶⁶

Besides the famous *dicta patrum*, however, there is important evidence that Coptic Egypt made also use of other texts that, although probably not considered to have the same dignity as the 'real' literature, had quite a widespread circulation.

This is the case of *chreiai*, gnomic anthologies and similar kinds of moral works translated from Greek and transmitted in the form of collections of sayings and sometimes later re-used to be incorporated in hagiographic works, a literary genre whose fortune was to increase from the 6th century onwards.⁶⁷

An extremely interesting example of this cultural phenomenon is represented by the *Menandri Monostichoï* or *Menandri Sententiae* (CC 0022),⁶⁸ which are collections of one-verse sayings and moral precepts, ordered according to the first letter, that started to circulate in Greek from the 3rd century AD at the latest, under the name of Menander, although only a few of them may be directly referred to the authorship of the comedy writer. Their contents, in fact, draw material in almost equal proportion both from Greek philosophy, tragedy and comedy and from the Old Testament.

The *Menandri Sententiae* represent an 'open work'—potentially expandable to infinity—whose wide circulation—they are known in several languages of oriental Christianity and were transmitted by papyrus and parchment codices, *ostraca* and wooden tablets—made possible a constant insertion of textual material of different types and the formation of several variants of the 'original'. Because of this extremely complex and fluid tradition, which did not have a linear development but rather came into being through accumulations, juxtapositions, convergences and linkages, it has not been possible to identify an archetype of

⁶⁵ Part of this sub-chapter was already published, in a different form, in BUZI 2017, pp. 131-151.

⁶⁶ On the contiguity of the literary genres of *chreiai* and *apophthegmata* cf. MORGAN 1988; McVEY 1998, pp. 245-255. On the *Apophthegmata Patrum* and their literary and moral role see LARSEN 2001, pp. 26-35; LARSEN 2006; LARSEN 2007, pp. 409-416; LARSEN 2008, pp. 21-30; LARSEN 2013a, pp. 1-34; LARSEN 2013b, pp. 59-78.

⁶⁷ This is the case of the *Life of John Colobus*, showing the «fluidity between *vitae* and *apophthegmata*», as Claudia Rapp observes. Cf. RAPP 2010, pp. 119-130.

⁶⁸ The *siglum* CC stands for *Clavis Patrum Copticorum* or *Clavis Coptica*. See <<http://www.cmcl.it/>>.

the collection of sayings, but only to attempt to describe the different *recensiones* of the same typology of text, as Carlo Pernigotti observes.⁶⁹

Eight witnesses of the *Menandri Sententiae*, all dated between the 5th and the 7th centuries, come from Late Antique Egypt: four of them are bilingual,⁷⁰ in Greek and Coptic, four are in Greek.⁷¹ Unfortunately, only some of these witnesses have a known provenance: the first is the *ostrakon* O.EdfouIFA0 11 (7th century),⁷² in Greek and Coptic, from Bawit, whose contents, recently identified by Alain Delattre and Jean-Luc Fournet, unfortunately consist only of seven lines; the second is the *ostrakon* P.Mon.Epiph. II 615 (7th century),⁷³ in Greek, from the Monastery of Epiphanius in Western Thebes; the third is the *ostrakon* O.Frange 7, in Greek, found in the New Kingdom tomb TT 29, later reused as a cell by the monk Frange;⁷⁴ lastly, the fourth witness is an epigraphic text, in Greek, found in the Monastery of the Holy Trinity, located not far from Dongola.⁷⁵ It is interesting to stress the monastic context of the findings of all these four examples.

Were these texts used only for the educational training of the monks, representing therefore a para-literary production, or did they also find a more formal place, in the form of codices, in the monastic libraries, like the collections of *apophthegmata*? It is hard to say, but the existence of two examples of the same sequence of sayings, in Greek and Coptic (P.Copt. I and P. Copt. II),⁷⁶ both transmitted by fragments of codices, suggests the circulation of a rather stable tradition of the *Menandri Sententiae* in Egypt, which could have represented, at least in the earlier phase of Egyptian Christianity, a respectable form of literature.

Another example of gnomic anthology of classical origin inherited by Christian Egypt and translated into Coptic is represented by the *Sexti Sententiae* (CC 0690), a unique example of which has survived in a religious and bibliolog-

⁶⁹ PERNIGOTTI 2008, p. 11.

⁷⁰ They are: 1) P.Vat.inv. g 17 + P.Rain.UnterrichtKopt. 269.1 = P.Copt. I (= MS 37); 2) P.Lond. inv. Pap. 8 = P.Copt. II (= MS 38); 3) O.Vindob. K 674 (= MS 40); 4) O.EdfouIFA0 11 (= MS 39). The first three manuscripts are of unknown provenance.

⁷¹ These are: 1) P.Mon.Epiph. II 615 (= MS 20); 2) O.Frange 751 (= MS 11); 3) inscription from Dongola (= MS 568); 4) P.Ryl. i 41 (= MS 28), this last containing on the verso seven lines of writing in Coptic. A new edition and study of the entire Egyptian *corpus* of the *Menandri Sententiae* is a project undertaken by Carlo Pernigotti and myself: BUZI 2015, pp. 269-286, BUZI – PERNIGOTTI 2015, pp. 287-320. I owe to Serena Funghi my involvement in such a stimulating project.

⁷² BACOT 2009, pp. 32-33 and DELATTRE – FOURNET 2011, pp. 79-98: 81-82.

⁷³ WINLOCK – CRUM 1926, pp. 41-44; JÄKEL 1964, pp. 16-18 (no. 13); BUCKING 1997, pp. 132-138: 134; DELATTRE, 201), pp. 301-302.

⁷⁴ BOUD'HORS – HEURTEL 2010, p. 396.

⁷⁵ ŁAJTAR 2009, pp. 19-24. I owe this information to Ewa Wipszycka, to whom I would like to express my deepest gratitude.

⁷⁶ P.Copt. II is however more lacunose than P.Copt. I.

ical context that is *per se* problematic: the Nag Hammadi 'library'. Whatever the reason for the copyist of the Nag Hammadi Codex XII deciding to include the *Sexti Sententiae*⁷⁷ in the manuscript, however, it is clear that they were perceived as appropriate for that context. Unfortunately, we do not know if this collection of sayings was translated into Coptic on that occasion or if it was already in circulation in Egypt in that form.

As is well known, the *Sexti Sententiae* are a collection of more than four hundred maxims traditionally attributed to the philosopher Quintus Sextus⁷⁸ and have been transmitted in Latin—through the translation by Rufinus—in Syriac, in Armenian and in Arabic. The work does not present a consistent and well-definable philosophical doctrine, but rather, like the *Menandri Sententiae*, proposes pearls of wisdom, which are arranged in small thematic units.⁷⁹ The *Sexti Sententiae* are therefore an 'open work', exactly like the *Menandri Sententiae*.

The origin of this work has long been debated: if it is generally accepted that the collection was formed mainly in the 2nd century AD, in Greek, there is no consensus on the milieu responsible for its creation,⁸⁰ although Chadwick's thesis still appears to be the most convincing: «a Christian compiler has edited, carefully revised and modified a previous pagan collection (or perhaps collections)».⁸¹

Concerning the identity of Sextus, as in the case of Menander, he is probably just a name used to give more credibility and authority to the sentences, not certainly a credible author.

The Nag Hammadi version of the *Sexti Sententiae* is at the moment the only extant Coptic witness (but the Greek tradition is in its turn represented by only two manuscripts: *Codex Patmiensis* 263, 10th century, and *Codex Vaticanus Graecus* 742, 14th century). Only 10 pages out of the 49 originally destined to contain the work have survived, but they are enough to confirm that among the sayings there are a few unique variants that are peculiar to the Coptic tradition. We have therefore once again a demonstration of freedom, interpolation and originality in the process of translation and acquisition of classical literature by the Christian Egyptian milieu.

It is very likely that, like the *Menandri Sententiae*, the *Sexti Sententiae* must have been perceived as a compendium of basic moral and ethical *praxis*, since the

⁷⁷ PAINCHAUD 1983, pp. 7-28; WISSE 1988, pp. 503-508.

⁷⁸ On the Greek tradition of the *Sexti Sententiae* see CHADWICK 1959; WILKEN 1975, pp. 143-168; CARLINI 1985, pp. 5-26; CARLINI 2004, pp. 97-110.

⁷⁹ WILKEN 1975, p. 145.

⁸⁰ DOMACH 2013, p. 30.

⁸¹ CHADWICK 1959, p. 138.

asceticism, silence, and seclusion proposed therein were values held in common with the Nag Hammadi community.⁸²

To the already described gnostic collections of classical origin, it is also necessary to add the so-called *Dicta philosophorum* (CC 0844),⁸³ a selection of sayings preserved by a fragmentary miscellaneous codex from the White Monastery,⁸⁴ datable to the 10th-11th centuries and containing *excerpta*, which are certainly much earlier than the manuscript which transmit them. On the *recto* of a leaf now preserved in Vienna (Nationalbibliothek, K 944),⁸⁵ we find the final title of what is presented as a collection of philosophical sentences: «Sayings of some philosophers».

The text starts with a series of six sentences attributed to Diogenes—preceded by a maxim of Anacharsis (misspelt as Narchaosis, in the Coptic text)—, in some of which, although they were strongly manipulated, Serena Funghi was able to identify the original version of the sayings of the Cynic philosopher (Nationalbibliothek, K 944r).⁸⁶ A small *corpus* of anonymous sentences the sense of which is often obscure (Nationalbibliothek, K 944v-946r),⁸⁷ all characterized by a similar *incipit* («another philosopher said...»), and a moral story concerning three friends follows the sayings of Diogenes. The last section, very fragmentary, consists of an explanation of the subdivision of peoples and nations according to their origin from Noah's sons.

What makes the *Dicta philosophorum* particularly interesting is clearly the place they come from: the shelves of one of the most important libraries and cul-

⁸² CAMPLANI 1997, p. 143. Another expression of 'Christian Hellenism' is represented by *The Teachings of Silvanus* (NH VII). Cf. PEEL –ZANDEE 1988, pp. 379-385. Recently, as already said, Hugo Lundhaug and Lance Jennott have reposed the hypothesis that the Nag Hammadi codices are to be referred to a monastic community. Cf. LUNDHAUG – JENOTT 2015; BUZI 2016, pp. 95-100.

⁸³ TILL 1934-1937, II, pp. 165-175; CRUM 1905, pp. 97-98, n. 217 [Or. 3581 A (45)]; FUNGHI 2004, pp. 360-401. For more details on the *Dicta philosophorum* and their reuse in hagiography see again BUZI 2017, pp. 131-151.

⁸⁴ MONB.BE contains the following works: Horsiesi, *Logoi de Pascha*, Life of Barthanouba; *Dicta philosophorum aut dicta monachorum*; Carur, *Prophetiae*; Severus of Antioch (?), *excerptum*; Costantine of Siout, *excerptum*; Atanasius of Alexandria, *excerptum*; Demetrius of Antioch, *excerptum*; Archelaus of Neapolis, *excerptum*; Basil of Caesarea, *excerptum*; Rufus of Shotep, *excerptum* (from a catechesis on the *Gospel of Matthew*); prayer. The classification of the Coptic codices from the White Monastery is based on the researches of the *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari*. For the content of the codex see above all LUCCHESI 2010, pp. 119-141.

⁸⁵ For a detailed description of the section on Diogenes and for the value of the sentence attributed to Anacharsis, cf. FUNGHI 2004, pp. 369-401: 375-380, with a partial new edition of the *Dicta philosophorum* by Alberto Camplani. On the role of the *sententiae* of Diogenes in the school education, cf. CRIBIORE 1996, p. 46. For the Arabic tradition of the sayings of Diogenes see GUTAS 1993, pp. 475-518 and OVERWIEN 2005.

⁸⁶ FUNGHI 2004, pp. 360-401.

⁸⁷ The fragment Vienna, Nationalbibliothek, K 945 is almost unreadable.

tural centres of mediaeval Coptic Egypt. Of no less importance, on the other hand, is the book form. They are transmitted by a codex, also containing *excerpta* of homilies. In this case, therefore, we are certainly dealing with a literary manuscript.

It is plausible to speculate that the surviving codex is a copy of an older model and that the *Dicta philosophorum* had occupied the shelves of the White Monastery library for a long time.

All these collections must have represented for Christian Egypt one of the expressions of a wisdom literature comparable to the *Apophthegmata patrum*, useful in forming the virtuous man who does nothing unworthy of God,⁸⁸ and, on the other, the endurance of scholarly classical models in use for centuries.⁸⁹ In this respect it is difficult not to agree with the words of Teresa Morgan: «What pupils learnt was a collection of ideas and instructions whose literary derivation guaranteed their greekness and cultural authority, while they were diverse enough and imprecise enough in content to apply to almost any social situation» and «All the same *gnomai* appear in monasteries in the fifth and sixth centuries as appeared in Greek and Graeco-Roman villages in the pre-Christian era».⁹⁰

It is in the perspective of the moral training that the famous wall painting found in a room of the female section of the Monastery of Bawit, representing three mice walking on their hindlegs and approaching a cat should also be (re)-considered.⁹¹ «Using their forepaws like hands, one mouse carries a banner while another has a vial in one paw and a funnel in the other. The oblong object carried by the third mouse might be a papyrus roll; a staff lies against its shoulder».⁹² It has been suggested that the associated (and problematic) Coptic inscription reads «cat of (the Delta town) Buto», employing the Arabic word for cat written in Coptic script (Drioton, Maspero) or, alternatively, that the caption simply gives the personal name of the animal (Schall).

Several scholars have suggested that the painting might represent an episode of the *War of mice and cats*, and more precisely the culmination of hostilities and the definitive capitulation of the mice to the arrogant cat. Numerous variants of the story are known through the mediaeval Greek tradition, being the

⁸⁸ A good example in this respect is offered by P. Palau Rib. inv. 225v (4th-5th cent.) edited by CARLINI 1985, pp. 5-26: 10-12. Aphorisms, in Greek, were found also among the manuscripts of Bala'izah. KAHLE 1954, p. 8.

⁸⁹ CAMERON 2007, pp. 21-46: 29. New researches, however, seem to demonstrate that the situation was probably more veiled. The forthcoming proceedings of the conference "Pratiche didattiche tra centro e periferia nel Mediterraneo tardoantico" (Rome, 13-15 May 2015), edited by G. Agosti and D. Bianconi, will certainly shed more light on these aspects.

⁹⁰ MORGAN 1988, pp. 123-124.

⁹¹ Cairo, Coptic Museum, Inv. No. 8441. DRIOTON 1931, pp. 43-45, pl. lii-liii; SCHALL 1955, pp. 69-70; DEL FRANCIA 1985, pp. 31-58.

⁹² GABRA – EATON-KRAUSS 2006, p. 93.

Galeomachia by Theodoros Prodromos (12th century), who has probably rearranged previous literary material, in turn clearly inspired by the pseudo-Homeric *Batrachomyomachia*, the most famous of them.⁹³ There are however several other Greek narrations in which cats and mice—and their ancestral rivalry—are protagonists, and despite the fact that all the manuscripts that transmit them are late (14th-16th centuries) it is reasonable to think that they are late witnesses and re-elaborations of ancient narratives.

This is case of the *Physiologus*, a sort of fantastic encyclopaedia on the behaviour of different species of animals, of Ὁ κᾶτης καὶ οἱ ποντικοί, a parodistic and didactical work in which a cat attempts to win the trust of a group of mice, proposing a pact to them, which is inevitably destined to fail, and of the so-called Σχέδη τοῦ μύος, consisting of models for school composition, whose date of creation is unknown, where a mouse is caught by a female cat and, trying to regain his freedom, pretends to be an abbot and that his monks will pray for her. This last work is particularly interesting since it represents a polemic regarding the behaviour of some monks and their attitude in serving and adulating powerful figures.⁹⁴

It is difficult to establish which of these stories—or a variant of them—inspired the wall painting of Bawit, but one should not forget that pharaonic Egypt provides many examples, both literary and iconographic, of similar narrative threads, which are parodistic and moralistic at the same time.

The numerous Egyptian *ostraca* and papyri portraying animals acting as humans have been interpreted by some Egyptologists as a visual parody of society and its hierarchy, where often things are the reverse of what they should be.⁹⁵ Mice and cats are frequently represented in these *ostraca*, most of which date back to the New Kingdom, and to the Ramessid Period in particular. This is the case of an *ostrakon* found by Ernesto Schiaparelli in Deir el-Medina, in 1905, representing a religious procession where four jackals transport a tabernacle on which three deities are standing: a monkey, a mouse—that seems to be the most important—and a fantastic bird. A mouse-priest reads a ritual from a tablet, while another jackal burns incense.⁹⁶

⁹³ HUNGER 1968; AHLBORN 1968; ROMANO 1999, pp. 230-283.

⁹⁴ For a very accurate and exhaustive description of the mediaeval fortune of these works and their contents, and a wide bibliography on the theme, see CARPINATO 2005, pp. 175-192. See also BĂNESCU 1935, pp. 393-397; PAPADEMETRIU 1969, pp. 210-222; LUCIANI 2001-2002, pp. 195-230.

⁹⁵ BEAUREGARD 1936; CURTO 1965; BRUNNER-TRAUT 2001; MESKELL 2004, pp. 154-157; FLORES 2004, pp. 232-255. Emma Brunner-Traut has noted that «literary texts suggest that storytellers made sketches on ostraca during story recitals». BRUNNER-TRAUT 1979a, p. 9; BRUNNER-TRAUT 2000.

⁹⁶ CURTO 1965, fig. 4.

It is possible that some of these Egyptian stories merged with others of Greek origin, becoming a compendium of humorous morality and generic condemnation of the abuses of power, suitable for the education of any wise man. The scene depicted on the walls of the cell at Bawit—where the tragedy of the mice, continuously threatened by the cat, might be a representation of the catastrophic consequences of a battle against powerful enemies (the Arabs? the Persians? religious antagonists?)—also suggests that monks enjoyed such stories and, whatever the source of this specific painting, it shows yet again how traditional culture—classical, pharaonic, or a mixture of the two—could be ‘translated’ into a ‘Christian language’.

The so-called *Alexander Romance* and *Cambyses Romance*: secular or Christian(ized) literature?

Composed in different periods and originally with different purposes, the *Alexander Romance* and the *Cambyses Romance* to a certain extent share a similar destiny: although sometimes classified as rare examples of secular works within a literature which is otherwise completely Christian,⁹⁷ and despite their undeniable classical ‘taste’ and inspiration, the two ‘romances’, in different ways and by diverse means, perfectly fit into the phenomenon of re-use of classical themes, characters and narratives with a Christian purpose, a phenomenon that, as we have seen, is very well represented also by the fortune of the *Menandri Sententiae* and other collections of sayings and by the works preserved in *codex miscellaneus Barcinonensis*.⁹⁸

Defined as the «supreme fiction»⁹⁹ and «antiquity’s most successful novel»¹⁰⁰, the *Alexander Romance*, being at the same time a perfect heir of the tradition of the ancient novel,¹⁰¹ which sees in the *Life of Aḥīqar* a sort of prototype,¹⁰²

⁹⁷ For Stephen Emmel, for instance, «While some religious poetry is known apart from hymns and other specifically liturgical compositions, novels or anything vaguely resembling secular literature are effectively non-existent (although the hagiographical literature sometimes makes extensive and clever use of novelistic style); the only two works worth mentioning in this regard are the so-called *Alexander Romance* and *Cambyses Romance*». EMMEL 2007, p. 88. C.D.G. Müller manifests a more rigid opinion: «Those who treat some Coptic literature as being ‘profane’ err; Coptic literature is Christian. As a tool of God, Alexander could be considered a prophet; as a martyr, he foreshadowed Christ». MÜLLER 1991, pp. 2059-2061.

⁹⁸ CIZEK 1978, pp. 593-607.

⁹⁹ SELDEN 2012, p. 34.

¹⁰⁰ REARDON 1989, p. 650.

¹⁰¹ SCHMELING 2003; PERRY 1967.

¹⁰² MEYER 1912; CONTINI – GROTTANELLI 2005; BETRÒ 2005, pp. 177-191; SELDEN 2013, pp. 2-9.

and a model for future narrative, had indeed an unparalleled success worldwide.¹⁰³

Exactly like the *Menandri Sententiae*, the *Alexander Romance* represents a fluid tradition: the more than one hundred extant versions (in Greek, Latin,¹⁰⁴ Coptic, Ethiopic, Armenian, Georgian, Arabic, Slavonic, among others),¹⁰⁵ make it clear that it is impossible to reconstruct an archetype of this *Königsnovelle*,¹⁰⁶ in which Hellenistic, Jewish¹⁰⁷ and Egyptian/Demotic traditional layers are identifiable¹⁰⁸ and where the 'real' Alexander is completely substituted by a 'mythical' Alexander, with the consequent insertion of continuous chronological overthrows and fictitious characters.¹⁰⁹ «Greek novels in Egypt—whatever their significance for audiences elsewhere in the Empire—served both to insert Egyptian literate in Greek within a transimperial community of readers, and, at the same time, through their construction of a phantasmatic Greek identity and promotion of 'Hellenic' values, to estrange them», as David Selden observes.¹¹⁰

If the Alexandrian origin of the work is clearly perceptible in the most ancient Greek recension (denominated α , and probably to be dated to the 3rd-4th centuries), in which the redactor demonstrates a good knowledge of the topography of Alexandria and the temporal scansion is made by means of the Egyptian months, in the later Greek versions the Egyptian *substratum* of the work appears more attenuated.¹¹¹

Despite the fact that only very few fragments, belonging to two manuscripts—the remains of a paper codex from the White Monastery and a papy-

¹⁰³ BARNES 1956, pp. 29-36.

¹⁰⁴ CRACCO RUGGINI 1965, pp. 3-80; FRUGONI 1995, pp. 161-173. See also STONEMAN 2007b; STONEMAN 2007c; STONEMAN – GARGIULO 2012.

¹⁰⁵ For a census of the manuscripts belonging to the Greek tradition see FRASER 1996, pp. 203-226 and JOUANNO 2002; STONEMAN 2007; STONEMAN 2007; MCINERNY 2007, pp. 424-430. See also STONEMAN 2003, pp. 601-612; PASCHALIS 2007, pp. 70-102. See also GERO 1992, pp. 83-87. See now MATTHEY 2017, pp. 47-72.

¹⁰⁶ HERMANN 1938; HOFMAN 2005; LOPRIENO 1996, pp. 277-295.

¹⁰⁷ HOFFMEIER 1997.

¹⁰⁸ JASNOW 1997, pp. 95-103.

¹⁰⁹ In one of the most remarkable cases of re-interpretations of history, Alexander is presented as the son of Olympiades and Nectabebo, the last indigenous pharaoh, and is described struggling with Darius I, a much more glorious sovereign than the obscure and pusillanimous—in the Greek-Egyptian perspective, of course—Darius III. In the Serbian tradition Alexander is even presented as a contemporary of Tarquin the Great. CHRISTIANS 1991, pp. 32-34; SELDEN, 2012, p. 36. In the Persian tradition the *Alexander Romance* is attributed to Aristotles. SOUTHGATE 1978. For the Arabic tradition see ZUWIYYA 2001; DOUFIKAR-AERTS 2010.

¹¹⁰ SELDEN 2013, p. 17.

¹¹¹ LUSINI 1994, pp. 95-118; 96-97. On the relation between the *Alexander Romance* and Egypt see BRAUN 1938, pp. 13-43; PFISTER 1946, pp. 35-52; MACUCH 1989, pp. 503-511.

rus fragment—, have survived in Coptic (CC 0468), it is possible to observe the enlargement, re-elaboration and re-interpretation of the narrative plot,¹¹² that reveals the insertion of at least three episodes that do not appear in any of the known Greek versions.¹¹³

Notwithstanding the attention that the *Alexander Romance* has enjoyed, the most important and stimulating questions remain unanswered: To which period do its translation and adaptation into Coptic date back?¹¹⁴ Who was responsible for it? A monk or a lay redactor?¹¹⁵ Which was the place of the *Alexander Romance* in the library of the White Monastery and therefore in the culture and educational training of the monks?¹¹⁶ Was it perceived to have the same dignity of the other works preserved on the shelves of the same library? Did an older codex transmitting the same work also exist at Shenoute's time or was the *Romance* a later acquisition for the library? What kind of reception and circulation did it have outside the White Monastery?¹¹⁷ Was the Coptic version of the *Romance*—as we have it, with its additional episodes—written directly in Coptic or was it translated from another local but lost Greek version?

¹¹² BOURIANT 1887a, pp. 1-38; BOURIANT 1887b, pp. 340-49; MASPERO 1889, pp. 321-338; CRUM 1892, pp. 473-482; VON LEMM 1903; PIETSCHMANN 1903, pp. 304-312; CRAMER 1959, pp. 50-51, 53, 119-20; KHOSROYEV 1982, N. 4, cc. 125-130; KHOSROYEV 1983, pp. 52-55; KHOSROYEV 1986, c. 153-157; MÜLLER 1991, pp. 2059-2061; LUSINI 1992, pp. 259-270; SELDEN 2011, pp. 133-155; MACCOULL 2012, pp. 255-260. An efficacious summary and description of the narrative thread in MASPERO 2002, pp. 243-253.

¹¹³ The Coptic version of the *Romance* is mainly based on the Greek recension α , but there are also some elements that are present in recension β . Therefore, it is deducible that the Coptic version made use of a third version which included variants of two recensions, α e β . Leslie MacCougll summarizes the new episodes as follows (p. 256): «addition of a moralising biblical verse to at least one chapter-heading», addition of the «three companions of Alexander who are unique to this version and its treatment of the 'Land of Darkness'»; «the literary 'will' of one of those companions as a reflection of known documentary practice». MACCOULL 2012, p. 256. On the same matter, see LUSINI 1992, pp. 262-269, who identifies four new episodes in the Coptic *Romance*. See also LUSINI 2007, pp. 41-45.

¹¹⁴ 6th century for MÜLLER 1991, pp. 2059-2061; 6th or 7th century for MACCOULL 2012, pp. 255-260.

¹¹⁵ This is the opinion of Gianfrancesco Lusini, but, although very fascinating, it is hard to be demonstrated. See LUSINI 1994, p. 98.

¹¹⁶ It is not sharable the assertion according to which «The Coptic *Romance* which portrays Alexander as a Christian prophet has its origin in the White Monastery near Sohag in Upper Egypt». VAN DONZEL – SCHMIDT 2010. Clearly, the fact that the extant fragments come from the White Monastery does not necessarily mean that the work was created by that cultural centre. Moreover, the manuscript in question is a very late witness of an older literary tradition.

¹¹⁷ Leslie MacCougll is the only one, as far as we know, to have posed the problem, although without reaching a conclusion: «What was the audience for the *Romance* in Coptic Egypt, and how did it reach its audience?». MACCOULL 2012, p. 259.

Partial answers to these questions may come from the few elements at our disposal: the nine fragmentary thin paper leaves (18 x 12,5 cm ca.) from the White Monastery transmitting the work belonged to a paper manuscript (MONB. FC,¹¹⁸ according to the classification of the *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari*) whose manufacture is certainly not tidy and accurate: the margins, although seriously compromised, were not wide, the lines are extremely compressed, the «writing is scratchy, small, and rapid, the letters badly formed, the spelling corrupt, and the grammar faulty at times»,¹¹⁹ the ruling is totally missing. In his description of the manuscript Gaston Maspero affirms «It seems to me improbable that the writing is earlier than the thirteenth century, but the redaction of the work may go back as far as the tenth or eleventh century A.D.».¹²⁰

Although Maspero's considerations about the date of the manuscript and also of the Coptic redaction of the work are not sharable, being very likely both earlier than he thought, all these elements together seem to suggest a semi-peripheral role of the *Alexander Romance* compared to the rest of the book collection of the White Monastery, at least in the last phase of its existence. A role that had probably to do with the moral training of the monks, based also on 'classical' *paideia*. Once more, the comparison with the use of the *Menandri Sententiae* appear very strict.

The use of the *Romance* for a high 'school' education, on the other hand, is confirmed also by the only other extant fragment, of unknown provenance, transmitting the text in Coptic. It is a very small opistograph papyrus fragment (4 x 4 cm ca.) preserved in the Puškin Museum. The fragment has remnants of 5 and 6 lines on the two sides respectively. «The front page (fibres vertical) has the names of the three protagonists of *Alexander Romance* (Menander, Selpharios, Diatrophē)¹²¹ and two lines of text (remnants). On the back the Coptic alphabet is written».¹²² The presence of some Arabic letters is an important element, although it is hard to confirm the date («10th or 11th cent.») attributed by A.I. Elanskaya to the fragment.

¹¹⁸ Leslie MacCoull affirms: «Though this text, in Sahidic with Bohairic influences, seems to have been copied in the 10th-11th century, the version of the Romance it transmits was probably made by a bilingual, Greek- and Coptic-speaking Egyptian redactor much earlier, possibly in the 6th century. However, there is far from being a consensus on these matters». MACCOULL 2012, p. 256.

¹¹⁹ MASPERO 2002, pp. 243-244.

¹²⁰ MASPERO 2002, p. 244.

¹²¹ In the Greek tradition the companions of Alexander are Antiochus, Seleucus, Philip and Philo or Ptolemy, Seleucus, Antigonus and Antipater.

¹²² ELANSKAYA 1994, p. 163, no. 19. For the papyrus evidence of the use of the (Greek) *Alexander Romance* in the schools, see CRIBIORE 1996, nos. 347, 348, 349, 350; CRIBIORE 2001, pp. 235-236.

The presence of a Menander among Alexander's companions may constitute another link with the *Menandri Sententiae*: both Oscar von Lemm and Gaston Maspero explained the presence of this character in the Coptic version of the *Alexander Romance* with the fortune of the Greek author—although 'revisited' to the point of having nothing in common with the historical Menander—in Christian Egypt. In this respect Maspero affirms:

It appears to me that Menander is the comic poet of that name, whose moral maxims, taken from his comedies, acquired so great a reputation in the Christian world; the title borne by him, First of Philosophers or First of Friends, shows us that tradition assigned him a high rank among the crowd of learned men and scribes that accompanied Alexander to the East.¹²³

It is interesting to note that there are other paper fragments from the White Monastery, that—regarding dimensions, layout, general appearance—are comparable to those of the *Alexander Romance*. These are mainly liturgical fragments and prayers. Particularly interesting is the case of Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 409 ff. 44 and 45 that for paleographical features, layout and general appearance reminds us closely of the fragments of the *Alexander Romance*.¹²⁴

If the *Alexander Romance* still found place on the shelves of the White Monastery when its book collection included mainly liturgical manuscripts, this should not be underestimated, probably being due to the traditional respect enjoyed by this work, which in the 11th-13th centuries was still perceived as respectful, as is also demonstrated by its later Copto-Arabic versions.¹²⁵

The fortune of the *Romance* till such a late period in such a conservative monastic context is explainable with its apocalyptic character. Alexander condemned being thrown in a dark pit called Chaos, but saved by Antiochus, who, although not disinterestedly, substitutes his body with a big stone and feeds him with bread and wine, is one of the episodes which appear only in the Coptic version, condensing traditional Egyptian apocalyptic motives and very clear references to the New Testament and Christ's vicissitudes. Two other episodes typical of the Coptic version are also of the same tone: The first sees Menander having a

¹²³ MASPERO 2002, p. 249. «If the Menander mentioned by the Coptic version is historical»—Leslie MacCougll observes—«would have been one of the Alexander's companions mentioned in both Arrian and Ps.-Callisthenes. Von Lemm thought the character had been conflated by the Christian redactor with the later Menander, author of the popular school text the *Sententiae*, but this makes little sense». MACCOULL 2012, p. 257.

¹²⁴ BUZI 2014, pp. 184-213.

¹²⁵ For the Copto-Arabic tradition of the *Romance* see SIDARUS 2012a, pp. 441-448; SIDARUS 2012b, pp. 137-176 and SIDARUS 2013, pp. 477-495. See also SETTIS FRUGONI 1973, pp. 150-154. For the Arabo-Islamic tradition see GRAF 1944, pp. 545-546; GRAF 1947, p. 433. See also PIEMONTESE 1995, pp. 177-183.

dream in which a lion falls down in a hollow, losing its purple mantle; the lion is rescued by Menander himself. In the second episode Alexander, believed dead, appears to his companions disguised as a soldier, inciting them to drink and to eat despite their mourning. Chased away for his disrespectful attitude, he reappears to them the day after in a sort of revisited resurrection.

At this point, the transformation of Alexander from a historical sovereign into a Christian hero is complete,¹²⁶ also by means of the important contribution of religious themes and mythological constructions of pharaonic Egypt.

The *Cambyses Romance* (CC 0519)¹²⁷ represents in a way a symmetrical case—although different in formation and tradition—compared to the *Alexander Romance*.

One copy, acephalous and mutilated, has survived, consisting of only six fragments.¹²⁸ We will not enter into the details of the different opinions concerning the language in which the *Cambyses Romance* was written—although the opinion that it was composed directly in Coptic is almost totally shared—,¹²⁹ the period in which it was produced,¹³⁰ and the milieu responsible for its creation,¹³¹ all aspects that have been widely discussed in the last twenty years, without producing a shared theory.

What is of greater interest is the nature of the work, which has been synthetically but efficaciously described by Philip F. Venticinque as follows: «in the end, what we have in the *Cambyses Romance* is a fantastic account of pagan Egypt and the invasion of Cambyses told presumably through Coptic Christian eyes».¹³²

The text is written in Sahidic, and was originally part of a larger manuscript of unknown provenance. The story deals with the Persian king Cambyses II (529-522 BC) and his epistle to the «inhabitants of the East», a people subject to the authority of the Egyptians, by which he attempts, without success, to incite

¹²⁶ Chapter 36 of the Coptic version of the *Alexander Romance* is introduced by a Scripture quotation (Syr. 40,29). The lacunose state of the manuscript does not let us know if all the chapters were introduced in the same way.

¹²⁷ SCHÄFER 1899, pp. 727-744; MÖLLER – SCHÄFER 1901, pp. 1-95; JANSEN 1950.

¹²⁸ Berlin, Staatliche Museen P 9009.1-6.

¹²⁹ TAIT 1994, pp. 203-222: 215: «probably composed in Coptic»; BELTZ 1997, pp. 43-47: 43: «So scheint es klar zu sein, daß der Kambysesroman ein genuin koptisches Werk gewesen ist». For a different opinion, see RICHTER 1997-1998, pp. 55-66.

¹³⁰ For the problems of dating see CRUZ-URIBE 2006, pp. 51-56. Müller affirms: «The romance was probably composed before the fifth or sixth century, or perhaps even as late as the eighth or ninth century, in response to the pressure of an Arabian invader». MÜLLER 1991, pp. 2059-2061.

¹³¹ According to Müller: «The Coptic author seems to have been a monk of Upper Egypt who probably revised an older original for his own purposes. Biblical and Greek authors (including Herodotus) are the sources for the text». MÜLLER 1991, pp. 2059-2061.

¹³² VENTICINQUE 2006, p. 155.

them against the pharaoh. Supported by the wise words of Bothros, the «inhabitants of the East» remain faithful to the Egyptians and to the cult of the holy bull Apis.¹³³ The Egyptians do not hesitate to express their animosity towards Cambyses to the point that at times in the narrative his name meaningfully changes into that of the Assyrian king Nebuchadnezzar II (604-562 BC).

Later in the narration, one of the mentors of Cambyses/Nebuchadnezzar suggests sending false messengers to the Egyptians and inviting them to a feast dedicated to the god Apis. The Egyptians, however, perceived the deception and the pharaoh Apries (588-568 BC)¹³⁴ ordered the army to prepare to face the enemy. Unfortunately, the text stops here and we do not know if the narrative had a happy ending.¹³⁵

It has been correctly observed that more than with Herodotus' account,¹³⁶ the *Cambyses Romance*, with its non-fortuitous overlapping of Cambyses' and Nabuchadnezzar's figures, has several points in common with Josephus' narration and, above all, with the *Book of Judith*,¹³⁷ the *Apocalypse of Elijah*¹³⁸ and the *Chronicle* of John of Nikiu.¹³⁹

One should not forget, however, that the Demotic literary tradition¹⁴⁰ is also very perceptible: as is well known, Assyrians and Persians are also associated,¹⁴¹ for instance, in the *Oracle of the Potter*¹⁴² and in the *Prophecy of the*

¹³³ It is interesting to note that Bothros, in refusing Cambyses' proposal of betrayal of the Egyptians, mentions, as allies of the latter, the Ammonites, the Moabites, and the Idumeneans.

¹³⁴ Apries substitutes here clearly the pharaoh who historically ruled during Cambyses' invasion, Psammetichus III.

¹³⁵ Numerous articles have been dedicated to the different aspects of the *Cambyses Romance*. I mention here the most useful to reconstruct the nature of this anomalous work: VON LEMM 1900, pp. 64-115; MÖLLER – SCHÄFER 1901, pp. 113-116; SPIEGELBERG 1908-1909), pp. 83-84; VON LEMM 1910, pp. 77-79; BILABEL 1923, pp. 401-403; GRAPOW 1938, pp. 55-68; CRAMER 1959, pp. 51-52, 118-119; KAMMERZELL 1987, pp. 31-39; YAMAUCHI 1996, p. 391; RICHTER 1997-1998, pp. 55-68; SELDEN 1999, pp. 33-63; DÖPP 2003, pp. 1-17; SUERMANN 2006, p.101; SELDEN 2013, pp. 1-40.

¹³⁶ KLASSENS 1944-1948, pp. 339-349; HOFMANN – VORBICHLER 1980, pp. 86-105; BROWN 1982, pp. 387-403; DEPUYDT 1995, pp. 119-126; KAHN 2007, pp. 103-112.

¹³⁷ In the *Book of Judith* Nabuchadnezzar is called «king of Assyrians». RICHTER 1996), pp. 145-149. For the relationship between the *Cambyses Romance* and the *Book of Judith* (II 5) see SELDEN 2013, p. 25.

¹³⁸ In the *Apocalypse of Elijah*, a Coptic text originally thought to have been written in Greek, we also find the associations Assyrians/Chaos and «King of peace»/Order. PIETERSMA – COMSTOCK – ATTRIDGE 1979; FRANKFURTER, 1993. CAVT 167.

¹³⁹ FIACCADORI 2009, pp. 209-218; MÜLLER 1991, pp. 2059-2061; WENINGER 2007, pp. 298-299.

¹⁴⁰ TAIT 1996, pp. 175-187.

¹⁴¹ ALTHEIM-STIEHL 1992, pp. 87-97; ALTHEIM-STIEHL 1998, VIII, pp. 252-254; BRESCIANI 1993, pp. 502-528; DIGNAS – WINTER 2007.

¹⁴² KOENEN 2002 pp. 139-187; RYHOLT 2011, p. 718; BETRÒ 2012, pp. 80-82.

Lamb,¹⁴³ both works generally classified as apocalyptic.¹⁴⁴ Moreover, the tone of the *Romance* reminds us in general that of the 'Poem' of *Qadesh*, where Ramses II, exactly like Apries, acts under a sort of divine investiture.

The *Cambyses Romance* is therefore the result of multiform inspirations, not devoid, once more, of a moral finality. Venticinque correctly observes that what appears as «misidentifications may not be mistakes at all, but powerful rhetorical devices. The author of the *Cambyses Romance* has tapped into Greek, Biblical and Egyptian traditions to create an image of Cambyses that is all three: at once a classical conqueror, a Biblical archenemy of God's chosen people, and a symbolic force of disruption in the land, a typhonic figure associated with other famous forces of disruption, namely Nabuchadnezzar and the Assyrians»,¹⁴⁵ creating a rhetorical and therefore powerful moral connection between Egypt and Jerusalem, «his spiritual homeland».¹⁴⁶

Despite the apparent novelty of the *Cambyses Romance* and the apparently secular character of its narrative thread, this work is part of a long Egyptian religious tradition, which sees the forces of Chaos (the Persians/Assyrians, Cambyses) opposed to those of the Order (Apries, the "King of Peace", a reincarnated form of *Maat*). Cambyses is humiliated, but at the same time he represents the necessary instrument for the redemption of the Egyptians.

It is the well known religious mechanism that Jan Assmann defines as *Chaosbeschreibung*,¹⁴⁷ in which the disorder, generated by a subversion of the *status quo*, is defeated by the eventual return of a native ruler,¹⁴⁸ and whose fortune goes beyond the limits of the Coptic literature, giving birth to the Copto-Arabic apocalypses.

The chronological distance of the hero from the actual religious-political vicissitudes that produced the narrative—be they the post-Chalcedonian controversies or the invasion of the Arabs—locating him in a timeless dimension, assigns a mythological value to a historical event.

¹⁴³ BRESCIANI 1990, pp. 803-814; BETRÒ 2012, pp. 79-80.

¹⁴⁴ For the contacts between this apocalyptic genre and the *Asclepius* see FOWDEN 1993, pp. 32-34. See also MAHÉ 1982, pp. 68-112. The authors of the *Romance* may have inherited the themes of the Demotic tradition through Greek, since both the *Oracle of the Potter* and the *Profecy of the Lamb* knew a Greek phase.

¹⁴⁵ VENTICINQUE 2006, p. 156.

¹⁴⁶ VENTICINQUE 2006, p. 142.

¹⁴⁷ ASSMANN 2002, pp. 106-114; DILLERY 2005, pp. 387-406. For David Selden «the novel returns to recuperate retrospectively the principal traumatic turning point in the millennial trajectory that secured Egypt's subordination within the Levantine-Mediterranean world system [...] situating Kambysēs' incursion within a series of historical assailants—Hittites, Assyrians, Babylonians, Gauls—that the Egyptians had either defeated or successfully repulsed». SELDEN 2013, p. 22.

¹⁴⁸ DILLERY 2005, pp. 387-406.

Tentative conclusions

I am aware that the questions posed by these pages are more than the answers. My purpose, however, was exactly that of stimulating a new reflection on old data, going beyond some classifications that are too often taken for granted: secular ‘urban’ milieus as the only bastions of preservation of classical culture (and pagan values), as opposed to (organized) monasticism as a patron of a new idea of culture, where the Bible, hagiography and canons are the new classics, the only works that should be considered a reading suitable for the good Christian.

The reality, at least until the 6th century, was much more complex, as we have seen. Through direct and, more often, through karstic educational paths, classical literature and culture permeate early Egyptian Christianity, re-emerging in the form of sporadic unconscious quotations (Shenoute), re-readings of classical and post-classical works (*In Catilinam* and *Alcestis* in the Bodmer Papyri), re-elaboration, manipulation and translations of classical works and collections of sayings (*Menandri Sententiae*, *Sexti Sententiae*, *Dicta philosophorum*, but also Plato’s *Respublica* in the Nag Hammadi ‘library’).

But neither Coptic Egypt forgot the pharaonic literature and religion,¹⁴⁹ although mediated through Hellenism. In an interesting but rather neglected article, Louis-Theophile Lefort pointed out that the *Rules* of Pachomius contain a quotation of the so-called “Negative Confession” (*Book of the Dead*, 125), and identified a series of textual relations—sometimes *ad textum*, more often *ad sensum*—between ancient Egyptian literature, above all of gnomic character, such as the *Teaching of Ani* and the *Instructions of Amenemope*, and the Pachomian work.¹⁵⁰ Such a fact may be explained with the school training of the founder of the coenobitic monasticism, who in his *Vita* is said to have learnt the “Egyptian letters”, whatever this means.¹⁵¹

The best result of this appropriation and re-visitation, however, is that of the *Alexander Romance*, where the Hellenistic sovereign becomes a Christian incarnation of *Maat*, and the *Cambyses Romance*, a late (surely post-6th century) narrative creation, which makes use of the well-known polemics against past enemies to hide the real, contemporary religious and political target.

¹⁴⁹ On this aspect see BEHLMER 1996, pp. 567-590. See also ZANDEE 1971, pp. 211-219; LICHTHEIM 1983, pp. 184-196. For the influence of Egyptian literature on the *Apophthegmata* see BRUNNER-TRAUT 1979b, pp. 173-216. On the incorruption of the body of martyrs, as a form of legacy of the pharaonic mummification and cult of the dead, see BAUMEISTER 1972, pp. 73-86. See also BRUNNER 1961, pp. 145-147.

¹⁵⁰ LEFORT 1927, pp. 65-74.

¹⁵¹ Against the hypothesis of forms of conservation of pharaonic literary models in Coptic literature is Adolf Erman. ERMAN 1906, pp. 28-38.

The fact that we have lost entire pages of the history of Late Antique culture of Egypt, and therefore of the tastes and choices which marked and oriented libraries and book collections, is after all confirmed by one of the rare extant book-lists: P.L.Bat. 25,13, datable to the 7th – 8th centuries.¹⁵² The list is preserved in 19 fragments of a papyrus roll, at least 2 m long and 9 cm high, which, in addition to several other items, numbers 45 books, probably belonging to a monastery. It is interesting to note that the list is compiled in Greek and that it mentions the presence of two bilingual books (*Psalms* and *Acts*), i.e. in Greek and Coptic. The fact that the list is written in Greek may suggest that this was the main language of the library. On the other hand, since the scribe erases the adjective ἑλληνικός originally associated with one of the volumes, that he had clearly added by mistake, leads us to believe that the language of all the other books was Coptic. Interestingly enough in the list a *Life of Galla Placidia* is also mentioned,¹⁵³ otherwise unknown. A fact that suggests the enormous number of works circulating in Late Antique Egypt whose existence we totally ignore.¹⁵⁴

It will not be superfluous to conclude these pages stressing the importance of the textual discoveries made in Kellis, at Dakhleh Oasis, in the 1990's.¹⁵⁵ Although a 'heterodox' context, and therefore only partially comparable to what we have described here, it may represent a helpful *tessera* to reconstruct the complex cultural mosaic of Late Antique Egypt. It is extremely interesting to take into consideration that in a precisely delimited archaeological area the *Epistles of Mani* (in Coptic) have been found along with some other Manichaean literary texts (in Greek), a fragment of Homer, some fragments of the New Testament (in Coptic), some other semi-literary texts in Syriac and Coptic, and above all three previously lost orations by Isocrates, contained in a well-preserved wooden polyptych: the *Ad Demonium*, the *Ad Nicoclem*, and the *Nicocles*.¹⁵⁶

Late Antique Egyptian Christianity, at least until the 6th century, was not a monolithic reality, but rather a complex stratification of layers of literary and religious traditions, in which the mutual influence of classic (but also pharaonic) and Christian beliefs is undeniable—as also the well-known classic iconographic motives of Coptic textiles clearly attest—although such a delicate balance is des-

¹⁵² HOOGENDIJ – VAN MINNEN 1991; OTRANTO 1997, pp. 123-144: 135-137.

¹⁵³ Against the opinion of Peter van Minnen (edition of P.Leid.Inst. 13), Chrysi Kotsifou correctly observes that the *Life of Galla Placidia* cannot be considered a pagan work. KOTSIFOU 2007, pp. 48-66: 53.

¹⁵⁴ On the contrary, the booklist of the Monastery of St. Elijah of the Rock (Ostrakon IFAO 13315), in Greek, contains more expectable works. COQUIN 1975, pp. 207-239.

¹⁵⁵ BAGNALL 2011, pp. 75-93.

¹⁵⁶ GARDNER 1996; WÖRPER – RIJKSBARON 1997; GARDNER 2007. Very interesting is also the famous agricultural account: BAGNALL 1997. See also GARDNER – ALCOCK – FUNK 1999.

tined to be replaced soon by a new literary phase: a Coptic literature in which there is no space for works that are not fully Christian. This is the Coptic literature we know better—that precisely for this reason risks overshadowing the previous one—in which, however, the phenomenon of the translations continues to have a central role.

Referenze Bibliografiche / Bibliographic references

- AGOSTI 2015 = G. AGOSTI, *Poesia greca nella (e della?) Biblioteca Bodmer*, in «Adamantius» 21 (2015), pp. 86-97.
- AHLBORN 1968 = H. AHLBORN, *Pseudo-Homer, Der Froschmäusekriege, Theodoros Prodromos, Der Katzenmäusekrieg*, Berlin 1968.
- ASSMANN 2002 = J. ASSMANN, *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of Pharaohs*, Cambridge MA 2002, pp. 106-114.
- ALTHEIM-STIEHL 1992 = R. ALTHEIM-STIEHL, *The Sasanians in Egypt: Some Evidence of Historical Interest*, in «BASP» 31 (1992), pp. 87-97.
- ALTHEIM-STIEHL 1998 = R. ALTHEIM-STIEHL, *Egypt IV: Relations with Persia in the Sasanian Period*, in *Encyclopaedia Iranica*, I-VIII, London 1998, VIII, pp. 252-254.
- AMÉLINEAU 1907 = É. AMÉLINEAU, *Œuvres de Shenoudi: texte copte et traduction française*, Paris 1907.
- BACOT 2009 = S. BACOT, *Ostraca grecs et coptes de Tell Edfou*, Le Caire 2009, pp. 32-33.
- BAGNALL 1993 = R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993.
- BAGNALL 1997 = R.S. BAGNALL (ed.), *The Kellis agricultural account book: P. Kell. 4. Gr. 96*, Oxford 1997.
- BAGNALL 2005 = R.S. BAGNALL, *Linguistic Change and Religious Change: Thinking about the Temples of the Fayoum in the Roman Period*, in G. GABRA (ed.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, Cairo 2005, pp. 11-19.
- BAGNALL 2008 = R.S. BAGNALL, *Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt*, in J. HAHN, S. EMMEL, U. GOTTER (eds.), *From Temple to Church Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden 2008, pp. 23-41.
- BAGNALL 2009a = R.S. BAGNALL, *Language and Culture in Late Antique Egypt*, in Ph. ROUSSEAU (ed.), *A Companion to Late Antiquity*, Oxford 2009, pp. 342-356.
- BAGNALL 2009b = R. BAGNALL, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton – Oxford 2009.
- BAGNALL 2011 = R.S. BAGNALL, *Everyday Writing in the Graeco-Roman East*, Berkeley – Los Angeles – London 2011.
- BĂNESCU 1935 = N. BĂNESCU, *Un poème grec vulgaire du moyen âge: 'Ο κάτης και οι ποντικοί*, in *Εἰς μνήνη τοῦ Σπ. Λάμπρου*, Athens 1935, pp. 393-397.
- BARNS 1956 = J. BARNS, *Egypt and the Greek Romance*, in H. GESTRINGER (ed.), *Akten VIII. Internationalen Kongresses für Papyrologie*, Vienna 1956, pp. 29-36.
- BAUMEISTER 1972 = Th. BAUMEISTER, *Martyr Invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*, Münster 1972, pp. 73-86.

- BEAUREGARD 1894 = O. BEAUREGARD, *La caricature égyptienne, historique, politique et morale*, Paris 1894.
- BEHLMER 1996 = H. BEHLMER, *Ancient Egyptian Survival in Coptic Literature: An Overview*, in A. LOPRIENO, *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden 1996, pp. 567-590.
- BEHLMER 2016 = H. BEHLMER, *New research on Coptic literature 2008-2012*, in P. BUZI, A. CAMPLANI, F. CONTARDI (eds.), *Coptic society, literature and religion from late antiquity to modern times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22th, 2012 and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies*, Leuven – Paris – Bristol 2016, pp. 303-334.
- BELTZ 1997 = W. BELTZ, *Die antike Roman-Struktur in den Acta Pauli*, in J. IRMSCHER (ed.), *Die Literatur der Spätantike polyethnisch und polyglottisch betrachtet*, Amsterdam 1997.
- BETRÒ 2005 = M. BETRÒ, *La tradizione di Ahiqar in Egitto*, in R. CONTINI, C. GROTTANELLI (eds.), *Il saggio Ahiqar*, Brescia 2005, pp. 177-191.
- BETRÒ 2012 = M. BETRÒ, *Letteratura profetica e opposizione politica nei primi secoli dell'Egitto romano. Storia di un'assenza?*, in «SMSR» (2012), pp. 80-82.
- BILABEL 1923 = F. BILABEL, *Bothros*, in «Philologus» 78 (1923), pp. 401-403.
- BOUD'HORS 2012 = A. BOUD'HORS, *The Coptic Tradition*, in J. SCOTT FITZGERALD (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford 2012, pp. 224-246.
- BOUD'HORS – HEURTEL 2010 = A. BOUD'HORS – Ch. HEURTEL, *Les ostraca coptes de la TT 29. Autour du moine Frangé*, I-II. Études d'archéologie thébaine 3. Bruxelles 2010.
- BOURIANT 1887a = U. BOURIANT, *Fragments d'un roman d'Alexandre en dialecte thébain*, in «JA» 9 (1887), pp. 1-38.
- BOURIANT 1887b = U. BOURIANT, *Fragments d'un roman d'Alexandre en dialecte thébain*, in «JA» 10 (1887), pp. 340-349.
- BRAUN 1938 = M. BRAUN, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938.
- BRESCIANI 1990 = E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1990.
- BRESCIANI 1993 = E. BRESCIANI, *The Persian Occupation of Egypt*, in I. GERSHEVITCH (ed.), *The Cambridge History of Iran*, II, Cambridge 1993, pp. 502-528.
- BROWN 1982 = T. BROWN, *Herodotus' Portrait of Cambyses*, in «Historia» 31 (1982), pp. 387-403.
- BROWN 2016 = P. BROWN, *Treasure in Heaven. The Holy Poor in Early Christianity*, Charlottesville & London 2016.
- BRUNNER = H. BRUNNER, *Ptahhotep bei den koptischen Mönchen*, in «ZÄS» 86 (1961), pp. 145-147.
- BRUNNER-TRAUT 1968 = E. BRUNNER-TRAUT, *Altägyptische Tiergeschichte und Fable: Gestalt und Strahlkraft*, Darmstadt 1968.
- BRUNNER-TRAUT 1979a = E. BRUNNER-TRAUT, *Egyptian Artists' Sketches: Figured Ostraka from the Gayer-Anderson Collection in the Fitzwilliam Museum*, Leiden 1979.
- BRUNNER-TRAUT 1979b = E. BRUNNER-TRAUT, *Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens*, in E. HORNING,

- O. KEEL (eds.), *Studien zu den altägyptische Lebenslehen*, Fribourg-Göttingen 1979, pp. 173-216.
- BRUNNER-TRAUT 2000 = E. BRUNNER-TRAUT, *Tiergeschichten aus dem Pharaonenland*, Mainz 2000.
- BUCKING 1997 = S. BUCKING, *Christian Educational Texts from Egypt: A Preliminary Inventory*, in B. KRAMER, W. LUPPE, H. MAEHLER ET AL., *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin, 13.-19.8.1995*, Berlin 1997, pp. 132-138 134.
- BUCKING 2012 = S. BUCKING, *Towards an archaeology of bilingualism: on the study of Greek-Coptic education in Late Antique Egypt*, in A. MULLEN, P. JAMES (eds.), *Multilingualism in the Graeco-Roman worlds*, Cambridge 2012, pp. 225-264.
- BUZI 2014 = P. BUZI, *Coptic Manuscripts 7. The Manuscripts of the Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz. Part 4. Hemiletic and Liturgical Manuscripts from the White Monastery. With two documents form Thebes and two Old-Nubian manuscripts*, VOHD XXI,7, Stuttgart 2014.
- BUZI 2015 = P. BUZI, *Le Sentenze di Menandro e l'ambiente copto*, in S. FUNGHI (a cura di), *Corpus dei papiri filosofici. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte II.2: Sentenze di Autori Noti e «Chreiai»*, Firenze 2015, pp. 269-286.
- BUZI 2016 = P. BUZI, "Review: Hugo Lundhaug, Lance Jenott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 97 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), pp. I-XVIII, 1-332", in «COMSt Bulletin» 2 (Spring/Autum 2016), pp. 95-100.
- BUZI 2017 = P. BUZI, *Remains of gnostic anthologies and pagan wisdom literature in the Coptic tradition*, in L. ARCARI, *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and in Egypt, between the 1st and 6th cent. CE*, Tübingen 2017, pp. 131-151.
- BUZI – PERNIGOTTI 2015 = P. BUZI, C. PERNIGOTTI, *MS 38-41: P.Copt. I (= P.Vat. gr 17 + P.Rain.unterrichtKopt. 269.1)*, in S. FUNGHI (a cura di), *Corpus dei papiri filosofici. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte II.2: Sentenze di Autori Noti e «Chreiai»*, Firenze 2015, pp. 287-320.
- CAMERON 2007 = A. CAMERON, *Poets and Pagans in Byzantine Egypt*, in R.S. BAGNALL (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, Cambridge 2007, pp. 21-46.
- CAMPLANI 1997 = A. CAMPLANI, *Sulla trasmissione dei testi gnostici in copto*, in A. CAMPLANI (ed.), *Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Roma 1997, pp. 121-175.
- CAMPLANI 2000 = A. CAMPLANI, *Scritti ermetici in copto. L'Ogdoade e l'Enneade. Preghiera di ringraziamento. Frammento del Discorso Perfetto*, Brescia 2000.
- CAMPLANI 2003 = A. CAMPLANI, *Momenti di interazione religiosa ad Alessandria e la nascita dell'élite egiziana cristiana*, in L. PERRONE (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, Leuven 2003, I, pp. 31-42.
- CAMPLANI 2006 = A. CAMPLANI, *Chiesa urbana e "periferie" cristiane di Alessandria nella tarda antichità: premesse per una ricerca*, in «Annali di storia dell'esegesi» XXIII (2006), pp. 389-413.

- CAMPLANI 2015a = A. CAMPLANI, *Il copto e la chiesa copta. La lenta e inconclusa affermazione della lingua copta nello spazio pubblico della tarda antichità*, in *Atti del I Dies Academicus*, Milano 2015, pp. 129-153.
- CAMPLANI 2015b = A. CAMPLANI, *Per un profilo storico-religioso degli ambienti di produzione e fruizione dei Papyri Bodmer: contaminazione dei linguaggi e dialettica delle idee nel contesto del dibattito su dualismo e origenismo*, in «Adamantius» 21 (2015), pp. 98-135.
- CARLIG 2013 = N. CARLIG, *Les papyrus scolaires grecs et latins chrétiens*, in «Studi di Egittologia e di Papirologia» 10 (2013), pp. 55-98.
- CARLINI 1985 = A. CARLINI, *Il più antico testimone greco di Sesto Pitagorico*, in «Rfil» 113 (1985), pp. 5-26.
- CARLINI 2004 = A. CARLINI, *Rifacimenti cristiani di opere pagane: il Manuale di Epitteto e le Sentenze di Sesto*, in S. FUNGHI (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico II*, Firenze 2004, pp. 97-110.
- CARPINATO 2005 = C. CARPINATO, *Topi nella letteratura greca medievale*, in E. CINGANO, A. GHERSETTI, L. MILANO (eds.), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale. Atti del Convegno, Venezia 22-23 maggio 2002*, Padova 2005, pp. 175-192.
- CAVALLO 1974 = G. CAVALLO, *Papiri greci letterari della tarda antichità: Note grafico-culturali*, in E. KIESSLING, H.-A. RUPPRECHT (eds.), *Akten XIII. Internationalen Papyrologenkongresses*, München 1974, pp. 69-81.
- CAVENAILE 1949 = R. CAVENAILE, *Le latin d'Égypte et son influence sur le grec*, thèse de doctorat, 2 vols., Université de Liège 1949.
- CAVENAILE 1958 = R. CAVENAILE, *Corpus Papyrorum Latinarum*, Wiesbaden 1958, pp. 394-398.
- CAVENAILE 1987 = R. CAVENAILE, *Le latin dans les milieux chrétiens d'Égypte*, in S. JANERAS (ed.), *Miscellània Papirologica Ramon Roca-Puig en el seu vuitantè anniversary*, Barcelone 1987, pp. 103-110.
- CAVERO 2008 = L.M. CAVERO, *Poems in Context: Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200-600 AD*, Berlin 2008.
- CHADWICK 1959 = H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge 1959.
- CHRISTIANS 1991 = D. CHRISTIANS, *Die serbische Alexandreis*, Cologne 1991, pp. 32-34.
- CHUVIN 2012 = P. CHUVIN, *Cronaca degli ultimi pagani*, ed. it. Brescia 2012.
- CIZEK 1978 = A. CIZEK, *Historical Distortions and Saga Patterns in the Pseudo-Callisthenes Romance*, in «Hermes» 106.4 (1978), pp. 593-607.
- CLACKSON 2010 = S.J. CLACKSON, *Coptic or Greek? Bilingualism in the Papyri*, annotated and edited for publication by A. PAPAConstantinou, in A. PAPAConstantinou (ed.), *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*, Farnham (UK) – Burlington (VT), Ashgate, 2010, pp. 73-104.
- CONTINI – GROTTANELLI 2005 = R. CONTINI, C. GROTTANELLI (eds.), *Il saggio Ahiqar*, Brescia 2005.

- COQUIN 1975 = R.-G. COQUIN, *Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Saint-Élie «du rocher»* (ostracon IFAO 13315), in «BIFAO» 75 (1975), pp. 207-239.
- CRACCO RUGGINI 1965 = L. CRACCO RUGGINI, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medio Evo*, in «Athenaeum» 43 (1965), pp. 3-80.
- CRAMER 1959 = M. CRAMER, *Das christlich-koptische Ägypten einst und heute*, Wiesbaden 1959.
- CRIBIORE 1996 = R. CRIBIORE, *Writing, teachers, and students in Graeco-Roman Egypt*, Atlanta 1996.
- CRIBIORE 1999 = R. CRIBIORE, *Greek and Coptic Education in Late Antique Egypt*, in S. EMMEL (ed.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*, Wiesbaden 1999, II, pp. 279-286.
- CRIBIORE 2001 = R. CRIBIORE, *Gymnastic of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton 2001.
- CRIBIORE 2002-2003 = R. CRIBIORE, *Latin Literacy in Egypt*, in «Kodai» 13-14 (2003-2004), pp. 111-118.
- CRUM 1892 = W.E. CRUM, *Another fragment of the Story of Alexander*, in *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* xix (1892), pp. 473-482.
- CRUM 1904 = W.E. CRUM, *Inscriptions from the White Monastery*, in «JTS» 5 (1904), pp. 552-569.
- CRUM 1905 = W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, London 1905.
- CRUZ-URIBE 2006 = E. CRUZ-URIBE, *Notes on the Coptic Cambyses Romance*, in «Enchoria» 14 (2006), pp. 51-56.
- CURTO 1965 = S. CURTO, *La Satira nell'Antico Egitto*, Torino 1965.
- D'ABBADIE 1936 = V. D'ABBADIE, *Catalogue des ostraka figurés de Deir el-Medineh*, Le Caire 1936.
- DAUMAS 1982 = F. DAUMAS, *Le fonds égyptien de l'Hermétisme*, in J. RIES (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 2-25.
- DELATTRE 2012 = A. DELATTRE, *Notes on Papyri*, in «BASP» 49 (2012), pp. 301-302.
- DELATTRE - FOURNET 2011 = A. DELATTRE - J.-L. FOURNET, *Les ostraca grecs et coptes d'Edfou. À propos d'une publication récente*, in «ArchPF» 57 (2011), pp. 79-98.
- DEL FRANCIA 1985 = L. DEL FRANCIA, *Scenes d'animaux personnifiées dans l'Égypte pharaonique et copte. A propos d'une peinture de Baouit*, in T. ORLANDI, F. WISSE (eds.), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies*, Roma 1985, pp. 31-58.
- DEPUYDT 1995 = L. DEPUYDT, *Murder in Memphis: The Story of Cambyses' Mortal Wounding of the Apis Bull (Ca. 523 B.C.E.)*, in «JNES» 54 (1995), pp. 119-126.
- DICKEY 2015 = E. DICKEY, *How Coptic Speakers Learned Latin? A Reconsideration of P.Berol. Inv. 10582*, in «ZPE» 193 (2015), pp. 65-77.

- DIGNAS – WINTER 2007 = B. DIGNAS, E. WINTER, *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbors and Rivals*, Cambridge 2007.
- DILLERY 2005 = J. DILLERY, *Cambyses and the Egyptian Chaosbeschreibung Tradition*, in «CQ» 55 (2005), pp. 387-406.
- DOMACH 2013 = Z.M. DOMACH, *Tempered in the Christian Fire. Greek and Roman Wisdom Literature in Early Christian Teaching and Moral Traditions* (a thesis submitted to the Faculty of the James T. Laney Graduate School of Emory University in partial fulfillment of the requirements of the degree of Master of Arts in History). Atlanta 2013.
- DONADONI 1980 = S. DONADONI, *Gli Egiziani e le lingue degli altri*, in «VO» 3 (1980), pp. 1-14 (republished in *Cultura dell'Antico Egitto. Scritti di Sergio F. Donadoni*, Roma 1986, pp. 193-206).
- DÖPP 2003 = D. DÖPP, *Kambyses' Feldzug gegen Ägypten: Der sogenannte Kambyses-Roman und sein Verhältnis zu griechischer Literatur*, in «GFA» 6 (2003), pp. 1-17.
- DOSTÁLOVÁ 1994 = R. DOSTÁLOVÁ, *Gli inventari dei beni delle chiese e dei conventi su papiro*, in «AP» 6 (1994), pp. 5-19.
- DOUFIKAR-AERTS 2010 = F. DOUFIKAR-AERTS, *Alexander Magnus Arabicus, A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries: from Pseudo-Callisthenes to Suri* (Mediaevalia Groningana,13), Louvain 2010.
- DRIOTON 1931 = E. DRIOTON, *Fouilles exécutées à Baouit par J. Maspero. Notes mises en ordre et editées*, Le Caire 1931, pp. 43-45, pl. lii-liii.
- DUMMER 1969-1970 = J. DUMMER, *Zum Problem der sprachlichen Verständigung in den Pachomius-Klöstern*, in «BSAC» 20 (1969-1970), pp. 43-52.
- ELANSKAYA 1994 = A.I. ELANSKAYA, *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*, Leiden 1994, p. 163, no. 19.
- EMMEL 2007 = S. EMMEL, *Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic world*, in R. BAGNALL (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, Cambridge 2007, pp. 83-102.
- EMMEL – RÖMER 2008 = S. EMMEL, C.E. RÖMER, *The Library of the White Monastery in Upper Egypt / Die Bibliothek des Weißen Klosters in Oberägypten*, in H. FROSCHAUER, C.E. RÖMER (eds.), *Spätantike Bibliotheken. Leben und Lesen in den frühen Klöstern Ägyptens* (Nilus: Studien zur Kultur Ägyptens und des Vorderen Orients 14), Vienna 2008, pp. 5-24.
- ERMAN 1894 = A. ERMAN, *Shenute und Aristophanes*, in «ZÄS» 36 (1894), pp. 134-135.
- ERMAN 1906 = A. ERMAN, *Ägyptische Literatur*, in P. HINNEBERG (ed.), *Die orientalischen Literaturen. Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig 1906, pp. 28-38.
- FIACCADORI 2009 = G. FIACCADORI, *John of Nikiou*, in D.R. THOMAS, B. ROGGEMA (eds.): *Christian-Muslims Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, Leiden 2009, pp. 209-218.
- FLORES 2004 = D. FLORES, *The Topsy-Turvy World*, in *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World: Studies in Honor of Donald B. Redford*, Boston 2004, pp. 232-255.

- FOURNET 1995 = J.-L. FOURNET, *L'homérisme à l'époque protobyzantine: l'exemple de Dioscore d'Aphrodité*, in «Ktèma» 20 (1995 [1997]), pp. 301-315.
- FOURNET 1997 = J.-L. FOURNET, *Du nouveau dans la bibliothèque de Dioscore d'Aphrodité*, in *Akten des 21. internationalen Papyrologenkongresses*, Stuttgart-Leipzig 1997, I, pp. 297-304.
- FOURNET 1998 = J.-L. FOURNET, *Un nouvel épithalame de Dioscore d'Aphrodité adressé à un gouverneur civil de Thébàide*, in «Antiquité tardive» 6 (1998), pp. 65-82.
- FOURNET 1999 = J.-L. FOURNET, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle. La bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité*, Le Caire 1999.
- FOURNET 2001 = J.-L. FOURNET, *Du nouveau dans les archives de Dioscore d'Aphrodité*, in *Atti del XXII Congresso internazionale di papirologia*, Firenze 2001, pp. 475-485.
- FOURNET 2003 = J.-L. FOURNET, *Between Literary Tradition and Cultural Change. The Poetic and Documentary Production of Dioscorus of Aphrodite*, in A.A. MACDONALD, M.W. TWOMEY, G.J. REININK, *Learned Antiquity. Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West*, Leuven 2003, pp. 101-114.
- FOURNET 2009a = J.-L. FOURNET, *The Multilingual Environment of Late Antique Egypt: Greek, Latin, Coptic, and Persian Documentation*, in R.S. BAGNALL (ed.), *Oxford Handbook of Papyrology*, Oxford 2009, pp. 418-451.
- FOURNET 2009b = J.-L. FOURNET, *Alexandrie: une communauté linguistique ? ou la question du grec alexandrin* (Alexandrie médiévale 3), Le Caire 2009.
- FOURNET 2011 = J.-L. FOURNET, *Omero e i Cristiani in Egitto secondo due testi agiografici* (Panegirico di Macario di Tkôw e Sofrone di Gerusalemme, Miracoli di Ciro e Giovanni), in L. CRISTANTE, S. RAVALICO (eds.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, IV, Trieste 2011, pp. 19-31
- FOURNET 2012 = J.-L. FOURNET, *Le poète Dioscore d'Aphrodité à l'œuvre: une première version de P.Aphrod.Lit. IV 18, enkômion d'adventus du duc Kallinikos*, in R. AST, H. CUVIGNY, T.M. HICKEY, J. LOUGOVAYA (eds.), *Papyrological Texts in Honor of Roger S. Bagnall*, Durham 2012, pp. 97-106.
- FOURNET 2013 = J.-L. FOURNET, *Dioskoros of Aphrodite*, in R.S. BAGNALL ET AL. (eds.), *Encyclopedia of Ancient History*, Malden MA 2013, pp. 2141-2142.
- FOURNET 2014 = J.-L. FOURNET, *Alexandrie et la fin des hiéroglyphes*, in Ch. MÉLA, F. MÖRI (eds.), *Alexandrie la divine*, Genève 2014, II, pp. 599-607.
- FOWDEN 1993 = G. FOWDEN, *Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1993.
- FRANKFURTER 1993 = D. FRANKFURTER, *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis 1993.
- FRANKFURTER 2012 = D. FRANKFURTER, *Amentē Demons and Christian Syncretism*, in «Archiv für Religionsgeschichte» 14.1 (2012), pp. 83-102
- FRASER 1996 = P. FRASER, *Cities of Alexander the Great*, Oxford 1996, pp. 203-226.
- FRUGONI 1978 = C. FRUGONI, *La fortuna di Alessandro Magno dall'antichità al Medioevo*, Firenze 1978.

- FRUGONI 1995 = C. FRUGONI, *La fortuna di Alessandro nel Medio Evo*, in *Alessandro Magno. Storia e Mito*, Roma 1995, pp. 161-173.
- FUNGI 2004 = M.S. FUNGI, *Su alcuni testimoni di «chreiai» di Diogene e di «detti dei Sette Sapienti»*, in S. FUNGI (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico II*, Firenze 2004, pp. 360-401.
- GABRA – EATON-KRAUSS 2006 = G. GABRA, M. EATON-KRAUSS, *The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and Churches of Old Cairo*, Cairo – New York 2006.
- GARDNER 1996 = I. GARDNER (ed.), *Kellis Literary Texts*, I, Oxford 1996.
- GARDNER 2007 = I. GARDNER (ed.), *Kellis Literary Texts*, II, Oxford 2007.
- GARDNER – ALCOCK – FUNK 1999 = I. GARDNER, A. ALCOCK, W.-P. FUNK (eds.), *Coptic Documentary Texts from Kellis*, 1, Oxford 1999.
- GERO 1992 = S. GERO, *The Alexander Legend in Byzantium: Some Literary Gleanings*, in A. CUTLER – S. FRANKLIN (eds.), *Homo Byzantinus. Papers in Honor of A. Kazhdan* («Dumbarton Oaks Papers» 46 [1992]), pp. 83-87.
- GIL – TORALLAS TOVAR 2010 = J. GIL, S. TORALLAS TOVAR, *Hadrianus. P.Monts.Roca III*, Barcelona 2010.
- GRAF 1944 = G. GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, I. *Die Übersetzungen*, Città del Vaticano 1944.
- GRAF 1947 = G. GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, II. *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Città del Vaticano 1947.
- GRAPOW 1938 = H. GRAPOW, *Untersuchungen über Stil und Sprache des koptischen Kambysestromans*, in «ZÄS» 74 (1938), pp. 55-68.
- GUTAS 1993 = D. GUTAS, *Sayings by Diogenes preserved in Arabic*, in M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET, *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque International du CNRS, Paris 1991*, Paris 1993, pp. 475-518.
- HAMMERSCHMIDT 1957 = E. HAMMERSCHMIDT, *Altägyptische Elemente im koptischen Christentum*, in «OS» 6 (1957), pp. 233-250.
- HARRISON – OBBINK 1986 = G. HARRISON, D. OBBINK, *Vergil, Georgics I 36–39 and the Barcelona Alcestis*, in «ZPE» 63 (1986), pp. 75-81.
- HERMANN 1938 = A. HERMANN, *Die ägyptische Königsnovelle*, Leipzig 1938.
- HOFFMEIER 1997 = J. HOFFMEIER, *Israel in Egypt*, New York 1997.
- HOFMAN 2005 = B. HOFMAN, *Die Königsnovelle. Strukturanalyse am Einzelwerk*, Wiesbaden 2005.
- HOFMANN – VORBICHLER 1980 = I. HOFMANN, A. VORBICHLER, *Das Kambysebild bei Herodot*, in «ArchPF» 27 (1980), pp. 86-105.
- HOOGENDIJ – VAN MINNEN 1991 = F.A.J. HOOGENDIJ, P. VAN MINNEN, *Papyri, ostraca, parchments and waxed tablets in the Leiden Papyrological Institute (P.L. Bat. 25)*, Leiden 1991.
- HORSFALL 1989 = N. HORSFALL, *Alcestis Barcinonensis 67: Some metrical problems*, in «ZPE» 77 (1989), pp. 25-26.

HOULIHAN 2001 = P. HOULIHAN, *Wit and Humour in Ancient Egypt*, London 2001.

HUNGER 1968 = H. HUNGER, *Der byzantinische Katz-Mause Krieg*, Berlin 1968.

JÄKEL 1964 = S. JÄKEL, *Menandri Sententiae. Comparatio Menandri et Philistionis*, Leipzig 1964, pp. 16-18 (no. 13).

JANSEN 1950 = H.L. JANSEN, *The Coptic Story of Cambyses' Invasion of Egypt*, Oslo 1950.

JASNOW 1997 = R. JASNOW, *The Alexander Romance and Demotic Egyptian Literature*, in «JNES» 56 (1997), pp. 95-103.

JOUANNO 2002 = C. JOUANNO, *Naissance et metamorphoses du Roman d'Alexandre. Domain grec*, Paris 2002.

KAHN 2007 = D. KAHN, *Note on the Time-Factor in Cambyses' Deeds in Egypt as told by Herodotus*, in «Trans-Regional and -National Studies» 34 (2007), pp. 103-112.

KÁKOSY 1990 = L. KÁKOSY, *Survival of Ancient Egyptian Gods in Coptic and Islamic Egypt*, in W. GODLEWSKI (ed.), *Coptic Studies: Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August 1984*, Warsaw 1990, pp. 175-177.

KAMMERZELL 1987 = F. KAMMERZELL, *Eine altpersische (Volks-)Etymologie im koptischen Kambyses-Roman*, in «GM» 100 (1987), pp. 31-39.

KEENAN 1984a = J.G. KEENAN, *The Aphrodite Papyri and Village Life in Byzantine Egypt*, in «BSAC» 26 (1984), pp. 51-63.

KEENAN 1984b = J.G. KEENAN, *Aurelius Apollos and the Aphrodite Village Élite*, in *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia*, Napoli 1984, III, pp. 957-963.

KAHLE 1954 = P.E. KAHLE, *Balaizah. Coptic texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt*, Oxford 1954.

KHOSROYEV 1982 = A.S. KHOSROYEV, *Коптский роман об Александре и ближневосточная литературная традиция*, in *Вестник древней истории* 4 (1982) 4, pp. 125-130 (*Coptic Alexander Romance and Near Eastern Literary Tradition*, in «Journal of Ancient History» 4 [1982], pp. 125-130; in Russian with English Summary [*non vidi*]).

KHOSROYEV 1983 = A.S. KHOSROYEV, *О происхождении коптского романа об Александре*, in ППиПИКНВ, 17-я годовичная научная сессия Ленинградского Отделения И-та востоковедения АН СССР. Ч.2., М., (1983), pp. 52-55 (*On the Origin of Coptic Alexander Romance*, in *The XVIIth Annual Conference at Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies*, Moscow 1983, vol. 17, pt. 2, pp. 52-55; in Russian, [*non vidi*]).

KHOSROYEV 1986 = A.S. KHOSROYEV, *ИД.*, *Из истории коптского романа об Александре*, in *Палестинский сборник*, вып. 28.91 (1986), pp. 153-157 (*From a History of Coptic Alexander Romance*, in «Palestinskij Sbornik» 28.91 [1986], pp. 153-157; in Russian with English summary [*non vidi*]).

KLASENS 1944-1948 = A. KLASSENS, *Cambyses en Égypte*, in «Ex Oriente Lux» 10 (1944-1948), pp. 339-349.

KOENEN 2002 = L. KOENEN, *Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel*, in A. BLASIUS, B.U. SCHIPPER (eds.), *Apokalyptik und Ägypten: eine*

- kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Leuven 2002 pp. 139-187.
- KOTSIFOU 2007 = C. KOTSIFOU, *Books and book production in the monastic communities of Byzantine Egypt*, in W.E. KLINGSHIRN, L. SAFRAN (eds.), *The Early Christian Book*, Washington D.C. 2007, pp. 48-66.
- KOTSIFOU 2013 = C. KOTSIFOU, *Monks as mediators in Late Antique Egypt*, in J. KEENAN, J. MANNING, U. YIFTACH-FIRANKO (eds.), *Law and Legal Practice in Egypt from Alexander to the Arab Conquest*, Cambridge 2013, pp. 530-540.
- KRAMER 1983 = J. KRAMER, *Glossaria bilinguia in papyris et membranis reperta*, Bonn 1983, pp. 97-108.
- KRAMER 2010 = J. KRAMER, *Neuedition des lateinisch-griechisch-koptischen Gesprächsbuchs von Berlin (P.Berol.inv. 10582, LDAB 6075)*, in H. KNUF, C. LEITZ, D. VON RECKLINGHAUSEN (eds.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Joseph Thissen*, Louvain – Paris – Walpole MA 2010, pp. 557-566.
- KUEHN 1995 = C. KUEHN, *Channels of Imperishable Fire: The Beginnings of Christian Mystical Poetry and Dioscorus of Aphrodito*, New York 1995.
- LARSEN 2001 = L. LARSEN, *Ørkenfedrenes Apophthegmata og den klassiske Retoriske Tradisjon*, in «Meddelanden från Collegium Patristicum Ludense» 16 (2001), pp. 26-35 [non vid].
- LARSEN 2006 = L. LARSEN, *Pedagogical parallels: re-reading the Apophthegmata Patrum*. PhD thesis, Columbia University 2006 [non vid].
- LARSEN 2007 = L. LARSEN, *The Apophthegmata Patrum and the Classical Rhetorical Tradition*, in F.M. YOUNG ET AL. (eds.), *Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, Leuven 2007, pp. 409-416.
- LARSEN 2008 = L. LARSEN, *The Apophthegmata Patrum: Rustic Ruminations or Rhetorical Recitation*, in «Meddelanden från Collegium Patristicum Ludense» 23 (2008), pp. 21-30 [non vid].
- LARSEN 2013a = L. LARSEN, *Re-Drawing the Interpretative Map: Monastic Education as Civic Formation in the Apophthegmata Patrum*, in «Coptica» 12 (2013), pp. 1-34.
- LARSEN 2013b = L. LARSEN, *On learning a new alphabet: the sayings of the desert fathers and the monostichs of Menander*, in «SP» 55 (2013), pp. 59-78.
- LEBEK 1983 = W.D. LEBEK, *Das neue Alcestis-Gedicht der Papyri Barcinonenses*, in «ZPE» 52 (1983), pp. 1-29.
- LEBEK 1987 = W.D. LEBEK, *Die Alcestis Barcinonensis: Neue Konjekturen und Interpretationen*, in «ZPE» 70 (1987), pp. 39-48.
- LEBEK 1989 = W.D. LEBEK, *Postmortale Erotik und andere Probleme der Alcestis Barcinonensis*, in «ZPE» 76 (1989), pp. 19-26.
- LEFÈBVRE 1920 = G. LEFÈBVRE, *Dair al Abiad*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 4.1, Paris 1920, cols. 459-502.

- LEFORT 1927 = L.Th. LEFORT, *Saint Pachôme et Amen-em-ope*, in «Le Muséon» 40 (1927), pp. 65-74.
- LEIPOLDT 1909 = J. LEIPOLDT, "Geschichte der koptischen Litteratur", in C. BROCKELMANN et al. (eds.), *Geschichte der christlichen Litteraturen des Oriens*, Leipzig 1909, pp. 131-183.
- LICHTHEIM 1983 = M. LICHTHEIM, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*, Fribourg-Göttingen 1983, pp. 184-196.
- LOPRIENO 1986 = A. LOPRIENO, *Il modello egiziano nei testi della letteratura intertestamentaria*, in «RB» 34 (1986), pp. 205-232.
- LOPRIENO 1981 = A. LOPRIENO, *Il pensiero egizio e l'apocalittica giudaica*, in «Henoch» 3 (1981), pp. 289-320.
- LOPRIENO 1996 = A. LOPRIENO, *The King's Novel*, in A. LOPRIENO, *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden 1996, pp. 277-295.
- LOUIS 2007 = C. LOUIS, *Nouveaux document concernant l'«affaire des parchmins coptes» du Monastère Blanc*, in N. BOSSON, A. BOUD'HORS (eds.), *Actes du huitième Congrès international d'études coptes*, I, Leuven 2007, pp. 99-114.
- LOUIS 2008 = C. LOUIS, *The Fate of the White Monastery Library*, in G. GABRA, H. TAKLA (eds.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, I. *Akhmîm and Sohag*, Cairo 2008, p. 83-90.
- LUCCHESI 1988 = E. LUCCHESI, *Chénouté a-t-il écrit en grec ?*, in R.-G. COQUIN (ed.), *Mélanges Antoine Guillaumont: Contribution à l'étude des christianismes orientaux*, Genève 1988, pp. 201-210,
- LUCCHESI 2006 = E. LUCCHESI, *Un fragment sahidique du premier panégyrique d'Etienne le Protomartyr par Gregoire de Nysse (CPG 3186)*, in «Analecta Bollandiana» 124 (2006), 11-13.
- LUCCHESI 2010 = E. LUCCHESI, *Les recensions sahidique et bohairiques d'une prière attribuée à Sévère d'Antioche*, in «Aegyptus» 90 (2010), pp. 119-141.
- LUCCHESI 2011 = E. LUCCHESI, *Regards nouveaux sur la littérature copte*, in P. BUZI, A. CAMPLANI (eds.), *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi (Studia Ephemeridis Augustinianum 125)*, Rome 2011, pp. 369-414.
- LUCIANI 2001-2002 = C. LUCIANI, *L'apologo cretese 'Ο κάτης και ὁ μποντικός*, in «RSBN» 38 (2001-2002), pp. 195-230.
- LUISIER 1998 = P. LUISIER, Review: J.M. Sheridan, *Rufus of Shotep, Homilies on the Gospels of Matthew and Luke. Introduction, Text, Translation, Commentary*, Roma 1998, in «Orientalia Christiana Periodica» 64 (1998), pp. 471-473.
- LUNDHAUG 2016 = H. LUNDHAUG, *Nag Hammadi Codex VII and Monastic Manuscript Culture*, in P. BUZI, A. CAMPLANI, F. CONTARDI (eds.), *New research on Coptic literature 2008-2012*, in P. BUZI, A. CAMPLANI, F. CONTARDI (eds.), *Coptic society, literature and religion from late antiquity to modern times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22th, 2012 and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies*, Leuven – Paris – Bristol 2016, pp. 1177-1192.

- LUNDHAUG – JENOTT 2015 = H. LUNDHAUG, L. JENOTT, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 97), Tübingen 2015.
- LUSINI 1994 = G. LUSINI, *Origine e significato della presenza di Alessandro Magno nella letteratura etiopica*, in «RSE» 38 (1994), pp. 95-118.
- LUSINI 2007 = G. LUSINI, *Alexander the Great: the Ethiopian myth*, in «DLING» 4 (May 2007), pp. 41-45.
- ŁAJTAR 2009 = A. ŁAJTAR, *An Adaptation of a Sentence of Menander in a Nubian Monastery*, in «ZPE» 171 (2009), pp. 19-24.
- MACCOULL 1981 = L.S. B. MACCOULL, *The Coptic Archive of Dioscorus of Aphroditos*, in «CÉ» 56 (1981), pp. 185-193.
- MACCOULL 1988 = L.S. B. MACCOULL, *Dioscorus of Aphroditos: His Work and His World*, Berkeley 1988.
- MACCOULL 1989 = L.S.B. MACCOULL, *Patronage and the Social Order in Coptic Egypt*, in L. CRISCUOLO, G. GERACI (eds.), *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba: Bilancio di un confronto: Atti del colloquio internazionale, Bologna, 31 agosto–2 settembre 1987*, Bologna 1989, pp. 499-500.
- MACCOULL 1993 = L.S.B. MACCOULL, *The Apa Apollon Monastery of Pharos (Aphroditos) and Its Papyrus Archive*, in «Le Muséon» 106 (1993), pp. 21-63.
- MACCOULL 2006 = L.S.B. MACCOULL, *The Bilingual Written Environment of Late Antique Egypt: Did Gender Have Anything To Do With It?*, in «Diotima» [<http://www.stoa.org/diotima/essays/fc04/MacCoull.html>]; M. CHOAT, *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri*, Turnhout 2006.
- MACCOULL 2012 = L. MACCOULL, *Aspects of Alexander in Coptic Egypt*, in R. STONEMAN, K. ERICKSON, I. NETTON (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen 2012, pp. 255-260.
- MACUCH 1989 = R. MACUCH, *Egyptian Sources and Versions of Pseudo-Callisthenes*, in L. CRISCUOLO – L. GERACI (eds.), *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto. Atti del Colloquio internazionale*, Bologna 1989, pp. 503-511.
- MAEHLER 1997 = H. MAEHLER, *Byzantine Egypt: Urban Élites and Book Production*, in «Dialogos» 4 (1997), pp. 125-128.
- MAHÉ 1982 = J.-P. MAHÉ, *Hermes en Haute-Egypte, II: Le fragment du "Discours parfait" et les "Définitions" hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8 a)*, Québec 1982.
- MAHÉ 1986, *La création dans les Hermetica*, in «Recherches Augustiniennes» 21 (1986), pp. 3-53.
- MAHÉ 1996 = J.-P. MAHÉ, *Preliminary remarks on the Demotic Book of Thoth and the Greek Hermetica*, in «Vigiliae Christianae» 50 (1996), pp. 353-363.
- MANTZILAS 2011 = D. MANTZILAS, *Reception and Genre Cross-Reference in Alcestis Barcinonensis*, in «Graeco-Latina Brunensia» 16 (2011), pp. 61-90.
- MARCOVICH 1984 = M. MARCOVICH, *Alcestis Barcinonensis*, in «ICS» 9 (1984), pp. 111-134.
- MARCOVICH 1986 = M. MARCOVICH, *The Alcestis Papyrus Revisited*, in «ZPE» 65 (1986), pp. 39-57.

- MARCOVICH 1988 = M. MARCOVICH, *Alcestis Barcinonensis. Text and Commentary*, Leiden 1988.
- MARTIN 1979 = A. MARTIN, *L'Église et la Khôra Égyptienne au IVe siècle*, in «RA» 25 (1979), pp. 3-26.
- MASPERO 1889 = J. MASPERO, G. MASPERO, *Les Contes Populaires de l'Égypte ancienne*, Paris 1889, pp. 321-338.
- MASPERO 1911 = J. MASPERO, *Un dernier poète grec d'Égypte: Dioscore, fils d'Apollôs*, in «REG» 24 (1911), pp. 426-481.
- MASPERO 2002 = G. MASPERO, *Popular Stories of Ancient Egypt*, Edited and with an Introduction by H. El-Shamy, Oxford 2002, pp. 243-253.
- MATTHEY 2017 = PH. MATTHEY, *The Once and Future King of Egypt: Egyptian "Messianism" and the Construction of the Alexander Romance*, in L. ARCARI (ed.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE*, Tübingen 2017, pp. 47-72.
- MCINERNY 2007 = J. MCINERNY, *Arrian and the Greek Alexander Romance*, in «CW» 100 (2007), pp. 424-430.
- MCVEY 1998 = K.E. MCVEY, *The chreia in the desert: rethoric and Bible in the Apophthegmata Patrum*, in A.J. MALHERBE, F.W. NORRIS, J.W. THOMPSON (eds.), *The early Church in its context: essays in honor of Everett Ferguson*, Leiden 1998, pp. 245-255.
- MESKELL 2004 = L. MESKELL, *Object Worlds in Ancient Egypt. Material Biographies Past and Present*, Oxford – New York 2004.
- MEYER 1912 = E. MEYER, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig 1912.
- MÖLLER – SCHÄFER 1901 = G. MÖLLER, H. SCHÄFER, *Zu den Bruchstücken des koptischen Kambysestromans*, in «ZÄS» 39 (1901), pp. 1-95.
- MORENZ 1968 = S. MORENZ, *Zum Problem einer koptischen Literaturgeschichte*, in P. NAGEL (ed.), *Probleme der koptischen Literatur*, Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenburg 1968/1, Halle 1968, pp. 11-16.
- MORGAN 1988 = T. MORGAN, *Literate education in the Hellenistic and Roman worlds*, Cambridge 1988.
- MÜLLER 1991 = C.D.G. MÜLLER, *Romances*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, New York 1991, pp. 2059-2061.
- NOCCHI MACEDO 2010 = G. NOCCHI MACEDO, *Alcestis Barcinonensis* (P. Montserrat inv. 158-161 = MP³ 2998.1) Text and french translation, Liège 2010.
- NOCCHI MACEDO 2011 = G. NOCCHI MACEDO, *Alcestis Barcinonensis* (P. Montserrat inv. 158-161 = MP³ 2998.1) Texto e tradução em língua portuguesa (Brasil), Liège 2011.
- NOCCHI MACEDO 2013 = G. NOCCHI MACEDO, *Bilinguisme, digraphisme and multiculturalisme: une étude du Codex Miscellaneus de Montserrat*, in M.-H. MARGANNE, B. ROCHETTE (eds.), *Bilinguisme et digraphisme dans le monde gréco-romain: l'apport des papyrus latins*, Liège 2013, pp. 143-156.
- NOCCHI MACEDO 2014 = G. NOCCHI MACEDO, *L'Alceste de Barcelone* (P.Monts. Roca inv. 158-161). *Édition, traduction et analyse contextuelle d'un poème latin conservé sur*

- papyrus*, Liège 2014 (review by H. Zehnacker in «Bryn Mawr Classical Review» 2014.10.61).
- NOSARTI 1992 = L. NOSARTI, *Anonimo, L'Alceste di Barcellona. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Bologna 1992 (review by H.M. HINE, in «The Classical Review» 49 [1999], pp. 269-270).
- ORLANDI 1973 = T. ORLANDI, *Patristica copta e patristica greca*, in «*Vetera Christianorum*» 10 (1973), pp. 327-341.
- ORLANDI 1984 = T. ORLANDI, *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, in P. NAGEL (ed.), *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*, Halle – Saale 1984, pp. 181-203.
- ORLANDI 1990 = T. ORLANDI, *Traduzioni dal greco al copto: quali e perché?*, in G. FIACCADORI (ed.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Roma 1990, pp. 93-104.
- ORLANDI 1997 = T. ORLANDI, *Letteratura e cristianesimo nazionale egiziano*, in A. CAMPLANI (ed.), *Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardo antica*, Roma 1997, pp. 39-120.
- ORLANDI 2002 = T. ORLANDI, *The library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe*, in A. EGBERTS ET. AL. (eds.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Leiden 2002, pp. 211-231.
- OTRANTO 1997 = R. OTRANTO, *Alia tempora, alii libri. Notizie ed elenchi di libri cristiani su papiro*, in «*Aegyptus*» 77 (1997) pp. 123-144.
- OVERWIEN 2005 = O. OVERWIEN, *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung*, Stuttgart 2005.
- PAINCHAUD 1983 = L. PAINCHAUD, *Fragment de la République de Platon (NH VI,5)*. Québec 1983, pp. 7-28.
- PAPACONSTANTINO 2007 = A. PAPACONSTANTINO, *“They shall speak the Arabic language and take pride in it”: reconsidering the fate of Coptic after the Arab conquest*, in «*Le Muséon*» 120 (2007), pp. 273-299.
- PAPACONSTANTINO 2008 = A. PAPACONSTANTINO, *Dioscore et la question du bilinguisme dans l'Égypte du VI^e siècle*, in J.-L. FOURNET (ed., avec la collaboration de C. MAGDELAINE), *Les archives de Dioscore d'Aphrodite cent ans après leur découverte. Histoire et culture dans l'Égypte byzantine*, Paris 2008, pp. 77-88.
- PAPACONSTANTINO 2009 = A. PAPACONSTANTINO, *‘What remains behind’: Hellenism and Romanitas in Christian Egypt after the Arab conquest*, in H. COTTON, R. HOYLAND, J. PRICE, D. WASSERSTEIN (eds.), *From Hellenism to Islam: cultural and linguistic change in the Roman Near East*, Cambridge, pp. 447-466.
- PAPACONSTANTINO 2010 = A. PAPACONSTANTINO (ed.), *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*, Farnham (UK) – Burlington (VT) 2010.
- PAPACONSTANTINO 2012 = A. PAPACONSTANTINO, *Why did Coptic fail where Aramaic succeeded? Linguistic developments in Egypt and the Near East after the Arab conquest*, in A. MULLEN, P. JAMES (eds.), *Multilingualism in the Graeco-Roman worlds*, Cambridge 2012, pp. 58-76.

- PAPACONSTANTINO 2014 = A. PAPACONSTANTINO, *Egyptians and "Hellenists": linguistic diversity in the early Pachomian monasteries*, in G. TALLET, CH. ZIVIE-COCHE (eds.), *Le myrte et la rose: mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne 9), Montpellier 2014, pp. 15-21.
- PAPADEMETRIOU 1969 = J.Th. PAPADEMETRIOU, *Tὰ σχέδη τοῦ μυός*. *New Sources and Text*, in *Classical Studies Presented to B.E. Perry*, Urbana 1969, pp. 210-222.
- PARROTT 1987 = M.D. PARROTT, *Gnosticism and the Ancient Egyptian Religion*, in «NT» 29 (1987), pp. 73-93.
- PARSONS – NISBET – HUTCHINSON 1983 = P.J. PARSONS, R.G.M. NISBET, G.O. HUTCHINSON, *Alcestis in Barcelona*, in «ZPE» 52 (1983), pp. 31-36.
- PASCHALIS 2007 = M. PASCHALIS, *The Greek and Latin Alexander Romance: Comparative Readings*, in M. PASCHALIS ET AL., *The Greek and the Roman Novel: Parallel Readings*, Groningen 2007, pp. 70-102.
- PEEL – ZANDEE 1988 = M.L. PEEL – J. ZANDEE, *The Teachings of Silvanus (VII, 4)*, in J.M. ROBINSON ET AL. (eds.), *The Nag Hammadi Library. The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One Volume*, New York 1988, pp. 379-385.
- PERNIGOTTI 2008 = C. PERNIGOTTI, *Menandri Sententiae*, Firenze 2008.
- PERRY 1967 = B.E. PERRY, *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of Their Origins*, Berkeley 1967.
- PFISTER 1946 = F. PFISTER, *Studien zum Alexanderroman*, in «WJ» 1 (1946), pp. 35-52.
- PIEMONTESE 1995 = A.M. PIEMONTESE, *La figura di Alessandro nelle letterature d'area islamica*, in *Alessandro Magno. Storia e Mito*, Roma 1995, pp. 177-183.
- PIETERSMA – COMSTOCK – ATTRIDGE 1979 = A. PIETERSMA, S.T. COMSTOCK, H.W. ATTRIDGE, *The Apocalypse of Elijah, Based on P. Chester Beatty 2018*, Missoula 1979.
- PIETSCHMANN 1903 = R. PIETSCHMANN, *Zu den Überbleibseln des koptischen Alexanderbuches*, in *Beiträge zur Bücherkunde und Philologie, August Wilmanns zum 25. März 1903 gewidmet*, Leipzig 1903, pp. 304-312.
- PODEMANN SØRENSEN 1989 = J. PODEMANN SØRENSEN, *Ancient Religious Thought and the XVIth Hermetic Tractate*, in G. ENGLUND (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions*, Uppsala 1989, pp. 41-57.
- RAPP 1991 = C. RAPP, *Christians and Their Manuscripts in the Greek East in the Fourth Century*, in G. CAVALLO ET AL. (eds.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bizanzio*, Spoleto 1991, pp. 127-148.
- RAPP 2010 = C. RAPP, *The origins of hagiography and the literature of early monasticism: purpose and genre between tradition and innovation*, in Ch. KELLY, R. FLOWER, M.S. WILLIAMS (eds.), *Unclassical Traditions I. Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity*, Cambridge 2010, pp. 119-130.
- REARDON 1989 = B. REARDON, *Collected Ancient Greek Novels*, Berkeley 1989.
- RICHTER 1997-1998 = T.S. RICHTER, *Weitere Beobachtungen am koptischen Kambyses-Roman*, in «Enchoria» 24 (1997-1998), pp. 55-66.

- RICHTER 2009 = T.S. RICHTER, *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, R.G. HOYLAND, J.J. PRICE, D.J. WASSERSTEIN (eds.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge – New York 2009, pp. 401-446.
- RICHTER S.G. 2009 = S.G. RICHTER, *Wadi al-Natrun and Coptic Literature*, in M.S.A. MIKHAIL, M. MUSSA (eds.), *Christianity and Monasticism in Wadi al-Natrun*, Cairo – New York 2004, pp. 43-62.
- ROBINSON 1990-1991 = J.M. ROBINSON, *The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and Bibliothèque Bodmer*, in «MME» 5 (1990-1991), pp. 26-40.
- ROBINSON 2013 = *The Story of the Bodmer Papyri. From the First Monastery's Library in Upper Egypt to Geneva and Dublin*, Cambridge 2013.
- ROCA-PUIG 1982 = R. ROCA-PUIG, *Alcestis. Hexàmetres Llatins. Papyri Barcinonenses Inv. no 158-161*, Barcelona 1982.
- ROMANO 1999 = R. ROMANO, *La satira bizantina nei secoli XI-XV*, Torino, pp. 230-283.
- RYHOLT = K. RYHOLT, *The Late Period Literature*, in A.B. LLOYD (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, Malden MA 2010, pp. 709-730.
- SALMONS 1996 = R.P. SALMONS, *Papyri Bodleianae I*, Amsterdam 1996, no. 49.
- SÄVE-SÖDERBERGH 1981 = T. SÄVE-SÖDERBERGH, *The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism*, in B. BARC (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, Québec-Louvain 1981, pp. 71-85.
- SCARPI 2009-2011 = P. SCARPI (a cura di), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, I-II, Milano 2009-2011.
- SCHALL 1955 = A. SCHALL, *Das koptisch-arabische Aufschrift der Zeichnung « Koptisches Museum Kairo 8841 »*, in «ZÄS» 80 (1955), pp. 69-70.
- SCHÄFER 1899 = H. SCHÄFER, *Bruchstück eines koptischen Romans über die Eroberung Ägyptens durch Kambyses*, Berlin 1899, pp. 727-744.
- SCHÄUBLIN 1984 = Ch. SCHÄUBLIN, *Zur Alcestis Barcinonensis*, in «Museum Helveticum» 41 (1984), pp. 174-181.
- SCHMELING 2003 = G. SCHMELING, *The Novel in the Ancient World*, Leiden 2003.
- SCHUBART 1913= W. SCHUBART, *Ein lateinisch-griechisch-koptisches Gesprächsbuch*, in «Klio» 13 (1913), pp. 27-38.
- SCHWARTZ 1983 = J. SCHWARTZ, *Le papyrus latin d'Alceste et l'oeuvre de Claudien*, in «ZPE» 52 (1983), pp. 37-39.
- SELDEN 1999 = D. SELDEN, *Cambyses' Madness or the Reason of History*, in «MD» 42 (1999), pp. 33-63.
- SELDEN 2011 = L. SELDEN, *The Alexander Romance*, in Z.D. ZUWIYYA (ed.), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Leiden 2011, pp. 133-155
- SELDEN 2012 = D.L. SELDEN, *Mapping the Alexander Romance*, in R. STONEMAN, K. ERICKSON, I. NETTON (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen 2012, pp. 17-48.

- SELDEN 2013 = D.L. SELDEN, *The Political Economy of Romance in Late Period Egypt*, in M. PASCHALIS, S. PANAYOTAKIS (eds.), *The Construction of the Real and the Ideal in the Ancient Novel*, Groningen 2013, pp. 2-9.
- SETTIS FRUGONI 1973 = C. SETTIS FRUGONI, *Historia Alexandri Elevati per gryphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna di un tema*, Roma 1973.
- SHERIDAN 2016 = M.J. SHERIDAN, *Pseudepigrapha and False Attribution in Coptic Sermons*, in P. BUZI, A. CAMPLANI, F. CONTARDI (eds.), *Coptic society, literature and religion from late antiquity to modern times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22th, 2012 and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies*, Leuven – Paris – Bristol 2016, pp. 1005-1012.
- SIDARUS 2008 = A. SIDARUS, *Plurilinguisme en Égypte sous la domination gréco-romaine*, in «Journal of Coptic Studies» 10 (2008), pp. 183-202.
- SIDARUS 2012a = A. SIDARUS, *Alexandre le Grand chez les Coptes (recherches récentes et perspectives nouvelles)*, in «JCS» 14 (2012), pp. 441-448.
- SIDARUS 2012b = A. SIDARUS, *Nouvelles recherches sur Alexandre le Grand dans la littérature arabe chrétienne et connexes*, in «POr» 37 (2012), pp. 137-176.
- SIDARUS 2013 = A. SIDARUS, *Alexandre le Grand chez les Coptes (recherches récentes et perspectives nouvelles)*, in P. BRUNS, H.O. LUTHE (eds.), *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag* (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 3), Wiesbaden 2013, pp. 477-495.
- SOUTHGATE 1979 = M. SOUTHGATE, *Iskandarnamah: A Persian Medieval Alexander Romance*, New York 1978.
- SPANOUKAKIS 2010 = K. SPANOUKAKIS, *Eusebius C. Hier. 6.5 on Man and Fowl: An Instance of Christian-Pagan Dialogue on a Theurgic Ritual*, in «VC» 64 (2010), pp. 31-53.
- SPIEGELBERG 1908-1909 = W. SPIEGELBERG, *Arabische Einflüsse in dem koptischen "Kambysesroman"*, in «ZPE» 45 (1908-1909), pp. 83-84.
- STONEMAN 2003 = R. STONEMAN, *The Metamorphoses of the Alexander Romance*, in G. SCHMELING (ed.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden 2003, pp. 601-612.
- STONEMAN 2007a = R. STONEMAN, *Il Romanzo di Alessandro*, I, Milano 2007.
- STONEMAN 2007b = R. STONEMAN, *Alexander the Great: A Life in Legend*, New Haven 2007.
- STONEMAN 2007c = R. STONEMAN, *Il romanzo di Alessandro. Testo greco e latino a fronte*, I, Milano 2007.
- STONEMAN – GARGIULO 2012 = R. STONEMAN, T. GARGIULO, *Il romanzo di Alessandro. Testo greco e latino a fronte*, II, Milano 2012.
- SUERMANN 2006 = H. SUERMANN, *Copts and the Islam in the seventh century*, in E. GRYPEOU, M.N. SWANSON, D.R. THOMAS, *The Encounter of Eastern Christianity With Early Islam*, Leiden-Boston 2006, pp. 95-109.
- TAIT 1994 = W.J. TAIT, *Egyptian fiction in Demotic and Greek*, in J.R. MORGAN, R. STONEMAN (eds.), *Greek fiction. The Greek novel in context*, London – New York 1994, pp. 203-222.
- TAIT 1996 = W.J. TAIT, *Demotic Literature: Forms and Genres*, in A. Loprieno, *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden 1996, pp. 175-187.

- TAKLA, 2005 = H.N. TAKLA, *The Library of the Monastery of St. Shenouda the Archimandrite*, in «Coptica» 4 (2005), pp. 43-51.
- TANDOI 1984a = V. TANDOI, *La nuova Alcesti di Barcellona*, in *Disiecti membra poetae. Studi di poesia latina in frammenti*, I, Foggia 1984, pp. 233-245.
- TANDOI 1984b = V. TANDOI, *Anonymi Carmen de Alcestide nuper repertum*, in «Quaderni dell'Associazione Italiana di Cultura Classica di Foggia» 4 (1984), pp. 3-11.
- TILL 1934-1937 = W.C. TILL, *Griechische Philosophen bei den Kopten*, in *Mélanges Maspéro. II. Mémoires publiés par les membres de l'IFAO 67*, Le Caire 1934-1937, II, pp. 165-175.
- TORALLAS TOVAR 2005 = S. TORALLAS TOVAR, *Identidad lingüística y identidad religiosa en el Egipto grecorromano*, Barcelona 2005.
- TORALLAS TOVAR 2013 = S. TORALLAS TOVAR, *What is Greek and what is Coptic? School texts as a window into the perception of Greek loanwords in Coptic*, in F. FEDER, A. LOHWASSER (eds.), *Ägypten und sein Umfeld in der Spätantike. Vom Regierungsantritt Diokletians 284/285 bis zur arabischen Eroberung des Vorderen Orients um 635-646*, Wiesbaden 2013, pp. 109-119.
- TORALLAS TOVAR – WORP 2013 = S. TORALLAS TOVAR, K.A. WORP, *To the Origins of Greek Stenography*, Barcelona 2006 and G. NOCCHI MACEDO, *Bilinguisme, digraphisme and multiculturalisme: une étude du Codex Miscellaneus de Montserrat*, in M.-H. MARGANNE, B. ROCHETTE (eds.), *Bilinguisme et digraphisme dans le monde gréco-romain: l'apport des papyrus latins*, Liège 2013, pp. 139-167.
- TREU 1986 = K. TREU, *Antike Literatur im byzantinischen Ägypten im Lichte der Papyri*, in «Byzantinoslavica» 47 (1986), pp. 1-7.
- TRIPALDI 2012 = D. TRIPALDI, *Dio e gli dèi: tracce di teogonia egiziana nell'Apocrifo di Giovanni?*, in «Adamantius» 18 (2012), pp. 83-107.
- VAN DEN KERCHOVE 2012 = A. VAN DEN KERCHOVE, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leiden 2012.
- VAN DONZEL – SCHMIDT 2010 = E.J. VAN DONZEL, A.B. SCHMIDT (eds.), *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall*, Leiden 2010.
- VAN MINNEN 1992 = P. VAN MINNEN, *Isocrates and Menander in late antique perspective*, in «GRBS» 33 (1992), pp. 87-98.
- VENTICINQUE 2006 = Ph.F. VENTICINQUE, *What's in a Name? Greek, Egyptian and Biblical Traditions in the Cambyses Romance*, in «BASP» 43 (2006), pp. 139-158.
- VOICU 2011 = S. VOICU, "Per una lista delle opere trasmesse in copto sotto il nome di Giovanni Crisostomo", in P. BUZI, A. CAMPLANI (eds.), *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi* (Studia Ephemeridis Augustinianum 125), Rome 2011, pp. 575-610.
- VON LEMM 1900 = O. VON LEMM, *Kleine Koptische Studien XVIII: Bemerkungen zum Koptischen „Kambysesroman“* in «BASSP» 13, 1 (1900), pp. 64-115 (republished in *Subsidia Byzantina lucis ope iterata* 10, Leipzig 1972, 64-115).
- VON LEMM 1903 = O. VON LEMM, *Der Alexanderroman bei den Kopten*, Saint Petersburg 1903.

- VON LEMM 1910 = O. VON LEMM, *Zum koptischen Kambysesroman*, in «BASSP» 4 (1910), pp. 77-79 (republished in O. VON LEMM, *Koptische Miscellen I-CXLVIII*, Leipzig 1912, pp. 191-193).
- WALDSTEIN 1997 = M. WALDSTEIN, *The Primal Triad in the Apocryphon of John*, in J.D. TURNER, A. MCGUIRE (ed.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Leiden – New York – Köln 1997, pp. 154-187.
- WENINGER 2007 = S. WENINGER, *John of Nikiu*, in S. UHLIG (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica, He-N*, Wiesbaden 2007, pp. 298-299.
- WILKEN 1975 = R.L. WILKEN, *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame IN 1975, pp. 143-168.
- WINLOCK – CRUM, 1926 = H.E. WINLOCK – W.E. CRUM, *The Monastery of Epiphanius at Thebes. Part I. The Archaeological Material* (by H. E. Winlock). *The Literary Material* (by W.E. Crum). New York 1926, pp. 41-44.
- WIPSYZKA 1984 = E. WIPSYZKA, *Le degré d'alphabétisation en Égypte Byzantine*, in «Revue des études augustiniennes» 30 (1984), pp. 279-296, reprinted (with some modifications) in EAD., *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Rome 1996, pp. 107-126.
- WIPSYZKA 1992 = E. WIPSYZKA, *Le nationalisme a-t-il existé dans l'Égypte Byzantine?*, in «Journal of Juristic Papyrology» 22 (1992), pp. 83-128.
- WIPSYZKA 1996 = E. WIPSYZKA, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive* (Studia Ephemeridis Augustinianum 52), Roma 1996.
- WIPSYZKA 2000 = E. WIPSYZKA, *The Nag Hammadi Library and the monks: A papyrologist's point of view*, in «Journal of Juristic Papyrology» 30 (2000), pp. 179-191.
- WIPSYZKA 2007 = E. WIPSYZKA, *The Institutional Church*, in R.S. BAGNALL (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 450–700*, Cambridge 2007, pp. 331-349.
- WIPSYZKA 2009 = E. WIPSYZKA, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV^e-VIII^e siècles)* (The Journal of Juristic Papyrology Supplements 11), Warszawa 2009.
- WIPSYZKA 2015 = E. WIPSYZKA, *The Alexandrian Church. People and Institutions* (The Journal of Juristic Papyrology Supplements 25), Warszawa 2015.
- Wipszycka – Piwowarczyk 2017 = E. Wipszycka, P. Piwowarczyk, *A Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices?*, in «Adamantius» 23 (2017).
- WISSE 1988 = F. WISSE, *The Sentences of Sextus (XII, 1)*, in *The Nag Hammadi Library. The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One Volume*, New York 1988, pp. 503-508.
- WORP – RIJKSBARON 1997 = K.A. WORP, A. RIJKSBARON, *The Kellis Isocrates codex: P. Kell. 3. Gr. 95*, Oxford 1997.
- WOUTERS 1988 = A. WOUTERS, *The Chester Beatty Codex AC 1499: a Graeco-Latin Lexicon on the Pauline Epistles and a Greek Grammar*, Louvain 1988.

- YAMAUCHI 1996 = E. YAMAUCHI, *Cambyses in Egypt*, in J.E. COLESON, D.W. YOUNG, V.H. MATTHEWS (eds.), *Go to the Land I Will Show You: Studies in Honor of Dwight W. Young*, Winona Lake IN 1996, pp. 371-392.
- ZAKRZEWSKA 2014 = E.D. ZAKRZEWSKA, *The Coptic Language*, in G. GABRA (ed.), *Coptic Civilization. Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, Cairo 2014, pp. 79-89.
- ZAKRZEWSKA 2017 = E.D. ZAKRZEWSKA, *A 'bilingual language variety' or 'the language of the pharaohs'? Coptic from the perspective of contact linguistics*, in E. GROSSMAN – P. DILS – T. S. RICHTER – W. SCHENKEL (eds.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language* (Lingua Aegyptia – Studia Monographica 17), Hamburg 2017, pp. 115-161.
- ZANDEE 1971 = J. ZANDEE, *Traditions pharaoniques et influences extérieures dans les légendes coptes*, in «Chronique d'Égypte» 46 (1971), pp. 211-219.
- ZUWIYYA 2010 = D. ZUWIYYA, *Islamic Legends Concerning Alexander the Great*, Binghamton 2001.

Translations in Late Antique Ethiopia*

ALESSANDRO BAUSI

The linguistic history of the «historical Ethiopian» area—corresponding to the present-day region occupied by the highlands of the two independent states of Eritrea and Ethiopia—is marked since the earliest documented linguistic phase by phenomena of multilingualism. If place names and substratum phenomena tell of the early presence of non-Semitic speakers (Agaw-Cushitic speakers in particular) along with early Semitic settlers from the first millennium BCE at the latest,¹ still in the subsequent South-Arabian phase (eighth/seventh to fourth century BCE) the *c.*200 Sabaean inscriptions attest to a twofold linguistic stratum: (1) a regular Sabaean linguistic layer with monumental inscriptions, along with (2) a second layer, with monumental as well as non-monumental and cursive Sabaean inscriptions characterised by some peculiar features. These latter

* This research has been funded by the European Research Council, European Union Seventh Framework Programme IDEAS (FP7/2007-2013) / ERC grant agreement no. 338756 (TraCES), by the Deutsche Forschungsgemeinschaft through the Sonderforschungsbereich 950 (Manuskriptkulturen in Asien, Afrika und Europa), by The Union of the German Academies of Sciences and Humanities through a project of the Academy of Hamburg (Beta Maṣāḥəft), and by the Dipartimento Storia Culture Religioni of the Sapienza Università di Roma, that hosted me as visiting professor in February-March 2017.

¹ See now the clear synthesis by APPELYARD 2015; particularly on the modern languages, see also CRASS - MEYER 2009 and 2011.

features betray phenomena which accord with the historical development of the phonology of Ethiopian Semitic, to which Gəʿəz belongs. Since some precise linguistic features of Ethiopian Semitic—most clearly, the absence of any mark of determinate and indeterminate noun—definitely keep it apart from South Arabian and prevent any hypothesis of derivation of Ethiopian Semitic from South Arabian, Ethiopian Semitic is supposed to have been already spoken at the time of the South-Arabian inscriptions. These latter, therefore, as appears in the case of the second type of Sabaean inscriptions, have interfered with a local Ethiopian Semitic language that already existed.²

From the second/third century CE—no more precise date can be given—the earliest Gəʿəz³ (Ancient Ethiopic, Classical Ethiopic, or Old Ethiopic, or simply Ethiopic) epigraphic documents are attested. They can be definitely placed in strict connection with the emergence of the kingdom of Aksum (from the first century CE) and Gəʿəz can be rightly styled as the language originated and used in this kingdom and in the cultural production issued by Aksumites.⁴ As already said, these early Gəʿəz documents cannot be explained on the basis of a steadfast linguistic evolution from the South Arabian—documented by inscriptions—and must be considered as the outcome of the evolution of a different and independent South-Semitic branch of its own. The history of Ethiopian Semitic and of Ethiopian Semites, in their long co-presence and parallel interaction with the South-Arabian civilization and language, is well testified by the late usage of the South Arabian script along with a proper Ethiopian script of its own (known as *fidal* in the later tradition) starting from the royal inscriptions of King ʿEzānā (mid-fourth century CE). This Ethiopian script is then attested in a vocalized form already in the fourth century and with the addition of several series of consonan-

² For the whole question, roughly summarised here, and its implication for the issue of «Ethiopian origins», see MARRASSINI 1985; AVANZINI 1987; both resumed in LUSINI 1999; precise data are provided in concise form by W.W. MÜLLER, *Sabaic inscriptions in Ethiopia and Eritrea*, in *EAE*, III (2007), pp. 156a-158b, who clearly lists the Sabaean inscriptions of the first group (18 inscriptions, *RIÉ* nos 20-24, 26-30, 39, 41, 53, 55-58, 61) and those of the second group (160 inscriptions, *RIÉ* nos 1-13, the only royal ones, and nos 14-19, 25, 31-38, 40, 42-2, 54, 60, 62-179; *RIÉ* no. 59 is also a South Arabian inscription, but too fragmentary to be attributed to any of the groups). See now also KROPP 2011; BREYER 2012.

³ The exact name of the language has been debated with some reasons by BULAKH 2016, who rightly suggests that the name of the language might be *Gəʿz*, not *Gəʿəz*; only for reasons of established usage I will keep on using Gəʿəz in the present contribution.

⁴ See A. AVANZINI, *Gəʿəz inscriptions in Ethiopia/Eritrea in antiquity*, in *EAE*, III (2007), pp. 159b-162a; see also A. FRANTSOZOFF, *Gəʿəz inscriptions in South Arabia*, *ibid.*, pp. 162a-163a; G. FIACCADORI, *Gəʿəz inscriptions in Ethiopia/Eritrea in medieval and modern times*, pp. 163a-165. See also, of quite unequal value, contributions by BREYER 2011; 2013; 2014; 2015; HOFFMANN 2014; ROBIN 2015; YOHANNES GEBRE SELASSIE 2015. The most comprehensive bibliography is listed in *RIÉ*, with supplements to date in MARRASSINI 2014.

tal signs is the same script still used for Amharic, Təgrəñña, and other modern Ethiopian and Eritrean languages.⁵

Besides the Semitic South Arabian and early Gəʿəz inscriptions, however, on the Red Sea coastal regions of present-day Eritrea there is early evidence of the use of Greek, attested both by direct and indirect witnesses: the Greek *Periplus of the Erythrean Sea* (mid-first century CE) styles Zoskalēs, the ruler of a coastal region corresponding to present-day Eritrea, as «expert in Greek letters» (§ 5, Ζωσκάλης, ἀκριβῆς μὲν τοῦ βίου καὶ τοῦ πλείονος ἐξεχόμενος, γενναῖος δὲ περὶ τὰ λοιπὰ καὶ γραμματῶν Ἑλληνικῶν ἔμπειρος, «Zōskalēs, a stickler about his possessions and always holding out for getting more, but in other respects a fine person and well versed in reading and writing Greek»⁶). All in all, a series of less than twenty Greek inscriptions issued by Ethiopians in Late Antiquity, both from within and outside the borders of the Aksumite kingdom, are materially preserved. A special case, as is well known, is that of the *Monumentum Adulitanum*, a document consisting of two separate inscriptions copied by Cosmas Indicopleustes c.520 CE in his *Topographia christiana*, the first issued by Ptolemy III Euergetes (264-241 BCE), and the latter inscription (unfortunately acephalous) issued by an Aksumite unknown king. The whole *Monumentum*—which is only preserved by this literary transcription—was regarded since the eighteenth century as a peculiar case of «Hellenism», that is of use of Greek in a provincial area.⁷

Against this background that eminently relies on epigraphy, there is absolutely neither information nor evidence concerning any practice of literary

⁵ See S. FRANTSOUZOFF, *Script, Ethiopic*, in *E Ae*, IV (2010), pp. 580b-585a; R. VOIGT, *Transcription systems*, in *E Ae*, V (2014), pp. 533b-537b; see also A. BAUSI - D. NOSNITSIN, *Palaeography*, in *COMSt* 2015, pp. 287-291.

⁶ See CASSON 1989, pp. 2-3; see also G. FIACCADORI, *Periplus of the Erythrean Sea*, in *E Ae*, IV (2010), pp. 133a-134b.

⁷ See G. FIACCADORI, *Greek inscriptions in Ethiopia/Eritrea*, in *E Ae*, III (2007), pp. 158a-159b; Id., *Monumentum Adulitanum, ibid.*, pp. 1010a-1012b; MARRASSINI 2014, pp. 196-203. Fascinating, but a bit misleading is the popularising presentation by BOWERSOCK 2013, on which see PHILLIPSON 2014 and GAJDA 2016. For the role in the definition of Hellenism played by the *Monumentum Adulitanum*, see CANFORA 1995, pp. 15-18. The discussion on Aksumite Hellenism (wrongly considered a very ephemeral episode, in my opinion, by FAUVELLE-AYMAR 2009, according to whom, p. 144, «le grec n'est plus assez bien lu au début du VI^e siècle pour pouvoir se passer des services de Cosmas, et le grec des monnaies contemporaines ou plus tardives est souvent approximatif», what is contradicted by the translation from the Greek of authors from the second half of the fifth century, for example, in the *Aksumite Collection*, for which see below) has focused on the much disputed inscription of King Sembrouthēs (*RIÉ* no. 275), on which see FIACCADORI 2003; Id., *Sembrouthes*, in *E Ae*, IV (2010), pp. 610b-611a; MARRASSINI 2014, pp. 194-196, no. II; LUSINI 2016, p. 159; the authenticity of the inscription has been recently contested by KASANTSCHIS 2012. For Hellenism in Ancient and Late Antique Ethiopia see also WEISCHER 1971; LUSINI 1988; SOLDATI 2015; 2016; VOICU 2015. For a corresponding Hellenizing archaeological context, see MANZO 2012.

translations in the pre-Christian/pagan period.⁸ There is however the well-attested evidence of practice of multilingual inscriptions. In fact, some royal Aksumite inscriptions occur in a bilingual combination Gəʿəz-Greek, with a set consisting of three separate, perfectly parallel inscriptions, where the Greek version in Greek script is accompanied by two versions in Gəʿəz, a first one in Sabaeen script (and obviously in consonantal script) with only superficial elements of Sabaeization, and a second one in Ethiopian (*fidal*) script. This production of multilingual epigraphic documents—not without parallels in the Ancient World⁹—issued by the royal authority, presupposes a refined process of translation which definitely posits an institutionally organized and controlled practice and setting. For King ʿEzānā in particular, we have an entire series of multilingual inscriptions: two sets of three inscriptions each, concerning an expedition against the Bəgā from the pagan period,¹⁰ and one set composed of two plus one inscriptions, concerning an expedition against the Nobā, apparently after ʿEzānā’s conversion to Christianity.¹¹ Aside from

⁸ For an overview of the historical context and Aksumite history and culture, see PHILLIPSON 2012; ROBIN 2012; MARRASSINI 2014; PIOVANELLI 2014. Still of some importance for the collection of sources remains the contribution by SERGEW HABLE SELASSIE 1972; and the classic monograph is CONTI ROSSINI 1928. For its continuation in early medieval times, see TADDESSE TAMRAT 1972; DERAT 2003; MUNRO-HAY 2005a.

⁹ See some of the well-known cases listed, particularly from the Iranian world, in RUBIN 2002, p. 149.

¹⁰ The relevant inscriptions are the so-called «pseudo-trilingual inscriptions» (listed as *RIĒ* nos 185, I and II, 185 bis, I and II, and 270 and 270 bis), including two sets of three parallel texts each, respectively in Gəʿəz in South Arabian script, in Gəʿəz in Ethiopian non-vocalized script, and in Greek language and script: all in all, the six entries *RIĒ* nos 185 I, II, 185 bis I, II, 270 and 270 bis include six inscriptions (see details, translation and commentary in MARRASSINI 2014, pp. 212-224, nos VI and VII).

¹¹ The third set is more controversial, also due to the fragmentary state of preservation, but likely as well: it consists of the inscriptions *RIĒ* no. 189, Gəʿəz in Ethiopian vocalized script, and of the two inscriptions, *RIĒ* nos 271, in Greek, and 190, in Gəʿəz in South Arabian script (see details, translation and commentary in MARRASSINI 2014, pp. 230-243, nos IX, X and XI). The problem here lies in the fact that while the Christian, Trinitarian character of the Greek inscription of ʿEzānā (*RIĒ* no. 275) is certain (on this see also BLACK 2008, unfortunately marked by many trivial errors) and the same can be said of the parallel one in South Arabian script (*RIĒ* no. 190), where the name of the Christian God is clearly mentioned (ʿIḡziʿabḥer), the Gəʿəz one (*RIĒ* no. 189), also connected with an expedition against the Nobā, mentions a «Lord of Heaven» instead. Among those who have addressed the question recently, RUBIN 2012, in the end, falls within the traditional hypothesis of attributing the differences between the Greek and pseudo-Sabaeen inscription on the one side, and the Gəʿəz inscription on the other, to a varying degree of manifestation of Christian faith, completely explicit in the Greek inscription, not openly declared in the Gəʿəz one. As yet, against this established interpretation, MARRASSINI 2013 (with an English tentative translation of *RIĒ* no. 190, similarly also MARRASSINI 2014, pp. 49-52) has suggested that *RIĒ* no. 189 might attest to a pre-Christian phase of the religious history of Aksum, marked by the cult of a «Lord of Heaven» to be probably identified with the well-known Semitic deity ʿAttār. This religious phase, still within the reign of ʿEzānā is therefore quite distinct from the monotheistic evolution towards Judaism that takes place in the

speculation,¹² however, there is a total lack of clues that might provide hints at a possible interpretation of the *Sitz im Leben* of the multilingual inscription, and the process of production and translation remains highly obscure.

To strictly compare with the epigraphic production is the issue of coins in a threefold series in gold, silver, and copper, where two languages were used—Gəʿəz and Greek—with Greek reserved exclusively for golden issues of higher prestige.¹³

*

The very earliest evidence of longer translations of literary character is attested first with the Christianization of the country in the fourth century CE¹⁴ and with the substantial body of literature that the process of conversion and Christianization implied and required for the Christian practice. In keeping with the epigraphic evidence that points to the use of Greek along with Ethiopic—there is no trace of later use of Greek after the Aksumite period—there is a general consensus that this phase of early translations of Christian texts is to be placed in the period from the fourth to the sixth centuries.

Since the country's Christianisation the diffusion and transmission of a literary *corpus* translated from Greek was in all likelihood committed to manuscripts. This corpus was instrumental to Christian practice and besides biblical and parabolic texts (Apocrypha) it certainly included patristic writings concerning theology, liturgy, hagiography, and homiletic and monastic works.¹⁵ Additionally,

same period on the opposite shore of the Red Sea, on which see now the most extensive and detailed contribution by ROBIN 2015.

¹² A possible speculation concerns the very likely existence of a royal chancery and/or archive at Aksum, as the title of «guardian of the Law, that is secretary of Aksum» (*ʿaqqābe ḥəgg zawəʾətu šəḥāfe ʾAksum*, with smaller variants in the textual tradition) bestowed upon Frumentius/ʾAbbā Salāmā, the first bishop of Aksum, would make guess; see details in G. FIACCADORI, *Medieval and modern archives in Ethiopia and Eritrea*, in *EAE*, V (2014), pp. 245a-248a, p. 245a; and ID., *Sälama (Käsate Bərhan)*, in *EAE*, IV (2010), pp. 484b-488a, pp. 485b-486a; BAUSI 2008, p. 553, n. 151; on Frumentius/Salāmā see also MARRASSINI 2014, pp. 53 ff.

¹³ On Aksumite coinage, see at least MUNRO-HAY 1984; MUNRO-HAY - JUEL-JENSEN 1995; W. HAHN, *Coinage*, in *EAE*, I (2003), pp. 666b-670b; BAUSI 2005a; the most recent contributions are listed in the just appeared monograph by HAHN - WEST 2016.

¹⁴ See the still important book by BRAKMANN 1994; MUNRO-HAY 1997; MARRASSINI 2014, pp. 36-76.

¹⁵ See the updates to the current traditional canon (represented for example by GUIDI 1932, pp. 11-21), in BAUSI 2012; 2016f; 2017. Comprehensive, but not updated is MARRASSINI 2001; see also LUSINI 2011. Still useful as a general and articulated repertory, particularly rich in liturgical texts, BRAKMANN 1994, pp. 144-174; for additional contributions on liturgical texts, see BAUSI 2011; FRITSCH 2015; 2016.

the presence of historical texts is a recently ascertained fact.¹⁶ This Aksumite corpus survived in the course of time through complex processes of transmission. Some parts survived through direct copying, while other texts came down to us only in a much reshaped form due to partial re-translations from Arabic into Ethiopic, with Arabic translations being documented starting from the thirteenth century.¹⁷

Interestingly and decisively, probably from the tenth century onwards at the latest, if not earlier, the copyists did not already speak the language of the texts that they were copying and Gə'əz remained for the following centuries the written language, of education and religious practice, deeds and record keeping, and literature.

*

The analysis of this process is complicated to great extent by two limiting factors: (1) the harsh tyranny of material sources and evidence; (2) the continuous and unceasing reworking of the manuscript and literary tradition in the course of time.

The literary and textual production that has been transmitted to us started in a period from which almost no artefacts bearing textual evidence—except the aforementioned epigraphs and coins—survive. This Aksumite production of translation survives only in later copies which are undated up to the thirteenth century at the earliest. Texts translated or composed in Aksumite times were thus preserved in written form through copied manuscripts and read in the following centuries, and to some extent still are.¹⁸ The apogee of the Aksumite king-

¹⁶ See BAUSI - CAMPLANI 2013; now BAUSI - CAMPLANI 2016, with complete references to previous contributions on texts transmitted in the so-called *Aksumite Collection*, one of the most ancient Ethiopian codices known so far and probably the most ancient non-biblical Ethiopian manuscript. This manuscript is a strong piece of evidence for the importance of relationships between Egypt and Aksumite Ethiopia under the religious, literary, and cultural respect. It also definitely proves that canonical and liturgical texts were translated in Late Antiquity from Greek into Gə'əz. The language of the newly discovered texts is a slavish rendering of the Greek original and as such it is a valuable source for Aksumite Ethiopic. While some features point to dialectal (probably Təgrəñña) peculiarities that can be due to the copyists or redactors—less likely to the translator(s)—others are certainly due to the copyist. Some sections of the collection were reused and included in later Ethiopic works which were translated again, but from an Arabic model, such as the *Sinodos*. The complex and unexpected «philological» processes attested in the *Aksumite Collection* textual tradition call for new methods of analysing and interpreting the Ethiopian literary tradition.

¹⁷ For this complex process, and its severe consequences, see BAUSI 2005b, pp. 167-169; 2014; 2016f, *passim*; ID., *The Aksumite Collection. Ethiopic multiple text manuscripts*, in *COMSt* 2015, pp. 367-372; LUSINI 2011.

¹⁸ For a general look at the Ethiopian manuscript culture, see A. BAUSI, *Ethiopic manuscripts*, in *COMSt* 2015, pp. 46-49; E. BALICKA-WITAKOWSKA - A. BAUSI - C. BOSCH-TIESSÉ - D. NOSNITSIN, *Codicology of Ethiopic manuscripts*, *ibid.*, pp. 154-174. Given the flourishing of contributions in the last years, for the not few last updates see BAUSI 2016f, p. 45, n. 6.

dom is placed from c. fourth to seventh century CE, whereas at the middle of the latter century coins were no more issued and there is an apparent decline of material culture, although the kingdom of Aksum nominally still existed. Yet, as already said, the earliest dated manuscripts—still all in all extremely few single items—do not antedate the thirteenth century.¹⁹

An absolutely notable exception are two Four-Gospel manuscripts from the ʾAbbā Garimā monastery, in the northern highlands of Təgrāy, not far from ʿAdwā, which have been dated by carbon-14 to Late Antiquity (c. fifth to seventh centuries). They are preserved within two distinct bound codices that contain three Four-Gospel manuscripts (the older two plus a more recent one), along with a few further smaller fragments from other later manuscripts.²⁰ Moreover, notwithstanding the progress in the study of Gəʿəz palaeography, there is still no way of attributing a certain manuscript on palaeographical ground to an even approximate date between the fifth/sixth centuries (date of the ʾAbbā Garimā Four-Gospel manuscripts) and the date of the earliest dated manuscripts (thirteenth century).²¹

*

Apart from the material gap between the Late Antique phase evidenced by the scanty presence of ancient manuscripts, the earliest survived and available manuscripts also reveal the effects of continuous revisions and rearrangements of older texts over the course of time: the literary heritage and knowledge was continuously reorganized through the changing format and arrangement of the manuscripts. In fact, the manuscripts we have for some genres can be considered sort of «corpus organizers», since they contain miscellaneous content that is the result of the long transmission, organizational, and re-distributional processes within a corpus that at a certain point was understood to be consistent, but actually included texts of very different origin in time and place, provenance, language of the *Vorlage*, and languages involved in the whole transmission process. For this last aspect in particular, Greek- as well as Arabic-based texts (the latter being translated into Gəʿəz starting from the twelfth/thirteenth century at

¹⁹ For fresh new evidence of a paper manuscript with Ethiopic texts from the Egyptian monastery of St Antony dated by carbon-14 to 1185-1255 CE (68.2%), 1160-1265 CE (95.4%), see MAXIMOUS - BLID - BUTTS 2016.

²⁰ See now the wonderful monograph by MCKENZIE - WATSON 2016, focusing on art-historical aspects, with an almost exhaustive literature on the three ʾAbbā Garimā manuscripts, virtual reconstruction of the canon tables, and most of all with a magnificent series of colour plates and pictures.

²¹ See the most rich documentation on Ethiopian palaeography, UHLIG 1988; 1990; and a synthesis by A. BAUSI - D. NOSNITSIN, *Palaeography*, in *COMSt* 2015, pp. 287-291. The new dating of the ʾAbbā Garimā manuscripts, however, requires a complete and fresh rethinking of Ethiopian palaeography; also on this, see BAUSI 2016f, *passim*.

the latest, yet probably even earlier²²) came to be mixed within the same manuscripts at the time of the earliest preserved manuscripts accessible to us.²³

*

During the obscure and scarcely documented period between the Aksumite (fourth to seventh centuries and beyond) and post-Aksumite ages, written culture was probably affected by traumatic events with a consequent loss of whole *corpora* of texts. Besides material factors, it is time to advance again the hypothesis that this was probably due to changes in linguistic standards.²⁴ That is, translated texts, particularly very literal translations or versions which were already based upon non-standard variants of language, had become virtually unintelligible even to the educated clergy. The combined effects of linguistic change on the one hand, decline in literary culture, and long textual transmission by copying, led to extensive textual corruption. In consequence, ancient Aksumite translations were either superficially revised or even transformed by complex and unexpected processes, or even abandoned and totally replaced with newer ones. A by-effect of this process is the emergence of a literary phase that shows a deep discontinuity with the traditional teaching transmitted in ecclesiastical schools up to the present: clergy educated in a present-day environment have no understanding of some ancient texts, the language of which would appear unclear and incorrect. This process of transmission strongly contributes to mark the Aksumite literature as a «classical literature» of a remote past, deeply rooted in the late antique context.

*

Notwithstanding the uncertainties caused by the aforementioned two factors, we can reasonably conclude as follows:

(1) all ancient translations into Gəʿəz in Aksumite times were undertaken on the basis of Greek models. In the case of the Bible this can be easily proven on the basis of clear linguistic features: textual correspondence with the LXX version of the Old Testament against the Hebrew text; presence of loanwords; syntactic

²² See MAXIMOUS - BLID - BUTTS 2016.

²³ For the example of hagiography, see BRITA 2015; BAUSI 2016c. For the concept of such manuscripts as «corpus organizers», see BAUSI 2010.

²⁴ «Linguistic standard» is here a concept that includes all interrelated questions of language (phonology, morphology, syntax), as well as orthography and palaeography. It is impossible here to deal in detail with all issues; for a first attempt at a comprehensive discussion of several distinct, yet strictly interrelated aspects, and their unavoidable consequences on editorial choices, see BAUSI 2016f.

structures that correspond to those of the Greek text; in some cases also «mirror-type» translations are attested;²⁵

(2) there is no appreciable trace of any interference with an alternative linguistic model in the oldest Aksumite translations: either Hebrew, Aramaic, or Syriac, as it was once surmised. Hypotheses of interference with Hebrew, Aramaic, and Syriac models were advanced in consideration of the textual contents of the earliest Aksumite translations, where along with the Bible (Old and New Testament), major Apocrypha played a major role: typically, the *Book of Enoch*, the discovery of Aramaic fragments of which prompted new hypotheses of a possible non-Greek *Vorlage* for the Ethiopic version. The complete absence of any possible role either for Hebrew and Aramaic as well as for Syriac has been gradually confirmed by the data provided by the increasing number of available critical editions of Gə'əz texts belonging in the most ancient phase of the textual tradition and based upon the oldest attainable manuscripts;²⁶

(3) there are Hebraisms in a later recension of the Old Testament, which can be explained with revisions undertaken in medieval times (c.1500) on the basis of a Masoretic Hebrew text; although the circumstances of this revision are not

²⁵ See in general for the editions of the Bible, VAN ESBROECK 1998, pp. 451–464 (*La Bible éthiopienne*); S. WENINGER, *Gə'əz Bible editions*, in *EAE*, I (2003), pp. 569a-571b. For an outline of the history of research, but from an outdated position, see ULLENDORFF 1968. For the Old Testament, see KNIBB 1999, and for the New Testament ZUURMOND 1989. More in general, see S. UHLIG, *Bible: Time and context*, in *EAE*, I (2003), pp. 563a-564a; and for a concise presentation of the question of the *Vorlage* of the Ethiopian Bible and some major Apocrypha as well, see R. ZUURMOND, *Bible Vorlage: Greek, ibid.*, pp. 564a-565a; and M.A. KNIBB, *Bible Vorlage: Syriac, Hebrew, Coptic, Arabic, ibid.*, p. 565a-b. For some of the most important contributions on the long-debated question of the *Vorlage*, see DILLMANN 1877; RECKENDORF 1887; GILDEMEISTER 1894; CONTI ROSSINI 1895; PRÄTORIUS 1897; CHARLES 1898; HEIDER 1902; BAUMSTARK 1930; GEHMAN 1931; ULLENDORFF 1960; 1980; 1987; BOTTE 1960; RAHLFS 1965; CERULLI 1967; ALTHEIM - STIEHL 1969; HOFMANN 1969; LÖFGREN 1969; RICCI 1971; MILES 1971; 1985; RODINSON 1972; PIOVANELLI 1987; KNIBB 1988; 2000; ZUURMOND 1992; MARRASSINI 1999; MIKRE-SELLASSIE 2000; HEIDE 2015. A more detailed evaluation of select recent and less recent editions of biblical texts can be found in BAUSI 2016f.

²⁶ See POLOTSKY 1964; MARRASSINI 1999, which are the fundamental contributions on the question. Responsible for some confusion, probably even beyond the intention of the author, is WITAKOWSKI 1990, that has mixed elements of Syrian «origin» and «provenance»; see also ID., *Syrian influences in Ethiopia*, in *EAE*, IV (2010), pp. 782b-785b. For recent contributions, also on the role of the purported role of the «Nine Saints» in the Christianization of Ethiopia, once, and definitely no more, believed to be «Syrian», see MUNRO-HAY 2005b; A. BRITA, *Nine Saints*, in *EAE*, III (2007), pp. 1188b-1191a; EAD. 2010; 2012; 2013; 2015; TEDROS ABRAHA 2009; PÉRÈS 2010; LEE 2011; 2014; 2016; COLIN - DERAT - ROBIN 2017; BUTTS 2014, particularly important for the role ascribed to the intermediation of Arabic versions; SUERMANN 2014; 2016; HAINTHALER 2016. Particularly useful and reliable for an overview is the last contribution by MARRASSINI 2014, pp. 103-108 (*La Siria e il siriano*). An interesting case study of the recent genesis of a related hagiographical cycle is presented by HUMMEL 2016.

yet clear, these features appear exclusively in more recent manuscripts and secondary textual layers (that is, one cannot invoke here the principle of *recentiores, non deteriores*) and are certainly due to a relatively recent development;²⁷

(4) the same can be said for traces of Syriac textual features: these have been recognised in some texts, including biblical texts (so-called «*vulgata* recension» of the Old Testament, starting from the fourteenth century). As yet, these readings go back to revisions undertaken in the medieval period through Arabic versions based upon Syriac models; therefore there is no clearly documented case of direct interference between Syriac and Ethiopic. All this notwithstanding, the idea and hypothesis of a sort of «ancient sisterhood» between Ethiopian (Gəʾəz) and Syriac literatures and Christianities keeps on being attractive and still stimulates researches which ambiguously wave between legitimate literary studies (tracing of and search for common motives among late antique and medieval literatures of the Christian Orient) and attempts at shortcut conclusions of preferential affinity and strict relationship, without a reliable philological background. All in all, the interference with Syriac Christianity is possibly documented by very few loanwords, while other assumed Syriac loanwords are better explained, according to Hans Jakob Polotsky, as loanwords from Jewish Aramaic;

(5) a similar ambiguity concerns the purported presence of ancient Hebraic or Jewish elements in Ethiopian Christianity and specifically in its linguistic and literary layer. If the presence of a few Aramaic loanwords, probably from Jewish Aramaic, is well established and can be given for certain, the context of their origin and presence is still highly unclear and very much disputed. Recent hypothesis of an ancient presence of Jewish communities in Ethiopia or in the kingdom of Aksum, however, are supported by no historical evidence at all and should be taken with all caution.²⁸

*

²⁷ See above the titles listed for the Bible.

²⁸ See for the long debated question the exemplarily clear presentation by MARRASSINI 1987b; a useful update is provided by F.C. GAMST, *Judaism, in EAe*, III (2007), pp. 303b-308a, particularly important for ruling out any hypothesis of an ancient origin of the Falasha (Beta ʾĪsrāʾel). A selection of contributions on the issue is reprinted in BAUSI 2012, pp. 121-186, in a section dedicated to the Judaic component of Ethiopian Christianity (ULLENDORFF 1956, RODINSON 1964a; 1964b) and a bibliography is found on pp. lii-liv, from the most recent titles of which I would only quote here KAPLAN 2000; see also TUBACH 2015; 2016, for the question of Jewish Aramaic loanwords. As an example of an ongoing stream of literature indebted to Edward Ullendorff, which permeates the bibliography without providing any reliable new contribution, see SCHATTNER-RIESER 2012. On the *Kābra nagast*, see BAUSI 2012, pp. lvi-lix, 253-328, and further updates now in BAUSI 2016e. A large, useful, well readable and balanced presentation of the evidence, with priority rightly assigned to Maxime Rodinson's hypotheses, is MUNRO-HAY 2006, pp. 13-68 (*Judaism in Ethiopia*), and pp. 69-130 (*The Ethiopian Tabot, its Function and Symbolism*).

If the question concerning the translations in Coptic Egypt is therefore that of determining the nature of the Greek-Egyptian (Coptic) contact, which developed into a Coptic-Arabic one later on, in Ethiopia we have evidence of direct translations from Greek into Gəʿəz, at a time when Greek had already been for quite a long time (several centuries, if we trust the *Periplus of the Erythrean Sea* that Greek was mastered already in the first century CE) an established language of prestige, used in royal inscriptions as well as for legends of coins destined to international circulation. From this point of view, there is nothing surprising in the subsequent work of translation from Greek into Gəʿəz, all the more since there is no evidence that besides Greek other model languages were used. The extent to which Greek was used and practised as a non-literary language, instead, is still a matter of discussion and most of all of speculation, since practically nothing is known about the context and actors of the translations.

*

While in the course of time in Egypt Coptic was first flanked and then superseded by Arabic, Christian Ethiopia maintained always during its history its own language. The impact of the Coptic-Arabic literature in Ethiopia was strong, but it was a literary phenomenon and took place through the merging of different layers depending from different linguistic models (*Vorlagen*), both at a textual level, obviously involving linguistic aspects; and at a manuscript level, with the juxtaposition of materials of different origin and the creation of new types of manuscripts.²⁹ In fact, this happened without any real substitution of a language with another, being already Gəʿəz not a spoken, but a literary language. It can be easily surmised that the obvious factor responsible for this difference is the existence of a polity—an Ethiopian Christian monarchy—that supported a deeply rooted national Church, while both of them made use of the same national literary language (Gəʿəz). These conditions provided for the continuation of the Ethiopian linguistic late antique heritage, and to some extent of the literary body too, into the medieval period and beyond. Conversely we can also guess that a most powerful factor for the deep rooting of the national Church of Ethiopia might have been the language of expression (Gəʿəz) as well as the body of literature, early translated and transmitted in that language.

²⁹ Typical is the case of hagiographic collections, see BAUSI 2017: there are two precise features which appear to characterize hagiographic short texts in multiple-text manuscripts which belong to the more ancient and archaic layer of the Ethiopian literary heritage: (a) a Greek-Coptic form of the name in the commemoration date, that is usually placed within the text at its beginning; and (b) a sort of double title, placed both at the beginning and at the end of the text. This element might definitely be a point to be carefully examined having in mind what happens in the Coptic tradition, for which see the fundamental contributions by BUZI 2005; 2011; 2016.

The coming of a new wave of translations carried out upon different models in medieval times,³⁰ however, had also its consequences upon Gəʿəz.³¹ While in the Coptic tradition the linguistic passage determined a sort of massive filter that occasioned a substantial refurbishing of the literary tradition, this was not the case in the Ethiopian literary tradition, where, for texts already translated in the earlier Aksumite period, the process was at times more capillary, at the level of slighter linguistic revision, or at times radical, with the consequence of adopting new translations which completely replaced the existing ones, yet substantially within the same language.³²

*

In comparison with Coptic Christianity, it is clearly evident that aside from the production of royal inscriptions, which remain the only original Aksumite texts attested by contemporary artefacts known to date, there is absolutely no evidence of any literary activity in Ethiopia consisting in the original production of Greek works. Greek models were definitely used, but there is no evidence of a parallel local production. All the more difficult is to establish any real link between the literary production of translations and any precise ideological orientation. What however seems to emerge clearly—as is to be expected for historical and contextual reasons, namely the dependence of the diocese of Aksum from Alexandria starting from the appointment of the first bishop of Aksum, Frumentius, by Athanasius—is that the relationship with Egyptian Christianity definitely dominated Aksumite Christianity and also determined its later developments. Moreover, the more we discover the ancient, Aksumite background of Gəʿəz texts belonging to an ancient layer, albeit attested by later manuscripts and in a modified form starting from medieval times, the more they appear to be directly related to the Egyptian (Alexandrian) Christian institutions.

*

³⁰ For a general overview see BAUSI 2014; 2016c (with a large list of texts translated from Arabic and relevant contributions); 2016d. On medieval translations in Ethiopian literature see at least CONTI ROSSINI 1912; 1922; CHAÎNE 1922; KĀMIL 1942; CERULLI 1943; 1943-1947; 1968; VAN LANTSCHOOT 1960; DORESE 1962; SAUGET 1974; FIACCADORI 1993; PROVERBIO 1998; HELDMAN 2007; KAPLAN 2008; LUCCHESI 2009; WELLNHOFER 2014.

³¹ The question of linguistic changes in Gəʿəz remains a crucial one. For the peculiar features of epigraphic Gəʿəz see BAUSI 2005b; BULAKH 2013; 2014. For further contributions, see BAUSI 2017. For the language of post-Aksumite Gəʿəz see in particular, KROPP 1986; MARRASSINI 1987a, pp. 122-123; VOIGT 1991; COLIN 1993; WENINGER 2001 (with extensive bibliography); 2014; 2015; for possible traces of copticisms still apparent in a text translated form Arabic, ZANETTI 2015a, pp. 105-107; 2015b, pp. 228-229.

³² For some examples of this process, see BAUSI 2006a; 2006b, pp. 52-54

It is practically impossible to single out any trace of pagan survival in the ancient Aksumite translations: there is nothing from the pagan substratum that has been incorporated into the early Gə'əz Christian literary tradition, although one probable trace of the passage from paganism to Christianity can be perceived in the name itself of the Christian Only God, namely 'Ēgzi'abher, «God, Lord», but literally «the Lord ('əgzi') of the Region (bəher)». In fact, the second term is also known as the alternative name of a pagan divinity (Bəher, or Mədr) of the very peculiar Aksumite pre-Christian pantheon.³³ As yet, in two passages of only one biblical book, the *Wisdom of Sirach* or *Ecclesiasticus* (31,8 and 37,21), the name of the Aksumite and well known Semitic deity 'Astār is used as a name of God: a fact that is commonly interpreted as a relic of paganism in Aksumite times.³⁴

*

In the immediate aftermath of the discovery of the Nag Hammadi codices, and not by accident first thanks to suggestions by Jean Doresse, who spent several years in Ethiopia,³⁵ some interest arose for the possible presence of a «gnostic literature» and a «gnostic stream» in Christian Ethiopia. In fact, in the course of time this affinity has appeared to be more a sort of attitude of some Ethiopian texts,

³³ The term *Bəher* («region, land», as a common noun) as a name of the divinity occurs together with *Mədr* («earth, land», as a common noun) in one inscription (*RIÉ* no. 188); and *Bhr* alternates with *Mdr* in the Gə'əz versions of one of the two sets of the pseudo-trilingual Aksumite inscriptions of King 'Ezānā (*RIÉ* no. 185, with *Bhr* in the version in South Arabian script and *Mdr* in that in Ethiopian script); see all details in MARRASSINI 2014, pp. 43-47. Moreover, the still distinct writing 'Ēgzi'a Bəher is the regular spelling in the most ancient manuscripts.

³⁴ See DILLMANN 1894, p. 117, «Deinde in Cp. 31,8. 37,21 pro እግዚአብሔር : ['Ēgzi'abher], quod consulto imprimendum curavi, vocem አሰታር : ['Astār] antiquitus traditam esse, e variis codicum lectionibus pro certo colligi potest. Astar autem Abessinis, priusquam ad sacra Christiana transierunt, divino honore cultum esse ex inscriptione Axumitica nunc satis constat. Sequitur, eo tempore, quo Ecclesiasticus in Geez sermonem translatus est, paganismi vestigia nondum ita superata fuisse, ut illicitum videretur fortunam seu fatum hujus dei nomine nuncupare». There is unfortunately nothing on possible textual variants which could provide an alternative explanation of the readings in the two verses, in the recent contribution by DANIEL ASSEFA 2015. The date of 678 CE for the accomplishment of the translation, presented for long as certain on the basis of a *subscriptio* in some manuscripts, must be interpreted in a different way and attests in fact only the much later accomplishment of a medieval exemplar, as demonstrated by RAHLFS 1965, pp. 679-681, and as was also surmised even by DILLMANN 1894, p. 114, «Sententiam Zotenbergi, qui huic anno annum mundi 7170 (vel Christi 1678) substituendum esse censet, equidem non approbaverim; facilius crediderim, anno 678 Ecclesiasticum in Geez verum esse. At in codice Musei Brit. Orient. 494 (in Wrightii cat. p. 17) legitur: ዘተጽሕፈ : በጳጳዎህዳዳዎጦት : i.e. anno mundi 6970 (Christi 1478), quam lectionem si quis potiore habuerit, illo anno aut archetypum quorundam recentiorum apographorum exaratum, aut priscam versionem ex auctoritate libri Graeci reflectam esse existimaverit». See also MARRASSINI 2014, pp. 45-46.

³⁵ See DORESSÉ 1970; 1971; 1972. Jean Doresse (1917-2007) worked as a consultant for the Ethiopian government in the years 1953-1955 and still in 1961-1963.

where secret revelations and allusive speeches abound, than any really gnostic literature in the narrow and historical sense of the term, as in fact Doresse himself repeatedly pointed out. All this notwithstanding, there has been a certain flourishing of speculation on the purported vocation of Ethiopian literature for exoteric and really gnostic themes and forms.³⁶ As yet, even in the cases of a most blatant heterodox aspect—for example, in texts of the *Apocalypse of Peter* dossier containing clear allusion to the *apokatástasis* doctrine³⁷—this appears to be of a very late character and based upon an Arabic model, not to say that parallels and examples can be found in other literatures as well. With this, we can also conclude that there is not at present any convincing evidence for any Gəʿəz translation based directly on a Coptic text,³⁸ and even less for the late survival in Ethiopia of authentic gnostic motives.

*

Due to the aforementioned conditions of material preservation of manuscripts from Antiquity and Late Antiquity, nothing can be said on the libraries hosting manuscripts in Aksumite times. The often underlined presence of an archive at Aksum is based upon indirect sources, which presuppose the function of secretary for Frumentius, who is credited with the early Christianization of Aksum as well as with the first appointment to the bishopric of Aksum.³⁹ The survival of some protocol forms from the epigraphic documents to the earliest attested feudal deeds is also an important evidence for the continuity of an early established practice.⁴⁰ The existence and nature of real *scriptoria*, however, is a completely different matter, unless—as it has been usually posited, unwittingly or not—with

³⁶ See FIACCADORI 1992, pp. xi («una lunga appendice (“Tommaso in Etiopia”) rileva sistematicamente le presenze di Gnostici e Manichei, Ariani, Fantasiasti e Nestoriani nel regno di Aksum dal III al VI secolo; e verifica la possibilità d’una sopravvivenza delle rispettive dottrine “nelle diverse *haereses* dell’Etiopia medievale”»), and 79-89 (v. *Tommaso in Etiopia*), who has collected with incredible erudition a large array of evidence from many medieval texts; see in particular p. 84, «Tutto ciò [...] induce a ravvisare in questi [elementi] una rielaborazione, a tratti “ortodossa”, d’idee e dottrine penetrate e diffuse in Abissinia da età ben più remota. Meno probabile, e francamente angusta, una recente analisi dei dati quali autonomo frutto di prestiti “letterari” o d’un processo evolutivo interno alla tradizione indigena del basso Medioevo». The «gnostic hypothesis» featured also in the literature by CERULLI 1968; in the same vein see also some contributions by LUSINI 1996; 2000; 2003. On all this, see the definitive and well-grounded refutation by PIOVANELLI 2004, pp. 202-205.

³⁷ See BAUSI 2016g for an exhaustive bibliography.

³⁸ See for example ZANETTI 1993; 1994; 2009. Further references in BAUSI 2002, p. 15, n. 54.

³⁹ See above.

⁴⁰ See BAUSI 2013, pp. 173-174, for the opening formula of inscription *RIÉ* no. 192, by King WʿZB, son of King Kāleb.

scriptorium is only meant the place of production of manuscripts, either containing original texts or new translations or copies, without assuming any particularly organized form of production.⁴¹ Whatever they have to be understood, however, places of preservation of most ancient manuscripts appear to be concentrated in the northern regions of Təgrāy, and to some extent also in the highlands of the Lake Ṭānā region. Unfortunately, the earliest examples of inventories bring us to not earlier than the end of the thirteenth century. The same is true for the most ancient *subscriptions* attesting to translations.⁴² These inventories, however, are extremely useful, and allow us to establish clearly demarcating *termini ante* and *post quos* for some translations. To what extent this might resemble a more ancient, late antique and Aksumite practice, is impossible to say.

The movement of manuscripts was also a common practice, to which some recent contributions have attracted due attention.⁴³ But what we know, as usual, is limited to later periods and we can only guess by analogy what could have been the situation in previous ones. As yet, the movement of books for copying appear to have been a relative accepted practice, whereas the donation of books, particularly by charismatic figures, could have had a peculiar meaning and not rarely be meant as a strong advice to take into account a precise text or work and points of view.

*

To conclude, an extremely promising field of research appears to be the study of the presence of Ethiopians in Egypt as the most likely way of understanding how translations from Arabic—or even Coptic?—into Gəʿəz were executed. The evidence that has recently emerged⁴⁴ confirms that at a previously undocumented early stage the presence of Ethiopian monks in Egyptian monasteries could not have been disjoined from the carrying out of a specific literary activity.

⁴¹ See for a first orientation, BALICKA-WITAKOWSKA - BAUSI - BOSC-TIESSÉ - NOSNITSIN, *Codicology of Ethiopic manuscripts*, in *COMSt* 2015, pp. 154, 169-170; see also BAUSI 2004, pp. 14-15; BOSC-TIESSÉ 2011; 2014; DERAT 2012; very balanced, reasonable and useful conclusions in the comprehensive dissertation by WINSLOW 2015, pp. 264-273; see also LUSINI 2004; 2015; NOSNITSIN 2013a; 2013b, with contributions by various authors, see in particular PISANI 2013. See also the important explorations and discoveries by ERHO 2013a; 2013b; 2015; 2016; ERHO - STUCKENBRUCK 2013.

⁴² See for the most ancient inventory in the monastery of Dabra Ḥayq ʾĒstifānos, dated to 1292 CE, SERGEW HABLE SELLASIE 1992; on the case of the inventories of the same monastery, see also BOSC-TIESSÉ 2011; further references in BAUSI 2008, pp. 546-547.

⁴³ See ANCEL - NOSNITSIN 2014; ANCEL 2016. For an interesting evidence on (forbidding) borrowing manuscripts for copying, see BRITA 2014.

⁴⁴ See MAXIMOUS - BLID - BUTTS 2016. For the Ethiopian presence in Egypt in general, see fundamentally CERULLI 1943-1947. Further contributions are quoted in BAUSI 2016c.

Referenze Bibliografiche / Bibliographic references

- ALTHEIM - STIEHL 1969 = F. ALTHEIM - R. STIEHL, *Die äthiopische Bibelübersetzung, in Die Araber in der Alten Welt, V/2: Nachträge. Das christliche Aksūm*, Berlin 1969, pp. 353-360.
- ANCEL 2016 = S. ANCEL, *Travelling Books: Changes of Ownership and Location in Ethiopian Manuscript Culture*, in G. CIOTTI - HANG LIN (eds.), *Tracing Manuscripts in Time and Space through Paratexts* (Studies in Manuscript Cultures, 6), Berlin – New York 2016, pp. 169-299.
- ANCEL - NOSNITSIN 2014 = S. ANCEL - D. NOSNITSIN, *On the History of the Library of Mäqdäla: New Findings*, in «Aethiopica» 17 (2014), pp. 90-95.
- APPLEYARD 2015 = D. APPLEYARD, *Ethiopian Semitic and Cushitic. Ancient Contact Features in Ge'ez and Amharic*, in A.M. BUTTS (ed.), *Semitic Languages in Contact* (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 82), Leiden – Boston 2015, pp. 16-32.
- AVANZINI 1987 = A. AVANZINI, *Le iscrizioni sudarabiche d'Etiopia*, in «Oriens Antiquus» 26 (1987), pp. 201-221.
- BAUMSTARK 1930 = A. BAUMSTARK, *Bibelübersetzungen in Äthiopien*, in M. BUCHBERGER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, Freiburg in Breisgau 1930, pp. 319-320.
- BAUSI 2002 = A. BAUSI, *La versione etiopica degli Acta Phileae nel Gadla Samā'tāt* (Supplemento agli Annali, 92), Napoli 2002.
- BAUSI 2004 = A. BAUSI, *Il testo, il supporto e la funzione. Alcune osservazioni sul caso dell'Etiopia*, in V. BÖLL - D. NOSNITSIN - T. RAVE - W. SMIDT - E. SOKOLINSKAIA (eds.), *Studia Aethiopica in Honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65th Birthday*, Wiesbaden 2004, pp. 7-22.
- BAUSI 2005a = A. BAUSI, *Numismatica akumita, linguistica e filologia*, in «Istituto Italiano di Numismatica. Annali» 50 (2003 [2005]), pp. 157-175.
- BAUSI 2005b = A. BAUSI, *Ancient Features of Ancient Ethiopic*, in «Aethiopica» 8 (2005), pp. 149-169.
- BAUSI 2006a = A. BAUSI, *The Akumite background of the Ethiopic "Corpus canonum"*, in S. UHLIG et al. (eds.), *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies. Hamburg July 20-25, 2003* (Aethiopistische Forschungen, 65), Wiesbaden 2006, pp. 532-541; repr. in BAUSI 2012, pp. 111-120 (no. 7).
- BAUSI 2006b = A. BAUSI, *La Collezione akumita canonico-liturgica*, in «Adamantius» 12 (2006), pp. 43-70.
- BAUSI 2008 = A. BAUSI, *La tradizione scrittoria etiopica*, in «Segno e Testo» 6 (2008), pp. 507-557.

- BAUSI 2010 = A. BAUSI, *A Case for Multiple Text Manuscripts being 'Corpus-Organizers'*, in «Manuscript Cultures Newsletter» 3 (2010), pp. 34-36.
- BAUSI 2011 = A. BAUSI, *La "nuova" versione etiopica della Traditio apostolica: edizione e traduzione preliminare*, in P. BUZI - A. CAMPLANI (eds.), *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 125), Roma 2011, pp. 19-69.
- BAUSI 2012 = A. BAUSI (ed.), *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopia* (The Worlds of Eastern Christianity, 300-1500, 4), Farnham 2012.
- BAUSI 2013 = A. BAUSI, *Kings and Saints: Founders of Dynasties, Monasteries and Churches in Christian Ethiopia*, in B. SCHULER (ed.), *Stifter und Mäzene und ihre Rolle in der Religion: Von Königen, Mönchen, Vordenkern und Laien in Indien, China und anderen Kulturen*, Wiesbaden 2013, pp. 161-186.
- BAUSI 2014 = A. BAUSI, *Copying, writing, translating: Ethiopia as a manuscript culture*, in J. QUENZER - D. BONDAREV - J.-U. SOBISCH (eds.), *Manuscript cultures: mapping the field* (Studies in Manuscript Cultures, 1), Berlin - New York 2014, pp. 37-77.
- BAUSI 2016a = A. BAUSI, *Composite and Multiple Text Manuscripts: The Ethiopian Evidence*, in M. FRIEDRICH - C. SCHWARKE (eds.), *One-Volume Libraries - Composite and Multiple Text Manuscripts* (Studies in Manuscript Cultures, 9), Berlin - New York 2016, pp. 79-121.
- BAUSI 2016b = A. BAUSI, *Dalla documentazione papiracea (P. Bodmer XX e P. Chester Beatty XV) alle raccolte agiografiche: la lunga storia degli Acta Phileae in versione etiopica*, in G. AGOSTI - P. BUZI - A. CAMPLANI (eds.), *I Papiri Bodmer. Biblioteche, comunità di asceti e cultura letteraria in greco, copto e latino nell'Egitto tardoantico / Bodmer Papyri. Libraries, ascetic congregations, and literary culture in Greek, Coptic, and Latin, within Late-Antique Egypt*, in «Adamantius» 21 (2015 [2016]), pp. 155-170.
- BAUSI 2016c = A. BAUSI, *Ethiopic Literary Production Related to the Christian Egyptian Culture*, in P. BUZI - A. CAMPLANI - F. CONTARDI (eds.), *Coptic society, literature and religion from late antiquity to modern times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22th, 2012 and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008, I* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 247), Leuven 2016, pp. 503-571.
- BAUSI 2016d = A. BAUSI, *I colofoni e le sottoscrizioni dei manoscritti etiopici*, in A. SIRINIAN - P. BUZI - G. SHURGAIA (eds.), *Colofoni armeni a confronto. Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scritte del mondo mediterraneo. Atti del colloquio internazionale. Bologna, 12-13 ottobre 2012* (Orientalia Christiana Analecta, 299), Roma 2016, pp. 233-260.
- BAUSI 2016e = A. BAUSI, *La leggenda della regina di Saba nella tradizione etiopica*, in F. BATTIATO - D. HARTMAN - G. STABILE (eds.), *La Regina di Saba: un mito fra Oriente e Occidente*, Atti del Seminario diretto da Riccardo Contini, Napoli 2016, pp. 91-163.
- BAUSI 2016f = A. BAUSI, *On editing and normalizing Ethiopic texts*, in A. BAUSI with assistance from E. SOKOLINSKI (eds.), *150 Years after Dillmann's Lexicon: Perspectives and Challenges of Gə'əz Studies* (Supplement to Aethiopica, 5), Wiesbaden 2016, pp. 43-102.

- BAUSI 2016g = A. BAUSI, *Towards a re-edition of the Ethiopic dossier of the "Apocalypse of Peter"*, in «Apocrypha» 27 (2016 [2017]), pp. 179-196.
- BAUSI 2017 = A. BAUSI, *The earlier Ethiopic textual heritage*, in M. WISSA (ed.), *Scribal Practices and the Social Construction of Knowledge in Antiquity, Late Antiquity and Medieval Islam* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 266), Leuven 2017, pp. 215-235 (in print).
- BAUSI - CAMPLANI 2013 = A. BAUSI - A. CAMPLANI, *New Ethiopic Documents for the History of Christian Egypt*, in «ZAC» 17/2 (2013), pp. 215-247.
- BAUSI - CAMPLANI 2016 = A. BAUSI - A. CAMPLANI, *The History of the Episcopate of Alexandria (HEpA): Editio minor of the fragments preserved in the Aksumite Collection and in the Codex Veronensis LX (58)*, in «Adamantius» 22 (2016), pp. 249-302.
- BLACK 2008 = S.L. BLACK, *"In the Power of God Christ": Greek inscriptional evidence for the anti-Arian theology of Ethiopia's first Christian king*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 71/1 (2008), pp. 93-110.
- BOSC-TIESSÉ 2011 = C. BOSC-TIESSÉ, *Sainteté et intervention royale au monastère Saint-Étienne de Ḥayq au tournant du XIII^e et du XIV^e siècle. L'image de Iyasus Mo'a dans son Évangile*, in «Oriens Christianus» 94 (2010 [2011]), pp. 199-227.
- BOSC-TIESSÉ 2014 = C. BOSC-TIESSÉ, *Qu'est-ce qu'un scriptorium en Éthiopie? L'organisation du travail des copistes dans le Royaume Chrétien d'Éthiopie*, in «Scripta: An International Journal of Codicology and Palaeography» 8 (2014), pp. 9-27.
- BOTTE 1960 = B. BOTTE, *Versions éthiopiennes*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, XXXIII, Paris 1960, pp. 825-829.
- BOWERSOCK 2013 = G.W. BOWERSOCK, *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam* (Emblems of Antiquity), Oxford 2013.
- BRAKMANN 1994 = H. BRAKMANN, *Το παρὰ τοῖς βαρβάροις ἔργον θεῖον. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, Bonn 1994.
- BREYER 2011 = F. BREYER, *Die Inschriften 'Ēzānās*, in S. WENIG (ed.), *In Kaiserlichem Auftrag. Die Deutsche Aksum-Expedition 1906 unter Enno Littmann, II: Altertumskundliche Untersuchungen der DAE in Tigray / Äthiopien* (Deutsches Archäologisches Institut, Kommission für Archäologie Außereuropäischer Kulturen, FAAK (Forschungen zur Archäologie Außereuropäischer Kulturen), 3/2), Wiesbaden 2011, pp. 339-352.
- BREYER 2012 = F. BREYER, *Das Wort für »König« im aksumitischen Althäthiopisch. Spurensuche in einem gesprochen- und geschriebensprachlich multilingualen Areal*, in «Folia Orientalia» 49 (2012), pp. 87-99.
- BREYER 2013 = F. BREYER, *Die Nennung Meroes in den Inschriften 'Ēzānās von Aksum*, in F. FEDER - A. LOHWASSER (eds.), *Ägypten und sein Umfeld in der Spätantike. Vom Regierungsantritt Diokletians 284/285 bis zur arabischen Eroberung des Vorderen Orients um 635-646. Akten der Tagung vom 7.-9.7.2011 in Münster* (Philippika, 61), Wiesbaden 2013, pp. 291-310.
- BREYER 2014 = F. BREYER, *Zu einigen „sudanischen“ Wurzeln der aksumitischen Kultur*, in W. RAUNIG - ASFA-WOSSEN ASSERATE (ed.), *Orbis Aethiopicus. ቡርስ ኢትዮጵያ Beiträge zur Geschichte, Religion und Kunst Äthiopiens*, Band XIV: *Das frühe Äthiopien. Beiträge des Jahrestagung 2010 in Stolberg/Harz*, Dettelbach 2014, pp. 95-118.

- BREYER 2015 = F. BREYER, *Charisma und die Wahl des Königs von Aksum. Ein Vergleich von Aspekten des abessinischen und des meroitischen Königtums*, in D. BOSCHUNG - J. HAMMERSTAEDT (eds.), *Das Charisma des Herrschers* (Morphomata, 29), Paderborn 2015, pp. 73-92.
- BRITA 2010 = A. BRITA, *I racconti tradizionali sulla «seconda cristianizzazione» dell'Etiopia* (Studi Africanistici, Serie Etiopica, 7), Napoli 2010.
- BRITA 2012 = A. BRITA, *Il Gadla Alēf*, in A. BAUSI - A. BRITA - A. MANZO (a c. in collaborazione con C. BAFFIONI - E. FRANCESCA), *Æthiopica et Orientalia. Studi in onore di Yaqob Beyene* (Studi Africanistici, Serie Etiopica, 9), I, Napoli 2012, pp. 69-87.
- BRITA 2013 = A. BRITA, *Ecclesiastic sites of the Nine Saints*, in NOSNITSIN 2013b, pp. 25-47.
- BRITA 2014 = A. BRITA, «La gabira 'ab». *Breve nota sul lessico filologico in etiopico*, in A. BAUSI - A. GORI - G. LUSINI (eds.), *Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marrassini*, Wiesbaden 2014, pp. 169-175.
- BRITA 2015 = A. BRITA, *Agiografia e liturgia nella tradizione della Chiesa etiopica*, in C. ALZATI (dir.) - L. VACCARO (ed.), *Popoli, Religioni, e Chiese lungo il corso del Nilo dal Faraone cristiano al Leone di Giuda* (Storia Religiosa Euro-Mediterranea, 4), Città del Vaticano - Gazzada, Varese 2015, pp. 515-539.
- BULAKH 2013 = M. BULAKH, *Ėpigrafičeskij Geéz*, in M.S. BULAX - L.E. KOGAN - O.I. ROMANOVA (eds.), *Jazyki mira: Semitskie jazyki. Ėfiosemitskie jazyki*, Moskva 2013, pp. 199-215.
- BULAKH 2014 = M. BULAKH 2014, *Non-verbal Predication in Epigraphic Gə'əz*, in H. ELLIESIE (ed.), *Multidisciplinary Views on the Horn of Africa. Festschrift in Honour of Rainer Voigt's 70th Birthday* (Studien zum Horn von Afrika, 1), Köln 2014, pp. 595-638.
- BULAKH 2016 = M. BULAKH, *Some problems of transcribing Geez*, in A. BAUSI with assistance from E. SOKOLINSKI (eds.), *150 Years after Dillmann's Lexicon: Perspectives and Challenges of Gə'əz Studies* (Supplement to Aethiopica, 4), Wiesbaden 2016, pp. 103-137.
- BUTTS 2014 = A. BUTTS, *Embellished with Gold: The Ethiopic Reception of Syriac Biblical Exegesis*, in «Oriens Christianus» 97 (2013/2014), pp. 137-159.
- BUZI 2005 = P. BUZI, *Titoli e autori nella tradizione copta. Studio storico e tipologico* (Biblioteca di studi di egittologia e papirologia, 2), Pisa 2005.
- BUZI 2011 = P. BUZI, *Miscellanee e florilegi. Osservazioni preliminari per uno studio dei codici copti pluritestuali: il caso delle raccolte di excertpa*, in P. BUZI - A. CAMPLANI (eds.), *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 125), Roma 2011, pp. 177-202.
- BUZI 2016 = P. BUZI, *From Single-Text to Multiple-Text Manuscripts: Transmission Changes in the Coptic Literary Tradition. Some Case-Studies from the White Monastery Library*, in M. FRIEDRICH - C. SCHWARKE (eds.), *One-Volume Libraries – Composite and Multiple Text Manuscripts* (Studies in Manuscript Cultures, 9), Berlin – New York 2016, pp. 93-109.
- CANFORA 1995 = L. CANFORA, *Ellenismo* (Biblioteca Universale Laterza, 442), Bari 1995 (1st edn Biblioteca di cultura moderna, Bari 1987).
- CASSON 1989 = L. CASSON, *The Periplus Maris Erythraei*, Princeton 1989.

- CERULLI 1943 = E. CERULLI, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino* (R. Università di Roma, Studi orientali pubblicati a cura della Scuola Orientale, 1), Roma 1943.
- CERULLI 1943-1947 = E. CERULLI, *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, I-II (Collezione scientifica e documentaria a cura del Ministero dell'Africa Italiana, 12; Collezione scientifica e documentaria a cura dell'Ufficio studi del Ministero dell'Africa Italiana, 14), Roma 1943, 1947.
- CERULLI 1967 = E. CERULLI, *Ethiopic versions*, in *New Catholic Encyclopedia*, II, New York 1967, pp. 458-459.
- CERULLI 1968 = E. CERULLI, *La letteratura etiopica. Con un saggio sull'Oriente Cristiano* (Le letterature del mondo, 30), Firenze - Milano, 3rd edn 1968.
- CHAÎNE 1922 = M. CHAÎNE, *La date de la morte du metropolite Abbā Salāmā*, in «Aethiops» 1 (1922), pp. 33-36.
- CHARLES 1898 = R. CHARLES, *Ethiopic version*, in J.A. HASTINGS (ed.), *A Dictionary of the Bible*, I (A-Feasts), New York 1898, pp. 791-793.
- COLIN 1993 = G. COLIN, *Une particularité de la langue du Synaxaire éthiopien : l'emploi inchoatif du verbe ከኃ፣ (kona) (un parallèle à une valeur de ከሆ)*, in «Revue d'Égyptologie» 44 (1993), pp. 195-198.
- COLIN - DERAT - ROBIN 2017 = G. COLIN - M.-L. DERAT - C.J. ROBIN (eds.), *Saints-fondateurs du christianisme éthiopien. Frumentius, Garimā, Takla-Hāymānot, Ēwostātēwos* (Bibliothèque de l'Orient chrétien, 1), Paris 2017.
- COMSt 2015 = A. BAUSI et al. (eds.), *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg 2015.
- CONTI ROSSINI 1895 = C. CONTI ROSSINI, *Sulla versione e sulla revisione delle Sacre Scritture in etiopico*, in «Zeitschrift für Assyriologie» 10 (1895), pp. 236-241.
- CONTI ROSSINI 1912 = C. CONTI ROSSINI, *Piccoli studi etiopici: I. L'itinerario di Beniamino da Tudela e l'Etiopia; II. Sobā Nobā nella tradizione abissina; III. Sul Metropolita Salama d'Etiopia; IV. Sull'età della versione abissina del Sinassario; V. Appunti Galla in lingua amhara*, in «Zeitschrift für Assyriologie» 27 (1912), pp. 358-378.
- CONTI ROSSINI 1922 = C. CONTI ROSSINI, *Egitto ed Etiopia nei tempi antichi e nell'età di mezzo*, in «Aegyptus» 3 (1922), pp. 3-18.
- CONTI ROSSINI 1928 = C. CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia. Parte prima: Dalle origini all'avvento della dinastia Salomonide* ("Africa Italiana", Collezione di monografie a cura del Ministero delle Colonie, 3), Bergamo 1928.
- CRASS - MEYER 2009 = J. CRASS - R. MEYER (eds.), *Language Contact and Language Change in Ethiopia* (Topics in African Studies, 14), Köln 2009.
- CRASS - MEYER 2011 = J. CRASS - R. MEYER, *Ethiosemitic-Cushitic Language Contact*, in S. WENINGER, in collaboration with G. KHAN - M.P. STRECK - J.C.-E. WATSON (eds.), *The Semitic Languages. An International Handbook* (Handbook of Linguistics and Communications Science/Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 36), Berlin - Boston 2011, pp. 1266-1276.

- DANIEL ASSEFA 2015 = DANIEL ASSEFA, *An old witness for the Ethiopic version of Ben Sira*, in A. BAUSI - A. GORI - D. NOSNITSIN, with assistance from EUGENIA SOKOLINSKI (eds.), *Essays in Ethiopian Manuscript Studies. Proceedings of the International Conference Manuscripts and Texts, Languages and Contexts: The Transmission of Knowledge in the Horn of Africa Hamburg, 17-19 July 2014* (Supplement to *Aethiopica*, 4), Wiesbaden 2015, pp. 153-160.
- DERAT 2003 = M.-L. DERAT, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527). Espace, pouvoir et monachisme* (Histoire ancienne et médiévale, 72), Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris 2003.
- DERAT 2012 = M.-L. DERAT, *Moines et scriptorium dans le royaume d'Éthiopie aux XIV^e et XV^e siècles*, in DANIEL ASSEFA (éd.), *L'Éthiopie chrétienne. Histoire Liturgie Monachisme* = «HMC Histoire & Missions Chrétiens» 24 (Décembre 2012), pp. 65-78.
- DILLMANN 1894 = A. DILLMANN, *Biblia Veteris Testamenti Aethiopica in quinque tomos distributa... Veteris Testamenti Aethiopicum Tomus Quintus, quo continentur Libri Apocryphi, Baruch, Epistola Jeremiae, Tobith, Judith, Ecclesiasticus, Sapientia, Esdrae Apocalypsis, Esdrae Graecus*, Berolini 1894.
- DILLMANN 1877 = A. DILLMANN, *Äthiopische Bibelübersetzungen*, in J.J. HERZOG - G.L. PLITT (eds.), *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 2nd edn, I (A-Augustinus), Leipzig 1877, pp. 203-206.
- DORESSE 1962 = J. DORESSE, *Littérature éthiopienne et littérature occidentale au Moyen-Âge*, in «Bulletin de la Société d'Archéologie Copte» 16 (1961-1962), pp. 139-159.
- DORESSE 1970 = J. DORESSE, *Survivances d'écrits gnostiques dans la littérature guèze*, in *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies. Addis Ababa 1966*, II, Addis Ababa 1970, pp. 213-216.
- DORESSE 1971 = J. DORESSE, *Doresse, Nouvelles recherches sur les relations entre l'Égypte copte et l'Éthiopie : XII^e-XIII^e s.*, in «Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes Rendus des séances» (1970 [1971]), pp. 557-566.
- DORESSE 1972 = J. DORESSE, *Relations entre l'Égypte copte et l'Éthiopie. Survivances gnostiques*, in «Documents pour servir à l'histoire des civilisations éthiopiennes» 3 (1972), pp. 115-117.
- EAe = S. UHLIG (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 1: A-C; Volume 2: D-Ha; Volume 3: He-N; (ed. in cooperation with A. BAUSI), Volume 4: O-X; A. BAUSI (ed. in cooperation with S. UHLIG), Volume 5: Y-Z, *Supplementa, Addenda et Corrigenda, Maps, Index*, Wiesbaden 2003, 2005, 2007, 2010, 2014.
- ERHO 2013a = T. ERHO, *A third Ethiopic witness to the Shepherd of Herma*, in «La Parola del Passato» 68/5 (386) (2012 [2013]), pp. 363-370.
- ERHO 2013b = T. ERHO, *New Ethiopic witnesses to some Old Testament pseudepigrapha*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 76/1 (2013), pp. 75-97.
- ERHO 2015 = T. ERHO, *The Shepherd of Hermas in Ethiopia*, in P. NICELLI (ed.), *L'Africa, l'Oriente mediterraneo e l'Europa. Tradizioni e culture a confronto* (Africana Ambrosiana, 1), Milano 2015, pp. 97-118.

- ERHO 2016 = T. ERHO, *The Library and Old Testament Manuscripts of Gundä Gunde*, in A. MCCOLLUM, *Studies in Honor of Getatchew Haile* (Aethiopistische Forschungen, 83), Wiesbaden 2016, pp. 297-319.
- ERHO - STUCKENBRUCK 2013 = T. ERHO - L. STUCKENBRUCK, *A Manuscript History of Ethiopic Enoch*, in «Journal for the study of the Pseudepigrapha» 23/2 (2013), pp. 87-133.
- FAUVELLE-AYMAR 2009 = F.-X. FAUVELLE-AYMAR, *Les inscriptions d'Adoulis (Érythrée). Fragments d'un royaume d'influence hellénistique et gréco-romaine sur la côte africaine de la mer Rouge*, in «BIFAQ» 109 (2009), pp. 135-160.
- FIACCADORI 1992 = G. FIACCADORI, *Teofilo Indiano*, Presentazione di Raffaella Farioli Campanati (Biblioteca di «Felix Ravenna», 7), Ravenna 1992.
- FIACCADORI 1993 = G. FIACCADORI, *Aethiopica Minima. I. Motalāmi/Moti Lāmi. II. Kel'at, Wagdā e Sarmāt. III. Ancora 'Ewoṣṣātēwos. IV. EMMML 7602: il "Libro dei Santi" di Tullu Guddo. V. Quando morì 'Abbā Salāmā. VI. Ad Zar'a Buruk*, in «Quaderni Utinensi» 7 (13-14) (1989 [1993]), pp. 145-164.
- FIACCADORI 2003 = G. FIACCADORI, *Sembrouthes 'Gran Re'*. (DAE IV 3 = RIÉth 275). *Per la storia del primo ellenismo aksumita*, in «La Parola del Passato» 59/2 (335) (2004), pp. 103-157.
- FRITSCH 2015 = E. FRITSCH, *Alcune caratteristiche del cristianesimo etiopico*, in C. ALZATI (dir.) - L. VACCARO (ed.), *Popoli, Religioni, e Chiese lungo il corso del Nilo dal Faraone cristiano al Leone di Giuda* (Storia Religiosa Euro-Mediterranea, 4), Città del Vaticano - Gazzada, Varese 2015, pp. 481-514.
- FRITSCH 2016 = E. FRITSCH, *New Reflections on the Image of Late Antique and Medieval Ethiopian Liturgy*, in ed. T. BERGER - B.D. SPINKS (eds.), *Liturgy's Imagine Past/s. Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*, Collegeville, Minnesota 2016, pp. 39-92.
- GAJDA 2016 = I. GAJDA, review of BOWERSOCK 2013, in «Pount» 10 (2016), pp. 195-197.
- GEHMAN 1931 = H.S. GEHMAN, *The Old Ethiopic Version of 1 Kings and Its Affinities*, in «Journal of Biblical Literature» 59 (1931), pp. 81-114.
- GILDEMEISTER 1894 = J. GILDEMEISTER, Letter to Caspar René Gregory of 20 April 1882, in C.R. GREGORY, *Prolegomena*, in *Novum Testamentum Graece*, III, Lipsiae 1894⁸, pp. 895-897; repr. in C.R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testamentes*, II, Leipzig 1909, pp. 554-556.
- GUIDI 1932 = I. GUIDI, *Storia della letteratura etiopica* (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente), Roma 1932.
- HAINTHALER 2016 = T. HAINTHALER, *Syrian Influences on the Christian Faith in Ethiopia*, in DANIEL ASSEFA - HIRUY ABDO (eds.), *Proceedings of the "First International Conference on Ethiopian Texts". May 27-30, 2013, St. Francis Friary, Asko, Addis Ababa 2016*, pp. 113-126.
- HAHN - WEST 2016 = W. HAHN - V. WEST, *Sylloge of Aksumite Coins in the Ashmolean Museum, Oxford*, Ashmolean Museum, Oxford 2016.

- HEIDE 2015 = M. HEIDE, *Zur Vorlage und Bedeutung der äthiopischen Bibelübersetzung*, in M. SIGISMUND - M. KARRER - U. SCHMID (eds.), *Studien zum Text der Apokalypse* (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, 47), Berlin 2015, pp. 289-313.
- HEIDER 1902 = A. HEIDER, *Die aethiopische Bibelübersetzung. Ihre Herkunft, Art, Geschichte und ihr Wert für die alt- und neutestamentliche Wissenschaft; mit Jeremia Cap. 1–13 als Textprobe, dem aeth. Pseudepigraph: die Prophetie des Jeremia an Pashur und einem General-Katalog der abessinischen Handschriften (als Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe der aeth. Bibel)*, Leipzig 1902.
- HELDMAN 2007 = M. HELDMAN, *Metropolitan Bishops as Agents of Artistic Interaction between Egypt and Ethiopia during the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in C. HOURIHANE (ed.), *Interactions. Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*, Index of Christian Art, Department of Art & Archaeology, Princeton University in association with Penn State University Press 2007, pp. 84-105.
- HOFMANN 1969 = J. HOFMANN, *Die äthiopische Johannes-Apokalypse kritisch untersucht* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 297, Subsidia, 33), Louvain 1969.
- HOFFMANN 2014 = C. HOFFMANN, *Ethnizität und Ethnogenesen am Horn von Afrika nach den Inschriften von König 'Ezānā*, in H. ELLIESIE (ed.), *Multidisciplinary Views on the Horn of Africa*. Festschrift in Honour of Rainer Voigt's 70th Birthday (Studien zum Horn von Afrika, 1), Köln 2014, pp. 217-251.
- HUMMEL 2016 = S. HUMMEL, *The Disputed Life of the Sainly Ethiopian Kings 'Abrāhā and 'Aṣḃāḃa*, in «Scrinium» 12/1 (2016), pp. 35-72.
- KĀMIL 1942 = M. KĀMIL, *Translations from Arabic in Ethiopic literature*, in «Bulletin de la Société d'Archéologie Copte» 8 (1942), pp. 61-71.
- KAPLAN 2000 = S. KAPLAN, *Did Jewish Influences Reach Ethiopia via the Nile?*, in H. ERLICH - I. GERSHONI (eds.), *The Nile: Civilizations, History, Myths*, Boulder – London 2000, pp. 57-69.
- KAPLAN 2008 = S. KAPLAN, *Found in Translation: The Egyptian Impact on Ethiopian Christian Literature*, in I. GERSHONI - M. HATINA (eds.), *Narrating the Nile: Politics, Identities, Cultures. Essays in honor of Haggai Erlich. A tribute to Professor Erlich on the occasion of his retirement from Tel Aviv University*, Boulder, Colorado – London 2008, pp. 29-39.
- KASANTCHIS = J. KASANTCHIS, *L'inscription dite de Sembrouthès, pseudo-roi d'Aksum*, in F.-X. FAUVELLE AYMAR - B. HIRSCH (éds.), *Les ruses de l'historien. Essais d'Afrique et d'ailleurs en hommage à Jean Boulègue* (Hommes et sociétés), Paris 2013, pp. 391-399.
- KNIBB 1988 = M.A. KNIBB, *Hebrew and Syriac Elements in the Ethiopic Version of Ezekiel*, in «Journal of Semitic Studies» 33 (1988), pp. 11-35.
- KNIBB 1999 = M.A. KNIBB, *Translating the Bible. The Ethiopic Version of the Old Testament* (The Schweich Lectures of the British Academy, 1995), Oxford 1999.
- KNIBB 2000 = M.A. KNIBB, *The Ethiopic Translation of the Psalms*, in A. AEJMELAEUS - U. QUAUST (eds.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, 24), Göttingen 2000, pp. 107-122.

- KROPP 1986 = M. KROPP, *Arabisch-äthiopische Übersetzungstechnik am Beispiel der Zena Ayhud (Yosippon) und des Tarikä Wäldä-‘Amid*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 136 (1986), pp. 314-346.
- KROPP 2011 = M. KROPP, *Schriften und Sprachen im Kontakt: Sabäisch in Äthiopien und die ersten Zeugnisse der äthiopischen Sprache und Schrift*, in S. WENIG (ed.), *In Kaiserlichem Auftrag. Die Deutsche Aksum-Expedition 1906 unter Enno Littmann, II: Altertumskundliche Untersuchungen der DAE in Tigray / Äthiopien* (Deutsches Archäologisches Institut, Kommission für Archäologie Außereuropäischer Kulturen, FAAK (Forschungen zur Archäologie Außereuropäischer Kulturen), 3/2), Wiesbaden 2011, pp. 323-337.
- LEE 2011 = R. LEE, *Symbolic interpretations in Ethiopic and Ephremic literature*, PhD diss. University of London 2011.
- LEE 2014 = R. LEE, Lee, Ralph: *The Ethiopic ‘Andəmta’ Commentary on Ethiopic Enoch 2 (1 Enoch 6/9)*, in «Journal for the study of the Pseudepigrapha» 23/3 (2014), pp. 179-200.
- LEE 2016 = R. LEE, *Symbolism of ‘Syriac Origin’ in the Daggʷa*, in DANIEL ASSEFA - HIRUY ABDU (eds.), *Proceedings of the “First International Conference on Ethiopian Texts”. May 27-30, 2013, St. Francis Friary, Asko, Addis Ababa 2016*, pp. 127-138.
- LÖFGREN 1969 = O. LÖFGREN, *The Necessity of a Critical Edition of the Ethiopian Bible*, in *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies. Addis Ababa 1966*, II, Addis Ababa 1970, pp. 157-161.
- LUCCHESI 2009 = E. LUCCHESI, *Les sept Marie dans une homélie copte et l’origine du mälkäʿ éthiopien*, in «AnBoll» 127 (2009), pp. 9-15.
- LUSINI 1988 = G. LUSINI, *Appunti sulla patristica greca di tradizione etiopica*, in «Studi Classici e Orientali» 38 (1988), pp. 469-493.
- LUSINI 1996 = G. LUSINI, *Origine e significato della presenza di Alessandro Magno nella letteratura etiopica*, in «RSE» 38 (1994 [1996]), pp. 95-118.
- LUSINI 1999 = G. LUSINI, *A proposito delle iscrizioni sudarabiche d’Etiopia*, in «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico» 17 (2000), pp. 95-103.
- LUSINI 2000 = G. LUSINI, *Riflessi etiopici dell’escatologia di Afraate*, in «Annali di Storia dell’Esegesi» 17/1 (2000), pp. 151-159.
- LUSINI 2003 = G. LUSINI, *Tradizione origeniana in Etiopia*, in L. PERRONE in collaboration with P. BERNARDINO - D. MARCHINI (eds.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress. Pisa, 27-31 August 2001*, II (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 164), Leuven 2003, pp. 1177-1184.
- LUSINI 2004 = G. LUSINI, *Copisti e filologi dell’Etiopia medievale. Lo Scriptorium di Dabra Märyām del Sarā’ē (Eritrea)*, in «La Parola del Passato» 59/3 (336) (2004), pp. 230-237.
- LUSINI 2011 = G. LUSINI, *Naufragio e conservazione di testi cristiani antichi: il contributo della tradizione etiopica*, in «Annali dell’Università di Napoli ‘L’Orientale’» 69 (2009 [2011]), pp. 69-83.

- LUSINI 2015 = G. LUSINI, *Il "paesaggio ecclesiastico" in Etiopia. Riflessioni intorno a un recente contributo*, in «Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"» 75 (2015), pp. 193-206.
- LUSINI 2016 = G. LUSINI, *Dinamiche identitarie nell'Etiopia antica e medievale*, in I. MICHELI (ed.), *Materiality and Identity. Selected papers from the proceedings of the ATRa Conferences of Naples and Turin 2015* (Aree di transizione linguistiche e culturali in Africa, 1), Trieste 2016, pp. 157-168.
- MANZO 2012 = A. MANZO, *Sul filellenismo dei principi aksumiti. Considerazioni su alcuni oggetti d'arte di tipo ellenistico-romano da Aksum*, in A. BAUSI - A. BRITA - A. MANZO (eds. in collaboration with C. BAFFIONI - E. FRANCESCA), *Æthiopia et Orientalia. Studi in onore di Yaḡob Beyene*, II (Studi Africanistici, Serie Etiopica, 9), Napoli 2012, 427-441.
- MARRASSINI 1985 = P. MARRASSINI, *Ancora sulle "origine" etiopiche*, in S.F. BONDI - S. PERNIGOTTI - F. SERRA - A. VIVIAN (eds.), *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa 1985, pp. 303-315.
- MARRASSINI 1987a = P. MARRASSINI, *Il Gadla Latṣun*, in «Egitto e Vicino Oriente» 10/2 (1987), pp. 121-160.
- MARRASSINI 1987b = P. MARRASSINI, *Sul problema del giudaismo in Etiopia*, in Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, *Correnti culturali e movimenti religiosi*, Atti del congresso tenuto a S. Miniato dal 12 al 15 novembre 1984 (Testi e studi), Roma 1984, pp. 175-183.
- MARRASSINI 1999 = P. MARRASSINI, *Ancora sul problema degli influssi siriaci in età aksumita*, in L. CAGNI (ed.), *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni* (Series Minor, 59), Napoli 1999, pp. 325-337; English transl. by C. Franchi, *Once Again on the Question of Syriac Influences in the Aksumite Period*, in BAUSI 2012, pp. 209-219 (no. 13).
- MARRASSINI 2001 = P. MARRASSINI, *Traduzioni e citazioni dal greco in copto ed etiopico*, in S. SETTIS (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 3: *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 985-1008.
- MARRASSINI 2013 = P. MARRASSINI, *"Lord of Heaven"*, in «RSE» n.s. 4 (2012 [2013]), pp. 103-117.
- MARRASSINI 2014 = P. MARRASSINI, *Storia e leggenda dell'Etiopia tardoantica. Le iscrizioni reali aksumite con un'appendice di Rodolfo Fattovich su La civiltà aksumita: aspetti archeologici e una nota editoriale di Alessandro Bausi* (Testi del Vicino Oriente antico, 9: Letteratura etiopica, 1), Brescia 2014.
- MAXIMOUS - BLID - BUTTS 2016 = FR. MAXIMOUS EL-ANTONY - J. BLID - A.M. BUTTS, *An Early Ethiopic Manuscript Fragment (twelfth-thirteenth century) from the Monastery of St. Antony (Egypt)*, in «Aethiopia» 19 (2016), pp. 27-51.
- McKENZIE - WATSON 2016 = J.S. MCKENZIE - SIR F. WATSON, *The Garima Gospels: Early Illuminated Gospel Books from Ethiopia*, With Preface and Photographs by M. GERVERS and contributions by M.R. CRAWFORD - L.R. MACAULAY - S.S. NORODOM - A.T. REYES - M.E. WILLIAMS (Manar al-Athar Monograph, 3), Oxford 2016.

- MIKRE-SELLASSIE 2000 = G.A. MIKRE-SELLASSIE, *The early translation of the Bible into Ethiopic / Geez*, in «The Bible Translator» 51/3 (2000), pp. 302-316.
- MILES 1971 = J. RUSSIANO MILES, *Ancient translations from Greek to Ethiopic and the predictability of translation syntax*, PhD diss., Harvard University 1971.
- MILES 1985 = J. RUSSIANO MILES, *Retroversion and Text Criticism. The Predictability of Syntax in an Ancient translation from Greek to Ethiopic* (Septuagint and cognate studies, 17), Chico, California 1985.
- MUNRO-HAY 1984 = S.C. MUNRO-HAY, *The Coinage of Aksum*, New Delhi 1984.
- MUNRO-HAY 1997 = S. MUNRO-HAY, *Ethiopia and Alexandria: The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia*, Mit einem Vorwort von M. KROPP (Bibliotheca nubica et aethiopica, 5), Warszawa – Wiesbaden 1997.
- MUNRO-HAY 2005a = S. MUNRO-HAY, *Ethiopia and Alexandria, II: The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia from the Fourteenth Century to the zemana mesafint* (Bibliotheca nubica et aethiopica, 9), Warszawa – Wiesbaden 2005.
- MUNRO-HAY 2005b = S. MUNRO-HAY, *Saintly Shadows*, in W. RAUNIG - S. WENIG (eds.), *Afrikas Horn. Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz 2. bis 5. Mai 2002 in München* (Meroitica, 22), Wiesbaden 2005, pp. 137-168; repr. in Id. 2006, pp. 131-158, 195-202; repr. from the 1st edn in BAUSI 2012, pp. 221-252 (no. 14).
- MUNRO-HAY 2006 = S. MUNRO-HAY, *Ethiopia. Judaism, Altars and Saints*, Hollywood, CA 2006.
- MUNRO-HAY - JUEL-JENSEN 1995. S. MUNRO-HAY - B. JUEL-JENSEN, *Aksumite Coinage. A revised and enlarged edition of The Coinage of Aksum*, London 1995.
- NOSNITSIN 2013a = D. NOSNITSIN, *Churches and Monasteries of Tagray. A Survey of Manuscript Collections* (Supplement to Aethiopica, 1), Wiesbaden 2013.
- NOSNITSIN 2013b = D. NOSNITSIN (ed.), *Ecclesiastic Landscape of North Ethiopia. Proceedings of the International Workshop Ecclesiastic Landscape of North Ethiopia: History, Change and Cultural Heritage. Hamburg, July 15-16, 2011* (Supplement to Aethiopica, 2), Wiesbaden 2013.
- PÉRÈS 2010 = J.-N. PÉRÈS, *Un monachisme syriaque en Éthiopie? Une nouvelle réponse à une ancienne question*, in F. JULLIEN (éd.), *Le monachisme syriaque* (Études syriaques, 7), Paris 2010, pp. 291-300.
- PHILLIPSON 2012 = D.W. PHILLIPSON, *Foundations of an African Civilisation: Aksum & the northern Horn 1000 BC - AD 1300* (Eastern Africa Series), Published in association with the British Institute in Eastern Africa, London 2012.
- PHILLIPSON 2014 = D.W. PHILLIPSON, review of Bowersock 2013, in «Northeast African Studies» 14/2 (2014), pp. 183-189.
- PIOVANELLI 1987 = P. PIOVANELLI, *Sulla Vorlage aramaica dell'Enoch etiopico*, in «Studi Classici e Orientali» 37 (1987), pp. 545-594.

- PIOVANELLI 2004 = P. PIOVANELLI, *Connaissance de Dieu et sagesse humaine en Éthiopie. Le traité Explication de la Divinité attribué aux hérétiques «mikaélites»,* in «Le Muséon» 117/1-2 (2004), pp. 193-227.
- PIOVANELLI 2014 = P. PIOVANELLI, *Reconstructing the Social and Cultural History of the Aksumite Kingdom: Some Methodological Reflections,* in J.H.F. DIJKSTRA - G. FISHER (eds.), *Inside and Out. Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity* (Late Antique History and Religion, 8), Leuven – Paris – Walpole, MA 2014, pp. 331-352.
- PISANI 2013 = V. PISANI, *Manuscripts and Scribes of the Church of Däbrä Gännät Qəddəst Šəllase Mədrä Ruba (Gulo Mākāda, Tägray),* in NOSNITSIN 2013b, pp. 107-117.
- POLOTSKY 1964 = H.J. POLOTSKY, *Aramaic, Syriac, and Ge'ez,* in «Journal of Semitic Studies» 9 (1964), pp. 1-10; repr. in Id., *Collected Papers,* Jerusalem 1971, pp. 8-17; repr. in BAUSI 2012, pp. 187-196 (no. 11).
- PRÄTORIUS 1897 = F. PRÄTORIUS, *Äthiopische Bibelübersetzungen,* in A. HAUCK (ed.), *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3rd edn, III (*Bibelübersetzungen-Christenverfolgungen*), Leipzig 1897, pp. 87-90.
- PROVERBIO 1998 = D.V. PROVERBIO, *La recensione etiopica dell'omelia pseudocrisostomica de ficu exarata ed il suo tréfonds orientale* (Aethiopistische Forschungen, 50), Wiesbaden 1998.
- RAHLFS 1965 = A. RAHLFS, *Die äthiopische Bibelübersetzung,* in Id., *Septuaginta-Studien I-III,* 2nd edn, Göttingen 1965, pp. 659-681.
- RECKENDORF 1887 = S. RECKENDORF, *Ueber das Werth der altäthiopischen Pentateuchübersetzung für die Reconstruction der Septuaginta,* in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 7 (1887), pp. 61-90.
- RICCI 1971 = L. RICCI, Review of ULLENDORFF 1968, in «RSE» 24 (1969-1970 [1971]), pp. 273-283.
- RIÉ = É. BERNAND - A.J. DREWES - R. SCHNEIDER, *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes préaxoumite et axoumite,* Introduction de F. ANFRAY, I-II, Paris 1991; É. BERNAND, *Recueil des Inscriptions des périodes Pré-Axoumite, III: Traductions et commentaires, A: Les inscriptions grecques,* Paris 2000.
- ROBIN 2012 = C.J. ROBIN, *Arabia and Ethiopia,* in S.F. JOHNSON (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity* (Oxford Handbooks, Series Oxford Handbooks in Classics and Ancient History), Oxford 2012, pp. 247-332.
- ROBIN 2015a = C.J. ROBIN, *Ḥimyar, Aksūm, and Arabia Deserta in Late Antiquity. The Epigraphic Evidence,* in G. FISHER (ed.), *Arabs and Empires before Islam,* Oxford 2015, pp. 127-171.
- ROBIN 2015b = C.J. ROBIN, *Quel judaïsme en Arabie?,* in C.J. ROBIN (ed.), *Le judaïsme de l'Arabie antique. Actes du colloque de Jérusalem (février 2006)* (Judaïsme ancien et origines du christianisme, 3), Turnhout 2015, pp. 15-295.
- RODINSON 1964a = M. RODINSON, Review of E. ULLENDORFF, *The Ethiopians,* Oxford 1960, in «Bibliotheca Orientalis» 21 (1964), pp. 238-245; English transl. *Review of Edward Ullendorff* by A. Jamet, in BAUSI 2012, pp. 163-178 (no. 9).

- RODINSON 1964b = M. RODINSON, *Sur la question des 'influence juives' en Éthiopie*, in «Journal of Semitic Studies» 9 (1964), pp. 11-19; English transl. *On the Question of the Jewish Influences' in Ethiopia* by A. Jamet, in BAUSI 2012, pp. 179-186 (no. 10).
- RODINSON 1972 = M. RODINSON, Review of ULLENDORFF 1968, in «Journal of Semitic Studies» 17 (1972), pp. 166-170.
- RUBIN 2012 = Z. RUBIN, *Greek and Ge'ez in the propaganda of King 'Ezana of Axum: religion and diplomacy in late antiquity*, in «Semitica et classica» 5 (2012), pp. 139-150.
- SAUGET 1974 = J.-M. SAUGET, *Un exemple typique des relations culturelles entre l'arabe chrétien et l'éthiopien: un Patericon récemment publié*, in *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 10-15 Aprile 1972)*, I (Sezione storica) (Problemi attuali di scienza e di cultura, 191), Roma 1974, pp. 321-388.
- SCHATTNER-RIESER 2012 = U. SCHATTNER-RIESER, *Empreintes bibliques et emprunts juifs dans la culture éthiopienne*, in «Journal of Eastern Christian Studies» 64/1-2 (2012 = *Les Églises d'Éthiopie: Cultures et échanges culturels*), pp. 5-28.
- SERGEW HABLE SELASSIE 1972 = SERGEW HABLE SELASSIE, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Ababa 1972.
- SERGEW HABLE SELASSIE 1992 = SERGEW HABLE SELASSIE, *The Monastic library of Däbrä Hayq*, in P.O. SCHOLZ (ed. cum collaboratione R. PANKHURST - W. WITAKOWSKI), *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata*, I (Bibliotheca nubica, 3), Albstadt 1992, pp. 243-258.
- SOLDATI 2015 = A. SOLDATI, *Spigolature di greccità aksumita*, in R. ZARZECZNY (ed.), *Aethiopia Fortitudo ejus. Studi in onore di Monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80° compleanno* (Orientalia Christiana Analecta, 298), Roma 2015, pp. 415-431.
- SOLDATI 2016 = A. SOLDATI, *Nasal infix as index of Semitic loanwords borrowed through the Greek*, in A. BAUSI with assistance from E. SOKOLINSKI (eds.), *150 Years after Dillmann's Lexicon: Perspectives and Challenges of Gə'əz Studies* (Supplement to Aethiopica, 5), Wiesbaden 2016, pp. 149-171.
- SUERMANN 2014 = H. SUERMANN, *Die Anfänge der syrischen Tradition in der äthiopischen Kirche*, in M. DŁUGOSZ (ed.), *Vom „Troglodytenland“ ins Reich der Scheherazade. Archäologie, Kunst und Religion zwischen Okzident und Orient*, Berlin 2014, pp. 141-148.
- SUERMANN 2016 = H. SUERMANN, *Syriac Traditions in the Ethiopian Church and her Connections to India*, in DANIEL ASSEFA - HIRUY ABDU (eds.), *Proceedings of the "First International Conference on Ethiopian Texts". May 27-30, 2013, St. Francis Friary, Asko*, Addis Ababa 2016, pp. 1-20.
- TADDESSE TAMRAT 1972 = TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia* (Oxford Studies in African Affairs), Oxford 1972.
- TEDROS ABRAHA 2009 = TEDROS ABRAHA, *Quotations from Patristic writings and references to early Christian literature in the Books of St. Yared*, in «Le Muséon» 122/3-4 (2009), pp. 331-404.

- TUBACH 2015 = J. TUBACH, *Aramaic Loanwords in Gə'əz*, in A. BUTTS (ed.), *Semitic Languages in Contact* (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 82), Leiden – Boston 2015, pp. 348-374.
- TUBACH 2016 = J. TUBACH, *Aramäische Lehnwörter im Ge'ez*, in DANIEL ASSEFA - HIRUY ABDU (eds.), *Proceedings of the "First International Conference on Ethiopian Texts". May 27-30, 2013 St. Francis Friary, Asko*, Addis Ababa 2016, pp. 155-174.
- UHLIG 1988 = S. UHLIG, *Äthiopische Paläographie* (Äthiopistische Forschungen, 22), Stuttgart 1988.
- UHLIG 1990 = S. UHLIG, *Introduction to Ethiopian paleography* (Äthiopistische Forschungen, 28), Stuttgart 1990.
- ULLENDORFF 1956 = E. ULLENDORFF, *Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (monophysite) Christianity*, in «Journal of Semitic Studies» 1 (1956), pp. 216-256.
- ULLENDORFF 1960 = E. ULLENDORFF, *An Aramaic "Vorlage" of the Ethiopic Text of Enoch?*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Roma 2-4 aprile 1959)* (Problemi attuali di scienza e di cultura, 48), Roma 1960, pp. 259-268.
- ULLENDORFF 1968 = E. ULLENDORFF, *Ethiopia and the Bible* (The Schweich Lectures of the British Academy, 1967), Oxford 1968; repr. 1983 1988.
- ULLENDORFF 1980 = E. ULLENDORFF, *Hebrew, Aramaic and Greek: The versions underlying Ethiopic translations from the Bible and intertestamental literature*, in G. RENDSBURG - R. ADLER - M. ARFA - N.H. WINTER (eds.), *The Bible World. Essays in honor of Cyrus Gordon*, New York 1980, pp. 249-257; repr. in Id., *Studia Aethiopica et Semitica* (Äthiopistische Forschungen, 24), Stuttgart 1987, pp. 43-51.
- ULLENDORFF 1987 = E. ULLENDORFF, *Hebrew elements in the Ethiopic Old Testament*, in «Jerusalem Studies in Arabic and Islam» 9 (1987 = *Jāhiliyya and Islamic Studies in honour of M.J. Kister septuagenarian*), pp. 42-50.
- VAN ESBROECK 1998 = M. VAN ESBROECK, *Les versions orientales de la Bible : une orientation bibliographique*, in J. KRAŠOVEC et al. (eds.), *Interpretation of the Bible. Interpretation der Bibel. Interprétation de la Bible. Interpretacija Svetega pisma* (International Symposium on the interpretation of the Bible on the occasion of the publication of the New Slovenian translation of the Bible, Ljubljana, 17-20 September 1996) (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 289), Ljubljana – Sheffield 1998, pp. 399-509.
- VAN LANTSCHOOT 1960 = A. VAN LANTSCHOOT, *Abbā Salāmā, métropolitaine d'Éthiopie (1348-1388) et son rôle de traducteur*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Roma 2-4 aprile 1959)* (Problemi attuali di scienza e di cultura, 48), Roma 1960, pp. 397-402.
- VOICU 2015 = S.J. VOICU, *Vincenzo e Vito: note sulla Collezione aksumita*, in Rafał Zarzeczny (ed.), *Aethiopia Fortitudo ejus. Studi in onore di Monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80° compleanno* (Orientalia Christiana Analecta, 298), Roma 2015, pp. 479-492.
- VOIGT 1991 = R.M. VOIGT, *Greek loan-words in Gə'əz (Classical Ethiopic): the role of Arabic*, in «Graeco-Arabica» 4 (1991), pp. 265-272.

- WEISCHER 1971 = B.M. WEISCHER, *Historical and Philological Problems of the Axumitic Literature (especially in the Qérellos)*, in «Journal of Ethiopian Studies» 9/1 (1971), pp. 83-94 = «Abba Salama» 6 (1975), pp. 163-173; repr. in BAUSI 2012, pp. 83-93 (no. 5).
- WELLNHOFER 2014 = Z. WELLNHOFER, *Die arabisch-altäthiopische Übersetzungsliteratur im historischen Kontext des 13. und 14. Jahrhunderts*, in H. ELLIESIE (ed.), *Multidisciplinary Views on the Horn of Africa. Festschrift in Honour of Rainer Voigt's 70th Birthday* (Studien zum Horn von Afrika, 1), Köln 2014, pp. 467-495.
- WENINGER 2001 = S. WENINGER, *Das Verbalsystem des Altäthiopischen. Eine Untersuchung seiner Verwendung und Funktion unter Berücksichtigung des Interferenzproblems* (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission der Akademie Mainz, 47), Wiesbaden 2001.
- WENINGER 2014 = S. WENINGER, *Beobachtungen zur Übersetzungssprache im äthiopischen Secundus Taciturnus*, in M. HEIDE, *Secundus Taciturnus. Die arabischen, äthiopischen und syrischen Textzeugen einer didaktischen Novelle aus der römischen Kaiserzeit. Mit einem Beitrag von Stefan Weninger zur Übersetzungssprache der äthiopischen Version* (Aethiopistische Forschungen, 81), Wiesbaden 2014, pp. 45-59.
- WENINGER 2015 = S. WENINGER, *Zur Funktion altäthiopischer Diskurspartikeln: -ke und -(ə)ssä*, in V. GOLINETS - H. JENNI - H.-P. MATHYS - S. SARASIN (eds.), *Neue Beiträge zur Semitistik. Fünftes Treffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vom 15.-17. Februar 2012 an der Universität Basel* (Alter Orient und Altes Testament, 425), Münster 2015, pp. 325-344.
- WINSLOW 2015 = S. WINSLOW, *Ethiopian Manuscript Culture: Practices and Contexts*, PhD diss. Toronto 2015.
- WITAKOWSKI 1990 = W. WITAKOWSKI, *Syrian Influences in Ethiopian Culture*, in «Orientalia Suecana» 38-39 (1989-1990), pp. 191-202; repr. in BAUSI 2012, pp. 197-208 (no. 12).
- YOHANNES GEBRE SELASSIE 2015 = YOHANNES GEBRE SELASSIE, *New data on 'GZ, Son of a King, From a third century AD Unvocalized Gə'əz Inscription (Ḥənzat, Təgray)*, in «Annales d'Éthiopie» 29 (2014 [2015]), pp. 13-25.
- ZANETTI 1993 = U. ZANETTI, *Note sur «Ibnodi nây nân» dans la Semaine Sainte éthiopienne*, in «Orientalia Christiana Periodica» 59 (1993), pp. 507-510.
- ZANETTI 1994 = U. ZANETTI, *Is the Ethiopian Holy Week Service Translated from Sahidic? Towards a Study of the Gebra Hemamat*, in BAHRU ZEWEDE - R. PANKHURST - TADDESE BEYENE (eds.), *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies. Addis Ababa, April 1-6 1991*, I, Addis Ababa 1994, pp. 765-783.
- ZANETTI 2009 = U. ZANETTI, «*Voici le temps de la bénédiction...*»: *origine copte d'une hymne liturgique éthiopienne*, in «Orientalia Christiana Periodica» 75 (2009), pp. 25-50.
- ZANETTI 2015a = U. ZANETTI, *The Ethiopian Short Life of John of Scetis (Seventh Century)*, in D. NOSNITSIN (ed.), *Veneration of Saints in Christian Ethiopia. Proceedings of the International Workshop Saints in Christian Ethiopia: Literary Sources and Veneration. Hamburg, April 28-29, 2012* (Supplement to Aethiopica, 3), Wiesbaden 2015, pp. 221-232.

- ZANETTI 2015b = U. ZANETTI, *Saint Jean, higoumène de Scété (VII^e siècle). Vie arabe et épitomé éthiopien* (Subsidia hagiographica, 94), Bruxelles 2015.
- ZUURMOND 1989 = R. ZUURMOND, *Novum Testamentum Aethiopicum: The synoptic gospels, I: General introduction; II: Edition of the Gospel of Mark* (Äthiopistische Forschungen, 27), Stuttgart 1989.
- ZUURMOND 1992 = R. ZUURMOND, *Ethiopic Version*, in D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, VI, New York 1992, pp. 808-810.

Sulla multifunzionalità del tradurre in copto: note sparse su frammenti copti tardoantichi, Cicerone e moderne ipotesi di ricerca

ALBERTO CAMPLANI

A complicare la formulazione di ipotesi sulle ragioni di carattere culturale, linguistico, sociale che hanno determinato la nascita delle prime traduzioni dal greco (e dall'aramaico?) in copto sta il fatto che una serie di fattori in esse coinvolti (stato della diglossia in Egitto tra III e IV sec. d.C., nuovi fenomeni nella comunicazione scritta, evoluzione nel dinamismo delle élites sociali, affermazione di movimenti religiosi, cambiamenti in atto nel patrimonio culturale egiziano) sono a tal punto contigui nel tempo che è difficile resistere alla tentazione di porli in una relazione reciproca di tipo causale, anche senza motivazione cogente¹. A questa tentazione se ne aggiunge un'altra, che sempre è molto viva quando si studiano gli inizi di qualsiasi fenomeno, quella cioè di proiettare indietro, fino al tempo delle origini, l'immagine che ciascuna società e ciascun ambiente ha elaborato di sé in momenti precisi e determinati della propria evoluzione storica: il monachesimo² è spesso invocato dagli storici per spiegare la diffusione della

¹ Approfondisco in questo contributo alcuni spunti di riflessione presentati in forma embrionale in CAMPLANI 2015a; sulla storia delle traduzioni in copto le opere di riferimento sono ORLANDI 1984 e 1990.

² Come ha ben rilevato Tito Orlandi (ORLANDI 1995) l'immagine dell'eredità letteraria copta che è giunta al nostro Rinascimento ha la sua lontana origine in quella elaborata tra VII e IX secolo d.C. da intellettuali egiziani che hanno selezionato, tra una massa di testi di diverso genere

cultura libraria e della lingua copta in Egitto. Se non si può escludere che esso abbia avuto un ruolo non solo per lo sviluppo, ma anche per gli inizi della cultura in lingua copta, non è tuttavia opportuno fare del binomio “monachesimo/lingua copta” un paradigma stabile e immutabile nel tempo: mai bisogna dimenticare che anche il monachesimo ha avuto un suo inizio nel tempo, e che prima che esso apparisse sulla scena storica esistevano da due secoli comunità cristiane e movimenti ascetici che avevano una propria vita culturale e le proprie espressioni linguistiche, scritte e orali, e che dunque, anch’essi potrebbero aver avuto un ruolo nelle prime traduzioni in copto.

1. Contestualizzazione del problema

Prendiamo le mosse da alcune premesse banali, ma indispensabili. Quando parliamo di traduzioni orali o scritte, alludiamo a uno dei molteplici atti di comunicazione di cui i gruppi sociali si servono per stabilire legami di convivenza, delineare rapporti di dominazione, informarsi reciprocamente. Il tradurre da una lingua all’altra si inserisce dunque nella questione più generale della comunicazione sociale, scritta e orale.

Comprendere per quali scopi, in quali contesti sociali e in rapporto a quali testi siano state compiute le prime traduzioni dal greco (ed eventualmente altre lingue) in copto deve basarsi sui risultati delle ricognizioni compiute dagli archeologi, dai linguisti e dagli storici della letteratura a proposito delle lingue scritte e parlate in Egitto tra I e IV secolo: soltanto prendendo atto delle caratteristiche, diffusione, ruolo sociale della lingua di arrivo in relazione a quella di partenza si può formulare qualche ipotesi circa il senso delle traduzioni.

Nell’Egitto del I-IV secolo d.C., cioè nella fase in cui dobbiamo ritenere che il copto scritto sia stato elaborato in una varietà di centri e secondo una pluralità di forme per poi essere unificato in pochi sistemi di più larga diffusione (i dialetti letterari), quali sono le lingue attive? Gli informatori antichi nonché la documen-

e diversa tendenza, quelli che essi stimavano più rappresentativi per ideologia, lingua, composizione, utilizzabilità liturgica. Si tratta di un’immagine di società cristiana e di chiesa caratterizzate da una lunga storia di martirio e ortodossia, che trova la sua espressione più dolorosa, ma anche identitariamente connotante, nel Concilio di Calcedonia (451) e nel periodo che lo segue, vero scandalo per l’ortodossia cristiana e per le relazioni tra cristianità e potere politico: nella resistenza alle chiese che avevano ceduto alle lusinghe imperiali e agli indegni rappresentanti del potere imperiale (Marciano in testa), con il loro apparato burocratico e di polizia, la chiesa egiziana anticalcedonese riformula la propria immagine, il proprio patrimonio culturale, sotto l’ispirazione di quell’insieme di movimenti che ne costituiva il vero cuore pulsante, il monachesimo nella molteplicità delle sue forme. Ebbene, tale immagine, che andrebbe meglio studiata, perché anch’essa composita in sé stessa, eliminava dalla memoria storica una serie di tradizioni e di soggetti sociali e religiosi attivi tra IV e VI secolo, caratterizzanti la letteratura copta e più complessivamente la cultura e il vivere sociale in Egitto, i quali non erano di provenienza monastica.

tazione scritta reperita negli scavi archeologici ci fanno intuire che l'egiziano e il greco erano le due lingue orali dominanti, con una del tutto probabile prevalenza numerica dei parlanti in egiziano.

Quali sono, d'altra parte, le lingue della comunicazione scritta? La documentazione in nostro possesso è più esplicita in proposito: gli strumenti linguistici prevalenti in età tolemaica e all'inizio della dominazione romana sono il greco e il demotico, con una tendenza del secondo a perpetuarsi come lingua di cultura nell'ambito dei templi, ma anche a declinare progressivamente nella comunicazione scritta e nelle relazioni epistolari; a questi scopi risponde il greco in maniera crescente in età romana, in virtù della facilità di apprendimento del suo alfabeto, incommensurabilmente più semplice rispetto alla scrittura demotica³. Inoltre con l'instaurarsi della dominazione romana, compare anche il latino, mentre l'aramaico e l'ebraico mantengono una presenza più marginale⁴. I parlanti o scriventi in egiziano dovevano a loro volta avere una relazione estremamente varia con il greco: se ne è proposta una tipologia interessante in cinque stadi⁵, che va dal monolingue egiziano che conosce quel minimo di greco indispensabile per la sua vita economico-sociale, al bilingue che non seleziona più la lingua in base alle sue competenze, perché ormai domina perfettamente ambedue i codici, passando per il grado intermedio degli egiziani che lavorano nell'amministrazione e che dunque hanno dovuto affrontare una scolarizzazione relativamente avanzata, forse nascosti dietro quegli ostraca di Medinet Madi (Narmouthis) che ci offrono esempi di mutamento di codice improvviso dalla scrittura demotica al greco (quest'ultimo con il ruolo di seconda lingua)⁶.

Per capire i meccanismi culturali che hanno portato alla nascita del copto, sia come lingua della comunicazione quotidiana sia come lingua di traduzione o di creazione di testi originali, sarebbe importante conoscere la relazione tra demotico e la lingua egiziana parlata: l'assenza di un lessico greco nei testi in demotico, tranne che nei sopra menzionati testi di Narmouthis, e altri elementi di contesto e contenuto inducono il sospetto che il demotico usato nei templi e nei glossari fosse una lingua conservatrice, utilizzata come mezzo di trasmissione del sapere piuttosto che mezzo della comunicazione immediata. Per questa funzione specifica il greco risultava assolutamente prevalente, finché non cominciò ad essere accompagnato dopo il primo quarto del IV secolo dai primi documenti in copto, preceduti alla fine del III secolo da un documento in una lingua che è

³ BAGNALL 1993, pp. 235-238.

⁴ FOURNET 2009.

⁵ FEWSTER 2003; TORALLAS TOVAR 2005, pp. 56-65.

⁶ Sulla complessa questione e sui testi stessi cfr. BRESCIANI / PERNIGOTTI / BETRÓ 1983, GALLO 1997, MENCHETTI 2005.

stata avvicinata all' *Old Coptic*⁷. Nella nostra documentazione in demotico compaiono delle rare glosse in *Old Coptic*, ma queste poco ci dicono sul demotico come lingua di comunicazione tra individui.

Non solo: a parte il caso delle epigrafi trilingui o bilingui (volute in genere dalla classe dominante di lingua greca), l'attività di traduzione di testi dal greco in demotico è ancora da documentare. Il sospetto è che le prime traduzioni letterarie dal greco in copto non abbiano precedenti veri e propri in demotico⁸. D'altra parte, traduzioni in senso inverso, dal demotico al greco, sono un fenomeno ben conosciuto: si pensi all'*Oracolo del Vasaio*, traduzione / redazione greca di un testo egiziano perduto, la cui matrice linguistica noi possiamo arguire grazie alla citazione che esso trae da un testo a noi noto scritto in demotico, l'*Oracolo dell'Agnello*⁹; o il *Mito dell'occhio del sole*, noto in egiziano e in frammenti greci¹⁰.

Come dicevamo, la contemporaneità di alcuni fenomeni storici riguardanti la documentazione linguistica e il suo uso da parte di gruppi religiosamente connotati può costituire un ostacolo ad una lucida comprensione dei problemi che ci siamo posti. Va innanzitutto sottolineato che le prime traduzioni copte sono anche probabilmente i nostri primi documenti dell'esistenza del copto (fine del III secolo?): primi ad apparire sono manoscritti letterari con le traduzioni bibliche nonché glosse e glossari che accompagnano i testi biblici greci; quindi i testi gnostici (i manoscritti di Nag Hammadi e altri) e i testi manichei (Medinet Madi e Kellis), tradotti dal greco e dall'aramaico; contemporaneamente i testi della

⁷ GARDNER 1999, testo ripubblicato in SMITH 2016; GARDNER - ALCOCK - FUNK 2014.

⁸ FEWSTER 2003.

⁹ MAHÉ 1982; KOENEN 2002; CAMPLANI 2000b, pp. 51-60 per il loro rapporto con l'ermetica *Predizione di Hermes ad Asclepius*; BETRÒ 2012, con aggiornamento bibliografico e nuove ipotesi interpretative.

¹⁰ Alcuni testi ermetici sembrano insistere sulla problematicità di una traduzione, come afferma ad esempio il XVI trattato del *Corpus hermeticum*: «(la composizione dei libri di Ermete) diverrà assolutamente oscura se i Greci in seguito vorranno tradurre la nostra lingua nella loro. Ciò produrrà una grandissima distorsione degli scritti e la loro reale oscurità. Il discorso, esposto invece nella lingua dei padri, rende chiaro il senso delle parole. E infatti, la qualità stessa del suono e il <tono> dei nomi egiziani ... hanno in sé l'energia delle cose che esprimono [*tên enérgeian tôn legoménôn*]. Per quanto dunque ti è possibile, o re, ma tutto ti è possibile, vigila a che tale discorso non venga tradotto [*anermêneuton*], perché tali misteri non giungano ai Greci, né il loro eloquio tracotante, fiacco e per così dire imbellettato, non sbiadisca la sacra nobiltà, il vigore e lo stile dall'efficacia energetica dei nomi (egiziani)» (CH XVI,1-2) (traduzione di SCARPI 2009-2011, I vol., p. 227, con commento a pp. 507-508). Basta guardare al tessuto linguistico di questo brano per comprendere che esso è stato scritto in greco, nonostante quanto dichiara. L'autore sente l'esigenza di presentarsi come egiziano: l'elaborazione di una lingua come il copto, e dunque anche alcune traduzioni in copto, hanno risposto appunto a quest'esigenza qui espressa in questa forma così contraddittoria. D'altra parte, anche se molto meno evidenti, l'esistenza di elementi culturali greci nei testi in demotico è oggetto di sempre maggiore attenzione da parte degli studiosi (MAHÉ 1996).

grande chiesa, in una varietà di orientamenti ideologici¹¹. Inoltre, sebbene i primi manoscritti copti siano quelli biblici, non sapremo mai se la traduzione della Bibbia abbia preceduto quella di testi gnostici e manichei, o se non sia vero il contrario: una cosa è la data dei manoscritti, altra cosa è la data delle traduzioni copte dei testi che essi contengono¹². Anticipiamo che i papiri copti relativi alla vita quotidiana sembrano posteriori ai primi manoscritti biblici. Siccome questi, pur non datati con precisione, sono ascrivibili al passaggio tra fine del III secolo e prima metà del IV secolo, credo che sia opportuno, con la maggioranza degli studiosi, individuare nel III secolo la fase cronologica in cui è nato il fenomeno della traduzione dal greco in copto e ancora prima l'elaborazione del copto strumento di scrittura dell'egiziano.

Davanti a questa situazione così particolare ci dobbiamo chiedere se il copto non sia stato elaborato artificialmente a partire dal demotico e grazie all'esperienza dell'*Old Coptic* come lingua di traduzione; anzi, come lingua dedicata ai testi cristiani e manichei, cioè prodotti in contesti di movimenti e comunità di matrice biblica che proprio nel III secolo stanno vivendo una loro fase particolare di affermazione nella Valle del Nilo. Non vi può essere una risposta sicura a questo doppio interrogativo¹³. Bisogna guardarsi dal sopravvalutare la concomitanza tra la diffusione di questi movimenti e i fenomeni di traduzione.

Qualche decennio dopo l'apparizione dei primi manoscritti copti (anni '30 del IV secolo) compaiono i primi archivi papirologici in cui sono presenti *anche* lettere e documenti redatti in copto, con una tipologia varia che va dalla ricevuta, alla lista di oggetti, ai messaggi di saluto, a autentiche lettere in cui un maestro dà consigli morali a un suo discepolo o in cui un discepolo cerca di regolare in maniera più o meno convincente il proprio travagliato rapporto con il maestro¹⁴. Siccome questi documenti sono prova evidente di un copto usato per la comunicazione immediata, quanto indietro nel tempo possiamo far risalire questo

¹¹ Per avere una rappresentazione completa degli inizi si consultino, in modo complementare, ORLANDI 1997, dedicato ai testi letterari e alle traduzioni, e CHOAT 2012, molto attento ai problemi posti dai primi manoscritti e dagli archivi documentari. Sul problema della varietà ideologica intracattolica si veda CAMPLANI 2003.

¹² Il fatto che le traduzioni dei testi di Nag Hammadi si presentino linguisticamente meno coerenti di quelle dei testi biblici potrebbe essere semplicemente dovuto a diversi tipi di circolazione che le due tipologie di testi hanno seguito prima di giungere a nostra conoscenza: forse più disordinata e meno controllata quella dei testi che sono giunti nel fondo di Nag Hammadi, più ecclesiasticamente ordinata quella delle traduzioni bibliche. Si veda FUNK 1995.

¹³ Si vedano ora le proposte di ZAKRZEWSKA 2014 e 2017, discusse in CAMPLANI 2015a.

¹⁴ Si vedano ad esempio BELL 1924; KRAMER - SHELTON - BROWNE 1987; sia Pageus che Nephros ricevono lettere in ambedue le lingue e sono forse anche mittenti almeno di una epistola redatta in copto; assolutamente straordinari i documenti copti di Kellis: GARDNER - ALCOCK - FUNK 1999; GARDNER - ALCOCK - FUNK 2014. Per altri archivi si vedano SCHMELZ 2002, pp. 1-26; CHOAT 2006; GIORDA 2007; FOURNET 2009; CHOAT 2017.

impiego? Nel caso dei papiri non possiamo certo ripetere il ragionamento cronologico ipotetico che abbiamo applicato ai manoscritti biblici: i documenti copti non hanno preistoria testuale, ma sono databili unicamente al momento in cui sono stati vergati, ragione per cui non sono permesse retroproiezioni. D'altra parte, sebbene vi sia tra gli studiosi una certa concordia sul fatto che i più antichi manoscritti biblici precedano gli anni '30 del IV secolo, momento a partire dal quale compaiono i documenti copti (essi sono spesso collocati nella seconda metà del III secolo), e dunque si possa arguire da ciò che il copto letterario abbia preceduto quello d'uso per la comunicazione quotidiana, non vi è tuttavia alcuna prova cronologicamente certa a questo proposito¹⁵. C'è solo la mera possibilità di formulare l'ipotesi di un'origine colta anche del copto usato nei papiri, che però non ha una evidenza diversa dalla cronologia incerta dei primi papiri biblici.

Ma la domanda più importante da porsi è la seguente: sono i primi documenti copti prova di una contiguità del copto con la lingua egiziana parlata? Una risposta a questo interrogativo potrebbe gettare qualche luce sulla funzione di almeno una parte delle traduzioni dal greco al copto.

Negli archivi documentari, i vari tipi di copto (nelle loro varietà ortografiche, con sintassi più o meno elaborata e una presenza del greco più o meno marcata) appaiono come gli unici strumenti linguistici alternativi rispetto al greco nella comunicazione tra individui nel periodo storico preso qui in considerazione. Circa le relazioni di questo copto "dei papiri" con la lingua parlata possiamo domandarci: un parlante egiziano di bassa cultura poteva leggere facilmente una lettera privata in copto? Un analfabeta poteva capirla se essa veniva letta ad alta voce? Oppure necessitava di un'ulteriore spiegazione? Ovviamente le stesse domande andrebbero ripetute nei confronti dei testi letterari, o di quelli liturgici. Possiamo infatti immaginare vari livelli di comprensione di un testo copto: una persona di ottima cultura, bilingue, capace di apprezzare non solo un'epistola privata più o meno complessa, ma anche i testi in copto letterario (valutandone ad esempio il metodo di traduzione, o il valore estetico); una persona solo parzialmente bilingue, capace di leggere il copto, compresi i suoi più o meno numerosi termini greci, ma in difficoltà quando questo assumeva uno stile letterario (il che accade anche in alcuni papiri documentari); parlanti in egiziano incapaci di leggere il copto scritto, ma in grado di capirlo se letto ad alta voce; parlanti in egiziano incapaci di capire il copto scritto anche quando letto da altri e dunque necessitanti di aiuto da parte dei membri delle altre tre categorie. Sono pertanto domande che rimangono in sospeso di fronte al limite invalicabile costituito da un'evidenza documentaria silenziosa. Non credo tuttavia che si possa dubitare

¹⁵ Si vedano sulla questione EMMEL 2015 (manoscritti copti), BUZI - EMMEL 2015 (dedicato alla codicologia), p. 141, BUZI 2015 (paleografia).

che ad esempio alcune delle più semplici lettere di Kellis o degli archivi di Paieus, Nepheros, Giovanni, Sasnos, se lette ad alta voce, potessero essere capite da un illetterato al quale fossero indirizzate, altrimenti non se ne comprenderebbe la funzione¹⁶. D'altra parte bisogna ammettere che la documentazione papirologica è così varia che possiamo ritenere che alcune lettere, particolarmente raffinate e scritte in un copto non banale, non venissero comprese se non a seguito di una spiegazione di una persona alfabetizzata.

Ritorniamo sulla seconda parte dell'interrogativo che riguarda sia i testi letterari sia i testi documentari: l'uso del copto è legato soltanto a contesti religiosi di tipo giudaico-cristiano-gnostico-manicheo, cioè ad un contesto che pur nella varietà dei suoi esiti ha una relazione (di segno positivo o negativo) con la cultura biblica? Questa peculiarità del suo contesto sembrerebbe essere suggerita dalla nostra documentazione, la quale o presenta testi letterari caratterizzati da questi orientamenti religiosi, oppure, a livello documentario, è legata ad ambienti monastici cristiani, meno frequentemente a gruppi di fedeli manichei, raramente a famiglie cristiane non monastiche. Possiamo tuttavia supporre che la situazione quale riusciamo oggi a rappresentare sia il prodotto di un processo di marginalizzazione della produzione pagana avvenuta nella preistoria del copto. Ci dobbiamo pur sempre domandare: i testi ermetici attestati in NH VI o alcuni testi magici sono stati tradotti in ambienti pagani prima di trovare accoglienza in comunità gnostiche o cristiane?¹⁷ Questo processo è teoricamente possibile (anche se non dimostrabile), ma la documentazione papirologica, sebbene più tarda dei primi codici, sembra tirare in altra direzione: non possiamo infatti pensare che esempi di copto pagano siano stati sistematicamente cancellati anche dagli archivi (visto che invece documenti in greco continuano ad attestare la vitalità delle religioni tradizionali anche tra III e IV secolo: dunque, il problema è linguistico). Il caso di *P.Kell. Copt. 129* edito da Gardner è troppo particolare e discusso per poter essere utilizzato come pezza d'appoggio circa un'origine esplicitamente pagana di questa lingua¹⁸. L'unico dubbio che può rimanere in proposito è che i nostri più antichi archivi documentari siano il prodotto di scoperte accidentali e che la casualità sia responsabile dell'attuale mancanza, tra i nostri dati, di papiri documentari "pagani".

Insomma, tutto concorda nel far ritenere che il complesso movimento (probabilmente pluricentrico e pluridirezionale) dell'elaborazione del copto sia avvenuto in ambienti che per lo storico sono difficili da definire: ma non appena tale strumento linguistico è apparso nelle sue varie forme e forse in tempi di-

¹⁶ Su questi archivi si veda CHOAT 2017, pp. 21-55.

¹⁷ CAMPLANI 2000b, dove assumo una posizione contraria a quest'idea; oggi sono più propenso ad ammettere che i testi ermetici possano essere stati tradotti da individui non cristiani, ma poi subito intercettati da persone di orientamento gnosticeggiante.

¹⁸ GARDNER 1999; cfr. le critiche espresse da BAGNALL 2005.

versi, è stato immediatamente intercettato da movimenti religiosi caratterizzati da vitalità, spirito missionario, un'acuta attenzione per le lingue orali e scritte diverse dal greco: da una parte il cristianesimo, la cui struttura episcopale si sta allargando proprio nel III secolo con grande velocità per tutta la Valle del Nilo e anche nelle oasi; dall'altra gruppi post-gnostici e soprattutto la missione manichea, che, come ci insegnano sia le scoperte di Kellis, sia una rivisitazione di documenti già noti, era diffusa non solo nelle oasi, ma anche nella zona di Ossirinco e altre località della Tebaide¹⁹.

Rimane il problema del rapporto tra archivi papirologici e monachesimo: è possibile che sia stato il monachesimo a fare del copto non solo lo strumento di espressione letteraria (traduzione e creazione di testi originali) ma anche di comunicazione scritta quotidiana? Questa era la convinzione prevalente sino a due o tre decenni fa. Tuttavia le scoperte di Kellis, che mostrano archivi di famiglie manichee, e la valorizzazione di un altro archivio non monastico (*ostraca* di Kysis)²⁰, suggeriscono che il quadro debba essere molto più vario. Il monachesimo è stato certamente uno dei protagonisti della valorizzazione del copto già nella prima metà del IV secolo, ma non l'unico: anche altre comunità o altri ambienti ne hanno fatto un uso per la comunicazione sociale, ovviamente accanto al greco²¹. D'altra parte non bisogna dimenticare che le prime traduzioni copte sono probabilmente anteriori alla nascita del monachesimo.

*

Gli archivi contenenti lettere in copto contengono in realtà moltissima documentazione in greco, di una tipologia molto più vasta rispetto alla controparte egiziana. Dunque, anche il copto documentario, come quello letterario, intrattiene una relazione strettissima con il greco ed è spesso legato ad ambienti in cui è documentabile un certo grado di bilinguismo²². Gli archivi di Kellis costituiscono un caso davvero straordinario da questo punto di vista: il passaggio dal greco (soprattutto nelle intestazioni e nei saluti finali) al copto è frequente all'interno della stessa lettera; formule vengono riportate prima in una lingua e poi nell'altra²³; in alcuni messaggi si parla esplicitamente di testi religiosi redatti in greco

¹⁹ SMITH 2016; GARDNER - ALCOCK - FUNK 2014; su gnosticismo e manicheismo si veda la bibliografia in DUBOIS 2016.

²⁰ CHOAT 2017, pp. 57-58.

²¹ Grande valore hanno in proposito le osservazioni proposte da CHOAT 2017, pp. 56-58 circa dossier documentari in cui il copto è praticato in ambienti non monastici.

²² CLACKSON 2010.

²³ Come caso esemplare di *code switching* si veda questa formula riprodotta in una lettera: si parte dalla formula in greco e poi si continua il copto, senza preavviso (*P. Kell. Copt. 35*):
επικαλοῦμαι σε τὸν ἐπὶ ἀρχῆς

e in egiziano fornendone anche il titolo; la conoscenza delle altre lingue appare come un valore da perseguire (il greco, l'egiziano, il "romano" = latino)²⁴. Il testo più significativo è quello relativo a un maestro manicheo che esorta il suo figlio spirituale a studiare testi scritti in greco e in egiziano (*P. Kell. Copt.* 19):

παωηρε παμεριτ ετταιαιτ ντοτ' τονου παω[η]ρε ντε τ.αι[κα]ι
 ρϕρη πετε πεφσιτνουχε ρν ρωι ννο νιμ [ε]ρε τεφμητ[ε]
 σ[εε]τ ρν παρητ πρεν ετρாலδ ρν ρωι παωη[ρε] μμεριτ μαθ[ε]
 ος ραθν νρωβ νιμ τωινε αρακ τειρε μπρπμεγε ντεκμντ
 ρλθντ μν πεκσραρτ μν πτυποσ ντεκμντφεγ ν. [.]τε
 χε πουαιω τηρϕ εταιεφ νπεκβαλ ειωινε νσωκ εισωτ[μ] απ[εκ]
 σιτνουχε νταριει αν φαρακ ραισντκ εκσμντ ντεκρε τεκρ[ε]
 πει αν πε πρητε τνου ωωπε ρν ρναστροφαγε εγρωεγ κατ[α]
 τρε ετε ρα ππαρακλητοσ χοσ χε πμαθνησ ντδικαιοσυνη φ[αγ]
 σντϕ ερε τρερτε νπεφσαρ ριχωφ εφογηρ νμαφ ντρε νερϕρ
 αραρ ερι πρητε ρωκ παμεριτ δεκασε ειναωωπ πεκρματ ντε
 πνωγτε αν ωωπ πεκρματ νκχι εαγ ριτν ογατο νρωμε μ
 πρχπε διβε η κωμω ντεκπολιτια ετανιτ μελετε νν[εκ]φαλ
 μοσ ειτε νογιανιν ειτε νρμνκμνε ροογ <νιμ> ερε τσραρ [.]π
 μπρκε τεκεπαγγελια εβαλ εις τκρσις μπετροσ ρατηκ ερι παπ]οστο
 λοσ η νμαν αμαρτε νννασ νωληη μν νψα[λ]μοσ μ[ογιαν]ιν
 εις νρημα αν ρατηκ αρι μ[ε]λετε νμαγ εις νκλις ςρ ρνκ[ογ] ρν
 ρνσαπ σαπ νρωγο νρω[γο] ςρ ογτυποσ νμνηε χε τρχη[α μμ]ακ
 αςρ ρνχωμε νπμα (...) ²⁵

Al mio figlio amato, massimamente onorato da me, il figlio della giustizia, colui la cui buona reputazione è sulla mia bocca in ogni momento, mentre la sua testimonianza permane nel mio cuore, nome dolce nella mia bocca, figlio mio amato Matteo. Prima di tutto ti saluto. Ricordo la tua dolcezza e la tua tranquillità e l'esempio del tuo decoro [...]. Per tutto questo tempo in cui sono stato senza di te ho chiesto di te e ho sentito della tua buona reputazione. Quando sono venuto da te, ti ho trovato retto nel tuo comportamento, come da sempre. È anche questo il modo (di comportarsi). Adesso dedicati a occupazioni dignitose, come il Paraclito ha detto: «Il discepolo della giustizia è trovato con il timore verso il suo Maestro su di lui (anche) quando è lontano da lui», come i guardiani (?). Fa in questo modo, mio caro, affinché io ti possa rendere grazie e anche Dio ti possa rendere grazie e tu sia glorificato da una moltitudine di uomini. Non conseguire colpa o scherno per il tuo buon comportamento.

ΟΝΤΑ ΤΟΝ ΚΑΘΗΜΕΝΟΝ ΕΠΑΝΩ
 χερουβιν και σαρουφιν πεταρδαρτϕ
 αχν νμωε μν ντγων πεταρω
 χ[η] νντνογ ρν τφνασ νεζογσια

²⁴ Si veda il sostantivo μντρωμαιοσ in *P. Kell. Copt.* 20, 25-26.

²⁵ In GARDNER - ALCOCK - FUNK 1999, pp. 157-162.

Studia i *Salmi* sia in greco sia in egiziano ogni giorno (?) ... Non trascurare la *Promessa*. Ecco il *Giudizio di Pietro* con te. [...] l'*Apostolo*, oppure domina le grandi *Preghiere* e i *Salmi* in greco. Ecco anche i *Detti* sono con te. Studiali! Ecco le *Prosternazioni*. Copia un poco, di volta in volta, sempre di più. Copia un esemplare quotidiano perché io ho bisogno che tu scriva libri in questo luogo. (...)

L'interesse di questo testo eccezionale è di tipo linguistico e culturale. Si tratta, non dimentichiamolo, di una corrispondenza privata che poco dopo tratta di questioni materiali e quotidiane. E tuttavia l'apertura con le altisonanti qualificazioni del suo destinatario ci immette in un ambiente di élite: lo dimostra il bilinguismo (il figlio deve studiare i *Salmi* [biblici? manichei]? in greco e in egiziano, che con ogni probabilità è il copto), l'interesse per i libri e per la loro copiatura. Non ultimo è il fatto che tale ambiente è chiaramente impegnato dal punto di vista religioso: i testi di cui si parla, anche se non sono a noi noti, sono evidentemente di carattere liturgico, eucologico, teologico e hanno, o confortano, un orientamento manicheo²⁶.

Ma non tutte queste lettere parlano in questo senso: saranno certamente esistiti fedeli manichei, o abitanti di Kellis, che non erano in grado di capire né l'aramaico né il greco e che dunque avevano bisogno di qualcuno che parlasse e spiegasse in egiziano quanto veniva letto o detto nelle due lingue. E può anche essere accaduto che alcune delle lettere copte più semplici potessero essere a loro comprensibili, senza un ulteriore passaggio dal copto letto all'egiziano parlato. Non dev'essere infine trascurato il fatto che i papiri copti sembrano più connessi con i villaggi e le campagne che con le città²⁷.

²⁶ Si vedano anche altre lettere pubblicate recentemente in GARDNER - ALCOCK - FUNK 2014, p. 31: *P. Kell. Copt.* 61 introdotta nel verso in greco: Πλουτ[ο]γενίωι και Πεβο, mentre il recto in copto recita: «Il maestro (πκαε) e i [fratelli] che sono con me: A tutti i presb[ite]ri, figli miei, miei cari, Plutogen[os] e [P]ebo e tutti gli altri [...] secondo [il loro nome nel] Signore, salute! Ogni [volta] che sono distante, sono vicino [...ricordo] la dolcezza della [vostra] figli[olaria] e la forza [della vostra fede]. Prego sempre [Gesù] Cristo che vi [custodisca] per me nella fragranza»; *P. Kell. Copt.* 120, p. 253: «Ti saluto cordialmente. Questo libro che Lamnos ha, che gli *Atti (Praxeis)* siano copiati, mentre il Vangelo (*Euangelion*) lo portino a me da padre Pabo». Sul significato religioso di questa documentazione si veda DUBOIS 2003, p. 298: «Tous ces documents montrent que les manichéens de Kellis participent encore à la phase de traduction de leurs textes en copte et l'indication d'une traduction directe du syriaque en copte, sans passer par l'intermédiaire d'un texte grec, est une information capitale pour la compréhension des textes manichéens coptes en général (... citazione di *P. Kell. copto* 19 ...). Le destinataire de cette lettre est au moins bilingue ; il s'agit pour lui d'étudier les livres qu'il a à sa disposition ; mais il lui faut aussi acquérir de plus en plus de compétence dans la copie de livres. Une autre lettre copte, le Papyrus Kellis Copte 20, signale même que Piene doit aller apprendre le latin auprès du *Grand didascale*. Pour quel usage les manichéens avaient-ils besoin d'apprendre le latin ? Pour des raisons administratives ou des intentions missionnaires, s'il fallait rejoindre l'Occident latin ? ». Si vedano anche le considerazioni di BAGNALL 2011, p. 94: « Here, in sum, we are dealing in a majority of the cases with writers who were fluent in the clichés of Greek epistolography and who wrote good Greek hands. Their use of Coptic was a choice, and they could slip into Greek any time they pleased. The letter carriers were served with Greek ».

²⁷ BAGNALL 2011, p. 87 scrive in proposito: «It is time to summarize where we have come.

Quando ci volgiamo alla questione della *literacy* in greco, dobbiamo supporre che qualsiasi egiziano colto fosse in grado o di leggere direttamente un testo in greco, o di comprenderne l'enunciazione orale nel caso non raro che fosse analfabeta, mentre più problematica appare la situazione di coloro che erano meno qualificati culturalmente, le cui competenze linguistiche non hanno lasciato tracce. Possiamo ipotizzare che chi aveva una relazione stretta con il mondo del lavoro e del commercio conoscesse parzialmente il greco, mentre chi svolgeva un lavoro che lo teneva distante dai centri dei movimenti commerciali ed amministrativi, o lo legava alla vita familiare (le donne), potesse interagire in minor misura con la lingua dominante, ragione per la quale rimaneva confinato all'interno del suo orizzonte linguistico nativo.

Che effetti aveva all'interno delle comunità cristiane e manichee questa situazione? La fascia di persone che non conosceva il greco o per lo meno che lo possedeva in modo da non poterne ascoltare una lettura pubblica aveva evidente necessità di forme di traduzione o di pluralità linguistica: sia che si trattasse di un predicatore (chierico) che sceglieva di parlare estemporaneamente in egiziano, sia che invece si trattasse di un interprete al servizio della comunità o della diocesi, che traduceva oralmente in egiziano testi, letture, predicazioni. Questo problema è da tenere distinto in linea teorica dalla questione della "lingua copta" e da quella della "traduzione in lingua copta", le quali toccano innanzitutto i testi letterari e semiletterari: ma non si possono negare poi interazioni pratiche tra questa attività e l'attività di traduzione²⁸. Quello che dobbiamo considerare è il fatto del tutto probabile che i leader cristiani locali abbiano posto il problema della traduzione orale con forza, ottenendo poi ottimi risultati già nella prima metà del III secolo, periodo per il quale Dionigi di Alessandria attesta la presenza di "egiziani" nelle comunità cristiane come fatto ormai scontato, il che fa supporre che la questione del pluralismo linguistico fosse oggetto dei primi tentativi di soluzione (Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 41-42; VII, 11). Il problema è stato avvertito in maniera acuta quando l'episcopato di Alessandria ha cominciato a diffondere in Egitto, a partire dal secondo decennio del III secolo, il modello dell'episcopato monarchico nelle varie città disseminate lungo la Valle del Nilo e nelle oasi: in quell'epoca si dovette formare del personale, probabilmente di appartenenza

Epistolary Coptic in the fourth century is written in a fairly wide range of locales, including cities, oasis villages, and monasteries, but its role in cities is extremely modest; in other words, most of what we have that was apparently written in a city was sent to a monastery or a village, and quite likely what we find in the city was not written there. The Fayyum villages probably shared the characteristics of the cities in this regard, although the early end of the documentation at these villages means that Coptic is even more invisible there than in the cities. The only types of Coptic writing found with any frequency are letters, private accounts, and religious texts».

²⁸ Si vedano interessanti considerazioni in BAGNALL 2017, p. 24.

sociolinguistica egiziana (ma forse, in minoranza, anche greca), a disposizione delle comunità cristiane per tradurre oralmente dal greco in egiziano almeno le letture bibliche, la predicazione e forse la liturgia; e non si può escludere, anche se mancano riscontri, che la predicazione sia avvenuta in molte situazioni direttamente in egiziano e sia stata l'occasione utilizzata dal predicatore per fornire la traduzione del testo biblico letto in greco durante il rito liturgico²⁹.

Non è da escludersi che proprio essa, nel momento in cui tentava di rispondere alle necessità di comunità plurilingui, mediante la traduzione orale o la predicazione in egiziano, si sia posta nel corso del tempo anche il problema di dare più forza e di conferire lo statuto di lingua letteraria a quella attività di resa della lingua egiziana in alfabeto copto che cominciava a essere svolta anche nella società civile, sebbene in maniera piuttosto limitata quanto a pratica reale e a varietà di contenuto, tanto da poter essere considerata un atto di erudizione. Questa considerazione potrebbe suonare come un invito ad avvicinare, almeno dal punto di vista storico e sociolinguistico, l'*Old Coptic* ai primi tentativi di copto e alle traduzioni orali in egiziano correntemente praticate nella società e negli ambienti religiosi cristiani e manichei nel corso della predicazione.

*

Ho ipotizzato in un altro contributo che questa operazione di trasformazione di esperimenti di trascrizione in una vera e propria lingua scritta utile alla comunicazione culturale e quotidiana sia stata esperita in un milieu culturale che aveva due radici³⁰: (1) alcune cerchie intellettuali le quali, pur scrivendo in greco, avevano già posto i problemi della traduzione e dell'interpretazione dei dati culturali dell'Egitto nella lingua e nelle categorie di pensiero del mondo greco-romano; (2) una classe sociale di lingua madre egiziana, forse erede delle cerchie appena menzionate, la quale, assunto un rilievo sociale, aveva interesse a dotarsi di una lingua scritta di prestigio che, con il suo aprirsi totalmente al lessico greco, manifestasse consapevolmente l'irreversibilità del processo di ellenizzazione della cultura e della vita pubblica.

In altri termini il copto si sarebbe affermato non come risveglio nazionalistico di un sostrato egiziano, ma come espressione della crescita della vitalità socio-culturale di una classe di lingua egiziana completamente aperta alla cultura greca (in gradi diversi a seconda delle classi in cui era articolata); tale affermazione si sarebbe incontrata con fenomeni religiosi che praticavano il proselitismo nella Valle del Nilo e che avevano tutto l'interesse a convertire le nuove classi emergenti.

²⁹ Sullo sviluppo nella seconda metà del III secolo della chiesa episcopale si vedano tra gli altri MARTIN 1996, pp. 17-281; WIPSYCKA 2015; BAUSI-CAMPLANI 2013.

³⁰ CAMPLANI 2003.

Quello che comincia ad apparire come significativo è la connessione tra la nascita del copto letterario e l'evoluzione di un'élite aperta alla lingua e alle categorie di pensiero greche, la quale si sente stimolata a creare una sua lingua letteraria nel momento in cui incontra i fenomeni di espansione missionaria della Grande Chiesa o dei gruppi gnostici e manichei, i quali probabilmente tale élite avevano messo al centro della loro attenzione. R.S. Bagnall stesso ha sollevato la questione della formazione di un'élite egiziana all'inizio del III secolo, e precisamente:

in the aftermath of the creation of the city councils of the metropoleis of the nomes after 200. We still know relatively little about the formation of this elite, but I am reminded of the case that Peter van Minnen made for identifying *P. Amst. 72* as a list of names that included a number of persons with Egyptian names who had taken Greek names, often calques of the Egyptian names, in the wake of the Severan creation of the councils. These hellenized Egyptians participating in the institutionalized civic life of the third century have long seemed to me the most likely milieu for the development of a distinctively Christian Coptic writing system³¹.

Recentemente il medesimo studioso ha continuato la sua indagine verificando, sulla base della documentazione esistente, tutti i casi di sovrapposizione tra egiziano e greco mediante un'analisi delle interazioni tra classi socio-culturali diverse: con l'attivarsi della vita municipale in età severiana le zone di interconnessione tra le due lingue si stavano moltiplicando, e dunque favorivano indirettamente l'affermazione del copto³².

2. Le articolazioni del dibattito attuale

Quando parliamo di traduzioni dobbiamo porci una serie di domande interconnesse:

- Che rapporto hanno tra loro le due lingue tra le quali si svolge l'atto di traduzione? Si tratta forse di due culture appartenenti a classi sociali / organismi politici dello stesso livello? Oppure l'una è la lingua della classe o del gruppo dominante, l'altra è la lingua della maggioranza dominata?

- Esistono elementi esterni o interni alle prime traduzioni copte che permettono di comprenderne la funzione? Questa potrebbe consistere ad esempio: nell'inculturazione di un testo e delle idee che esprime, più che nella sua ripro-

³¹ BAGNALL 2009, pp. 67-68.

³² BAGNALL 2017.

duzione in altra lingua; oppure: nella versione esatta di testo autorevole come forma di propaganda religiosa; ovvero: nella traduzione di un testo come forma di conservazione nel tempo³³.

- Esistono tracce interne o esterne alle traduzioni che permettono di comprenderne la collocazione sociale?

- Di quali tipi di testi si fa opera di traduzione e, soprattutto, quale statuto essi occupano nella letteratura / cultura di origine e in quella di arrivo?

Le traduzioni dal greco, lo abbiamo già rilevato, sono per noi i primi testi letterari in copto: in particolare, traduzioni della Bibbia e di testi gnostici o manichei fondanti. Se tra Ottocento e prima metà del Novecento è stata del tutto prevalente la spiegazione che le traduzioni fossero indirizzate ad un pubblico incapace di comprendere il greco³⁴, in anni più recenti da più parti si è riconosciuto che esse sono un prodotto culturale di complessa valutazione, le cui peculiarità linguistiche sono tali da mettere in questione l'opinione vulgata. Chi ha un minimo di competenza circa le caratteristiche proprie di queste traduzioni, soprattutto se procede a un confronto con i testi originali, ad esempio di uno Shenute o di altro autore copto, potrà provare la sensazione che esse abbiano un fine diverso da quello che sembrerebbe più ovvio (quello cioè di rendere alla portata degli egiziani non ellenizzati quei testi che essi non avrebbero potuto comprendere nella lingua originale). Alcune delle più recenti interpretazioni si muovono in senso diverso rispetto alla visione tradizionale: un certo numero delle prime traduzioni in copto sarebbero state redatte per una classe di lettori che era in grado di comprendere i medesimi testi in greco; esse dunque troverebbero la loro ragion d'essere nel plurilinguismo che caratterizza l'élite copta. Allo stato attuale della ricerca sono state affacciate alcune proposte, in attesa che lo studio meticoloso della documentazione in nostro possesso possa offrire qualche indicazione più chiara : per esempio, che tali traduzioni siano motivabili come forma di appropriazione culturale da parte del gruppo etnico-linguistico egiziano, strettamente collegata alla diffusione del fenomeno cristiano o manicheo; o che siano state strumento linguistico perché egiziani potessero varcare più facilmente la soglia verso il bilinguismo, che, è bene ricordarlo, è elemento necessario sia per l'azione missionaria, sia per il successo nella società.

³³ Mi domando se questo non potrebbe essere un atteggiamento che ha riguardato i testi del tipo di quelli trovati a Nag Hammadi: in altri termini, si sarebbero tradotti in copto trattati che giravano in greco per conservarli più a lungo, in quanto testimoni di una sapienza e di idee del passato, senza più un sostegno comunitario. Qualcosa del genere è stato proposto per le collezioni di PGM: copiatura di formule magiche di ogni tipo per preservarle dall'oblio.

³⁴ LEIPOLDT 1909.

In ciò che segue, presenteremo lo sviluppo del dibattito negli ultimi anni e lo confronteremo con le acquisizioni più recenti degli studi sulla traduzione antica e più in generale dei *Translation Studies*. Basti qui ricordare che su questa interpretazione delle finalità delle traduzioni copte, o almeno di una loro parte, convergono studiosi che pur esprimono posizioni molto distanti tra loro a proposito dello sviluppo della letteratura copta³⁵. Concentreremo la nostra attenzione su tre fra questi, la cui conoscenza di centinaia di testi copti, e in particolare quelli prodotti originalmente in copto, è indiscussa: Orlandi, Lucchesi ed Emmel. Essi, proprio per aver identificato, edito e studiato un numero davvero esteso di opere e di codici copti, hanno una sensibilità acuta nei confronti delle differenze che intercorrono tra opere prodotte originalmente in copto e le traduzioni dal greco, e, nell'ambito di queste ultime³⁶, delle differenze che si manifestano tra diverse tipologie di traduzione (come ad esempio quelle più ricorrenti nei codici di Nag Hammadi e quelle di altre fasi o regioni della produzione copta). Tito Orlandi così si esprime in proposito:

È a questo punto che acquista importanza il problema dei rapporti fra greco ed egiziano all'interno del copto, che a sua volta richiama il problema del pubblico cui si rivolgevano le traduzioni. Infatti a noi sembra che una persona che non conoscesse il greco non potesse in realtà capire il copto. Uno degli equivoci che ha da sempre alimentato la superficialità con cui è stato trattato il problema deriva dal duplice significato che può avere il «capire»: da un lato capire il semplice rapporto delle parole (grammaticalmente); dall'altro capire davvero il significato di quanto si legge o si ascolta. Se le traduzioni in copto si fossero limitate a qualche brano del Vangelo particolarmente semplice, potremmo essere d'accordo che tali traduzioni, anche con l'inclusione di qualche termine greco, fossero dirette alle classi dei diseredati ed ignoranti. Ma non dimentichiamo che testi come le lettere di San Paolo o, nell'Antico Testamento, alcuni libri sapienziali, richiedono maggior sforzo di comprensione culturale per quanto riguarda la terminologia che non la struttura grammaticale. Che anche queste traduzioni fossero dirette ai contadini della Valle del Nilo, magari trasformati in monaci, è cosa che veramente non riesce a convincerci. Chi poteva giungere ad una certa comprensione di quei testi, che non avesse una cultura scolastica di livello più che elementare? E chi aveva tale livello di cultura, senza conoscere il greco, quel tanto che bastasse per comprendere il legame grammaticale di parole in testi la cui vera difficoltà era rappresentata dal significato del lessico, non dallo stile (in generale)? D'altra parte, se la traduzione di quei testi era destinata a lettori o ascoltatori che avrebbero potuto, volendo, comprendere anche l'originale greco, a che scopo allora produrre le traduzioni? Noi pensiamo che non di divulgazione si possa parlare, ma di appropriazione culturale di alcuni testi, da parte di un gruppo etnico-linguistico che li voleva innestare in una

³⁵ Si pensi alla posizione radicale assunta da Lucchesi a proposito della lingua di Shenute: LUCCHESI 1988.

³⁶ Sui limiti dei quali i tre hanno opinioni completamente divergenti: si veda una trattazione del problema in EMMEL 2007, pp. 88-93.

propria tradizione, di cui essi venivano a rappresentare ad un tempo il rinnovamento e la continuità³⁷.

È utile anzitutto sbarazzarsi di un pregiudizio che purtroppo trova un accordo pressoché unanime negli studiosi, e cioè che il lavoro di traduzione in lingua copta sarebbe stato attuato per mettere i testi in questione alla portata di quei settori della popolazione egiziana che non conoscevano il greco. Il modo più normale per rendere comprensibile un testo greco ad un egiziano che non conoscesse il greco dovette essere prima di tutto la sua traduzione orale, in particolare la spiegazione in lingua egiziana di ciò che prima era stato letto in greco, vuoi in una cerimonia liturgica vuoi in una riunione a carattere catechetico (anche di gruppi gnostici, che fossero interessati a fare proseliti). (...) Ma poi, e soprattutto: la lingua usata per queste traduzioni non sembra essere stata propriamente l'egiziano di quel tempo. (...) È probabile che nell'epoca in cui nacque la letteratura copta, i nuovi fenomeni religiosi (dei quali il principale fu il cristianesimo) si incontrassero in Egitto con il rinascere di sentimenti nazionali connessi con la nostalgia per l'antica cultura autoctona che stava definitivamente tramontando³⁸.

Non molto distante, nonostante le diverse soluzioni proposte per l'interrogativo, la percezione che del fenomeno propone Enzo Lucchesi:

Dès lors, croire que ces textes d'édification, a fortiori d'autres textes de nature philosophique ou de pure spéculation théologique, étaient traduits, ou mieux transposés en copte pour être mis à la portée des moines rustres et mal dégrossis, se heurte à ce paradoxe, que, pour les comprendre, il fallait pratiquement la connaissance approfondie du grec, ou tout au moins une certaine familiarité avec la structure de la phrase grecque, autrement dit une *forma mentis* que seuls les bilingues (ou les candidats au bilinguisme) pouvaient avoir. Ne serait-il donc pas plus logique et raisonnable de penser, à l'encontre de l'*opinio communis*, que c'est justement l'inverse qui s'est produit, à savoir que certains textes grecs (sinon tous) traduits en copte avec un souci de littéralité allant jusqu'au mimétisme servaient à ... apprendre ou perfectionner le grec³⁹?

Tale proposta presenta l'originalità di mettere in rilievo il problema dell'apprendimento della lingua e della cultura greca da parte dell'élite copta come fenomeno in grado di spiegare alcune peculiarità delle traduzioni copte.

Emmel a sua volta ha ripreso il problema, reagendo dialetticamente all'ipotesi di Lucchesi e di Orlandi, con riferimento particolare alle traduzioni dei testi di Nag Hammadi:

Since some of us sometimes pose the question (at least to ourselves) whether the people who translated the works in the Nag Hammadi Codices had better knowledge of Greek or of Coptic, we might be tempted to toy with the idea of the translations be-

³⁷ ORLANDI 1989, p. 460.

³⁸ ORLANDI 1997, pp. 47-48.

³⁹ LUCCHESI 2001, pp. 191-192.

ing the results of certain Hellenophones attempts to learn Coptic, or to improve their knowledge of it. But why should they have wanted to do that except to be able to produce better Coptic translations? And if that was their motivation, then we are right back to the question of why anyone was motivated to translate this literature into Coptic in the first place - and presumably for a bilingual audience! In this same connection, we must not neglect also the question of where the translation activity was undertaken. Again there is something that is nearly impossible for me to imagine, in this case namely that Alexandria did not play a role as the setting for much Greek-to-Coptic translation activity, at least in the earliest period of the development of Coptic literature. (...) Be that as it may, we cannot exclude the possibility that some translations were made in other Egyptian metropoleis, such as Hermopolis, Lykopolis, Panopolis, Diospolis Parva, or Diospolis Magna, or elsewhere, even in Dakhleh Oasis, for example, where Manichaean translators were at work during the fourth century apparently. (...). For I think it is more likely that our anonymous translators were all more or less of a piece, corresponding to Williams's four descriptive statements quoted above (as opposed to each of them having been either a Valentinian, or a Sethian, or a Hermetist, and so on), and I think it is likely that their common desire to have this literature *in Coptic* was an essential part of their motivation. That is to say, I think we have to do with the products of a kind of Egypt-wide network (more or less informal) of educated, primarily Greek-speaking (that is, having Greek as their mother tongue), philosophically and esoteric-mystically like-minded people, for whom *Egypt* represented (even if only somewhat vaguely) a tradition of wisdom and knowledge to be revered and perpetuated. Perhaps they stood in the same tradition as that group of people who were responsible for producing texts (in Greek), „die sich als Übersetzungen der ägyptischen Priesterliteratur ausgaben,” - Greek texts that claimed to be translations of the old Egyptian priestly literature - and who had experimented (in “Old Coptic”) with giving Egyptian a new written form. Once the idea of written Egyptian, in the form of standardized Coptic, became current (in the third century, let us say), it is easy to imagine a kind of rush to create a new “esoteric-mystical Egyptian wisdom literature” - being “Egyptian” above all by virtue of being in Coptic rather than in Greek (even if the Coptic was sometimes barely comprehensible). I doubt that it made any difference to the producers of this new Egyptian literature whether what they used for their translation activities was “Christian” or “un-Christian.” It would not surprise me if they were even motivated by basically anti-Christian sentiments, perhaps also anti-Manichaean sentiments. Am I wrong to find it somehow striking that our “Coptic Gnostic” codices do not contain a single text from the Christian Bible or a single work of Manichaean origin? If it was either the Christians or the Manichaeans who launched the first successful, standardized version of written Coptic, our anonymous “Egyptian traditionalists” might well have taken precisely those “literary movements” as their impulse to quickly create their own, which then shared more or less the same fate as the Manichaean mission in Egypt: it died out in the wake of the empire-wide changes wrought by Constantine and Theodosius in the course of the fourth century, leaving us with only a few codicological shards of recycled literary debris attesting to very diverse beliefs and activities that covered the entire Mediterranean world during several centuries of history, an endlessly fascinating and deeply challenging intellectual puzzle⁴⁰.

⁴⁰ EMMEL 2008, pp. 45-47.

Sostanzialmente, nell'elaborata argomentazione svolta da Emmel, emerge come primario il problema dell'appropriazione di testi in una lingua collegata con la storia linguistica d'Egitto, per quanto espressa in alfabeto greco e aperta all'uso indiscriminato di vocabolario greco e all'influenza della sintassi (elemento presente anche nell'ipotesi di Orlandi). Altro elemento interessante, sebbene non provato in alcun modo, rispetto all'ipotesi di Lucchesi, è l'idea che i traduttori / interpreti fossero di lingua madre greca invece che egiziana. Questi intellettuali, impressionati dall'antichità della cultura egiziana e delle sue tradizioni sapienziali, avrebbero sentito l'esigenza di avvicinarsi ad essa apprendendo l'egiziano: uno dei mezzi per migliorare la loro competenza in questa lingua sarebbe stata l'esercizio di traduzione in copto di testi gnostici o paragnostici che essi potevano leggere in greco. Dunque, appropriazione culturale di testi greci religiosamente orientati e possibilità di leggere in egiziano testi che potevano essere letti anche in greco sarebbero due motori importanti almeno per le traduzioni dei testi del tipo di quelli di Nag Hammadi.

In una reazione sistematica nei confronti di un libro di Khosroyev dedicato ai manoscritti di Nag Hammadi⁴¹, H. Lundhaug e L. Jennot elencano una serie di argomentazioni che rendono poco plausibile ritenere che i testi di Nag Hammadi siano stati tradotti in copto per gente che conosceva il greco, in altri termini ritengono infondate le tesi di Orlandi, Lucchesi e Emmel:

However, the more important question in our view is whether one really needs to be familiar with Greek *paideia* in order to “understand” the Nag Hammadi texts. To begin with, the notion that the texts somehow “presuppose” some classical education of their readers confuses the education of the texts' authors with that of the readers, though the two need not be equivalent. Elements of Greek myth, rhetoric and philosophy in the Nag Hammadi texts may reflect the education and culture of their authors or redactors, but not necessarily the education and culture of their readers⁴².

Se quest'affermazione può in generale essere condivisa, rimane aperto il problema circa la comprensibilità non di tutti, ma di alcuni dei testi di Nag Hammadi, senza che i lettori fossero provvisti almeno di un grado minimo di cultura giudaico-cristiana da una parte, e di filosofia professionale dall'altra. Ma Lundhaug e Jennot insistono sulla diversità di condizione tra autore e lettore:

Knowledge of Greek philosophy may, among other subjects, in many cases be helpful for scholars of religion who wish to understand the Nag Hammadi texts in the wider spectrum of ancient intellectual history (...). But what about a reader in late antique Egypt, who read the Nag Hammadi texts for what were presumably devotional purposes?

⁴¹ KHOSROYEV 1995.

⁴² LUNDHAUG - JENNOT 2015, p. 92.

Readers interested in biblical interpretation, prayer and ritual, ethical teaching, explanations of the world and its spiritual powers, would not necessarily be concerned with understanding the texts in the same way as modern scholars of religion are, and would not need education in philosophy, philology, history or other cognate disciplines⁴³.

A questo punto Lundhaug e Jenott pervengono alla domanda più importante: *Why Coptic?* La risposta più di buon senso è per loro: perché coptofoni potessero leggere trattati che nell'originale greco sarebbero stati difficilmente comprensibili. Da questo consegue che la teoria secondo la quale le traduzioni copte conservate nei manoscritti di Nag Hammadi sono state indirizzate a persone ricche di cultura greca non può essere sostenuta:

For if the owners [of the Nag Hammadi Codices] were urban intellectuals steeped in Greek philosophy and culture, why would they read their literary texts in Coptic and bother to translate them from Greek in the first place? Why not simply read the texts in Greek? Egypt was of course a highly bilingual society at the time when the Nag Hammadi Codices were produced, yet we know that by the fourth century, Greek had long been the dominant language of the educated classes in both the cities and villages. (...) It is therefore difficult to explain why urban intellectuals in the fourth century would read the Nag Hammadi texts in Coptic, not Greek, and even go so far as to translate them into Coptic⁴⁴.

To us, the inevitable conclusion must rather be that whoever translated the Nag Hammadi Texts into Coptic, and in some instances probably even composed, rewrote, or edited the texts in that language, did so because they wanted them to be read or heard by Coptophones who did not have an adequate knowledge of Greek⁴⁵.

I due studiosi accennano alla ipotesi di Emmel e quindi domandano provocatoriamente al lettore:

In response to this theory we can only ask what seems more plausible: That someone produced Coptic translations of Greek texts for bilingual readers, who would then have to rethink the Coptic texts in Greek in order to understand them? Or that the Coptic translations were produced in order to be read or heard by Coptophones who did not have an adequate knowledge of Greek? It seems to us that Emmel's theory only becomes necessary if we first accept Lucchesi's suggestion that the late antique Coptophones faced the same challenges that we do when reading what *to us* appears to be difficult Coptic. Is it not reasonable to assume that a native speaker of Coptic living in the linguistic-cultural matrix of late antique Egypt would have been better equipped to understand his or her own mother tongue than anyone in the twenty-first century?⁴⁶.

⁴³ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 100.

3. Uno sguardo a Cicerone, Orazio e Gerolamo

Il ragionamento di Lundhaug e Jennott sembra a prima vista coerente: di fronte alla dicotomia “tradurre da una lingua all’altra per persone bilingui” / “tradurre per persone che non comprendono la lingua di origine”, sembra più naturale orientarsi verso la seconda soluzione, tanto più che la civiltà in cui viviamo, figlia della Riforma, è quella in cui la traduzione ha effettivamente svolto il ruolo di rendere alla portata di tutte le classi sociali (alfabetizzate o analfabete) testi, come la Bibbia, non più comprensibili nella lingua tradizionale di trasmissione (il latino).

Mi permetta il lettore una notazione personale di fronte a teorie tanto divergenti circa gli scopi delle traduzioni copte: non è metodologicamente arrischiato escogitare un’unica spiegazione per un corpus testuale, come quello copto del III-V secolo, di cospicue dimensioni, vario nelle sue espressioni ortografiche e dialettali, nonché pluriforme nelle sue manifestazioni stilistiche, composito nei suoi generi letterari? Un corpus di non eccezionali proporzioni come quello di Nag Hammadi non meriterebbe una maggiore attenzione analitica, che ad esempio distinguesse i diversi livelli culturali dei testi (una cosa è il *Trattato Tripartito*, altra cosa è *Gli Atti di Pietro e dei dodici apostoli*), o evidenziasse quelli maggiormente autoritativi per qualsiasi persona di orientamento non cattolico / gnosticeggiante (*Apocrifo di Giovanni*) rispetto a quelli copiati per un approfondimento personale di carattere culturale e religioso (*Allogene*)? Vedremo che proprio la differenziazione delle motivazioni e degli scopi del tradurre in copto, in relazione alla diversità dei testi e dei destinatari, costuirà il nucleo della tesi che intendiamo sostenere.

Di fronte a tali prese di posizione non si può non proporre una riflessione che prescindendo momentaneamente dall’oggetto della contesa e si confronti con le acquisizioni non solo dei *Translation Studies* ma anche degli studi specifici dedicati alla traduzione in età romana, cioè l’età in cui il copto si è andato formando, come quelli proposti recentemente da Bettini, McElduff e Rico, dedicati al *vertere* latino da Livio Andronico a Gerolamo. Faremo questo tenendo conto del principio generale che «per i Romani l’atto del tradurre - nel senso del *vertere* - non era definito come pratica specifica, ma rientrava in una categoria più generale: quella costituita dalla trasformazione di un enunciato in un altro, indipendentemente dal fatto che ci fosse di mezzo un cambiamento di lingua»⁴⁷.

Da questi studi si può apprendere che le traduzioni letterarie dal greco in latino sono fenomeno complesso, perché, pur comprendendo tentativi di rendere comprensibile un testo a chi non conoscesse la lingua originale (documenti pub-

⁴⁷ BETTINI 2012, pp. 118-119.

blici, ad esempio di carattere epigrafico), erano normalmente pensate e indirizzate a un pubblico bilingue in grado di apprezzarne non tanto la fedeltà, quanto il valore estetico di equivalenti di un'opera originale che essi potevano leggere per conto proprio, equivalenti non necessariamente fedeli ma "completi" dal punto di vista dell'ordine e della bellezza. Ovviamente, sono esistite anche traduzioni che avevano fini più immediati e concreti: ad esempio le traduzioni dei decreti statali avevano uno scopo pratico e meno culturalmente connotato; ma anch'essi presupponevano una società bilingue / trilingue che fosse in grado di verificarne non solo la fedeltà, ma anche le varianti, le quali spesso intenzionalmente esibivano declinazioni socio-culturali specifiche adattate alla lingua e alla cultura dei destinatari⁴⁸.

Due fondamentali elementi, proposti da Orlandi e Emmel per spiegare le traduzioni copte, sono presenti in tutto l'arco temporale delle traduzioni letterarie latine, per lo meno fino in età imperiale avanzata: il primo è il motivo dell'appropriazione culturale; il secondo è quello della capacità dell'élite romana di leggere in greco il testo di cui aveva commissionato la traduzione, ragione per la quale il primo fine di queste traduzioni non è quello di indirizzarsi a persone che non conoscono il greco. Con questi due elementi interagisce anche un terzo motivo, quello del tradurre come forma di apprendimento linguistico / stilistico approfondito della lingua di origine o di quella di arrivo, enfatizzato da Lucchesi: le traduzioni letterarie latine sono state fatte non solo per imparare meglio il greco, ma anche e soprattutto per giungere a un dominio più saldo del latino, come dimostrerà una citazione da Cicerone che tra poco proporremo.

Fin dall'opera di Livio Andronico McElduff nota la tendenza romana a servirsi del "tradurre" come forma di appropriazione culturale nei confronti di una popolazione, come quella greca, che risulta ormai soggiogata, ma nello stesso tempo culturalmente superiore:

As a school text, this translation ensured that Roman children could be taught a Greek text on the proper terms, without using that Greek text itself (this is true even though many elite Romans would also learn Greek from a young age and read Homer's epics in the original). In fact, it showed them the proper relationship to a Greek text better than any lecture could have: absorb such texts, but on Roman terms and in a way that *sounds* Roman⁴⁹.

L'età di Catullo e poi di Cicerone vede formularsi da parte dell'élite romana ellenizzata una concezione di traduzione basata su una sottile dialettica: come ab-

⁴⁸ Si veda il caso esemplare della Stele di Rosetta, oppure del decreto di C. Cornelio Gallo del 29 a.C., quest'ultimo trattato da MCELDUFF 2013, p. 23.

⁴⁹ MCELDUFF 2013, p. 54.

biamo già notato, poiché si suppone comunemente che buona parte di tale élite sia stata in grado di leggere in greco i testi che venivano tradotti in latino, da questo dobbiamo desumere che l'atto del *vertere* non fosse indirizzato a rendere comprensibili i testi greci in latino, ma volto a migliorare da una parte la competenza in greco, dall'altra quella dello stile nella lingua latina. È quanto ricaviamo da un famosissimo passo del dialogo *De Oratore* di Cicerone (I 154-155), in cui è il personaggio "Crasso" a esprimere le idee dell'autore. Qui, dopo aver menzionato le forme di esercitazione giovanile per migliorare il proprio eloquio retorico, "Crasso" afferma⁵⁰:

Ma mi accorsi che il mio metodo aveva il seguente difetto, che le parole più appropriate, più ornate e migliori per ciascun argomento erano state prese in possesso o da Ennio, se io mi esercitavo nei suoi versi, o da Gracco, se mi ero proposto un suo discorso: così, se usavo le stesse parole, non ne traevo giovamento, se ne usavo altre, mi era di ostacolo, perché mi abituavo a usare parole meno adatte. Dopo di ciò presi la decisione - e assunsi questo atteggiamento quando ero ancor giovane - che avrei tradotto (*explicarem*) le orazioni greche dei migliori oratori. Nel restituire in latino ciò che avevo letto in greco (*cum ea, quae legeram Graece, Latine redderem*), non solo usavo i migliori vocaboli, e tuttavia già in uso nella nostra lingua, ma anche ne creavo di nuovi, ammesso che fossero appropriati, imitando le parole greche.

Il testo è di importanza eccezionale: l'esercizio nella traduzione (*explicare*) non serve a rendere leggibile un autore greco a chi non conosce la lingua, ma a migliorare lo stile latino, stimolando anche alla formazione di neologismi e espressioni inusitate che tuttavia abbiano una loro appropriatezza nella lingua di arrivo. Conclude McElduff:

The Greek text is important not so much for itself but for what it can do for *Crassus*. Again, we are not operating with modern concepts of faithful versus free translation, but with a concern for translation as training. Translation is a type of self-instruction, which frees at the same time it teaches, while the use of Latin authors binds as much as it instructs. (...) In addition to this, in Crassus' view, translation not only provides the orator with an advantage (he no longer sounds like someone else, and a poor version of someone else at that), but also adds to the body of words that can be used in Latin, enriching both individual oratory and the entire language at the same time. The translator's gain is also Rome's: translation is a personally *and* socially useful act⁵¹.

Dunque, quello che interessa "Crasso" non è tanto il prodotto finale della traduzione, ma il processo in sé del *vertere*: la traduzione ha un effetto nell'educazione e nella formazione dell'oratore che scrive in latino. Ovviamente Cicerone è

⁵⁰ Mi sono giovato delle traduzioni di BETTINI 2012, p. 101 (che ho citato *ad verbum*) e di McELDUFF 2013, pp. 98-99.

⁵¹ McELDUFF 2013, p. 100.

anche attento al prodotto finale, che egli concepisce non come simile al risultato dell'attività "momentanea" dell'interprete (colui che rende in situazioni occasionali il testo in un'altra lingua), ma come un'entità avente un suo decoro e un suo ordine, una sua organizzazione, che sono stati voluti dal giudizio del traduttore. Bettini dimostra l'importanza a questo proposito sia del seguente brano del *De finibus bonorum et malorum* I 4⁵²:

Ma che accade se noi ci assumiamo non il compito dell'interprete (*interpretum fungimur munere*), ma manteniamo piuttosto le affermazioni degli autori con cui consentiamo, e le riorganizziamo secondo il nostro giudizio (*iudicium*) e il nostro ordine compositivo (*ordo scribendi*)?

sia di quanto Cicerone afferma del *De optimo genere oratorum* I 14⁵³:

(...) non le ho tradotte (le due orazioni di Demostene ed Eschine) come un interprete (*interpres*), ma come un oratore (*orator*); con gli stessi pensieri e con le loro forme e figure (*sententiis isdem et earum formis tamquam figuris*), ma con parole adatte al nostro uso linguistico (*ad nostram consuetudinem*). Facendo questo non mi è sembrato necessario tradurre parola per parola, ma ho conservato la qualità di tutte le parole e il loro significato (*non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi*). Infatti, non mi è parso che io dovessi contare al lettore le parole, ma piuttosto restituirgliene il peso (*non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam adpendere*)

L'ideale di una traduzione che sia appropriazione e riscrittura, e che non dipenda dalla lettera dell'originale, è ancora attivo in Orazio, che in *Ars poetica* I 31 esprime la sua posizione nei confronti della traduzione letterale dell'interprete⁵⁴:

La materia pubblica (*publica materies*) diverrà proprietà privata (*privati iuris*), se non indugerai nel cerchio volgare e accessibile a tutti; e non ti preoccuperai di restituire una parola dopo l'altra, come fa l'interprete fedele (*nec verbo verbum curabis reddere fidus interpres*) e, imitando, non ti cacerai in uno spazio troppo angusto, da cui il pudore o la legge dell'arte ti vietarono di estrarre il piede.

Questo passo sembra confermare quanto avevamo messo in rilievo per Cicerone e per la cultura romana preciceroniana: «Horace's point is that a "translation" is only valuable, ethically worthwhile and culturally enriching for those who already know and can understand (and "translate") the source-text»⁵⁵.

⁵² BETTINI 2012, p. 76.

⁵³ BETTINI 2012, p. 98.

⁵⁴ BETTINI 2012, p. 107.

⁵⁵ SPENCER 2011, p. 114.

La storia della traduzione latina, che abbiamo usato come pietra di paragone per il nostro discorso circa gli ambienti intellettuali delle traduzioni copte, non si ferma certo qui: gli studi hanno messo in rilievo la molteplicità di atteggiamenti degli intellettuali romani, non certo riconducibili tutti alla posizione ciceroniana, così come i cambiamenti generali che avvengono durante il tardoantico. Prescindendo da un evento capitale della storia della traduzione, destinato ad avere un'influenza su tutte le civiltà del Mediterraneo, come quello della traduzione dei Settanta, è per noi interessante rilevare le contraddizioni di un intellettuale della statura di Gerolamo⁵⁶, il quale ritiene normale che al traduttore venga richiesto di esprimere il senso delle sue fonti e non di trasporre le singole parole (dunque sulla linea di quanto affermato da Cicerone da lui esplicitamente citato), ma afferma anche che quando si ha a che fare con un testo sacro come la Bibbia si impone la necessità (almeno in linea teorica) di rispettare l'ordine delle parole del testo (*Ep.* 57,5)⁵⁷:

5,2 Quanto a me, non solamente lo confesso, ma lo professo con espressione franca: quando traduco i Greci, ad eccezione delle Sacre Scritture dove l'ordine delle parole è un mistero (*absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est*), non calco una parola su una parola, ma un'idea su un'idea (*non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu*).

La posizione di Gerolamo risente dunque di una tensione irrisolta tra una tradizione del *vertere* da cui il letteralismo è escluso e, dall'altra parte, l'autorità del testo sacro, che imporrebbe, ma di fatto non ha imposto, un rispetto della lettera perché cela un mistero non sempre comprensibile all'intelletto umano.

Questa posizione fa riflettere sulle traduzioni dell'antichità avvenute in contesti religiosi in cui era presente un testo sacro di riferimento: in questo caso, sebbene nella prassi traduttiva si possano notare diversità notevoli di atteggiamento che vanno dall'equivalenza dinamica (traduzione a senso) alla traduzione a specchio (traduzione letterale), l'ebreo o il cristiano hanno avvertito che anche le regole della traduzione dovevano tener conto dell'autorevolezza del testo, della sua canonicità.

⁵⁶ MONTELLA 1987; una trattazione particolarmente approfondita della posizione di Gerolamo e delle posizioni degli studiosi sulla traduzione cristiana antica in RICO 2016, pp. 37-52.

⁵⁷ Sull'*Ep.* 57 e 106 si vedano, oltre a BETTINI 2012, pp. 245-251, PIERI 2007 e BONA 2008.

4. Prospettive sulle motivazioni delle traduzioni copte

Le diverse prese di posizione di Lucchesi, Orlandi e Emmel da una parte, la critica radicale di Lundhaug e Jenott dall'altra, impongono una contestualizzazione del dibattito nel più ampio spettro del "tradurre" nell'antichità, in particolare in epoca romana. Ovviamente, quando parliamo di storia della traduzione copta in relazione a quella latina, nel suo sviluppo e nella sua teorizzazione, dobbiamo tener ben presenti le cospicue differenze socio-culturali dei due ambienti: da una parte c'è l'élite di uno stato dominatore come quello romano, che sta elaborando la propria coscienza culturale anche mediante la traduzione; dall'altra vi sono culture emergenti, come la copta e la siriana (seguite più tardi dall'armena, etiopica, georgiana, sogdiana, etc.), nell'ambito di un mondo dominato dalla cultura in lingua greca, la quale, assieme al latino, è la lingua dei ceti dominanti: la trasposizione avviene dunque nei confronti di prodotti culturali espressi nella lingua delle classi dirigenti. Questo non impedisce tuttavia di cogliere delle possibili analogie tra i due processi.

Credo che quanto abbiamo visto accadere nel mondo tardoantico ci deve mettere in guardia da un approccio unitario nei confronti delle traduzioni copte. Cercherò di esprimere dunque alcuni apprezzamenti e alcune critiche che il breve passaggio attraverso le teorie antiche della traduzione permette nei confronti dei diversi approcci proposti dagli studiosi per il copto.

Si impongono due considerazioni preliminari che permettono di delimitare un territorio di studio. La prima è che dobbiamo prendere le distanze nel modo più netto da quello che vediamo accadere nelle nostre società, dove lo scrivere è una competenza molto diffusa, sebbene a livelli diversi, e dove l'alfabetizzazione è maggioritaria. La scrittura nell'antichità è propria di una minoranza. Il ragionamento che vale per gli atti di traduzione avvenuti nelle società moderne non può essere riproposto per mondi e civiltà in cui il ruolo della *literacy* è molto più ridotto. Questo deve metterci in guardia da un troppo facile passaggio logico dall'esistenza di una scrittura e di una lingua come quella copta alla sua comprensibilità da parte dei parlanti in egiziano. D'altra parte, ciò che cambia da una società all'altra, e ciò che sembra crescere in età tardoantica, è proprio un crescente riconoscimento sociale della *literacy*, ragione per cui anche il contadino egiziano che svolge il suo lavoro in una landa deserta è in grado di raggiungere persone che possano decodificarli un messaggio scritto o in greco o in copto. In altri termini, se nel mondo tardo antico la *literacy* non possiede una base sociale larga come in età moderna e contemporanea, tuttavia qualcosa a livello sociale e culturale si sta muovendo in quella direzione. Questo può avere un senso per determinare la funzione delle traduzioni.

Una seconda osservazione preliminare si pone sul limite opposto del territorio che stiamo delimitando, quando prendiamo in considerazione gli archivi documentari: perché certi messaggi quotidiani vengono scritti in copto? Una prima risposta può essere la seguente: perché il copto, anche se non è postulabile una sua completa comprensibilità, nelle sue forme stilistiche più complesse, a chi parlasse solo egiziano e non conoscesse il greco, è tuttavia lo strumento linguistico scritto che si avvicina il più possibile all'espressione egiziana orale. Non sapremo mai con precisione quale sia il rapporto tra il copto che troviamo nei primi documenti e l'egiziano che veniva parlato. Ma comunque alcuni tipi di documenti non avrebbero senso alcuno se non fossero stati redatti in copto per poter raggiungere un destinatario che parlava e capiva *soprattutto* l'egiziano: altrimenti sarebbe stato più comodo redigerli in greco, secondo i numerosissimi modelli in circolazione. Le liste di oggetti, le richieste, i conti, i saluti, sono parte di una comunicazione che ha poco a che fare con un elemento nazionalistico e che implica una prassi comunicativa: non è fuori luogo pensare che uno di questi documenti, qualora venisse letto a un egiziano analfabeta e privo di nozioni di greco, potesse venire da lui compreso; più difficile è il caso di certe lettere private, la cui formulazione retorica è piuttosto complessa.

Come il lettore avrà capito dalla mia insistenza su questo punto, intendo ipotizzare che l'esistenza stessa dei papiri documentari in copto, leggibili o ascoltabili da parte di parlanti in egiziano, legittima l'ipotesi che almeno alcune delle traduzioni in copto di testi redatti in greco e dal contenuto non complesso potessero essere comprese da chi aveva scarsa dimestichezza col greco e una familiarità maggiore con l'egiziano. Dunque, l'esistenza di archivi documentari nel IV secolo ci rende possibilisti sul fatto che esistesse un pubblico per alcuni tipi di traduzioni.

D'altra parte, vi sono altri casi evidenti in cui dobbiamo ammettere che l'atto del tradurre è legato ad un'attività scolastica o culturale nella quale la questione della comprensibilità dei testi in una lingua (quella di trasmissione) piuttosto che in un'altra (quella conosciuta e/o parlata da un determinato uditorio) ha un ruolo marginale, o non ha nessuno ruolo. Insomma, esistono con certezza delle traduzioni nell'antichità che non sono state fatte per rendere un testo comprensibile a un vasto uditorio. Basti pensare, per percorrere un territorio più vicino al nostro, alle traduzioni della "scuola ellenizzante" nella tradizione letteraria armena, o alle traduzioni come la siro-esemplare e la harqlense, condotte in Egitto (nel monastero dell'Ennaton) in ambiente culturale siro-occidentale all'inizio del VII secolo, la cui diffusione è segno esemplare del fatto che non hanno svolto la funzione di rendere comprensibile il testo greco: esse paiono invece essere esercizi complessi di carattere filologico compiuti in ambienti di studio bilingui, destinati a lettori che avessero almeno un parziale bilinguismo e che sapessero

apprezzare l'equivalenza tra greco e siriano di volta in volta proposta dal traduttore e coglierne la differenza rispetto a traduzioni precedenti come la Peshitta dell'AT o quella del NT⁵⁸.

L'idea di una traduzione come appropriazione e come forma di esercizio culturale (Cicerone parla del miglioramento del suo latino proprio nel momento in cui traduce dal greco in latino testi che poteva leggere in greco, come gran parte dell'élite alla quale egli appartiene) non può essere negata a priori per i testi di Nag Hammadi (possibilità rifiutata da Lundhaug e Jenott), o almeno per una parte di essi. Nell'antichità si è data questa possibilità e possiamo supporre che questa fosse anche nella mente di coloro che hanno tradotto alcuni di questi testi. Il problema dei lettori di queste traduzioni è diverso, come ben notano i due studiosi, ma non completamente all'opposto: se di *Zostrianos* si colgono soltanto le bizzarrie dell'onomastica angelica, allora si stanno perdendo tre quarti del suo contributo alla storia delle religioni e del pensiero filosofico; una lettura così riduttiva non può essere alle origini della sua messa in circolazione in copto. Ritengo dunque che per testi il cui copto è così distante da quello di Shenute non si possa parlare di una traduzione motivata da intenti catechetici nei confronti di coptofoni senza competenze di greco. In questo caso le spiegazioni relative all'appropriazione culturale (si traducono testi che si possono comprendere anche in greco) e anche all'approfondimento linguistico (si traducono testi per migliorare la competenza in greco o nello stile copto) potrebbero avere una loro plausibilità. Una recentissima congettura di Emmel su un passo di *Zostrianos* è tutta basata sul confronto filologico del testo copto con una sua fonte platonica *in greco*: è impressionante vedere come in questo passo il testo copto possa essere inteso soltanto a confronto con il greco di Platone⁵⁹.

Nel caso del *Frammento della Repubblica* di Platone, ci troviamo di fronte a una trasformazione notevole del testo platonico, che risulta quasi irriconoscibile⁶⁰: in questo caso l'ambiente che ha creato questo nuovo testo aveva un concetto di traduzione libera tipica delle élite, cioè quello di ridurre un testo nei termini di un'altra cultura e di un altro orientamento ideologico rispetto al suo originario come prova di appropriazione dei suoi contenuti. Davvero questo frammento, rispetto ad esempio alle traduzioni più limpide dei trattati ermetici di NH VI, appare una sfida al lettore, che deve cogliervi la capacità (più o meno presunta) del traduttore di ricreare un testo.

⁵⁸ BROCK 2011; sulla storia delle traduzioni BROCK 1983, 1987 et 2007.

⁵⁹ EMMEL 2017.

⁶⁰ ORLANDI 1977; PAINCHAUD 1983.

Nello stesso tempo, guardando alle teorie della traduzione dei testi biblici⁶¹, non possiamo dire che un testo copto difficile sia necessariamente fatto soltanto per appropriazione culturale o sia indirizzato a persone che possono già comprenderlo in greco. In alcuni casi dobbiamo ammettere che sia avvenuto per le traduzioni copte, ad esempio delle lettere paoline, quello che è avvenuto per la *Vulgata*: la produzione di un testo che in alcuni passi è incomprensibile per ammissione dei traduttori, perché la necessità del rispetto del testo ha imposto come esito un testo oscuro. Se Orlandi ha perfettamente ragione nell'affermare che per comprendere *Sapienza* o *l'Epistola ai Romani* sarebbe stata necessaria una notevole cultura anche in lingua greca, non si può dedurre da questa necessità la conseguenza che la sola ragione della traduzione dei due testi sia da ricercarsi nell'appropriazione culturale in egiziano di un prodotto culturale greco. Credo che in questo caso l'autorità del testo, il suo statuto canonico, e dunque l'obbligatorietà di tradurlo nell'unico mezzo scrittorio disponibile in egiziano come il copto siano motivazioni sufficienti perché questa operazione potesse avvenire, al di là delle competenze del suo destinatario. Sono dunque convinto che vi siano situazioni in cui il *vertere* non è compiuto con il fine di appropriazione culturale di un testo, ma perché esso è parte di una serie testuale che si è deciso di tradurre in egiziano / copto per la sua autorevolezza, la quale trascende il problema della sua più o meno difficile comprensibilità: questo può valere per la Bibbia, così come per i *Kephalaia* manichei.

Con questi esempi non voglio affermare necessariamente che anche i testi che, oltre che di altri contesti, sono parte del fondo di Nag Hammadi, siano il prodotto di una funzionalità del tradurre non legata alla trasmissione di un messaggio ad egiziani in lingua egiziana; tuttavia, voglio sottolineare che la nostra attuale conoscenza degli scopi delle traduzioni antiche ci fa per lo meno ammettere come possibili altre ipotesi. L'ipotesi stessa di Lundhaug che il *Vangelo di Filippo* possa contenere materiale della fonte e rielaborazione del traduttore mi sembra corrispondere a un'ideale di élite, per cui il testo, sottoposto al *vertere*, può essere ricreato⁶².

5. Tre esempi relativi alle traduzioni in copto

La mia insistenza sul significato dei papiri documentari e sulla pluralità di funzioni che il tradurre può assumere nell'antichità mi impone ora di proporre esempi che illustrano usi sia dotti sia pragmatici del tradurre, da quello di scrivere una

⁶¹ BOSSON 2016.

⁶² LUNDHAUG 2010.

traduzione / glossa riferita al testo greco della Bibbia a quello di mettere alla portata di parlanti in egiziano che hanno scarsa familiarità con il greco, o che provano estraneità nei suoi confronti, testi redatti in greco che hanno finalità di tipo pratico o religioso.

5.1 GLOSSE COPTE

Non possiamo dimenticare l'attività culturale legata alla spiegazione e al commento dei testi egiziani tradizionali che ha preceduto il copto, come ci ricorda Feder⁶³. Sintetizzando le scoperte recenti a proposito dell'attività lessicografica in ambiente templare, in particolare a proposito dei papiri di Tebtunis, egli afferma che «we learn that such a temple library consisted of all the data thought to be indispensable for maintaining the traditional religion». Tra età ellenistica e romana permaneva un sistema di trasmissione culturale complesso che riguardava soprattutto i sacerdoti:

They taught and learnt lexicon and grammar of their 'classical language' (the Egyptian of the second millennium a.C.) at the same time as they spoke and wrote Greek in the correspondence with the contemporary administration of the Roman Empire in Egypt. The rise of Christianity in Egypt in the 3rd and 4th century A.D. and the surprisingly fast and prominent appearance of the Coptic translations of the Bible implied skilled support by literate persons, scholars experienced in lexicography, grammar and translation.

Glosse in *Old Coptic* compaiono ad esempio in rotoli di papiro con testi in ieratico e demotico, come *P.Carlsb. II 1* (ed. Osing), *P.London-Leiden* (ed. Griffith - Thompson), *P.Leiden I 384* (ed. Johnson), *P. Louvre E 3229* (ed. Johnson)⁶⁴.

Il fenomeno delle glosse deve attrarre la nostra attenzione, in quanto anche per le origini delle traduzioni copte si pone la valutazione critica delle glosse in diversi dialetti apposte a testi greci. Ad esempio in *P. Bodmer VIII*, un annotatore ha posto a margine le parole o espressioni che gli parevano degne di rilievo traendole dal testo greco della *II Epistola di Pietro*: è interessante notare che in corrispondenza di 2Pt 2,22 *συμβέβηκεν αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας* egli si è sentito autorizzato a scrivere a lato l'equivalente di *ἀληθοῦς* in lingua copta: *τμεῖ*⁶⁵.

⁶³ FEDER 2009, p. 73.

⁶⁴ Per la bibliografia si veda CHOAT 2012, in particolare la Table 35.1.

⁶⁵ Edito in MARTINI 2003; cfr. l'edizione fotografica in BIRCHER 2000. Sul contesto di questo codice si veda CAMPLANI 2015b.

Ma un caso davvero notevole in proposito è rappresentato dalle glosse in fayyumico arcaico⁶⁶ a Isaia in *Chester Beatty Papyrus VII*, databili alla fine del III sec., essendo il testo stato vergato probabilmente nella prima metà del medesimo secolo⁶⁷. Il sistema di trascrizione non tiene conto delle consonanti derivanti dal demotico, ragione per cui troviamo β per φ, χ per ϗ, c per ω, ζ non espresso, oltre all'onvio λ per ρ tipico del fayyumico⁶⁸.

TESTO BIBLICO TRASCritto DA KENYON	GLOSSA
Is 11,5 Και εσται δικ[αιουσνη εζωσμε]νος την οσφυν· και αλ[ηθεια ει]λημενο[ς]	εβμηλ ιντμεει*
Is 16,2-3 [επι τ]αδε αρνων πλειονα βουλευου [ποιε]ιτε σκεπην πενθους δια παντος	σαχνη ετβε αερμον· αλη ιηνογσκεπη ινηβι νεσ
Is 18,2 κουφοι	εγασχογτ
Is 18,2-3 νυν [οι πο]τα[οι της γης] παντες ως χωρα κατοικουμενη	ξηρα(ν)θησο(ν)ται
* Corrispondente al boairico εμηρ ητ·δικαιοςνη: CRUM 1937, p. XI.	

Il lettore può notare, oltre alla già segnalata peculiarità del sistema di trascrizione, l'arcaicità dei morfemi. Si constata soprattutto come glosse in copto, che in un caso riportano una variante, coesistono con una glossa in greco, la quale sembra svolgere la funzione filologica di proporre un'integrazione in una frase senza verbo, prendendone a prestito uno che ricorre in un contesto simile nel capitolo successivo di Isaia. Infatti l'espressione "ora tutti i fiumi della terra (sono) come regione abitata" (Is 18,2-3) è seguita poco dopo in Is 19,5-6 dall'immagine del loro disseccamento: και πίνονται οι Αιγύπτιοι ύδωρ τὸ παρὰ θάλασσαν, ὃ δὲ ποταμὸς ἐκλείψει και ξηρανθήσεται· και ἐκλείψουσιν οι ποταμοὶ και αὶ διώρυγες τοῦ ποταμοῦ, και ξηρανθήσεται πᾶσα συναγωγὴ ύδατος και ἐν παντὶ ἔλει καλάμου και παπύρου. Da qui l'annotatore ha probabilmente derivato l'idea di mettere a margine di un versetto che parla di fiumi l'annotazione ξηρανθήσονται.

⁶⁶ Sulla letteratura in fayyumico si veda BOUD'HORS 2005.

⁶⁷ KENYON 1937, p. VIII.

⁶⁸ Testi riportati, numerati e analizzati in CRUM 1937: si vedano anche i nn. 13. Is 17,6 ητκαδ ινογτελ; 14. Is 17,11 ετκνεχιτβ (corrispondente a S ετκναχιτφ); 15. Is 18,2 εγασχογτ; 33. Is 55,4 ηαρων εβσει (S εφογεζ σαρηε).

Tutto questo ha per me un significato sociolinguistico di prim'ordine: all'annotatore non importa il *code switch*, anzi si trova a suo agio nel passar dall'uno all'altro codice linguistico, come accadeva nelle glosse di *P.Bodmer VIII*.

Certamente, glossatori di questo genere, che non possono non essere stati consapevoli della lunga tradizione di annotazioni marginali che li precedeva non solo nella tradizione letteraria greca, ma anche in quella in egiziano (demotico), hanno usato questa forma specifica di copto (o di "egiziano"?) per ragioni di studio. Non si tratta infatti di tentativi di traduzione sistematica: essi non appaiono affatto destinati a essere letti in pubblico, ma sono messi lì come annotazioni che potevano avere una qualche utilità per la persona stessa che le vergava o per qualche suo collega (un chierico? un laico?). Siamo allora in presenza di esercizi in vista di una traduzione? Non abbiamo elementi per rispondere con precisione. Certamente si tratta di annotazioni di una persona bilingue che sente la necessità di mettere in rilievo dei passi particolari della sua fonte, chiarendoli nell'altra lingua. Poiché queste annotazioni non sono destinate a circolare se non come note marginali al testo greco che accompagnano, non possono nemmeno essere considerate traccia di una traduzione preesistente, ma piuttosto una *preparazione*, note di studio, per una futura traduzione in copto fayyumico.

La data piuttosto antica del manoscritto e gli arcaismi linguistici delle note faiumiche hanno fatto escludere a Crum una data posteriore alla fine del III secolo⁶⁹: credo che ancora oggi si possa concordare sull'antichità sia del testo greco di Isaia, sia delle di poco posteriori annotazioni. Insomma, ci troviamo in presenza di documenti importanti: note copte scritte da un bilingue, in fase premonastica, e presupponenti da parte di qualche lettore una competenza bilingue.

5.2 GLOSSARI GRECO/COPTI E ARAMAICO/COPTI IN AMBIENTE CRISTIANO E NELLE COMUNITÀ MANICHEE

Bell e Thomson hanno pubblicato un glossario di notevole interesse a proposito del testo greco dei profeti Osea e Amos, in cui l'attività di traduzione viene svolta in un copto apparentemente arcaico (definito dialetto mesochemico)⁷⁰. Frasi tratte dal testo greco di Osea o Amos sono poste a sinistra, spesso in forma abbreviata, mentre a destra troviamo la traduzione in copto dell'espressione greca completa, come si può desumere da questi tre esempi scelti tra i molti editi:

⁶⁹ CRUM 1937, pp. IX-XI.

⁷⁰ BELL - THOMSON 1925.

Os 2,11 καλυπ/ (abbreviazione di τοῦ μὴ καλύπτειν)	εἰμηπρεγρσβс
Os 2,15 Επεθεν αυτας (originale: ἐπέθεν αὐτοῖς)	εἰηνεσερθγсια ηεγ
Os 7,6 απαιδευσι/ (abbreviazione di δι' ἀπαιδευσίαν γλώσσης αὐτῶν)	εἰηβε τμητατсβω ηεγλ[εс]

Non vi è dubbio che questi esempi selezionati illustrano quello che doveva essere un esercizio, testimone a sua volta di un'attività vera e propria di versione dei testi biblici.

Del tutto simile mi pare il caso di documenti straordinari quali le tavolette lignee manichee di Kellis contenenti parole e frasi in aramaico con traduzione in copto. Il tenore dei vocaboli così come delle frasi rende probabile la loro derivazione da opere religiose che trattavano di cosmologia e escatologia, tematiche presenti ad esempio nei famosi *Kephalaia* copti scoperti a Medinet Madi.

Basti qui qualche esempio tratto dalle due tavolette⁷¹:

T. KELL. SYR. / COPT. 1	
25 ρῆ ηεκс†ηογсε	ⲕⲁⲱⲥ
36 ταγαπη	ⲕⲁⲱ
T. KELL. SYR. / COPT. 2	
67-71 ηροογ εἰεωαφογῶηρ ηητῆ αβαλ εωαφα εγτε ἡχι ηεαχᾶι ρῆ ηογᾶιη[ε]	ⲕⲁⲱⲥ ⲕⲁⲱⲥ ⲙⲉⲗⲕⲁⲱⲥ
142 ἡεηсηηηηⲙⲟⲥ ἡηογᾶιηε	ⲕⲁⲱⲥ ⲙⲉⲗⲕⲁⲱⲥ

In un ambiente chiaramente bilingue come quello di Kellis, in particolare nella sua comunità manichea, non stupisce di trovare un glossario come questo, che può essere interpretato come un esercizio o un prontuario in vista della traduzione di testi religiosi fondanti la nuova religione. Come nel caso della Bibbia, ci si dovrebbe domandare verso quale tipo di traduzioni indirizzassero questi glos-

⁷¹ In GARDNER - ALCOCK - FUNK 1999, pp. 344-357 i testi sono ripubblicati e corretti rispetto all'edizione contenuta in GARDNER 1996, pp. 105-126, dove tuttavia sono riprodotte delle interessanti fotografie.

sari: traduzioni che presupponevano una conoscenza dell'originale aramaico? O traduzioni che ne prescindevano, indirizzate a fedeli che avessero bisogno di una catechesi in una lingua più vicina al loro parlato quotidiano?

5.3 DOCUMENTI UFFICIALI DELLA STRUTTURA ECCLESIASTICA: SCOMUNICHE E LETTERE FESTALI

Quanto sappiamo delle traduzioni copte di documenti ufficiali ci spinge a supporre che esse abbiano risposto a due esigenze diverse: a) da una parte abbiano soddisfatto la necessità di rendere note le comunicazioni ufficiali a quei parlanti egiziano che avessero o scarsa capacità di ascoltare e leggere il greco o diffidenza verso testi scritti in greco: tali traduzioni, per quanto impregnate di lessico e costrutti sintattici della lingua dominante, avevano il vantaggio di manifestare un'esplicita contiguità con la lingua egiziana parlata; b) dall'altra, una selezione di questi documenti è stata trasmessa in codici di tipo letterario, in quanto considerata meritevole di appropriazione culturale da parte dell'élite intellettuale, in questo caso quella monastica.

È questo il caso della lettera e del memorandum inviato da Dioscoro a Shenute di Atriipe, attualmente conservato in uno dei codici delle opere shenutiane (MONB.XZ)⁷². Dioscoro scrive a Shenute di non accogliere il presbitero Elia che si fa propagatore delle idee e dei libri di Origene, e fa seguire a questo messaggio un memorandum in cui la sospensione e la scomunica di Elia sono comunicate in termini più ufficiali a tre vescovi della Tebaide. Prima di allegare il memorandum Dioscoro esorta Shenute a tradurlo in lingua egiziana:

ⲙⲁⲣⲉ ⲧⲉⲕⲉϥⲗⲁⲃⲉⲓⲁ ⲥⲠⲠⲟϥⲗⲁⲗⲉ ⲉⲧⲣⲉϥϥⲉⲣⲙⲏⲏⲉϥⲉ ⲙⲡⲣⲥⲠⲟⲙⲛⲏⲙⲁ' ⲧⲏⲣⲓ ⲛ̅ⲧⲁⲥⲡⲉ
ⲛ̅ⲏⲣ̅ⲛ̅ⲕⲏⲙⲉ· ⲕⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲛⲁⲟⲩⲟϥ̅ ⲛ̅ⲧⲉⲓⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲧ̅ⲙ̅ⲗⲁⲗϥ̅ ⲣ̅ⲗⲧⲥⲠⲠⲟⲩⲛ̅ ⲉⲧⲁϥⲛⲁⲙⲓⲕ
ⲛ̅ⲏⲉⲧⲥⲛ̅ⲏⲣⲓ ⲉⲣⲟϥ

Possa la tua reverenza affrettarsi a far tradurre tutto il *memorandum* nella lingua degli Egiziani, in modo che possa essere letto in quella forma e nessuno possa ignorare l'autorità delle cose che vi sono scritte⁷³.

Credo che sia possibile ipotizzare che la traduzione copta del *memorandum* che segue sia appunto la versione in egiziano fatta, o fatta fare, da Shenute per impulso di Dioscoro. Il destino ha voluto che il rotolo di papiro che la conteneva sia andato perduto, ma che il testo sia sopravvissuto nell'ambito della trasmissione delle opere di Shenute avvenuta all'interno del Monastero Bianco. Per il nostro discorso interessa sottolineare che Dioscoro e Shenute sono responsabili

⁷² EMMEL 2004, pp. 340-341.

⁷³ THOMSON 1922, p. 371.

di una traduzione “nella lingua degli Egiziani” che ha una grande probabilità di corrispondere al testo copto che leggiamo nel codice MONB.XZ: una traduzione avente innanzitutto una funzione comunicativa pratica.

Altro esempio che spinge a riconoscere la multifunzionalità delle traduzioni copte è rappresentato dalle lettere festali inviate annualmente dai patriarchi di Alessandria per comunicare al popolo di Dio le date del tempo pasquale, ma anche per informare il pubblico dei fedeli circa lo stato della chiesa, gli eventi più importanti, le dottrine eretiche e il modo di confutarle, il nome dei vescovi deceduti e di quelli appena nominati. Queste lettere, inviate annualmente in tutte le diocesi d’Egitto in centinaia di copie su papiro, in alcuni casi venivano, alla morte del patriarca, raccolte in corpora: si pensi alle lettere di Cirillo, ma anche a quelle di Beniamino, di cui Giovanni Damasceno conosce una raccolta. Cosa accade nel campo delle traduzioni? In copto abbiamo ad esempio la raccolta delle lettere di Atanasio, probabilmente tradotta da una raccolta greca realizzata alla morte del vescovo: siamo nell’ambito di ciò che potremmo interpretare come appropriazione culturale di un testo greco da parte dell’élite monastica copta (tre codici contenenti queste lettere vengono appunto dal Monastero Bianco).

Ma sappiamo anche che, oltre a questo tipo di trasmissione, le lettere festali hanno circolato in altro modo: i papiri veicolanti le copie che venivano diffuse annualmente dalla cancelleria episcopale di Alessandria nel territorio egiziano, fra le diocesi e i monasteri. Si tratta di un gruppo di rotoli del massimo interesse, in quanto portano il testo greco di una determinata lettera festale appena emanata dal vescovo di Alessandria e trascritta in decine di copie dai suoi scribi. Come è noto, il rotolo di papiro poteva essere scritto su uno dei due lati. Posto nel senso della sua lunghezza, esso normalmente veniva vergato lungo le fibre orizzontali, in una successione di colonne; posto verticalmente, nel senso della sua larghezza, vi si copiavano i testi (normalmente documenti amministrativi importanti) perpendicolarmente alle fibre verticali (*transversa charta*), su una sola colonna; l’altro lato veniva normalmente lasciato vuoto, almeno finché il rotolo poteva avere un’utilità. Le lettere festali dei vescovi di Alessandria seguono ambedue le tipologie: *P. Grenfell* II 112 (lettera di Pietro IV del 577) è copia scritta su una sola colonna, verticalmente e perpendicolarmente alle fibre; ma il tipo più corrente è quello usato anche per la trascrizione dei testi letterari, cioè su colonne parallele lungo la direzione delle fibre: è il caso delle lettere conservate in *P.Köln* V 215 (Beniamino o Agatone, del 663 o del 674), *P.Heid.* IV 295 (di incerta attribuzione), *P.Berolin.* 10677 (Alessandro II) e *P.Vindob.* K 10157, che contiene copia della lettera di Cirillo del 421⁷⁴ in maiuscola alessandrina ad alternanza di modulo⁷⁵.

⁷⁴ G. BASTIANINI – G. CAVALLO 2011.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 33-34.

Due papiri attestano l'esistenza fin dal V secolo anche delle traduzioni copte delle lettere festali condotte (non sappiamo se in maniera sistematica) estemporaneamente all'atto della circolazione della lettera di ogni anno: si tratta di frammenti di rotoli che contengono una lettera di Cirillo di Alessandria⁷⁶, in dialetto achmimico, e una lettera di Damiano, in saidico, scritta transversa charta⁷⁷. Nonostante io abbia condotto molteplici ricerche su questo genere letterario, non mi sono mai chiesto perché queste due lettere in copto fossero state trascritte proprio in questo modo e su questo supporto. La risposta a questa domanda è invece ovvia dopo il nostro percorso attraverso la storia delle traduzioni in copto: perché dovevano, in maniera chiara e visibile per tutti (lettori e ascoltatori) fungere da comunicazione ufficiale del patriarcato alessandrino, da leggersi ad alta voce, perfettamente come l'originale greco (che, come abbiamo visto, circolava anch'esso in copie su rotolo di papiro). Il nostro discorso giunge alla sua naturale conclusione: la traduzione copta non era dunque stata condotta solo per ragioni di appropriazione culturale di un testo scritto in greco; il suo fine fondamentale era rendere in copto, cioè nel mezzo scrittorio più vicino all'egiziano parlato, ciò che si leggeva in greco e che non tutti erano in grado di capire o che non tutti desideravano ascoltare. Ma ciò non esclude che a un certo punto l'originale greco di queste due lettere (come è il caso di quella di Cirillo) sia stato raccolto assieme ad altre lettere per formare una collezione epistolare di un singolo patriarca, destinata a sua volta a essere tradotta in copto (è il caso delle lettere di Atanasio) per entrare a far parte del patrimonio culturale più propriamente copto. In altri termini, su uno stesso testo potrebbero essersi esercitati due atti di traduzione con due finalità diverse.

6. Conclusioni

Le riflessioni qui proposte e la ricostruzione del dibattito in corso permettono di affermare che non si possa identificare una motivazione unica per le traduzioni copte, così come per le altre traduzioni dell'antichità. L'interpretazione avanzata dalla linea Orlandi / Emmel, arricchita dalla proposta di Lucchesi, può coesistere con la lettura più tradizionale ribadita da Lundhaug e Jenott. Il tradurre in copto è multifunzionale e, nei limiti in genere purtroppo ristretti delle nostre informazioni, dobbiamo cercare di individuare uno scopo prevalente per ciascun insieme di testi. Come abbiamo visto, il carattere più o meno letterale delle traduzioni non può darci indicazioni precise in merito, perché esso dipende da

⁷⁶ CAMPLANI 1999, CAMPLANI 2000a.

⁷⁷ CAMPLANI 2004. Sul rotolo in ambiente copto, si veda BUZI-EMMEL 2015, pp. 140-141.

scelte specifiche del traduttore che non possono essere facilmente allineate agli scopi perseguiti dai responsabili delle traduzioni. In altri termini, il letteralismo di una traduzione può essere o dovuto al fatto che il testo viene ritenuto di un tipo particolare, ad esempio autorevole, e dunque da rendere *ad verbum* anche a scapito della comprensibilità (questo capita soprattutto per un numero molto ristretto di testi biblici); oppure, al contrario, all'adozione di una tecnica specifica di traduzione che presuppone da parte del lettore la conoscenza del testo greco di partenza (traduzione di élite). D'altra parte anche una traduzione libera non è facilmente interpretabile: infatti potrebbe essere sia dovuta all'esigenza di trasformare l'originale in modo da avvicinarlo alle esigenze di comprensione dei parlanti in egiziano (dunque una traduzione come forma di trasmissione di un messaggio), sia essere il prodotto di un esercizio virtuosistico in cui il *vertere* è un modo per maneggiare in maniera sempre più raffinata la lingua copta, come afferma Crasso a proposito del latino nel *De Oratore* di Cicerone.

Di fronte al silenzio della documentazione, dobbiamo immaginare una serie di scenari possibili. Da una parte vi è una varietà di scopi: a) il portare in una lingua non distante dall'egiziano parlato testi di carattere prescrittivo che, se letti o recitati in greco, avrebbero potuto risultare estranei, sia per una loro incomprendibilità per gente non sufficientemente preparata, sia per una sensazione di distanza psicologico-culturale da essi suscitata, una sorta di reazione istintiva negativa verso tutto ciò che si presentasse come lingua del ceto dominante: come esempio si può pensare a certi decreti ecclesiastici e alle lettere festali; b) rendere in una lingua nuova testi religiosamente fondanti: in questo caso non possiamo giudicare la funzione o i destinatari delle traduzioni in base alla *difficoltà* oggettiva del contenuto dei testi, in quanto la loro autorevolezza risiede al di là di una valutazione circa la loro comprensibilità, in qualsiasi lingua siano trasmessi: è il caso della Bibbia, di certi testi manichei, forse dell'*Apocrifo di Giovanni*; c) il rendere in una lingua nuova testi che si potevano leggere in greco per appropriarsene culturalmente: potrebbero rientrare nella categoria una produzione omiletica molto estesa, come il *Papyrus berolinensis 20915*⁷⁸, le omelie di Pseudo-Basilio, ma anche *Zostriano*, *Tre Stele di Seth*, o il frammento della *Repubblica* di Platone, completamente trasformato rispetto all'originale.

D'altra parte rimane una questione difficile da risolvere: le traduzioni si sono svolte solo in ambienti legati alla chiesa cattolica, alle correnti gnostiche (o post-gnostiche) e al manicheismo, movimenti in un modo o in un altro connessi con la cultura biblica? Oppure vi sono tracce di traduzioni in copto compiute da intellettuali appartenenti alle religioni tradizionali? L'evidenza è scarsissima: l'esistenza di traduzioni di testi ermetici in copto è un dato ambiguo; ancora più

⁷⁸ SCHENKE 2004.

incerta, come traccia di una preistoria pagana del copto, è la presenza di testi magici che esibiscono elementi delle religioni tradizionali spesso mescolati a elementi cristiani. Comunque, anche se tali debolissime tracce fossero interpretabili altrimenti, cioè come fossili vaganti senza più caratterizzazione ideologica, non abbiamo ancora risolto il problema di come spiegare la varietà delle correnti religiose che hanno promosso le traduzioni in copto, dal greco, ma anche dall'aramaico. Proprio la diversità di questi movimenti, anzi la loro reciproca opposizione, porta a pensare che essi abbiano utilizzato il copto quando questo era già stato elaborato.

Questo gusto per le traduzioni e l'uso della lingua copta poteva essere fatto proprio da un'élite che aveva già sperimentato in passato altre forme di traduzione in egiziano: ad esempio nella predicazione, o, ancora prima dell'affermazione delle religioni bibliche, negli esperimenti in *Old Coptic* e nelle glosse a testi demotici e greci. Tale preparazione all'appropriazione culturale era già praticata da secoli. Ma la novità tra II e III secolo era rappresentata dal riflesso linguistico del dinamismo di classi sociali che con il rinnovamento della vita municipale desideravano affermarsi anche culturalmente sulla scena egiziana: e una lingua come il copto, pur nella varietà delle sue forme, poteva essere uno strumento per questa affermazione.

Referenze Bibliografiche / Bibliographic references

- BAGNALL 1993 = R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993.
- BAGNALL 2005 = R.S. BAGNALL, *Linguistic Change and Religious Change: Thinking about the Temples of the Fayoum in the Roman Period*, in G. GABRA (ed.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, Cairo 2005, pp. 11-19.
- BAGNALL 2009 = R. S. BAGNALL, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton-Oxford 2009.
- BAGNALL 2011 = R.S. BAGNALL, *Everyday Writing in the Graeco-Roman East*, Berkeley - Los Angeles - London 2011.
- BAGNALL 2017 = R.S. BAGNALL, *Zones of Interaction between Greek and Egyptian in Roman Egypt*, in E. GROSSMAN - P. DILS - T.S. RICHTER - W. SCHENKEL (eds.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language* (Lingua Aegyptia. Studia Monographica 17), Hamburg 2017, pp. 17-26.
- BASTIANINI - CAVALLO 2011 = G. BASTIANINI - G. CAVALLO, *Un nuovo frammento di lettere festale (PSI inv. 3779)*, in G. BASTIANINI - A. CASANOVA (ed.), *I papiri letterari cristiani. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Mario Naldini*, Firenze, 10-11 giugno 2010, Firenze 2011, pp. 31-45.
- BAUSI - CAMPLANI 2013 = A. BAUSI - A. CAMPLANI, *New Ethiopic Documents for the History of Christian Egypt*, «Zeitschrift für Antikes Christentum» 17 (2013), pp. 215-247.
- BELL 1924 = H.I. BELL, *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, London 1924.
- BELL - THOMSON 1925 = H.I. BELL - H. THOMSON, *A Greek Coptic Glossary to Hosea and Amos*, «Journal of Egyptian Archaeology» 11 (1925), pp. 241-246.
- BETTINI 2012 = M. BETTINI, *Vertere: un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.
- BETRÒ 2012 = M. BETRÒ, *Letteratura profetica e opposizione politica nei primi secoli dell'Egitto romano. Storia di un'assenza?*, in «SMSR» (2012), pp. 80-82.
- BIRCHER 2000 = M. BIRCHER (ed.), *Bibliotheca Bodmeriana. La collection des papyrus Bodmer: manuscrits des textes grecs classiques, grecs et coptes bibliques et de littérature chrétienne, du 2^e au 9^e siècle*, München 2000.
- BONA 2008 = E. BONA, *La libertà del traduttore. L'epistola De optimo genere interpretandi di Gerolamo*, Acireale-Roma 2008.
- BOSSON 2016 = N. BOSSON, *Recent Research on Coptic Bible (2000-2008)*, in P. BUZI - A. CAMPLANI - F. CONTARDI (eds.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008* (Orientalia Lovaniensia Analecta 247), Leuven 2016, pp. 49-98.

- BOUD'HORS 2005 = A. BOUD'HORS, *Manuscripts and Literature in Fayoumic Coptic*, in G. GABRA (ed.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis. Essays from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Honor of Martin Krause*, Cairo-New York 2005, pp. 21-31.
- BRESCIANI / PERNIGOTTI / BETRÓ 1983 = E. BRESCIANI / S. PERNIGOTTI / M.C. BETRÓ, *Ostraka demotici da Narmuti I (nn. 1-33)* (O. Narm. Dem. I), Pisa 1983.
- BROCK 1983 = S.P. BROCK, *Towards a History of Syriac Translation Technique*, in R. LAVENANT (ed.), *III Symposium Syriacum, 1980: Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7-11 Septembre 1980)* (OCA 221), Roma 1983, pp. 1-14.
- BROCK 2007 = S.P. BROCK, *Translation: Greek and Syriac*, in A.-F. CHRISTIDIS (ed.), *A History of Ancient Greek. From the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge 2007, pp. 935-946.
- BROCK 2011 = S.P. BROCK, *Early Bible Translations into Semitic Languages*, in H. KITTEL - A.P. FRANK - N. GREINER - T. HERMANS - W. KOLLER (eds.), *Übersetzung – Translation – Traduction: Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung / An International Encyclopedia of Translation Studies / Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction* (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 26.3), Berlin-New York 2011, pp. 2345-2351.
- BUZI - EMMEL 2015 = P. BUZI - S. EMMEL, *Coptic Codicology*, in A. BAUSI (ed.), *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg 2015.
- Buzi 2015 = P. Buzi 2015, *Coptic Palaeography*, in A. BAUSI (ed.), *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg 2015.
- CAMPLANI 1999 = A. CAMPLANI, *La prima lettera festale di Cirillo di Alessandria e la testimonianza di P. Vindob. K 10157, «Augustinianum»* 39 (1999), pp. 129-138.
- CAMPLANI 2000a = A. CAMPLANI - A. MARTIN, *Lettres festales et listes épiscopales dans l'Église d'Alexandrie et d'Égypte: à propos de la liste épiscopale accompagnant la première lettre festale de Cyrille d'Alexandrie conservée en copte*, «Journal of Juristic Papyrology» 30 (2000), pp. 7-20.
- CAMPLANI 2000b = A. CAMPLANI (a cura di), *Scritti ermetici in copto*, Brescia 2000.
- CAMPLANI 2003 = A. CAMPLANI, *Momenti di interazione religiosa ad Alessandria e la nascita dell'élite egiziana cristiana*, in L. PERRONE (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, Leuven 2003, I, pp. 31-42.
- CAMPLANI 2004 = A. CAMPLANI, *Coptic Fragments from a Festal Letter of the Late Sixth Century (John Rylands Library, Coptic Suppl. n. 47-48): Damian or Eulogius?*, in *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden 2000* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 133), Leuven 2004, pp. 317-327.
- CAMPLANI 2015a = A. CAMPLANI, *Il copto e la chiesa copta. La lenta e inconclusa affermazione della lingua copta nello spazio pubblico della tarda antichità*, in *Atti del I Dies Academicus*, Milano 2015, pp. 129-153.

- CAMPLANI 2015b = A. CAMPLANI, *Per un profilo storico-religioso degli ambienti di produzione e fruizione dei Papyri Bodmer: contaminazione dei linguaggi e dialettica delle idee nel contesto del dibattito su dualismo e origenismo*, «Adamantius» 21 (2015), pp. 98-135.
- CHOAT 2006 = M. CHOAT, *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri* (Studia Antiqua Australiensia 1), Turnhout 2006.
- CHOAT 2012 = M. CHOAT, *Coptic*, in C. RIGGS (ed.), *The Oxford Handbook to Roman Egypt*, Oxford 2012, pp. 58-593.
- CHOAT 2017 = M. CHOAT, *Monastic Letters on Papyrus from Late Antique Egypt*, in CHOAT - GIORDA 2017, 17-72.
- CHOAT - GIORDA 2017 = M. CHOAT, M.C. GIORDA, *Writing and Communication in Early Egyptian Monasticism* (Texts and Studies in Eastern Christianity), Leiden 2017.
- CLACKSON 2010 = S.J. CLACKSON, *Coptic or Greek? Bilingualism in the Papyri*, annotated and edited for publication by A. PAPAConstantinou, in A. PAPAConstantinou (ed.), *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*, Farnham (UK) - Burlington (VT), Ashgate, 2010, pp. 73-104.
- CRUM 1937 = W.E. CRUM, *Coptic Glosses*, in KENYON 1937, pp. IX-XII.
- DUBOIS 2003 = J.-D. DUBOIS, *L'implantation des manichéens en Égypte*, in N. BELAYCHE - S. MIMOUNI (eds.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essai de définition* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses 117), Turnhout 2003, pp. 279-306.
- DUBOIS 2009 = J.-D. DUBOIS, *Vivre dans la communauté manichéenne de Kellis : une lettre de Makarios, le Papyrus Kell. Copt. 22*, in M.A. AMIR MOEZZI - J.-D. DUBOIS - C. JULLIEN - F. JULLIEN (eds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient Hommage à Michel Tardieu* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses 142), Turnhout, Brepols, 2009, pp. 203-210.
- DUBOIS 2016 = J.-D. DUBOIS, *Études gnostiques 2004-2008 avec un appendice sur le Manichéisme en Égypte*, in P. BUZI, A. CAMPLANI, F. CONTARDI (eds.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008* (Orientalia Lovaniensia Analecta 247), Leuven 2016, pp. 99-129.
- EMMEL 2007 = S. EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus* (CSCO 599, Subsidia 111), Louvain 2004 (2 vol.).
- EMMEL 2007 = S. EMMEL, *Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic world*, in R. BAGNALL (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, Cambridge 2007, pp. 83-102.
- EMMEL 2008 = S. EMMEL, *The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions*, in J. FREY, E.E. POPKES, J. SCHRÖTER, C. JACOBI (eds.), *Das Thomasevangelium. Entstehung - Rezeption - Theologie*, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 157), Berlin - New York 2008, pp. 33-49.

- EMMEL 2017 = S. EMMEL, *Not Really Not-Existent? A Suggestion for Interpreting and Restoring Zostrianos (Nag Hammadi Codex VIII,1) 117,11-15*, in A. VAN DEN KERCHOVE - L.G. SOARES SANTOPRETE, *Gnose et manichéisme: entre les Oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout 2017, pp. 35-50.
- FEDER 2009 = F. FEDER, *Sacred Coptic Text Before the Copts: The Pre-Coptic Egyptian as Lexicographers*, in *Sacred Text. Explorations in Lexicography* (Studien zur romanischen Sprachwissenschaft und interkulturellen Kommunikation 57), Frankfurt am Main - Berlin - Bern 2009, pp. 67-74.
- FEWSTER 2003 = P. FEWSTER, *Bilingualism in Roman Egypt*, in J.N. ADAMS - M. JANSE - S. SWAIN (ed.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text*, Oxford 2003, pp. 220-245.
- FOURNET 2009 = J.-L. FOURNET, *The Multilingual Environment of Late Antique Egypt: Greek, Latin, Coptic, and Persian Documentation*, in R.S. BAGNALL (ed.), *Oxford Handbook of Papyrology*, Oxford 2009, pp. 418-451.
- FOWDEN 1993 = G. FOWDEN, *Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1993.
- FUNK 1995 = P. FUNK, *The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices*, in L. PAINCHAUD - A. PASQUIER (eds.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Études, 3), Québec 1995, pp. 107-147.
- FRANKFURTER 1993 = D. FRANKFURTER, *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis 1993.
- GALLO 1997 = P. GALLO, *Ostraca demotici e ieratici dall'archivio bilingue di Narmouthis II (nn. 34-99)* (O. Narm. Dem. II), Pisa, 1997.
- GARDNER 1996 = I. GARDNER (ed.), *Kellis Literary Texts, I* (Dakhleh Oasis Project: Monograph 4), Oxford 1996.
- GARDNER 1999 = I. GARDNER, *An Old Coptic Ostrakon from Ismant El-Kharab ?*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 125 (1999), pp. 195-200.
- GARDNER - ALCOCK - FUNK 1999 = I. GARDNER - A. ALCOCK - W.-P. FUNK (eds.), *Coptic Documentary Texts from Kellis. Vol. 1: P. Kell. V (P. Kell. Copt. 10-52; O. Kell. Copt. 1-2)* (Dakhleh Oasis Project: Monograph 9), Oxford 1999.
- GARDNER - ALCOCK - FUNK 2014 = I. GARDNER - A. ALCOCK - W.-P. FUNK (eds.), *Coptic Documentary Texts From Kellis. Volume 2: P. Kellis VII* (Dakhleh Oasis Project Monograph 16), Oxford 2014.
- GIORDA 2007 = M. GIORDA, *Una rassegna di fonti documentarie per lo studio del monachesimo egiziano*, «Adamantius» 13 (2007), pp. 379-393.
- KENYON 1937 = F.G. KENYON, *Chester Beatty Biblical Papyri. Vol. 6: Isaiah, Jeremiah, Ecclesiasticus*, London 1937.

- KHOSROYEV 1995 = A. KHOSROYEV, *Die Bibliothek von Nag Hammadi: Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 7), Altenberge 1995.
- KOENEN 2002 = L. KOENEN, *Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel*, in A. BLASIUS - B.U. SCHIPPER (eds.), *Apokalyptik und Ägypten: eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Leuven 2002 pp. 139-187.
- KOOIJ 1999 = A. VAN DER KOOIJ, *The Origin and Purpose of Bible Translations in Ancient Judaism: Some Comments*, in «Archiv für Religionsgeschichte» 1 (1999), pp. 204-214.
- KRAMER - SHELTON - BROWNE 1987 = B. KRAMER - J.C. SHELTON - G.M. BROWNE (eds.), *Das Archiv des Nephros und verwandte Texte* (Aegyptiaca Treverensia 4), Mainz 1987.
- LEIPOLDT 1909 = J. LEIPOLDT, *Geschichte der koptischen Litteratur*, in C. BROCKELMANN et al. (eds.), *Geschichte der christlichen Litteraturen des Oriens*, Leipzig 1909, pp. 131-183.
- LUCCHESI 2002 = E. LUCCHESI, *Deux pages inédites d'une instruction d'Horsièse sur les amitiés particulières*, *Orientalia* 70 (2001), p. 183-192, *Appendice. À qui et à quoi les versions coptes servaient-elles ?*, pp. 191-192.
- LUNDHAUG 2010 = H. LUNDHAUG, *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 73), Leiden 2010.
- LUNDHAUG - JENOTT 2015 = H. LUNDHAUG - L. JENOTT, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 97), Tübingen 2015.
- MAHÉ 1982 = J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Egypte, II: Le fragment du "Discours parfait" et les "Définitions" hermétiques arméniennes* (NH VI, 8.8 a), Québec 1982.
- MAHÉ 1996 = J.-P. MAHÉ, *Preliminary remarks on the Demotic Book of Thoth and the Greek Hermetica*, in «Vigiliae Christianae» 50 (1996), pp. 353-363.
- MARTIN 1996 = A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)* (*Collection de l'École française de Rome* 216), Roma 1996.
- MARTINI 2003 = C.M. MARTINI (ed.), *Beati Petri Apostoli Epistulae (Papiro Bodmer VIII), s. III*, Città del Vaticano 2003.
- MCELDUFF 2013 = S. MCELDUFF, *Roman Theories of Translation: Surpassing the Source* (Routledge Monographs in Classical Studies, 14), New York-London, 2013.
- MENCHETTI 2005 = A. MENCHETTI, *Ostraka demotici e bilingui a Narmouthis* (O. Narm. Dem. III), Pisa 2005.
- MONTELLA 1987 = C. MONTELLA, «*Et verborum ordo mysterium est*». *Dialettica e paradosso nel De optimo genere interpretandi di Gerolamo*, «Aion» 9 (1987), pp. 253-267.
- ORLANDI 1977 = T. ORLANDI, *La traduzione copta di Platone, Resp. IX, 588b-589b: problemi critici ed esegetici*, in *Rendiconti Lincei. Scienze morali, storiche e filologiche*, serie 8, 32 (1977), pp. 45-62.

- ORLANDI 1984 = T. ORLANDI, *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, in P. NAGEL (ed.), *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*, Halle - Saale 1984, pp. 181-203.
- ORLANDI 1989 = T. ORLANDI, *La patrologia copta*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, p. 457-502.
- ORLANDI 1990 = T. ORLANDI, *Traduzioni dal greco al copto: quali e perché*, in G. FIACCADORI (ed.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Roma 1990, pp. 93-104.
- ORLANDI 1995 = T. ORLANDI, *La documentation patristique copte. Bilan et prospectives*, in J.-Cl. FREDOUILLE - R.-M. ROBERGE (ed.), *La documentation patristique. Bilan et prospective*, Laval-Paris 1995, pp. 127-147.
- ORLANDI 1997 = T. ORLANDI, *Letteratura e cristianesimo nazionale egiziano*, in A. CAMPLANI (ed.), *Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardo antica*, Roma 1997, pp. 39-120; 211-231.
- PAINCHAUD 1983 = L. PAINCHAUD, *Fragment de la République de Platon (NH VI,5)*, Québec 1983, pp. 7-28.
- PIERI 2007 = F. PIERI, *Il problema dei testimonia profetici nella critica di Gerolamo alla LXX, «Adamantius» 13 (2007)*, pp. 126-143.
- RICO 2016 = C. RICO, *Le traducteur de Bethléem: Le génie interprétatif de saint Jérôme à l'aune de la linguistique*, Paris 2016.
- RUTHERFORD 2016, = I. RUTHERFORD, *Greco-Egyptian Interactions. Literature, Translation, and Culture, 500 BC-AD 300*, Oxford 2016.
- SCARPI 2009-2011 = P. SCARPI (a cura di), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, I-II, Milano 2009-2011.
- SCHENKE 2004 = G. SCHENKE, *Das Berliner „Koptische Buch“ (P20915). Eine wieder hergestellte frühchristlich-theologische Abhandlung (CSCO 610, Scriptorum copticorum 49)*, Leuven 2004.
- SCHMELZ 2002 = G. SCHMELZ, *Kirchliche Amtsträger im Spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka*, München - Leipzig 2002.
- SMITH 2016 = G.S. SMITH, *A Manichaean Hymn at Oxyrhynchus: A Reevaluation fo P.Oxy. 2074*, «Journal of Early Christian Studies» 24 (2016), pp. 81-97.
- SPENCER 2011 = D. SPENCER, *Horace and the Con/straints of Translation*, in S. McElduff - E. Sciarrino (eds.), *Complicating the History of Western Translation: The Ancient Mediterranean in Perspective*, Manchester-Kinderhook (NY) 2011,
- THOMSON 1922 = H. THOMSON, *Dioscorus and Shenute*, in *Recueil d'études égyptologiques à la mémoire de Jean-François Champollion à l'occasion du centenaire de la lettre à M. Dacier* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 234), Paris 1922, pp. 367-376.
- TORALLAS TOVAR 2005 = S. TORALLAS TOVAR, *Identidad lingüística y identidad religiosa en el Egipto grecorromano*, Barcelona 2005.

WIPSYCYKA 2015 = E. WIPSYCYKA, *The Alexandrian Church. People and Institutions* (The Journal of Juristic Papyrology Supplements 25), Warszawa 2015.

ZAKRZEWSKA 2014 = E.D. ZAKRZEWSKA, *The Coptic Language*, in G. GABRA (ed.), *Coptic Civilization. Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, Cairo 2014, pp. 79-89.

ZAKRZEWSKA 2017 = E.D. ZAKRZEWSKA, *A 'bilingual language variety' or 'the language of the pharaohs'? Coptic from the perspective of contact linguistics*, in P. DILS - E. GROSSMAN - T. S. RICHTER - W. SCHENKEL (ed.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language* (Lingua Aegyptia. Studia Monographica 17), Hamburg 2017, pp. 115-161.

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.

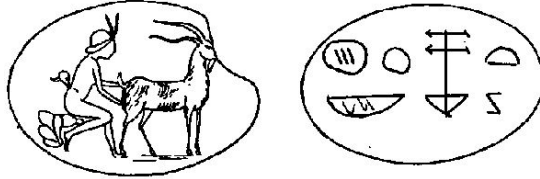
⁴ Universale è il segno per la *f*, copto *q*: il *φ* greco era un’occlusiva aspirata, *ph*; sintesi in Kasser 1991.

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 spatägyptisches 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.

Conclusions

PAOLA BUZI

The four essays gathered together in this volume look at Egypt from different perspectives both as a crucial crossroad of translations and cultural interweavings and as a vehicle for the formation of literary culture. However, they have one fundamental aspect in common: an interpretation of Egyptian multilingualism and multiculturalism (and therefore of the translations from one language to another) as a nuanced phenomenon that cannot be explained by means of a simplistic interpretation.

From the phase of the transcription of Egyptian texts in Greek characters to that of the translation of Coptic works into Arabic and eventually into Ethiopic, one should always have in mind that Egyptian society was, at least since the Saitic period, complex and multicultural. This fundamental fact exerted a strong influence on any and every linguistic and textual choice of all the communities active both along the Nile Valley and in the deserts.

In his article, Franco Crevatin, for instance, clearly sets forth the apparent paradox that lies behind the phenomenon of the use of pre-Old Coptic in Roman Egypt. He affirms that, in principle, Greek and Demotic writings had the same domains of use (public and private, religious and profane, scientific and literary) and contributed to identify, linguistically and culturally, those who controlled

them. Profoundly different, however, were the functional domains of their respective languages, because Greek was the dominant language of a linguistic minority and Egyptian was the minority language of a majority. Since this Egyptian/Greek digraph system did not envisage overlaps or competition, it would have seemed out of place to think of writing the Egyptian language with Greek characters. For whom would it be written? Yet this is exactly what gradually took place—Franco Crevatin stresses—, to the point that the question should be reformulated. For what reason could one decide to write the Egyptian language in Greek scripture? Crevatin states that this practice was created in milieu of educated Egyptians who were fluent in or at least possessed a standard mastery of the Greek language. Already in Roman Egypt, Greek is clearly perceived by the cultural autochthonous élite as a language to be exhibited as part of a status. Contrary to what one might think, this happens even in the milieu of the temples. On this aspect Crevatin reminds us the case of Narmouthis, whose main temple is dedicated to the cobra goddess Isis-Renenutet. At the entrance of the temple four hymns in Greek hexameters (1st century BC)—the so-called hymns of Isidorus—are engraved and celebrate Isis and ‘Porramanres’ (= Amenemhat III). Crevatin stresses how, in a bilingual environment like Narmouthis, these compositions have *per se* a greater importance than their questionable literary merit, because it is hard to believe that they could be placed in such a visible place without the explicit approval of the high priesthood of the temple. It is highly likely that even Isidorus belonged to the local priesthood. He also proposes the suggestive hypothesis that Ἴσιδῶρος was the Greek equivalent of the Egyptian *p3dj-3s.t*, ΠΕΤΕῆσις (Coptic ΠΑΥΗΣΕ) “the one that Isis has donated”.

In brief, in Greek and Roman times, more and more educated Egyptians used Greek language and its potentialities, without perceiving that in this way they were losing their original identity. Rather, they thought of what they were doing as adopting a second, equally significant, identity.

Crevatin goes beyond this, mentioning the recent edition of the so-called “Book of Thot”, which contains a dialogue between a *magister* and his disciple, who is defined as “the one who loves knowledge” (*mr-rh*), making the fascinating hypothesis the Egyptian epithet may correspond to the Greek term φιλόσοφος.

This is a crucial point, and it bears repeating. Making use of the linguistic and stylistic tools of another (literary) culture does not imply at all the abandonment of one’s own identity. On the contrary, this reliance upon another culture may contribute to an enrichment and more solid consciousness and valorization of the values and cultural roots of the culture of provenance.

This axiom is even more valid in the case of the translations from Greek into Coptic. Concerning this aspect, Franco Crevatin stresses the strong cultural continuity between the two linguistic worlds and correctly states that it is not plausi-

ble to explain the translations from Greek into Coptic as a mere 'nationalistic' appropriation of a corpus of writing, but rather as an initiative of bilingual Egyptian élites that are an active part of two socially interconnected worlds. In this respect, he also observes how Apion, the famous Hellenized Egyptian grammarian and commentator on Homer, born in Siwa oasis, displayed pride in his native language. This sense of identity could offset the progressive impoverishment of Egyptian culture, which was increasingly restricted to the temples' activities. A writing use that was originally limited to practical purposes could, gradually, be transformed from a specific professional competence into a communicative tool.

It is interesting to stress how Crevatin's words find an echo in the view expressed by Alberto Camplani, who observes that in Egypt in the 1st-4th centuries (i.e. during the phase in which we must assume that written Coptic was elaborated in a number of forms and in a variety of centres and then unified in a few forms of wider diffusion), archaeological excavations suggest that Egyptian and Greek were the two dominant oral languages, with a probable numerical predominance of those who spoke Egyptian. As regards the languages utilised for written communication, documentary sources are even more explicit, showing that the prevailing linguistic tools in the Ptolemaic age and at the beginning of the Roman domination are Greek and Demotic, with a tendency of the latter to perpetuate itself as a language of culture within the temples, but to be used less and less for written communication and correspondence.

As we have seen, Franco Crevatin and Alberto Camplani are in perfect agreement in affirming that there is more than one answer to the question of what were the reasons behind the translations from Greek into Coptic. Alberto Camplani, however, goes beyond these considerations and draws readers' attention to the fact that, in order to try to understand the reasons for the birth of the first Coptic translations, it is necessary to combine the expertise of different specialists: linguists, historians, Orientalists, and archaeologists. Moreover, he stresses that the use of Coptic in documentary texts, already at the end of the 4th century, show us how this 'new' language quickly becomes a practical and 'immediate' linguistic tool. In brief, understanding for what purposes, in what social contexts and in relation to which texts the first translations from Greek (and possibly from other languages) into Coptic were made, must be based on the findings recorded in the reports written by archaeologists, linguists, and historians of literature.

He also observes that a few decades after the appearance of the first Coptic manuscripts (in the '30s of the 4th century) the first papyrus archives appear. These *also* include Coptic letters and documents, from receipts to lists of objects, to messages of greetings, to letters in which a teacher gives moral advice to a disciple or disciple tries to mend his troubled relationship with the teacher more or less convincingly. Since these documents represent obvious evidence of the

use of Coptic for immediate communication, one must wonder how long back we can trace this use. In this case, it is impossible to re-propose the hypothetical chronological reasoning that has been applied to the biblical manuscripts: the Coptic documents do not have a textual prehistory, of course, and there is no space for a retrograde projection. On the other hand, since there is some agreement among scholars that the earliest biblical manuscripts preceded the '30s of the 4th century—they are often placed in the second half of the 3rd century—, we can therefore argue that literary Coptic preceded the form of Coptic used for daily communication.

One of the most problematic aspects of the progressive emergence of Coptic is the question of whether this was exclusively connected to religious—not necessarily Christian—contexts, or if this was already in use in 'traditional' environments.

Once more, we owe to Alberto Camplani a lucid analysis of a possible 'prehistory of Coptic language' linked to pagan tradition and regarding the groups that developed and transmitted the Coptic language:

[I]s the use of Coptic linked only to Jewish-Christian-Gnostic-Manichean religious contexts, that is, to a context that in the variety of its outcomes has a (positive or negative) relationship with Biblical culture? This peculiar context seems to be suggested by our documentation, which either offers literary texts characterized by these religious orientations, or, at a documentary level, is linked to Christian monastic circles, less often to groups of faithful Manicheans, rarely to secular Christian families. However, we can assume that the situation we are today trying to describe is the product of a process of marginalization of pagan production that took place in the prehistory of Coptic textual transmission. We still need to ask: did the Hermetic texts attested in NH VI or some magical spells undergo a translation process within pagan or "traditional" settings before finding their way in Gnostic or Christian communities? [...] This process is theoretically possible (although it cannot be proven), but the papyrological documentation, though later than the first Coptic manuscripts, seems to point in the opposite direction. We are not allowed to think that examples of "pagan" Coptic documents have been systematically deleted from documentary archives (taking into account that documents written in Greek in the same years still attest to the vitality of traditional religions even between the III and IV Century. Therefore, the problem is linguistic).

The problem of the relationship between documentary archives and monasticism is still open to debate. Could the idea to make Coptic not only a tool of literary expression (*viz.* translation and creation of original texts) but also a tool of daily written communication be attributed to monasticism? This was the belief that prevailed among papyrologists until two or three decades ago. However, the discoveries made in Kellis, consisting of archives of families of Manichaean orientation, and the examination of another non-monastic archive (Kysis *ostraca*) suggest that the situation was much more nuanced. Monasticism was certainly one of the protagonists of the emerging of

Coptic already in the first half of the 4th century, but not the only one and probably not the original one.¹

It is a matter of fact that, at a certain point, Coptic became for the Church of Alexandria a fundamental vehicle of dissemination of its official documents—such as the festal letters—and for liturgical purposes. The problem was acutely felt when, from the second decade of the 3rd century, the bishopric of Alexandria began to spread the pattern of the monarchic episcopate in the various cities along the Nile Valley and in the oases. We can attribute to that period the formation of personnel, probably belonging to Egyptian sociolinguistic milieus (but, perhaps in minority, even of Greek origin), available to Christian communities, with the function of orally translating from Greek into Egyptian at least biblical readings, preaching, and perhaps liturgy. This is an attractive and plausible idea, and it should not be ruled out even though there is no evidence that preaching was mainly done directly in Egyptian or that that was the occasion used by the preacher to provide the Egyptian translation of the biblical text read in Greek during the liturgical rite.

It remains to be clarified which groups were responsible for the emergence of Coptic and therefore for the translations from Greek. As is well known, this crucial point is still widely debated. Alberto Camplani's opinion is rather nuanced, but once more he clearly states that the traditional explanation according to which Coptic was adopted for a mere reason of nationalistic cultural appropriation is not satisfactory:

I have suggested in another paper that this transformation of transcription experiments into a literary language useful for cultural and daily communication was experienced in a cultural milieu with two roots: (1) intellectual circles, both Greek and Egyptians who, while writing in Greek, had already discussed the problem of translating and interpreting the culture of the country in Greek language and Greek categories of thought; (2) a social class of Egyptian language, possibly the heir to the circles just mentioned, which, assuming a social significance, had an interest in having at its disposal a prestigious language that, with its full acceptance of Greek vocabulary, was consciously manifesting the irreversibility of the process of Hellenisation of culture and public life. In other words, Coptic would have appeared not as a nationalistic awakening of an Egyptian substratum but as an expression of the growing socio-cultural vitality of a class of Egyptian language completely open to Greek culture (in different degrees depending on the socio-cultural environments in which it was articulated). Such an emergence of Coptic would have met with religious phenomena practicing proselytism in the Nile Valley, which had the interest in converting the new emerging classes.²

¹ Free paraphrases of some passages of Alberto Camplani's essay.

² Free paraphrase of a passage of Alberto Camplani's essay.

The most original contribution of Camplani's article, however, is the comparison between the process of translation from Greek into Coptic and that of the translations from Latin into Greek during the first centuries of the Roman Empire, in order to better understand the complex phenomena that are behind the choice of translating texts from one language into another.

Despite the fact that the proposed comparison deals with a highly educated and very elitist cultural group—which is not (always) the case of the groups of Late Antique Egypt, which is at home with Greek and Coptic—Camplani's arguments provide new and interesting elements to be added to the well-known theories elaborated, among others, by Tito Orlandi, Enzo Lucchesi, and Stephen Emmel.

Summarizing his thesis, we can say that, differently both from 1) the hypothesis of those scholars who deem Coptic translations as a way of cultural appropriation of the Greek literary heritage done for people who could read the same texts in Greek, and from 2) the traditional thesis—recently defended with new arguments by Hugo Lundhaug and Lance Jenott—according to whom Coptic translations were done for Coptophones unable to understand texts in their original Greek language, Camplani maintains that Coptic translations were done for a plurality of purposes, varying according to text typology. These can be distinguished as follows: a) some translations, especially messages and prescriptions of the Church or the monastic hierarchy, were compiled for people who had difficult relations to the Greek language, either due to their ignorance or because of their psychological distance from it, as the language of the high classes; b) other translations, such as the translations of the Bible, were done for religious motifs, without taking into account the comprehensibility of the final product; c) lastly, some other translations were created either as a kind of appropriation of texts in a language which was perceived as a social and regional identifier of a new élite, or as an exercise in cultural transformation of texts, according to the real meaning of the word *vertere*.

In my article, I have tried to demonstrate that the same caution should be used also in evaluating the Coptic literary production and its literary genres, lying outside of traditional classifications and long-lasting preconceptions. Making use of the few but important clues at our disposal, I have tried to reconstruct the multiform cultural profile of the educated people of Late Antique Egypt, by identifying the place that classical literature held, but also survivals of pharaonic Egyptian literary genres and themes:

Despite the undeniable fact that Coptic Egypt produced a literature that, with very few exceptions, was Christian, above all in its early production there is a sporadic reemergence of the 'classical' tradition, although sometimes unconscious and invariably re-

visited in the new Christian perspective, above all in its early production there is a sporadic reemergence of 'classical' tradition, although sometimes unconscious and invariably revisited in the new Christian perspective.

In fact, in dealing with Coptic literature one should not make the mistake of using the manuscript funds of the White Monastery and the Monastery of the Archangel Michael in Hamuli, Fayyūm (9th-10th/11th centuries) as a magnifying glass to interpret the whole literary development in the Coptic language. Such a distortion would fail to take into account the dramatic changes that Christian Egypt underwent in its first millennium. ... The 4th century, for instance, was characterized by an extreme variety of ideological orientations destined to influence the early production of Coptic literature, but also by a drastic selection of forms and literary genres, probably due to the opinion that some texts—romances, poetry, philosophical treatises, and technical literature—could remain in Greek, at least for the moment. If the Nag Hammadi codices may be connected to a monastic milieu—at least according to the theories of some scholars—this is certainly not the case of the Manichean codices from Kellis, which without doubt were found in an archaeologically well documented sectarian context.

It is a fact that even of the famous library of Shenoute we do not know anything about the Late Antique period:

What did the library of Shenoute contain exactly? What was the extent and makeup of the White Monastery library in the 4th-5th centuries? Did it comprise only Christian texts or also 'classical'/'pagan' literature, albeit reinterpreted in a Christian perspective? Where did Shenoute and his successors obtain the codices used as models for the translations? Were they a temporary loan from other monastic or private book collections or did they already belong to the library? And what happened to these ancient codices (4th/5th-7th centuries)? Did they deteriorate to the point of requiring complete replacement by new (parchment) codices? Was this gradual replacement the cause of a text selection, which led to the progressive disappearance of possible remnants of 'classical' literature, if this was originally present in the library?

Intuitive answers to these questions may come from other book collections of early Egyptian Christianity.

I strongly believe that 'libraries' that are normally evaluated by scholars as eccentric bibliological and textual phenomena compared to the 'normal' book production of Late Antique Christian Egypt—such as the Bodmer Papyri—are instead representative of a complex cultural situation and in all likelihood reflect what was a widespread phenomenon typical of monastic libraries, with the White Monastery included. We should not forget that only from the 6th century monasteries became the main (and almost exclusive?) cultural centres and, therefore, centres of production and copying, of Christian Egypt.

If the Bodmer Papyri constituted a real library, however, albeit a library formed by the merging of several older originally independent libraries, it is plausible to reverse the perspective of the analysis and to speculate that also other Egyptian book collections

might have had more or less the same combination of languages, works, and genres, the early White Monastery library included.

Only from the 6th century in fact, as a reaction to the post-Chalcedonian controversies and the consequent co-presence in Egypt of two *episkopoi*—one Melkite and one ‘Monophysite’—, monasteries become the main—and progressively almost exclusive—cultural centres of Christian Egypt, their religious and cultural choices influencing the literature that was to be produced from then onwards. At that time, the «Chalcedonian church had, for over a century, been actively backed by the imperial power structure, often forcing the non-Chalcedonian hierarchy to leave the city centres and retreat to monasteries from where they managed their communities».

Before that phase, however, the influence of the schools located in the ‘towns’ must still have been strong even on the education of a monk. There are tenuous but not ignorable traces that lead into this direction.

Alessandro Bausi’s essay allows us to follow what remains of the Christian Egyptian culture as subsequently transmitted by the Coptic tradition, following the traces of what was inherited by the Ethiopic manuscript tradition. We therefore learn that, unlike Egypt, where not only was Coptic never a dominant language, but it was also quickly substituted by Arabic,

Christian Ethiopia maintained always during its history its own language. The impact of the Coptic-Arabic literature in Ethiopia was strong, but it was a literary phenomenon and took place through the merging of different layers depending from different linguistics models (*Vorlagen*), both at a textual level, obviously involving linguistic aspects; and at a manuscript level, with the juxtaposition of materials of different origin and the creation of new types of manuscripts. In fact, this happened without any real substitution of a language with another, being already Gə‘əz not a spoken, but a literary language.

If the question concerning the translations in Coptic Egypt is therefore that of determining the nature of the Greek-Egyptian (Coptic) contact, which developed into a Coptic-Arabic one later on, in Ethiopia we have evidence of direct translations from Greek into Gə‘əz, at a time when Greek had already been for quite a long time (several centuries, if we trust the *Periplus of the Erythrean Sea* that Greek was mastered already in the first century CE) an established language of prestige, used in royal inscriptions as well as for legends of coins destined to international circulation.

Another extremely striking aspect emphasized by Alessandro Bausi is the different modality with which literary texts are transmitted within Egyptian and Ethiopic manuscript cultures. Whereas the first (the Coptic tradition) was much more selective—it is enough to mention here how many literary works were ‘abandoned’ or completely re-shaped in the crucial passage from papyrus codices to parchment codices, because they were not considered any longer representative of the Coptic identity—, the second (the Ethiopic tradition) was more conservative:

The coming of a new wave of translations carried out upon different models in medieval times, however, had also its consequences upon Gə'əz. While in the Coptic tradition the linguistic passage determined a sort of massive filter that occasioned a substantial refurbishing of the literary tradition, this was not the case in the Ethiopian literary tradition, where, for texts already translated in the earlier Aksumite period, the process was at times more capillary, at the level of slighter linguistic revision, or at times radical, with the consequence of adopting new translations which completely replaced the existing ones, yet substantially within the same language.

Moreover, in Ethiopia there seem to be no traces of an original literary production in Greek language and, what is more important, there is no evidence for direct translation from Coptic into Gə'əz. This means that the Coptic literary tradition has reached the Ethiopic cultural centres through Arabic:

In comparison with Coptic Christianity, it is clearly evident that aside from the production of royal inscriptions, which remain the only original Aksumite texts attested by contemporary artefacts known to date, there is absolutely no evidence of any literary activity in Ethiopia consisting in the original production of Greek works. Greek models were definitely used, but there is no evidence of a parallel local production.

... we can also conclude that there is not at present any convincing evidence for any Gə'əz translation based directly on a Coptic text.

This state of affairs, however, should not discourage the effort to better clarify the cultural continuity from Late Antique—but, I would say, also Roman—Egypt and Mediaeval Ethiopia. In fact, as Alessandro Bausi stresses:

... an extremely promising field of research appears to be the study of the presence of Ethiopians in Egypt as the most likely way of understanding how translations from Arabic—or even Coptic?—into Gə'əz were executed. The evidence that has recently emerged confirms that at a previously undocumented early stage the presence of Ethiopian monks in Egyptian monasteries could not have been disjoined from the carrying out of a specific literary activity.

At the end of this sort of 'dialogue at a distance', which has widely taken into account the international debate active in the different disciplines involved in the four articles—from linguistics to history of religions, from Egyptology to Coptic studies, and from the history of Early Christianity to archaeology and philology—we hope to have at least contributed to highlighting the several aspects that deserve to be explored at greater length and in depth in the future and, at the same time, to have attenuated some theories that are too often taken for granted.

Finito di stampare nel mese di settembre 2018

EUT Edizioni Università di Trieste