



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

Aspetti dell'ideologia funeraria nell'Egitto cristiano: le stele copte

Mario Cappozzo

Doctorat en Egiptologia

Director Dr. Josep Cervelló Autuori



Departament de Ciències de l'Antiguitat
i de l'Edat Mitjana
Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra

Gener, 2017

Volume I

Indice

Volume I

Prefazione.....	1
Preface.....	9
1. Le stele copte.....	17
1.1 Storia degli studi.....	17
1.2 Caratteri generali della produzione.....	27
1.3 Stele funerarie e contesto sepolcrale.....	37
1.4 Stele funerarie ritrovate <i>in situ</i>	42
1.5 Stele funerarie in contesti secondari (reimpiego).....	47
1.6 Principali collezioni museali.....	56
1.6.1 Museo Copto, Il Cairo.....	57
1.6.2 The British Museum, Londra.....	59
1.6.3 Museo del Louvre, Parigi.....	67
1.6.4 Bode Museum, Museum für Byzantinische Kunst, Berlino.....	69
1.6.5 Museo dell'Ermitage, San Pietroburgo.....	73
1.6.6 Principali collezioni italiane.....	75
1.7 Gli antecedenti. Attestazioni, significato e ambito cronologico.....	83
1.8 L'introduzione del Cristianesimo.	
Pratiche funerarie: continuità e tradizione.....	111
2. I rinvenimenti: necropoli e reperti di carattere funerario in Egitto.....	118
2.1 Il Delta e area menfita.....	118
2.1.1 Alessandria.....	119
2.1.2 Marea.....	121
2.1.3 Abu Mina.....	122
2.1.4 Wadi Natrun.....	124
2.1.5 Kellia.....	125
2.1.6 Saqqara.....	126
2.1.6.1 Necropoli degli animali sacri.....	127
2.1.6.2 Monastero dell'apa Geremia.....	130
2.1.6.3 Le stele del monastero dell'apa Geremia.....	135
2.2 Il Sinai.....	139
2.2.1 Mahamadiya.....	140
2.2.2 El-Huweinat.....	141
2.3 Il Fayum.....	143
2.4 Il Medio Egitto. Da Antinoe a Hermoupolis Magna.....	167
2.4.1 La regione di Antinoe.....	171
2.4.1.1 Le rovine di Antinoe e i viaggiatori moderni.....	177
2.4.1.2 Gli scavi archeologici nelle necropoli antinoite e i rinvenimenti di stele.....	179
2.4.1.3 Le stele di Antinoe: raffigurazioni e formulari.....	185
2.4.2 La regione di Hermoupolis Magna.....	197
2.4.2.1 Bawit.....	203

2.4.2.1.1	Le necropoli e le tombe.....	205
2.4.2.1.2	Le stele.....	207
2.5	Il Medio Egitto. La regione di Licopolis (Assiut).....	210
2.5.1	Manqabad.....	212
2.5.2	Deir Rifa.....	214
2.5.3	El-Zawiya.....	215
2.5.4	Deir el-Balaiza.....	216
2.5.5	Deir el-Ganadla.....	219
2.5.6	Wadi Sarga.....	220
2.6	L'Alto Egitto. Da Matmar a Naqada.....	221
2.6.1	Matmar.....	224
2.6.2	Badari.....	226
2.6.3	Antaeopolis.....	228
2.6.4	Akhmim (Panopolis).....	232
2.6.5	Abido.....	236
2.6.6	Coptos.....	238
2.7	L'Alto Egitto. L'area tebana.....	242
2.7.1	Caratteristica delle attestazioni e delle attribuzioni.....	242
2.7.2	L'iconografia delle stele tebane.....	244
2.8	L'Alto Egitto. Hermontis (Armant).....	246
2.9	L'Alto Egitto. Apollinopolis Magna (Edfu).....	251
2.9.1	Le stele di Edfu.....	253
2.10	L'Alto Egitto. Latopolis (Esna).....	256
2.10.1	Le stele di Esna.....	260
2.10.2	Formulari testuali.....	272
2.11	L'Alto Egitto. Siene (Assuan).....	274
2.11.1	Il monastero di San Simeone (Deir Anba Hadra).....	274
2.11.2	Scavi nell'area urbana di Assuan.....	278
2.11.3	Qubbet el-Hawa.....	280
3.	Analisi delle raffigurazioni che compaiono sulle stele.....	282
3.1	Introduzione.....	282
3.2	Gli elementi architettonici.....	291
3.3	La figura umana.....	298
3.4	I simboli.....	303
3.5	Gli animali.....	323
3.5.1	Gli uccelli.....	324
3.5.2	I mammiferi.....	345
3.6	Gli elementi acquatici e marini.....	306
3.7	Gli elementi vegetali.....	307
3.8	Oggetti e elementi diversi.....	308
4.	Conclusioni.....	363
4.1	Interpretazione delle stele all'interno del quadro storico.....	363
4.2	Interpretazione delle stele dall'analisi integrata degli epitaffi e delle immagini.....	378
4.3	Individuazione di macroaree.....	384
4.	Conclusion.....	393
4.1	Interpretation of the stelae with the historic context.....	393

4.2 Interpretation of the stelae through an integrated analysis of epitaphs and images.....	408
4.3 Identifying some individual macro-areas.....	414
Appendice.....	422
Indice delle corrispondenze tra CRUM 1902 e KAMEL 1987.....	422
Lista delle abbreviazioni.....	429
Abbreviazioni Cataloghi mostre e esposizioni.....	439
Cataloghi di Musei on line.....	444
Bibliografia.....	446

Volume II

Tavole	I-CCXLVI
Indice delle tavole e crediti fotografici.....	1

Prefazione

Il presente lavoro concerne le stele funerarie dell'Egitto copto e prende avvio dalla necessità che spesso si osserva nell'ambito degli studi di arte copta di organizzare e strutturare un ingente materiale di provenienza archeologica, che, essendo quasi del tutto decontestualizzato, appare di difficile inquadramento cronologico, nonché di provenienza non più rintracciabile. Le stele copte sono, infatti, tra i materiali archeologici che sono stati penalizzati dai metodi della moderna ricerca archeologica, che, iniziata sul finire del XIX secolo, si era prevalentemente concentrata sul materiale di epoca faraonica, tralasciando quasi del tutto le testimonianze di epoca copta, considerate di minor valore artistico e quindi anche storico. Collezioni di stele copte si sono così formate nei grandi musei europei e americani, rivelando al mondo scientifico una gran quantità di materiale, singolare per iconografie e formulari testuali, ma poco significativo dal punto di vista storico e culturale. I grandi insiemi di stele provenienti, per esempio, dalle necropoli di Alessandria, Saqqara, Akhmim, Antinoe, Matmar, Badari, Wadi Sarga, Assuan, Deir el-Balaiza, Deir el-Ganadla e di molti altri siti, monastici e non, riempiono le collezioni museali di materiale che fondamentalmente non possedeva più elementi di contesto e al quale gli studiosi attribuirono di volta in volta datazioni differenti o approssimative. Ancora oggi questo ingente materiale appare sovente in molte pubblicazioni datato in maniera generica, mentre la provenienza di alcuni esemplari viene talora indicata come da una località, altre volte come da un'altra. Si tratta di una carenza che si ripercuote su diversi aspetti storici e culturali, che esulano dalla sola conoscenza tipologica e stilistica di questo materiale.

I primi secoli della nostra era mostrano in Egitto, come è stato da molti osservato, la presenza di una società multietnica di composizione varia, in cui è possibile riscontrare con chiarezza un sostanziale bilinguismo, concernente *stricto senso* l'uso delle lingue, il greco e il copto, che in senso lato si riferisce, invece, a un bilinguismo culturale che risale, da una parte, alla matrice autoctona faraonica e post faraonica, e, dall'altra, alla forte presenza greca installatasi nel paese già nel periodo dinastico e successivamente radicatesi attraverso

circa tre secoli di dominio dei Tolomei. Anche questo fenomeno di bilinguismo deve essere però storicizzato e se al suo instaurarsi appare molto netto, in prosieguo di tempo tende a sfumarsi, così che nell'Egitto divenuto cristiano le differenze tra la produzione riferibile alla Chiesa copta e quella connessa alle élite dominanti legate al governo bizantino mostrano numerosi tratti comuni in grazia della comune fede cristiana.

La produzione delle stele si realizza in Egitto con epitaffi sia in greco, sia in copto. E se la nostra attenzione è soprattutto rivolta al materiale in copto, è naturale che spesso siano evocate stele in greco. Nel quadro storico più avanti tracciato si dà nozione del motivo per cui il greco è la lingua anche di epitaffi molto tardi.

Gli studi sin qui pubblicati sulle stele funerarie cristiane d'Egitto riguardano in larga prevalenza la parte epigrafica e sono spesso limitate alla produzione di determinate aree. Uno studio più ampio, dedicato a gran parte della produzione (perché ne restano escluse alcune aree per cui l'autrice rinvia a studi già condotti da altri studiosi) è quello recente di B. Tudor. La grande mole di dati da lei raccolta, nonché la sua attenta analisi, sono state un valido supporto anche per il presente lavoro e un costante punto di riferimento.

Ma la novità del mio approccio sta nel fatto che il mio punto di partenza e oggetto principale della mia indagine è stato lo studio del fenomeno figurativo, fin qui abbastanza negletto. In molte stele infatti compaiono immagini umane, animali, elementi vegetali, simboli, motivi architettonici e oggetti vari che nel loro insieme non sono mai stati sottoposti a indagine sistematica. Questa prende larga parte del presente lavoro. Doverosamente i dati provenienti dallo studio delle rappresentazioni sono stati posti in rapporto con le epigrafi in modo da effettuare una valutazione completa dei pezzi. Il tentativo più ambizioso è stato infine quello di collocare una produzione così dispersa e decontestualizzata in un quadro cronologico coerente e di disegnare alcune macroaree di attribuzione.

Lo sviluppo degli argomenti del presente lavoro è organizzato in tre distinti capitoli, articolati per paragrafi.

Il primo capitolo si apre con un paragrafo dedicato alla storia degli studi, indispensabile per capire quali siano state le metodologie utilizzate in passato dagli studiosi per indagare le

tematiche pertinenti alle stele funerarie copte. In questo paragrafo sono indicati i lavori più importanti e le principali raccolte di testi e di prontuari.

Il paragrafo successivo tratta dei caratteri generali della produzione: materiali utilizzati, arco temporale di attestazione, diffusione spaziale, natura della documentazione, apparato iconografico, lingue utilizzate e caratteristiche principali degli epitaffi funebri, particolarità delle stele documentate in Egitto.

Segue un paragrafo incentrato su dati esclusivamente di natura archeologica. Vengono così trattate le stele funerarie in riferimento al contesto sepolcrale, viste cioè come elemento dell'apparato funerario previsto per la sepoltura. In questo quadro è sviluppato il rapporto tra stele funerarie e etichette di mummia, due oggetti che sembrano a volte veicolare uno stesso messaggio e avere quindi un utilizzo analogo. La stele come segnacolo è inoltre confrontata con altri mezzi documentati in Egitto per indicare le sepolture, come, per esempio, i cippi.

La tematica archeologica è al centro anche del paragrafo successivo che tratta unicamente delle stele ritrovate *in situ*. Colpisce in questo senso il numero veramente esiguo dei contesti documentati archeologicamente, che contrasta enormemente con il numero di stele conservate nelle collezioni museali.

Tematica affine alla precedente è poi quella trattata nel paragrafo successivo che analizza le stele riutilizzate in contesti secondari. È questo un argomento di estremo interesse che si integra con un'altra problematica caratteristica del *corpus* delle stele copte, quella cioè che vede le stele documentate non uniformemente su tutto il territorio egiziano, ma solo in determinate aree e solo per determinati archi cronologici. Le ragioni di questo riutilizzo sono viste principalmente nelle distruzioni delle necropoli cristiane operate in determinati periodi dalle autorità musulmane, che portarono alla totale distruzione in certe aree dei cimiteri cristiani e che, di conseguenza, favorirono anche il riuso dei materiali, primi fra tutti le stele, ora viste come semplici lastre di pietra facilmente riutilizzabili in diversi contesti. Particolare attenzione è offerta alle stele di contesto monastico e alle cosiddette "stele-altare". Lo studio della documentazione è affrontato basandosi sia sulle fonti archeologiche, sia sull'analisi ragionata delle fonti storiche, che sono più volte citate direttamente.

La prima parte del capitolo si conclude con una descrizione delle principali raccolte di stele copte, di cui si è data anche una storia collezionistica, al fine di evidenziare i momenti e le modalità di queste acquisizioni. Sono state selezionate solo alcune delle principali collezioni museali. Altre, come quella del Museo greco-romano di Alessandria e del Metropolitan Museum di New York, non sono state trattate in dettaglio, soprattutto per la mancanza di dati disponibili circa la storia della collezione, ma anche sulla loro attuale consistenza. Si tratta, infatti, di collezioni estremamente complesse e variegata che meriterebbero una analisi sul posto, cosa che, per motivi diversi, non ho potuto eseguire. Oltre alla collezione del Museo Copto del Cairo, la più vasta e significativa, sono state trattate quelle del British Museum, la seconda per ampiezza della documentazione, del Museo del Louvre, del Bode Museum e del Museum für Byzantinische Kunst di Berlino, del Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo, notevole per qualità e quantità della documentazione, sebbene poco nota e studiata.

Particolarmente fruttuosa è stata anche l'analisi delle stele conservate nelle collezioni italiane, di cui non è stato fornito un quadro d'insieme. Da un'angolazione che può essere considerata privilegiata, ho potuto prendere contatto con diversi musei e in qualche caso ho potuto analizzare direttamente i pezzi visitando i musei e analizzando i documenti sul posto. Nel Museo Egizio di Firenze, ho potuto visionare, analizzare e fotografare tutti i pezzi, molti dei quali ancora inediti, tra i quali spicca un gruppo di stele, provenienti dalle necropoli di Antinoe, che sono state attualmente concesse in studio per pubblicazione a R. Pintaudi, direttore della Missione Archeologica Italiana a Antinoe. Dall'analisi di questi reperti ho potuto comunque trarre informazioni preziose per studiare le tipologie documentate a Antinoe.

Alcuni inediti sono stati anche da me riscontrati nella documentazione torinese, che conserva una ricca collezione di stele provenienti dalle necropoli egiziane e nubiane.

Di minore entità sono invece le collezioni del Museo Civico di Bologna e del Museo Gregoriano Egizio, che, come curatore, ho potuto analizzare e visionare personalmente.

Il primo capitolo prosegue con l'analisi di quegli insiemi di stele che, datate prima del IV secolo, possiamo considerare come gli antecedenti delle stele copte: le stele dette "dei palmireni" di Coptos, le stele di Alessandria, quelle di Therenouthis/Kom Abu Billou,

Ossirinco/Bahnasa, Antinoe/Sheikh Abada e Akoris. Sono qui studiati i contesti archeologici, ma anche storici e storico-artistici, al fine di evidenziare quei caratteri che documentati in queste produzioni per la prima volta, saranno caratteri costanti nella documentazione propriamente copta.

Il capitolo si chiude con paragrafo dedicato alle nuove concezioni funerarie introdotte dal Cristianesimo in Egitto, sottolineando però anche quei fattori di continuità con la tradizione che rimarranno visibili anche nella produzione delle stele copte. Anche in questo caso l'analisi si basa con particolare attenzione sulla documentazione archeologica.

Il secondo capitolo è rivolto agli aspetti più propriamente archeologici e ripercorre la storia delle attività archeologiche nei diversi siti collegata al rinvenimento di stele. In ordine geografico, dal Delta sino a Assuan, sono descritti i ritrovamenti di stele effettuati nei diversi siti. Ne esce un quadro assai ampio, che vede però escluse vaste aree di territorio e che mostra quindi la documentazione concentrarsi in determinate aree. Le stele vengono analizzate quindi sia dal punto di vista testuale, sia dal punto di vista iconografico. Un'analisi così effettuata, sito per sito, permette meglio di capire le caratteristiche dell'epigrafia di una determinata area, evidenziando, in qualche caso, il rapporto tra testo e apparato iconografico. Le particolarità regionali sono anche in questo modo evidenziate. Appare quindi chiara una divisione regionale in macroaree, all'interno delle quali si riconoscono tratti comuni.

Nel terzo capitolo viene affrontata l'analisi delle raffigurazioni che compaiono sulle stele. Si tratta di una tematica mai affrontata in dettaglio per tutta la documentazione delle stele copte. Si sono potute qui trattare anche tutte quelle stele, numerosissime, prive del tutto di indicazione geografica di provenienza, e per questo escluse nel capitolo precedente, ma caratterizzate da un apparato iconografico ricco e variegato.

Il ricco patrimonio iconografico delle stele copte viene analizzato per i singoli elementi che lo compongono. L'analisi viene effettuata anche sulla base delle fonti, in particolare del *Fisiologo*, ma anche dei testi dei Padri del *Didaskaleion*, che analizzano e spesso costruiscono il significato allegorico dei diversi elementi. Gli elementi figurativi sono stati divisi in diversi paragrafi raggruppandoli per tipologie: elementi architettonici, figure

umane, simboli, uccelli, mammiferi, elementi acquatici e marini, elementi vegetali, oggetti diversi.

Il terzo capitolo racchiude le conclusioni, che sono raccolte in tre paragrafi principali. Nel primo paragrafo si interpretano le stele all'interno del quadro storico. Viene affrontato il problema dell'uso del greco e del copto e viene rintracciata la flessione della documentazione delle stele redatte in greco nella progressiva scomparsa delle élite parlanti greco verificatasi in seguito all'invasione islamica del paese. Il diffondersi dell'epigrafia in lingua copta è invece legata principalmente all'ambito monastico e si sviluppa soprattutto dopo l'invasione islamica del VII secolo. In lingua copta, inoltre, sono redatte quelle stele che possono essere considerate espressioni tipicamente egiziane, quali le cosiddette *Totenklage* e le iscrizioni definite litaniche.

La diffusione in alcuni centri dell'Alto Egitto di iconografie e di formule testuali documentate in ambito nubiano, accompagnate da un uso tardivo del greco, trovano invece, la loro spiegazione nella forte presenza, culturale, ma anche militare, che i regni di Nubia esercitarono in alcune città altoegiziane in alcuni periodi.

Nel secondo paragrafo si interpretano le stele sulla base dell'analisi integrata degli epitaffi e delle immagini. Si sottolinea il rapporto con la tradizione precedente in una particolare classe di stele che conservano ancora simboli tratti dal repertorio di epoca faraonica e si sottolinea il rapporto tra le immagini che richiamano il Paradiso e i testi che in un certo qual modo lo descrivono e lo richiamano.

Nell'ultimo paragrafo si individuano le principali macroaree in cui è possibile dividere la documentazione copta. Queste aree vengono individuate nel Delta, nel Sinai, nel Fayum, nel Medio e nell'Alto Egitto. Di tutte vengono evidenziati i caratteri principali e vengono proposte anche delle motivazioni storiche.

Concludo il presente lavoro nella consapevolezza che molto resta ancora da fare, che alcuni problemi restano ancora di difficile soluzione e che solo futuri rinvenimenti, adeguatamente registrati, potranno meglio chiarire molti aspetti ancora oggi oscuri. Mi auguro tuttavia che esso possa contribuire a colmare una importante lacuna dei nostri studi e che possa costituire un utile punto di partenza per ricerche future.

Alla realizzazione del presente lavoro hanno contribuito l'aiuto, il sostegno e l'incoraggiamento di numerose persone e istituzioni, alle quali va il mio più profondo ringraziamento e la mia più sincera gratitudine.

Desidero prima di tutto ringraziare la Escola di Postgrau che ha accettato la mia proposta di dottorato e il prof. Josep Cervelló Autuori, che ha accolto con entusiasmo e interesse il mio progetto di ricerca. Solo grazie a lui ho potuto intraprendere una così impegnativa ricerca, svolgendo il mio percorso di studio fra Roma e Barcellona, avvalendomi pertanto delle risorse così ampiamente a disposizione in entrambe le sedi in termini di biblioteche e competenze di studiosi.

Un ringraziamento va anche al prof. Alberto Quevedo, che, in quanto egiptologo, mi ha indirizzato in questa ricerca con consigli e utili suggerimenti.

Un ringraziamento particolare va anche alla Segreteria della Escola di Postgrau, alla dott.ssa Antonia Cardona Rodríguez e Josep Padreny Gutiérrez, che mi hanno offerto un costante supporto, agevolando lo svolgimento degli adempimenti generale.

Un ringraziamento particolare va a Loretta Del Francia Barocas, egittologa e professoressa di Storia dell'arte copta nella Sapienza Università di Roma, con la quale ho iniziato i miei studi sull'arte copta e con la quale in seguito ho collaborato per lunghi anni nello svolgimento di ricerche, seminari, eventi connessi con i corsi di tale disciplina, che ho attualmente il compito di continuare. Da lei ho appreso il modo di pensare e di avvicinarmi a questa materia e i dialoghi avuti con lei sono sempre stati stimolanti e ricchi. Questo stesso lavoro nasce, infatti, proprio dalla passione che ha saputo trasmettermi per le problematiche inerenti le stele copte, i loro apparati testuali e le loro iconografie. A lei sono inoltre debitore per l'incoraggiamento e il concreto supporto dato in questi anni al mio lavoro, per aver sempre seguito il progredire della mia ricerca con pazienza e disponibilità, oltre che con un senso di affetto, che ho sempre ricambiato.

Un sentito ringraziamento va anche alla dott.ssa Alessia Amenta, direttrice del Reparto di Antichità Egizie e del Vicino Oriente dei Musei Vaticani, che in questi anni mi ha incoraggiato e aiutato nello svolgimento dei compiti connessi con la conduzione del Reparto.

Un profondo ringraziamento va anche alla dott.ssa Maria Cristina Guidotti, Direttrice del Museo Egizio, che, con la sua consueta amabilità, mi ha consentito l'accesso ai materiali del museo da lei diretto. Analogo ringraziamento va alla dott.ssa A. Fassone, Curatrice della Fondazione Museo Egizio di Torino, responsabile delle collezioni di epoca greco-romana e copta, che oltre a darmi l'accesso ai reperti mi ha fornito importanti notizie d'archivio e una ricca documentazione fotografica.

Doverosa, per la cortesia e la disponibilità, è la mia riconoscenza nei confronti del personale della Biblioteca dei Musei Vaticani, grazie al quale ho potuto acquisire libri e articoli non disponibili nelle biblioteche romane; della Biblioteca dell'Istituto Archeologico Germanico di Roma; della Biblioteca del Pontificio Istituto Biblico di Roma; della Biblioteca del Dipartimento degli Studi Orientali della Sapienza Università di Roma.

Preface

This work concerns Egyptian Coptic funeral stelae and arose from the frequently observed need in the field of Coptic art studies for the huge amount of material to be organised and structured for archaeological provenance. Almost all of it is now found out of context, making it difficult to frame chronologically, as well as it being impossible to trace the provenance. Coptic stelae are, in fact, among the archaeological material which has been penalised by modern archaeological research methods, which, ever since the end of the 19th century, have been mainly concentrated on material from the Pharaonic age, omitting almost all evidence of the Coptic period, considered to be less valuable artistically, and, therefore, also historically. In this way collections of Coptic stelae were formed throughout Europe and the USA, revealing to scholars a great quantity of material, singular for iconography and textual inscriptions, but almost meaningless from the historic and cultural point of view. The great mass of stelae coming, for example, from the cemeteries of Alexandria, Saqqara, Akhmim, Antinaeopolis, Matmar, Badari, Wadi Sarga, Aswan, Deir el-Balaiza, Deir el-Ganadla and many other sites, both monastic and non-monastic, fill these museum collections with material which fundamentally no longer possesses contextual elements and to which scholars from time to time attribute different or approximate dates. Even today, this great mass of material often appears in many publications dated generically, whilst the provenance of some examples said to be from a certain location, at other times is said to be from another. We are dealing with a deficiency which has repercussions over different historic and cultural aspects, which lie outside a sole typological and stylistic understanding of this material.

As many people have observed, the first centuries of the Coptic era in Egypt show a multi-ethnic society of mixed composition, in which it is clearly possible to verify a basic bi-linguism, concerning, *in sensu stricto*, the use of the Greek and Coptic languages, which, *in sensu lato*, relates instead to a cultural bi-linguism arising, on the one hand, from the original Pharaonic and post-Pharaonic matrices, and, on the other, from the strong Greek

presence which had already installed itself the dynastic period and which later rooted itself during the three centuries of Ptolemaic domination. This bi-lingual phenomenon must also, however, be seen in its historic context and if at its establishment it appears very clear-cut, in time it tends to blur, so that in Christianised Egypt the distinctions between what can be referred to the Coptic church and those which are connected to the dominant elite linked to Byzantine rulers have numerous common traits thanks, to the common Christian faith.

The production of stelae in Egypt involved epitaphs in both Greek and Coptic. And although our attention is directed above all to those in Coptic, it is natural that stelae in Greek are often evoked. In the later historic context notions of the motive for which Greek is also the language of much later epitaphs can be traced.

Studies published to date on Egyptian Christian funerary stelae are for the most part concerned with epigraphy and are often limited to defined areas. One wider study, largely dedicated to production (because some areas for which the author refers to studies already carried out by other scholars remain excluded) is the recent work by B. Tudor. The huge amount of data she collected, as well as her careful analysis, have been a great help for this present study and are constant points of reference.

But the novelty of my approach lies in the fact that my starting point, and the principal objective of my investigation, was a study of the figurative phenomena, until now rather neglected. In fact, on many stelae there are images of humans, animals, plants, symbols, architectural motifs and various objects which, taken together, have never been systematically studied. This forms the major part of this study. The data coming from the study of the representations have been painstakingly placed in relation to the epigraphy in such a way as to effect a complete valuation of the pieces. Finally, the most ambitious attempt has been that of bringing together such a dispersed and decontextualized production into a coherent chronological framework and outlining some macro-areas of attribution.

The development of the arguments in this study has been organised into three distinct chapters, structured by paragraph.

The first chapter opens with a paragraph dedicated to the history of these studies, indispensable for an understanding of what were the methodologies used in the past by

scholars to investigate themes pertinent to Coptic funerary stelae. In this paragraph the most important works are indicated as well as the principal collections of texts and references.

The following paragraph deals with the general characteristics of production: materials used, time arc for attestation, spatial diffusion, nature of the documentation, iconographic apparatus, languages used and principal characteristics of the funerary epitaphs, particularity of stelae documented in Egypt.

There follows a paragraph centred upon data of a purely archaeological nature. In this way, funerary stelae are dealt with by reference to their burial context, that is seen as an element of the funerary apparatus provided for the burial. In this frame the relationship between funerary stelae and mummy labels is developed, comparing two objects which appear at times to convey the same message and to have, therefore, an analogous function. Stelae as signs are then compared with other means of indicating a burial documented in Egypt, such as, for example, cippi.

The next paragraph is also centred on archaeological themes and deals singly with stelae found *in situ*. What is striking here is the real scarcity of the number of archaeological contexts documented, which contrasts greatly with the number of stelae conserved in museums worldwide.

Thematically allied to this is part of the following paragraph which analyses those stelae re-used in a secondary context. This is an extremely interesting topic which is integrated with another problematic characteristic of the *corpus* of Coptic stelae which sees them not uniformly documented throughout the whole of Egyptian territory, but only in specific areas and only for certain archaeological periods. The reasons for this re-use are seen principally in the destruction of Christian cemeteries carried out in certain periods of Muslim rule, which, in certain areas, led to the total destruction of Christian cemeteries which also favoured the consequent re-use of material, chief amongst which were the stelae, now seen simply as slabs of stone which were easy to re-use in different contexts. Particular attention was paid to the monastic stelae and the so-called 'stelae-altars'. The study of the documentation has been based on both archaeological sources and on reasoned analyses of the historical sources, which are more frequently directly cited.

The first part of this chapter concludes with a description of the principal collections of Coptic stelae, to which is added an account of the history of their collecting, with a view to showing the periods and the means of these acquisitions. Only some of the most important museum collections were selected. Others, such as the Greek and Roman Museum in Alexandria and the Metropolitan Museum of New York, are not dealt with in detail, chiefly because of the lack of data available concerning not only the history of the collections, but also what is currently in them. In fact, we are dealing with extremely complex and varied collections which would each merit individual analysis, something which, for various reasons, I could not do. Besides the collection in the Coptic Museum in Cairo, the largest and most significant dealt with are those of the British Museum, the second for the breadth of its documentation, the Louvre Museum, the Bode Museum and the Museum für Byzantinische Kunst, in Berlin, and, finally, the Hermitage Museum in St Petersburg, noteworthy for the quality and quantity of its documentation, even though little known and studied.

Also particularly rewarding was an analysis of the stelae conserved in the Italian collections, for which an overview has never been provided. From a seemingly privileged angle, I was able to make contact with various museums and in some cases was permitted to analyse the pieces directly visiting the museums and analysing the documents *in situ*. In the Egyptian Museum of Florence I was able to see, analyse and photograph all the pieces, many of which have never been published. Among them a group of stelae from the necropolis of Antinoe is particularly striking, which R. Pintaudi, Director of the Missione Archeologica Italiana in Antinoe, has now been granted permission to study and publish. From the analysis of these finds I was, however, able to derive valuable information for a study of the various typologies documented in Antinoe.

I also reconstructed some of the unpublished finds in the documentation in Turin, which conserves a rich collection of stelae coming from both Egyptian and Nubian cemeteries.

Smaller collections are found in the Museo Civico in Bologna and, finally, in the Museo Gregoriano Egizio of the Vatican Museums, where, as Curator, I was personally able to see and analyse the collection.

The first chapter follows with an analysis of all the stela which, dated before the IVth century, we can consider to be the antecedents of the Coptic stelae: the 'Palmyrene' stelae from Coptos, the Alexandrian stelae, and the stelae from Therenouthis/Kom Abu Billou, Oxyrhynchus/el-Bahnasa, Antinoe/Sheikh Abada and Akoris. Their archaeological contexts are studied here, as well as the historical and artistic contexts, with a view to highlighting those characteristics which, documented in these products for the first time, will be constant characteristics in the truly Coptic documentation.

The chapter closes with a paragraph dedicated to the new funerary ideas introduced into Egypt by Christianity, but underlining those factors of continuity with tradition which will also remain visible in the production of Coptic stelae. In this case the analysis pays particular attention to the archaeological documentation.

The second chapter is devoted to the more properly archaeological aspects and recounts the history of archaeological activity at the different sites where stelae have been found and these findings of stelae at the different sites have been organised in geographical order, from the Delta as far as Aswan. A very wide picture emerges which, however, excludes vast areas of territory and which therefore shows only the documentation concentrated in certain areas. The stelae must be analysed, therefore, from both the textual and the iconographic points of view. This analysis, made site by site, would better allow an understanding of characteristics of the epigraphy of a determined area, highlighting, in certain cases, the relationship between the text and the iconography. Regional particularities are also revealed in this way. A regional division into macro-areas clearly appears, within which common traits are recognised.

The third chapter deals with an analysis of the representations which appear on the stelae. This is a subject which has never before been dealt with in detail for all the documentation of Coptic stelae. The numerous stelae without any geographic indication of provenance, but characterised by a rich and variegated iconography, have also been dealt with here – and hence their exclusion in the preceding chapter.

The rich iconographic heritage of Coptic stelae was analysed for the single elements of which they are made up. The analysis was also made on the basis of the sources, in particular, the *Fisiologo*, but also the texts of the Fathers of the *Didaskaleion*, which

analyse and often build up the allegorical meaning of different elements. The figurative elements have been divided into different paragraphs grouped together by typology: architectural elements, human figures, symbols, birds, mammals, aquatic and marine elements, plant elements, other subjects.

The third chapter contains the conclusions, which are collected together in three main paragraphs. In the first paragraph, the stelae are interpreted within the historic frame. The problem of the use of both Greek and Coptic is dealt with, and the decrease in the documentation of Greek stelae during the progressive disappearance of the Greek-speaking élite following the Islamic invasion of the country, is retraced. The spread of Coptic epigraphy is, however, principally linked to the monastic world and developed, above all, after the Islamic invasion of the VII century. Also in the Coptic language are those stelae which can be considered as typically Egyptian, such as the so-called *Totenklage* and the inscriptions defined as litanies.

The spread of Nubian iconography and texts in some centres of Upper Egypt, accompanied by a late use of Greek, is explained by the strong military and cultural presence which the kingdoms of Nubia exercised in some Upper Egyptian cities in certain periods.

In the second paragraph the stelae are interpreted on the basis an integrated analysis of epitaphs and images. The relationship with the preceding tradition is highlighted in one particular class of stelae which still use symbols taken from the repertoire of the Pharaonic period and the relationship between the images which evoke Paradise and the texts which in a certain way describe it is underlined.

In the last paragraph the principal macro-areas into which it is possible to divide Coptic documentation are identified. These areas are in the Delta, in Sinai, in Fayum, and in Middle and Upper Egypt. The principal characteristics of all of them are highlighted and historical motivations are proposed.

The present work concludes in the knowledge that much work still remains to be done, that some problems remain difficult to solve and that only future finds, adequately recorded, can lead to present obscurity being made more clear. I hope, however, that this work will contribute to filling an important lacuna in Coptic studies and will provide a useful starting point for future research.

Many individuals and institutions have helped, supported and encouraged this work and to all of them I offer my most profound thanks and sincere gratitude.

First of all I thank the Escola di Postgrau which accepted my proposed doctoral thesis and Professor Josep Cervelló Autuori, who has welcomed my research project with interest and enthusiasm. It is only thanks to him I have been able to undertake such challenging research, developing my studies between Rome and Barcelona, and being able to avail myself of the breadth of resources available in both these centres in terms of libraries and scholarly advice.

Thanks are also due to Professor Alberto Quevedo, who, in his capacity as Coptologist, has given me advice and useful suggestions for this research.

Particular thanks are also due to the Segreteriat of the Escola di Postgrau, to Dr. Antonia Cardona Rodríguez and Josep Padreny Gutiérrez, who have given me constant support, facilitating the development of progress generally.

Particular thanks go also to Loretta Del Francia Barocas, Egyptologist and Professor of Coptic Art in the Sapienza Università di Roma, with whom I began my studies in Coptic Art and with whom I have collaborated for many years now in the development of research, seminars, courses and other events related to this discipline which I now have the duty to continue. From her I first learned how to approach this subject and discussions with her have always been rich and stimulating. This very work itself is the result, in fact, of the passion which she has been able to transmit to me concerning the problems inherent in Coptic stelae, their texts and their iconography. I am further indebted to her for the encouragement and real support given over the years to this research project, and for having always followed the progress of my research with patience and availability, as well as a sense of affection, which I have always reciprocated.

Sincere thanks go also to Dr. Alessia Amenta, Director of the Reparto di Antichità Egizie e del Vicino Oriente dei Musei Vaticani, who during these years has encouraged and helped me in the performance of my duties connected with the conduct of the department.

Profound thanks are also due to Dr. Maria Cristina Guidotti, Director of the Museo Egizio of Florence, who, with her habitual courtesy, gave me access to material in the museum. Similar thanks go to Dr. A. Fassone, Curator of the Fondazione Museo Egizio of Turin, responsible for the collections of the Greek and Roman and Coptic periods, who, besides giving me access to the finds, also provided me with important archive material and a rich photographic documentation.

Particular thanks go also to the staff of the Library of the Musei Vaticani, thanks to whom I was able to acquire books and articles unavailable in other Roman libraries; the library of the Istituto Archeologico Germanico di Roma; the library of the Pontificio Istituto Biblico di Roma; and the library of the Oriental Studies Department of the Sapienza Università di Roma.

1. Le stele copte

1.1 Storia degli studi

La maggior parte delle stele oggi conosciute proviene da scavi non regolari o mal documentati realizzati nelle necropoli cristiane d'Egitto sin dalla fine del XIX secolo. I metodi di scavo seguiti dagli archeologi di quel periodo, tesi soprattutto al rinvenimento di antichità di epoca faraonica, uniti all'attività di scavatori clandestini, incuranti dei contesti di ritrovamento dei reperti e volti solo alla scoperta del "pezzo" più facilmente commerciabile, sono una delle caratteristiche più evidenti della prima archeologia copta. Decine di stele furono rinvenute nel corso di scavi regolari, ma non registrate, così come altre furono osservate e documentate occasionalmente da archeologi e viaggiatori. Di quelle provenienti da contesti non documentati, solo una minima parte di queste si presentava con una provenienza più o meno sicura, almeno per grandi aree. Fu in tale situazione che insiemi di stele iniziarono ad attirare l'attenzione degli studiosi e a essere pubblicati. L'interesse degli studiosi verso questa categoria di oggetti era però in gran parte rivolto al loro contenuto testuale. Le rare pubblicazioni dell'epoca riportavano, infatti, quasi esclusivamente i testi, talora parziali descrizioni degli apparati iconografici, molto raramente disegni o immagini. Una gran quantità di stele copte entra nelle collezioni del Museo di Boulaq nel 1883. J. Maspero¹ (TAV. XXI, 1) ne descrive alcune nella sua *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*, dandone una descrizione sommaria e indicando talora la presunta località di origine. Secondo J. Strykowski (TAV. XXI, 2), il più importante gruppo di questa collezione proveniva dalla zona di Armant, ma soltanto un terzo di questo insieme fu registrato nel *Journal d'Entrée*².

Nel 1884 U. Bouriant pubblicò alcune stele provenienti dal Monastero di san Simeone ad Assuan rinvenute da J. Maspero l'anno precedente³. L'anno seguente É. Revillout si

¹ MASPERO 1883.

² STRZYGOWSKI 1904.

³ BOURIANT 1884.

soffermò sui formulari che ricorrono in alcune stele, sottolineando la continuità espressa con la tradizione precedente di epoca faraonica⁴.

Negli anni seguenti si intensificarono gli scavi e i rinvenimenti di stele si fecero sempre più numerosi. Nei rapporti di scavo si prestò ancora poca attenzione alla definizione dei loro contesti di ritrovamento⁵. F. L. Griffith descrisse due stele commemorative da Deir Rifa e da Deir Drunka, nell'area licolopolitana, mentre A. Gayet si occupò ancora delle stele conservate nel Museo di Boulaq⁶.

Nel 1893 G. Botti (TAV. XXI, 3), che per formazione era più epigrafista che archeologo, descrisse alcune stele copte conservate nel Museo greco-romano di Alessandria, una delle più ricche collezioni⁷. Lo stesso autore, allora direttore del Museo greco-romano di Alessandria, continuò la descrizione dei monumenti epigrafici del suo museo nel 1900, pubblicando venti iscrizioni cristiane in lingua greca provenienti da Alessandria⁸ e altre rinvenute da J. Maspero e da altri studiosi nell'area del Vecchio Cairo, di Akhmim, di Armant e di Assuan, entrate nelle collezioni sin dal 1892⁹.

I primi anni del XX secolo segnano l'inizio di una intensa esplorazione di siti di epoca copta. Molto di questo materiale confluisce prima nel Museo Egizio del Cairo e dal 1908 nel Museo Copto del Cairo, fondato proprio in quell'anno su iniziativa di M. Simaika. Tra il 9 marzo e il 13 luglio 1902 le collezioni egiziane e copte del Museo di Giza furono trasferite nel Museo Egizio del Cairo e collocate in due apposite sale. Con la fondazione di queste istituzioni iniziò la sistematica pubblicazione del loro materiale copto. Dapprima se ne occupò, sebbene parzialmente, J. Maspero che trattò alcune stele copte nella sua nuova guida del Museo, sottolineando però i diversi stili regionali che caratterizzano le produzioni di Armant, Esna ed Edfu¹⁰. In quello stesso anno W. E. Crum (TAV. XXI, 4) pubblicò nella serie del *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire* i reperti copti allora conservati nel Museo Egizio del Cairo, tra cui numerose stele. Quest'opera, estremamente ricca, non conteneva però la descrizione di tutti i monumenti copti della

⁴ REVILLOUT 1885.

⁵ Per esempio, BOURIANT 1889, PETRIE 1889 a, PETRIE 1889 b.

⁶ GAYET 1889.

⁷ BOTTI 1893.

⁸ BOTTI 1900 a.

⁹ BOTTI 1900 b.

¹⁰ MASPERO 1902: 127-129.

Collezione, così che nel 1904 J. Strzygowski realizzò un supplemento al Catalogo di W. E. Crum¹¹. Anche quest'opera, però, come i precedenti cataloghi di J. Strzygowski e W. E. Crum, presentava numerose lacune e inesattezze nella documentazione, soprattutto in relazione alla provenienza di monumenti. Per sopperire in parte a queste mancanze, nel 1914 G. Daressy pubblicò alcune note, basate su documenti da lui rinvenuti negli archivi del Service des Antiquités, con le quali fu possibile precisare la provenienza di alcune stele da Armant e dal Fayum¹². G. Daressy sottolineò come alcune stele rinvenute ad Armant furono portate nei magazzini di Karnak e di Luxor, dove sarebbero state successivamente erroneamente catalogate come provenienti da queste due località. Questo breve ma significativo contributo si chiude con alcune altre precisazioni riguardanti le stele di Assuan, Edfu, Esna, Karnak e Luxor, Akhmim, Antinoe e Saqqara.

Altre stele copte del Museo Copto del Cairo vengono pubblicate in quegli anni a complemento del catalogo di W. E. Crum, soprattutto ad opera di G. Lefebvre (TAV. XXII, 1). Lo studioso francese, infatti, nel 1903 pubblicò, senza però dare il numero di inventario e solo in traduzione francese, 42 iscrizioni greche e copte entrate nelle collezioni in quell'anno¹³. Lo stesso autore, nel 1907, eseguì una raccolta sistematica delle iscrizioni cristiane d'Egitto, sia in lingua greca che copta; nel 1910, trattò esclusivamente alcune iscrizioni copte da Kom Demu (Fayum), Deir el-Gebrawi e Antinoe, mentre nel 1911 pubblicò un numero di stele da Panopolis e nel 1915 un insieme, assai più numeroso, di stele provenienti da Antinoe, Deir Bosra, Assiut e Dei el-Muharraq. Altri complementi furono realizzati da autori diversi in quegli stessi anni e nei decenni successivi: nel 1905 J.G. Milne dedicò un numero del *Catalogue général* alle iscrizioni greche¹⁴; nel 1909 J. Clédat pubblicò altre 17 stele provenienti dal monastero di San Simeone ad Assuan¹⁵; nel 1914 H. Munier¹⁶ descrisse una interessante stele copto-araba, proveniente da Ed-Deir e datata all'A.M. 625, corrispondente al 938 d.C., nel 1916¹⁷, la stele di un monaco di nome Mina, proveniente probabilmente dal monastero di San Geremia a Saqqara, e datata

¹¹ STRZYGOWSKI 1904.

¹² DARESSY 1914.

¹³ LEFEBVRE 1903.

¹⁴ MILNE 1905.

¹⁵ CLÉDAT 1909, soprattutto pp. 224-229.

¹⁶ MUNIER 1914.

¹⁷ MUNIER 1916.

all'869, mentre nel 1922 pubblicò i risultati degli scavi eseguiti a d'Al-Qariah bil Dueur, presso Aphroditopolis, che contavano anche quattro stele copte, poi confluite nelle collezioni del Museo del Cairo¹⁸.

Il campo delle conoscenze si ampliò poi notevolmente con l'attività delle missioni archeologiche che nei primi anni del XX secolo fu alquanto significativa. I Francesi iniziarono gli scavi nel monastero di Bawit, che si rivelerà il luogo più importante, dal punto di vista artistico e archeologico, dell'Egitto copto. All'iniziativa inglese si devono gli scavi nel monastero dell'apa Geremia a Saqqara, che permisero il rinvenimento di uno dei più importanti insiemi di stele funerarie copte. La pubblicazione di questo materiale, ad opera di J. E. Quibell (TAV. XXII, 2), a partire dal 1907, fu di grande importanza per lo studio di queste stele, che confluirono in gran parte nella collezione cairota, ma anche in differenti altre collezioni europee e americane¹⁹.

Su tutte queste pubblicazioni si basò nel 1914 A. Mallon per la realizzazione del primo lavoro generale dedicato alle stele copte. La voce "Copte (Epigraphie)" del *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* riassume infatti tutte le conoscenze dell'epoca su questa categoria di oggetti²⁰. Si tratta di un saggio che oltre a considerare le stele delle collezioni del Museo Copto del Cairo, si basa anche su reperti conservati nelle più grandi collezioni museali che al tempo possedevano già stele copte. Dopo un'introduzione storica, sono investigati i sistemi di datazione, le formule e le invocazioni degli epitaffi. Segue una descrizione generale, con ripartizione geografica, dei principali elementi iconografici, seguita poi da una descrizione generale delle stele, che segue un ordine geografico che dal Basso Egitto arriva sino a File, senza trascurare le oasi.

Nel 1922 W. E. Crum e H. J. Bell pubblicano le iscrizioni, stele, ma anche ostraca, rinvenuti dagli Inglesi nel complesso monastico dello Wadi Sarga, nei pressi di Assiut²¹. Questo numeroso e importante materiale, che costituisce ancora oggi la parte più rilevante della raccolta epigrafica copta del British Museum, è studiato però solo dal punto di vista

¹⁸ MUNIER 1922.

¹⁹ QUIBELL 1907, QUIBELL 1908, QUIBELL 1909, QUIBELL 1912.

²⁰ MALLON 1914.

²¹ CRUM, BELL 1922.

testuale. Non sono, infatti, considerati, per quanto riguarda le stele, gli aspetti iconografici e stilistici.

Negli anni seguenti H. Munier pubblicò quattro stele, parzialmente decorate, che riportavano una formula in dialetto fayumico²², ma soprattutto 177 stele provenienti dal Monastero di San Simeone di Assuan. Si tratta in gran parte di stele rinvenute da U. Monneret de Villard durante gli scavi da lui eseguiti nel 1925-1926, ma anche dei ritrovamenti eseguiti da G. Maspero e J. Clédat e parzialmente pubblicati da U. Bouriant²³.

Nel 1932 D. Zuntz, che era stata allieva di C. Schimdt, curatore delle collezioni copte berlinesi, basandosi sulle precedenti ricerche di A. Mallon, classifica le stele secondo criteri cronologici e geografici²⁴. Le stele prese in esame sono quelle degli *Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz* di Berlino, che vengono però confrontate con le stele del Museo Copto del Cairo e di qualche altra collezione europea. D. Zuntz basa la sua analisi principalmente sulle formule in copto e in greco, ma anche sulle caratteristiche iconografiche presenti sulle stele a livello regionale. Questo importante contributo aprì la strada a ulteriori lavori che verranno elaborati su determinati aspetti iconografici, come quelli realizzati negli anni successivi da M. Cramer. Questa si dedicò molto allo studio delle stele copte, soprattutto nei due decenni successivi. Dapprima pubblicò due studi su una categoria specifica di stele funerarie, da lei classificate sotto la denominazione di *Totenklage*²⁵. M. Cramer poté definire i caratteri specifici di queste produzioni, che si segnalano per le loro composizioni poetiche, per una grande varietà individuale e per le loro riflessioni, talora pessimistiche, sulla vita e sulla morte. Queste stele usualmente si datano tra l'VIII secolo e la metà del IX secolo, e si indirizzano a un uditorio sofisticato che era capace di apprezzare immagini letterarie di alto livello e allusioni scritturistiche e liturgiche dei testi. Le stele *Totenklage* appaiono aver avuto il loro centro di diffusione in Medio Egitto, in particolare nella regione di Antinoe, dove anche in anni recenti ne sono venuti alla luce alcuni esemplari²⁶, ma anche in Nubia, dove sono state rinvenute numerosi

²² MUNIER 1923.

²³ MUNIER 1930-1931.

²⁴ ZUNTZ 1932.

²⁵ CRAMER 1939; CRAMER 1941.

²⁶ Vedi per Antinoe DELATTRE 2008, con una *Totenklage* trovata nel 1993.

esempi, e Assuan. Gli studi dei M. Cramer saranno ripresi e ampliati in anni successivi soprattutto a opera di H. Schneider²⁷ e S. Schaten²⁸.

Gli anni successivi vedono la pubblicazione di numerosi studi dedicati a diversi aspetti legati all'evoluzione e all'iconografia delle stele copte. Nel 1943 É. Drioton, pubblicando sei stele copte rinvenute nei pressi del tempio di Luxor, poi entrate nelle collezioni del Museo Copto del Cairo, studia le stele con la rappresentazione di porte, riavvicinandole ad analoghe raffigurazioni riscontrate sulle stele di epoca greco-romana²⁹. Secondo É. Drioton l'antica rappresentazione della porte dell'Oltretomba, tipica delle stele greco-romane, diviene in epoca cristiana la raffigurazione della porta del Paradiso, espressione cristiana della beatitudine celeste. Il tema verrà poi in parte ripreso da A. Badawy, che nel 1947 opererà una prima classificazione delle stele funerarie con motivi architettonici³⁰. Lo studioso egiziano, che un anno prima aveva pubblicato un saggio su alcune iscrizioni funerarie copte viste come traduzioni di formule greche pagane, nonché specchio di antiche concezioni egizie dell'aldilà³¹, non accetta del tutto le conclusioni di É. Drioton, suggerendo che le rappresentazioni di elementi architettonici potevano richiamare le raffigurazioni di portali o di intere facciate di chiese, offrendo, a suo giudizio, un parallelo cristiano con le antiche rappresentazioni di santuari.

In quello stesso anno G. Michailidès dedica uno studio all'iconografia della croce posta su gradini, facendo riferimento all'iconografia della croce presente sulle stele del Fayum³².

Negli anni seguenti si susseguono numerosi gli studi su determinati aspetti legati alle stele copte e aumentano le pubblicazioni su singole collezioni e su determinate aree geografiche. Particolare attenzione è rivolta alle stele provenienti da Sheikh Abada, Antinoe. Nel 1949, infatti, H. Munier, con la collaborazione di S. Donadoni, pubblica 4 iscrizioni in greco e 10 in copto rinvenute negli scavi dalla Missione Archeologica Italiana³³, mentre nel 1955 è R.

²⁷ SCHNEIDER 1969.

²⁸ SCHATEN 1991.

²⁹ DRIOTON 1943.

³⁰ BADAWY 1947.

³¹ BADAWY 1946. Il tema della persistenza dell'ideologia tradizionale nei formulari di epoca cristiana era stata da A. Badawy trattata anche nel 1944, cfr. DADAWY 1944.

³² MICHAILIDÈS 1947.

³³ MUNIER 1949.

Habib che fa conoscere un insieme interessante di documenti provenienti da quella città³⁴. Nel campo delle collezioni museali, W. Till, nel 1955, pubblica le stele copte del Kunsthistorisches Museum di Vienna³⁵ e, nel 1957, l'interessante stele di apa Teodoro del Fitzwilliam Museum, proveniente da el-Baliana e datata al 939³⁶. Pochi anni dopo, nel 1962, J. Leclant pubblica una stele con iscrizione fayumica della collezione dell'Istituto di Egittologia di Strasburgo³⁷. Ma lo studio più significativo su questa categoria di oggetti apparso in quegli anni è certamente quello realizzato nel 1957 da M. Cramer, che opera una più sistematica e documentata classificazione delle stele copte basandosi soprattutto sui monumenti della collezione del Metropolitan Museum³⁸. Quest'opera è ancora oggi una fonte importante per lo studio di questi materiali.

Nel 1963 si ebbe la celebre mostra sull'arte copta *Koptische Kunst. Christentum am Nil*, promossa da W.F. Volbach, che pose opere di arte copta all'attenzione di un pubblico più vasto³⁹ (TAV. XXII, 3). L'esposizione, che si tenne a Essen dal 3 maggio al 15 agosto, presentò un numero consistente di stele tra il numeroso materiale scultoreo, composto in parte anche dalle sculture, rilievi e stele, del cosiddetto gruppo di Sheikh Abada, la cui autenticità fu da alcuni sin da allora messa in dubbio. Opere di arte copta erano già state precedentemente esposte in mostre incentrate sul periodo tardo antico⁴⁰, che avevano visto l'esposizione al pubblico di stele copte, ma la mostra di Essen fu la prima interamente dedicata a questa produzione. Da allora si moltiplicarono gli studi e reperti copti apparvero più di frequente nelle esposizioni, a cominciare già dalla mostra *Frühchristliche und koptische Kunst. Ausstellung in der Akademie der bildenden Künste*, tenutasi a Vienna dall'11 marzo al 3 maggio 1964⁴¹. Nel 1965-66 iniziarono, per iniziativa dell'IFAO e dell'Università di Ginevra, le ricerche archeologiche nel centro monastico delle Celle, inaugurando un periodo di ricerche sul campo rivolte essenzialmente al mondo copto. A questi primi scavi seguirono quelli di P. Grossmann nel monastero dell'apa Geremia a

³⁴ HABIB 1955.

³⁵ TILL 1955.

³⁶ TILL 1957.

³⁷ LECLANT 1962.

³⁸ CRAMER 1957.

³⁹ ESSEN 1963.

⁴⁰ *Brooklyn Museum* 1941, *BALTIMORA* 1947.

⁴¹ VIENNA 1964; negli anni seguenti si tennero altre esposizioni, particolarmente interessanti per la nostra tematica quelle di Château d'Annecy del 1970 e di New York nel 1979.

Saqqara e nel complesso di Abu Mina nel Mariut, nonché a Deir Balayza e nello Wadi Farain.

Nel 1972 M. Krause presentò alla Conferenza Internazionale di Studi Copti che si tenne a Varsavia un contributo innovativo sulle formule funerarie documentate nelle iscrizioni greche e copte di Nubia⁴². Fu il primo lavoro che si basò in maniera sistematica sui formulari, sebbene già Herman Junker avesse utilizzato il termine “formulae” per preghiere e acclamazioni funebri⁴³. M. Krause però capì per primo che i formulari sono la vera essenza degli epitaffi, presentandosi come un insieme di formule testuali che costituiscono il punto centrale di ciascun epitaffio, come ha precisato van der Vliet⁴⁴.

Nel 1976 si tenne al Cairo il primo Congresso Internazionale di Studi Copti e nacque l'Associazione Internazionale di Studi Copti.

Le conoscenze sino ad allora acquisite nel campo dell'arte copta, gli studi critici, l'insieme del materiale sino ad allora pubblicato permisero a A. Badawy, nel 1978, la pubblicazione di un importante manuale sulla storia dell'arte copta, all'interno del quale venne inserita una prima panoramica sull'intero corpus delle stele copte⁴⁵. Studi generali focalizzati unicamente su questa tematica apparvero poi nei decenni successivi a opera di E. Lüddeckens nel 1984⁴⁶ e di M. Krause e J. Pelsmaekers nel 1991⁴⁷.

Degni di nota sono anche gli studi condotti in quegli anni su determinati aspetti legati sia a tematiche linguistiche, sia iconografiche delle stele copte. Per quanto riguarda gli aspetti linguistici i contributi più rilevanti furono quelli di G. Roquet, che si occupò di alcune particolari espressioni linguistiche documentate sulle stele di Edfu, di M. Krause che trattò i formulari presenti nelle stele cristiane di Nubia, che forniscono numeroso materiale comparativo per la produzione egiziana, e di E. Lüddeckens, che, nel 1978, si occupò delle iscrizioni in copto presenti su alcune stele della collezione del Museo Copto del Cairo, pubblicandone anche una in dialetto akhmimico.

⁴² KRAUSE 1975.

⁴³ JUNKER 1925.

⁴⁴ VAN DER VLIET 2011: 182.

⁴⁵ Badawy 1978.

⁴⁶ LÜDDECKENS 1984.

⁴⁷ KRAUSE 1991; PELSMAEKERS 1991; a queste si può aggiungere anche il contributo, meno significativo, di S. Pernigotti sulla tipologia delle stele copte, PERNIGOTTI 1981.

Gli studi di carattere iconografico si concentrarono su determinati aspetti. Il gesto dell'orante, riscontrabile soprattutto nella produzione di stele dal Fayum, visto come segno dell'ascensione alla beatitudine celeste, fu studiato da L. Bongrani, che ne segnalò anche gli antecedenti di epoca faraonica⁴⁸. Questi furono approfonditi anche da M. Krause⁴⁹, che, nel 1983, si occupò della sopravvivenza delle idee e dei costumi egiziani nei costumi funerari copti, tematica strettamente legata alla produzione delle stele copte, mentre E. Lucchesi Palli⁵⁰ si dedicò alla classificazione e alla datazione di una particolare categoria di stele, quelle con timpano triangolare decorate con immagini di aquile e pavoni e provviste di acroteri con pampini e foglie di acanto. Particolarmente attivo fu J. Pelsmaekers, che nel 1982 pubblicò un insieme di 63 stele con raffigurazione di uccelli⁵¹, un motivo da lui considerato come un'iconografia direttamente derivata dalla tradizione faraonica, e nel 1987 un'interessante stele funeraria da Esna caratterizzata dalla rappresentazione di una croce ansata⁵². A questi studi si possono aggiungere quelli di A. Göttlicher sulle raffigurazioni di barche⁵³ e di O. Meinardus sulla forma a sigma delle stele viste come tavole d'altare⁵⁴.

Di particolare importanza è anche lo studio di S. Sauneron e R.-G. Coquin sulle stele di Esna⁵⁵, il primo tentativo di classificazione delle stele rinvenute negli eremitaggi e nei dintorni degli importanti monasteri di quella zona.

Nel corso degli anni '80 altre tre mostre, inoltre, contribuirono a far conoscere sia al grande pubblico, sia alla comunità scientifica altri esemplari di stele, il più delle volte, però, pubblicate nei cataloghi solo con brevi descrizioni⁵⁶. I cataloghi delle mostre sono stati infatti dei mezzi privilegiati per la pubblicazione di nuove opere. Il limite di queste pubblicazioni, però, è che spesso le descrizioni date sono sommarie e i dati tecnici, soprattutto in relazione alla provenienza, appaiono spesso contraddittori rispetto a

⁴⁸ BONGRANI 1980.

⁴⁹ KRAUSE 1983.

⁵⁰ LUCCHESI PALLI 1981.

⁵¹ PELSMAEKERS 1982.

⁵² PELSMAEKERS 1987.

⁵³ GÖTTLICHER 1984.

⁵⁴ MEINARDUS 1984.

⁵⁵ SAUNERON, COQUIN 1980.

⁵⁶ Si tratta della mostra di Louvain del 1983 ("De materiële cultuur van der eerste christenen", Louvain 1983) e delle mostre di Bruxelles del 1988 (VAN RENGEN 1988) e di Providence del 1989 (FRIEDMAN 1989).

pubblicazioni precedenti. Nonostante questi limiti, l'organizzazione di numerose mostre, che negli anni '90 sono state proposte quasi a cadenza annuale, ha permesso la diffusione di numeroso altro materiale⁵⁷.

Nel 1992 C. Wietheger dà una panoramica delle conoscenze sino allora acquisite nel campo delle stele copte, pubblicando un importante lavoro sul *corpus* di iscrizioni provenienti dagli scavi del monastero di san Geremia di Saqqara⁵⁸. In quegli anni si pongono anche le prime pubblicazioni di S. Schaten su questa categoria di oggetti. La studiosa pubblicò nel 1991 una stele litania da Deir el-Bersha, datata al 706, e nel 1993 nove interessanti stele dal Monastero dell'apa Mose di Abido.

Tra le opere più significative apparse in quegli anni si pone certamente lo studio di K. Parlasca sui rilievi funerari dell'Egitto, tra i quali si considerano anche le stele di Ossirinco e quelle, di incerta provenienze, con raffigurazioni di bambini⁵⁹.

Nell'ultimo decennio sono state realizzate ulteriori pubblicazioni riguardanti le stele copte. L'interesse degli studiosi si è concentrato esclusivamente su determinate aree e solo parzialmente su tematiche legate all'iconografia. Quest'ultimo aspetto è stato trattato quasi esclusivamente da S. Schaten, che ha dedicato più studi sull'iconografia delle stele del Fayum⁶⁰. J. Van der Vliet, al contrario, oltre a redigere una panoramica dell'intero *corpus* di stele copte pubblicate e a fare un bilancio dell'attuale ricerca tracciando possibili vie di indagine⁶¹, ha pubblicato la collezione di stele del Museo di Khartum⁶² e, in una serie di contributi, ha delineato i caratteri principali dell'epigrafia di determinate regioni dell'Egitto⁶³.

Fondamentale per lo studio dell'epigrafia copta in generale e basilare strumento di ricerca è proprio il Catalogo del Museo di Khartum, dove vengono pubblicate circa 120 stele, quasi

⁵⁷ *Cat. Perigord* 1991; *Cat. Hamm* 1993; *Cat. Vienna* 1995; *Cat. Hamm* 1996; *Cat. Firenze* 1998; *Cat. Lattes* 1999. Altre saranno proposte nel decennio successivo, tra cui *Cat. Lyon* 2000; *Cat. Paris* 2000; *Cat. Mainz* 2004; *Cat. Budapest* 2005.

⁵⁸ WIETHEGER 1992.

⁵⁹ PARLASCA 1995. K. Parlasca aveva trattato questa categoria di stele anche in altre precedenti pubblicazioni, tra cui PARLASCA 1978.

⁶⁰ SCHATEN 2005, SCHATEN 2011.

⁶¹ VAN DER VLIET 2006 b.

⁶² VAN DER VLIET 2003.

⁶³ VAN DER VLIET 2001; VAN DER VLIET 2004.

tutte a carattere funerario, presentate geograficamente, così da meglio collocare i testi nel loro contesto archeologico originale.

Anche l'attività sul campo ha fornito nuovo materiale di studio. Gli archeologi polacchi, per esempio, hanno rinvenuto nuove stele nel complesso del monastero dell'arcangelo Gabriele a Deir el-Naqlun⁶⁴ (TAV. XXII, 4).

Tra le opere più significative di quest'ultimo periodo è certamente da porre quella di B. Tudor, che nel 2011 ha realizzato la prima opera monografica interamente dedicata allo studio delle stele copte. La studiosa ha dedicato i primi capitoli della sua ricerca alle principali necropoli cristiane d'Egitto, descrivendole sommariamente e dando indicazioni bibliografiche, e ha poi proseguito il suo studio analizzando l'apparato testuale documentato sulle stele, tralasciando l'analisi dei repertori iconografici e del trattamento stilistico delle stele. La sua opera è però un punto di riferimento per successive analisi.

Utile strumento di lavoro è anche la recente pubblicazione *Christian Inscriptions from Egypt and Nubia*, destinato a divenire periodico, il cui primo numero è uscito nel 2014 nel *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, volume 51, a cura di A. Delattre, J. Dijkstra, J. van der Vliet, il cui scopo è di facilitare lo studio dell'Egitto e della Nubia di epoca cristiana sulla base delle fonti epigrafiche fornendo un aggiornamento annuale delle iscrizioni in greco e in copto provenienti da questi due paesi⁶⁵. La pubblicazione si affianca così al *Supplementum Epigraphicum Graecorum* e al *Bulletin Épigraohique*, che si occupano però unicamente delle iscrizioni greche d'Egitto.

1.2 Caratteri generali della produzione

Oggetto della presente indagine sono le stele funerarie⁶⁶ dei cristiani d'Egitto realizzate e rinvenute in Egitto. Si tratta di una produzione sterminata e seriale eseguita di norma in

⁶⁴ GODLEWSKI, ŁAJTAR 2006.

⁶⁵ DELATTRE, DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2014.

⁶⁶ Una categoria particolare di stele è costituita dalle stele commemorative. Queste, che possono recare, come le stele funerarie, sia un apparato figurativo, sia un insieme testuale, o entrambi, potevano commemorare il

pietre quali l'arenaria e il calcare, ma che è possibile documentare anche in marmo⁶⁷, terracotta⁶⁸, ceramica⁶⁹, alabastro⁷⁰, granito⁷¹ e legno⁷².

La forma della stele, le epigrafi e le immagini che vi figurano consentono di identificare degli insiemi relativamente omogenei che possono riferirsi a diverse aree del territorio egiziano, anche se la maggior parte del materiale è decontestualizzata. Il numero rilevante di tali attestazioni permette di ricostruire il profilo della produzione di una certa area in un determinato periodo. Le principali regioni d'Egitto si distinguono per una marcata preferenza per certe formule testuali, in greco come in copto, ma anche per certi tipi di decorazione. Troviamo così stele funerarie caratteristiche del Fayum, del Medio Egitto, di Esna, così come di certi centri monastici come il monastero di san Simeone ad Assuan o quello di san Geremia a Saqqara. Il nucleo centrale della presente ricerca consiste proprio nel tentativo di operare tale ricostruzione.

Le stele più antiche sono documentate ad Alessandria e nell'area del Fayum sin dal IV secolo⁷³. Durante il V secolo il loro numero cresce considerevolmente, così come la diffusione di questo genere di documenti in tutta la Valle del Nilo. Nel VII secolo le stele vengono prodotte in gran quantità e costituiscono una produzione di massa, che cresce ulteriormente tra l'VIII e il X secolo, quando si raggiunge l'apice. L'utilizzo delle stele prospera in Alto Egitto fino al IX secolo, mentre dal X secolo decresce considerevolmente. Le ultime tracce di stele funerarie si trovano tra il XIII e il XIV secolo e sono documentate ad Abido, Esna e nei dintorni di Assuan. La loro scomparsa progressiva può essere messa

defunto in aree non connesse con la sepoltura o in contesto monastico, per esempio, commemorare monaci o pellegrini che erano stati in visita. Si possono trovare erette sia in edifici ecclesiali, sia all'interno dei recinti monastici, sia nelle celle degli eremiti o in abitazioni private, cfr., per esempio, CRUM, BELL 1922: 57; THOMAS 2000: 9-10.

⁶⁷ Stele inv. 11692 del Museo Greco-romano di Alessandria, cfr. BRUNSCH 1994: 10.

⁶⁸ CRUM 1902, inv. 8724, 8725, 8726, 8727 del Museo Copto del Cairo; HEINEN 1988, pl. 32 a; BINGEN 1989: 366, KAMAL 1910: 149, n. 3,

⁶⁹ *DACL* 3, 2, 1914, col. 2340; LEFEBVRE 1907: n. 168.

⁷⁰ ZUNTZ 1932: 21.

⁷¹ SIMAIKA PASHA 1937: 16, n. 239 e pl. 46.

⁷² Stele di Pantoleos (Louvre E 25091), cfr. BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 463; Stele da Panopolis (Louvre E 8410); Stele del Museo Benaki di Atene in MEINARDUS 1965-66: 270-271, n. 321; PETRIE 1889, pl. 8, n. 8; due stele funerarie da Latopolis nel Museo di Porto Said, in BENAZETH, GABRA 1994: 67; CLÉDAT 1999: 187, fig. 31 e pl. 167; stele AF 6975 del Museo del Louvre, in RUTSCHOWSKAYA 1986: 101; stele inv. 9669, SMPK di Berlino, Cramer 1949: 38-39, pl. VII; stele inv. 9876 del SMPK di Berlino, Cramer 1949: 39-41, pl. VI.

⁷³ TUDOR 2011: 221.

in relazione con il diffondersi dell'Islam, che a partire dal X secolo diviene la religione della maggior parte della popolazione egiziana.

Le stele più antiche sono scritte in greco, così come anche le più recenti, documentate in Alto Egitto, e la loro produzione si lega ai grandi centri urbani dapprima del Delta e del Fayum, successivamente anche dell'Alto Egitto. La lingua copta è invece caratteristica delle stele provenienti da ambito monastico e quindi appare documentata almeno due secoli dopo l'apparizione di quelle in lingua greca.

L'iscrizione talora riporta il giorno della morte che è l'informazione minima indispensabile per la periodica commemorazione del defunto, che nella tarda antichità aveva luogo il terzo, il nono e il quarantesimo giorno dopo la morte. Durante questo periodo il defunto compieva il viaggio verso l'aldilà e erano tenute periodiche commemorazioni che accompagnavano la graduale ascensione della sua anima, che dopo aver lasciato il corpo avrebbe nel quarantesimo giorno incontrato il suo Creatore. Questo periodo di quaranta giorni, che rispecchierebbe il lasso di tempo che separa la nascita dal battesimo, è quindi una fase caratterizzata da insicurezza e da possibili pericoli, che quindi necessita di preghiere in favore dell'anima al fine di proteggerla nel momento del passaggio da questo mondo all'altro.

Le stele cristiane d'Egitto possono presentarsi completamente decorate, prive di iscrizioni, o avere una parte di testo ricavata su particolari porzioni della lastra, oppure presentarsi completamente iscritte, senza alcuna decorazione. Le lingue utilizzate sono il greco e il copto. In greco è scritta la più antica iscrizione sinora rinvenuta, datata al 408 d.C., scoperta da T. D. Nerutsos Bey nella necropoli alessandrina di Sidi Gabir⁷⁴, mentre la più antica iscrizione copta è stata scoperta a Antinoe ed è datata al 609/610 o al 610/611. Si tratta dell'iscrizione inv. E 12982, conservata nel Museo del Louvre (TAV. I). La più tarda iscrizione greca è datata all'889/890-890/891 e proviene da Esna-Latopolis⁷⁵, da dove proviene anche la più tarda iscrizione scritta in copto, datata al 1397⁷⁶.

⁷⁴ BAGNALL; WORP 2004: 79; vedi anche TUDOR 2011: 137-138, che riferisce inoltre che G. Botti scoprì nella necropoli di Mafrusa a Alessandria un'iscrizione, oggi perduta, datata al 148, che potrebbe essere stata cristiana.

⁷⁵ LEFEBVRE 1907: n. 541.

⁷⁶ KSB I, n. 736; PARKER 1957: 161-163.

Le iscrizioni in greco e in copto hanno forme e contenuti caratteristici, variabili per luogo e per tempo. Talora le stesse espressioni o formule si trovano sia in greco che in copto. Le iscrizioni sono poi completate, oltre che dal nome del defunto e, talora, dal numero degli anni e dei mesi vissuti e raramente dalla sua professione, da formule di datazione, espresse più comunemente sia secondo il sistema delle indizioni, sia da quello che si basa sull'Era di Diocleziano, o Era dei Martiri.

Una prima serie di espressioni è costituita da acclamazioni rivolte a Dio, poste o da sole o all'inizio di una formula, che può essere seguita dal nome del defunto, dalla data di morte o da un appello o una espressione più complessa. L'espressione più frequente, sia in copto che in greco, è “*uno è Dio*” o “*uno è Dio, colui che aiuta*”. Tale formula deriva dall'espressione pagana “*Uno solo è Zeus Serapide!*”, “*Uno solo è Dioniso!*”, e entrò nei formulari cristiani dopo il Concilio di Nicea, per poi passare nella liturgia bizantina. A Esna e a Armant questa espressione, scritta in greco, si presenta su stele generalmente molto elaborate dal punto di vista iconografico, a differenza di Akhmim, dove gli epitaffi sono alquanto brevi e privi di elementi decorativi. Questi appaiono scritti o all'interno di *tabulae ansatae*, che costituiscono parte dell'apparato decorativo, lungo i margini superiori delle stele centinate, oppure nella parte inferiore della stele in una zona lasciata bianca proprio per accogliere l'iscrizione. In copto questa espressione si documenta soprattutto tra le iscrizioni dette provenire dal monastero di san Geremia, da Abido e da Deir Anba Hadra e si trova comunemente utilizzata anche in ambito nubiano⁷⁷, come documentano, per esempio, le stele di Sakinya, scoperte da U. Monneret de Villard nel 1933.

In copto più tipiche sono le acclamazioni rivolte a Gesù Cristo, alla Santa Trinità, alla Vergine Maria, agli arcangeli, Michele e Gabriele, e ai santi. Anche in questi casi l'apparato figurativo si presenta generalmente assai limitato.

Un altro genere di iscrizioni è costituito da formule commemorative e di dedica. Tra le più comuni, tipica di Akhmim sembra essere la formula “*stela di NN*”, che si ritrova su stele prive di apparato figurativo, caratterizzate più che altro per la loro forma a punta triangolare. Questa formula appare in greco anche in altri siti del Medio e del Basso Egitto.

⁷⁷ PETERSON 1926.

Comune a Armant è invece la formula in greco “*memoriale del beato NN*”, che può comparire anche su stele che presentano un apparato decorativo, ma anche su stele che ne sono prive. Questa formula si può trovare anche a Esna, Ossirinco e Panopolis. Un'altra formula, tipica di Esna, è costituita dall'espressione “*per la memoria del beato NN*”.

In copto la formula commemorativa più comunemente attestata è “*(giorno del) ricordo di NN*”, spesso accompagnato dal termine “*beato*” (*makarios*). La formula è particolarmente comune a Abido e nelle stele di Deir Anba Hadra su stele generalmente prive di apparati decorativi complessi, ma è attestata anche a Armant, per esempio, sulla stele del British Museum, inv. EA 1525, dove invece l'apparato decorativo, costituito da un'aquila ad ali spiegate, da una corona con croce inscritta e da un elemento architettonico con frontone e acroteri, è assai ricco (TAV. II, 1).

Numerose sono poi le formule di appello e di saluto indirizzate al defunto, che si trovano su stele provenienti da tutto il territorio egiziano, sia su stele ricche di decorazioni, sia su stele che ne sono prive. La loro occorrenza si data soprattutto tra il V e l'VIII secolo per la versione in greco, mentre per quella copta tra il VII e il X. Tra le più comuni, attestata sia in copto che in greco, si trova l'espressione “*non temere, nessuno è immortale (in questo mondo)*”. Questa formula è documentata sulle stele di Antinoe, Assiut, Panopolis, ma anche a Edfu, Armant e Esna.

In copto si documentano inoltre alcune espressioni non documentate in greco. Una di queste è estremamente interessante e rimanda alla mente il cosiddetto appello ai viventi, tipico dell'epigrafia funeraria egiziana di epoca faraonica. Su alcune stele di Saqqara, dal Monastero di san Geremia, datate tra la seconda metà dell'VIII secolo e l'inizio del IX, si legge la frase “*chiunque leggerà questa iscrizione si ricorderà di lui <il defunto> e Dio si ricorderà di lui sul Suo temibile luogo di giudizio per sempre!*” Simili espressioni si ritrovano nel Fayum e nel Delta, nel X secolo (“*Noi preghiamo chiunque leggerà <questo epitaffio> dicendo: possa il Signore Dio dare misericordia alla sua anima benedetta*”).

Altre espressioni, più brevi e semplici, quali “*prega per me!*” o “*ricordati di me*”, hanno una diffusione su gran parte del territorio egiziano e si differenziano per variazioni dialettali o presentano più o meno aggiunte. Altre simili espressioni, invece, si legano maggiormente a certe specifiche località. Nelle stele di Badari tra il VI e l'VIII secolo si trova

l'espressione "*Dio è con te!*"; a Esna la formula introduttiva "*Con Dio!*" è documentata in due iscrizioni datate tra la fine del X secolo e l'inizio dell'XI; a Athribis, Abido e nella Tebaide l'espressione "*Grazia di Dio (Gesù Cristo)*". Allo stesso modo in copto è documentata l'espressione "*la pace per questa santa montagna*" tipica dell'Alto Egitto e documentata soprattutto nell'area tebana, ma anche a Abido, dove potrebbe riferirsi al celebre monastero fondato da Mosè di Abido.

Assai varie sono le iscrizioni che contengono preghiere indirizzate dal defunto a Dio o a Dio e a una serie di santi intercessori o anche a specifici santi, quest'ultimi spesso con una forte connotazione locale.

Le formule più comuni, sia in greco che in copto, sono brevi richieste quali "*Gesù, mio Signore, abbi pietà di me!*", o "*dai riposo all'anima del beato NN*", o anche "*abbi misericordia dell'anima del beato NN*". Iscrizioni in greco del Fayum spesso iniziano con l'espressione "*Signore, dai il riposo all'anima del tuo servo/beato NN!*". In questo caso l'iscrizione è abbinata all'iconografia classica delle stele di questa regione, come la stele del British Museum, inv. EA 405, che mostra l'iconografia della croce inserita all'interno di una struttura architettonica (TAV. II, 2).

Diffusa è anche la formula in greco di "*dai riposo!*" attestata tra il V e il IX secolo da Alessandria a Esna, quindi su quasi tutto il territorio egiziano. Questa formula presenta delle varianti con aggiunte significative, in greco e in copto: a Damanhur, "*insieme con tutti i figli giusti*"; ad Antinoe, "*insieme a tutti i santi*"; nell'area del Fayum e a Panopolis, "*nel grembo di Abramo, Isacco e Giacobbe*"; a Esna, "*nel grembo di Abramo, Isacco e Giacobbe, nel Paradiso delle Delizie*". Numerose altre varianti testuali si registrano su stele di differente provenienza.

Un'altra formula comune in greco è "*ricordati di NN*". Quest'ultima espressione, che ha le sue radici nel testo biblico (*Luca 23,42*: "*Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno*"), è particolarmente documentata nelle necropoli alessandrina.

Un altro degli elementi più interessanti, a livello di formulario testuale, è l'invocazione "*Dio degli spiriti e Signore di ogni carne*", con chiaro riferimento a *Numeri 16:22* e *27:16*, che si ritrova sia in copto che in greco. Tale formula, scritta soprattutto in greco, si ritrova anche nelle iscrizioni della Nubia medievale, come formula di apertura della preghiera per

il defunto⁷⁸. Da Esna proviene anche un'iscrizione funeraria, datata dall'889/890 al 890/891, nel quale si trova un testo che ha stretta rassomiglianza con il rituale recitato per la sepoltura nell'ambito della Chiesa Greco Ortodossa. Vi si trova in greco l'invocazione a *“Signore Dio, Re dell'Universo, Dio dei santi spiriti e Signore di ogni carne”* con una formula abbreviata dell'*Euchologion Mega*. La versione lunga dell'*Euchologion* copto per i defunti si trova invece in iscrizioni, di probabile origine fayumita, datate tra l'887 e il 927.

Comuni, sia in greco che in copto, sono le invocazioni a Dio e ai santi. Vi sono numerose varianti, ma nessuna sembra connessa a uno specifico impianto figurativo, mentre alcuni santi o gruppi di santi possono essere messi in relazione con specifiche aree geografiche. Preghiere in greco e in copto rivolte alla Trinità, agli arcangeli, Michele e Gabriele, all'apa Enoch, alla Vergine Maria, all'ama Sibilla sembrano più frequentemente documentati a Saqqara. Preghiere in copto rivolte al *“Dio di san apa Horion”* e al *“Dio di san Colluto”* sono caratteristiche di Antinoe. Invocazioni al *“Padre, al Figlio e allo Spirito Santo”* sono caratteristiche nelle stele del monastero di san Geremia di Saqqara, di Akoris, delle necropoli di Antinoe, ma anche di Bawit. Nell'area del Fayum Dio è invocato come *“Dio”* a *“Signore Dio, Re dell'Universo”*.

Completamente prive di apparati decorativo sono invece i cosiddetti testi litanici, che appaiono tipici della sola epigrafia funeraria in lingua copta. Si tratta di testi completamente diversi da quelli documentati in greco, che si svilupparono certamente autonomamente e indipendentemente dai servizi liturgici, per cui la definizione di *“testi litanici”* è certamente non appropriata. Questo genere di testi si presenta come tipica del Medio Egitto, essendo documentata in una gran quantità di siti e di necropoli di quella regione. Tali testi sono particolarmente attestati nelle necropoli di Bawit, di Deir el-Balaiza, dello Wadi Sarga e nel monastero di san Geremia di Saqqara. Si tratta di testi nei quali sono invocati in ordine gerarchico, dopo una invocazione al *“Padre, al Figlio e allo Spirito Santo”*, la Vergine Maria, gli arcangeli Michele e Gabriele, i profeti, gli apostoli, i patriarchi, i martiri e in conclusione una serie di santi, la cui sequenza varia geograficamente da località a località. Nelle litanie del monastero di san Geremia di Saqqara, per esempio, apa Geremia e apa Enoch sono generalmente invocati dopo la Santa Trinità e gli arcangeli Michele e Gabriele,

⁷⁸ ROQUET 1977 a: 166-171; VAN DER VLIET 2003: 141.

ai quali in questa regione è data particolare enfasi. L'apa Enoch e l'apa Geremia possono anche mancare nelle stele litaniche di Saqqara, magari rimpiazzati dalla triade di Bawit, ma la loro occorrenza dopo la Santa Trinità o davanti a una lunga lista di santi è spesso indicatore della provenienza da questo complesso monastico di Saqqara. L'apa Geremia e l'apa Enoch, però, sono anche invocati in altre località, quali, per esempio, Esna e l'oasi di Dakhla.

L'apa Apollo, l'apa Anup e l'apa Phib sono invece comunemente invocati nell'area di Hermoupolis Magna, dove si trova il monastero di Bawit, ma i loro nomi si trovano anche nei complessi monastici licopolitani, così come nell'area tra Abido e Esna. Il gruppo di santi composto dall'apa Paolo, l'apa Pshoi, l'apa Paolo di Tama e l'apa Phocas sono invece tipici dell'area di Aphroditopolis e non si documenta in litanie provenienti da altre aree del paese. Un altro gruppo di santi composto dall'apa Apollo, l'apa Pietro, l'apa Giovanni e l'apa Pegol, così come quello formato dall'apa Apollo, dall'apa Anup e dall'apa Pegosh, appare in testi da Deir el-Balayzah, mentre il gruppo composto dall'apa Tommaso, l'apa Pietro, l'apa Giuseppe, l'apa Anup e l'apa Pamun si ritrova in stele dello Wadi Sarga.

Interessante è, comunque, notare che simili testi litanici si possono anche ritrovare dipinti sulle pareti delle celle monastiche come è ben documentato a Esna. In questo contesto la cella rievoca la tomba, come recentemente ha sottolineato K. Innemée a proposito delle cosiddette “cappelle” di Bawit⁷⁹.

Altro genere tipico e esclusivo dell'epigrafia in lingua copta è costituito dalle cosiddette *Totenklage*, o “lamenti poetici”, che evocano, in maniera drammatica, il destino dell'uomo che, descritto con toni pessimistici, è visto come imposto da Dio come punizione per la sua disubbidienza.

⁷⁹ INNEMÉE 2015, ispirandosi a un vecchio articolo di H. Torp pubblicato nel 1957 nella rivista *Byzantion*, ha dato una nuova lettura alle cosiddette “cappelle” di Bawit, che sin dalla loro scoperta, avvenuta a opera di Jean Clédat con i primi scavi nel monastero, hanno fatto molto discutere gli archeologi. Innemée, partendo da alcune considerazioni di H. Torp, che aveva sottolineato le somiglianze tra la decorazione delle tombe e quella documentata nelle cappelle funerarie di Bawit, ritornando parzialmente alle conclusioni di J. Clédat che vedeva in questi edifici delle cappelle funerarie, ha affermato che le celle monastiche erano viste come una metafora delle tombe e per questo erano decorate a somiglianza di questi edifici. Testi come gli *Apophthegmata Patrum* sottolineavano spesso come il monaco considerava la sua cella alla stregua di una tomba, non solo in senso metaforico. Monaci, come Giovanni di Licopolis, ricordato nell'*Historia monachorum*, si fecero anche murare vivi, vivendo tutta la propria esistenza come sepolti vivi. Anche l'archeologia ha rivelato come in molti casi i monaci, per lo più eremiti, si insediavano in antiche necropoli di epoca faraonica, eleggendo queste tombe come propria dimora.

Questo interessante genere epigrafico, che per molti aspetti acquista anche una valenza di tipo letterario, è caratteristico del Medio Egitto, ma la sua area di diffusione non è chiaramente definita. Secondo M. Cramer, che per prima studiò queste iscrizioni, questo tipo di epigrafi è tipico della regione fra Antinoe e Mallawi⁸⁰. Secondo S. Schaten, invece, che si è occupata di questa tematica in tempi più recenti, questi “lamenti poetici” sarebbero tipici dell’area antinoita⁸¹. Ma W. Brunsch documenta anche una simile stele nell’area della Mareotide⁸². La datazione di queste iscrizioni si colloca di norma tra l’VIII e il IX secolo.

Nella stele di Febronia, rinvenuta a Deir Abu Hennis, datata al 750, si dice: *“Tutta la vita dell’uomo è come fumo e tutte le preoccupazioni di questa vita sono come un’ombra che si piega. Tutte le opere di Dio sono impenetrabili e i giudizi equi sono quelli che sono davanti a Lui”*⁸³ (TAV. II, 3). Nella stele di Pieu, che proviene dalla stessa località, ma che è datata al 765, si afferma addirittura che *“la vita di questo mondo che è piena di preoccupazioni e di sospiri! L’uomo di oggi è la terra e la cenere di domani”*⁸⁴ (TAV. III, 1). Il destino dell’uomo è visto come una punizione. Nella stele di Cosma, oggi conservata nei Musei di Berlino, inv. 9691 e datata al 799, si sottolinea come la morte sia stata data all’uomo da Dio in conseguenza della sua disubbidienza (TAV. III, 2). Il testo, ricco di drammaticità, così dice: *“Egli prese terra dalla terra, formò un uomo a sua somiglianza e secondo la sua immagine e la pose nel Paradiso del nutrimento. Quando il Diavolo vide il grande onore che Dio diede all’uomo, egli fu invidioso di lui e lo gettò dalla sua gloria in questo mondo, che è pieno di dolore e lo fece diventare straniero a tutto il buon godimento. Egli divenne straniero, che è la vita piena di perdite, dolori, lacrime, lamenti. Ma la cosa peggiore di tutto è che quando Dio vide che (l’uomo) divenne disobbediente, impose su di lui un’amara punizione, la morte, che su di lui e il suo seme fino all’eternità ha posto come signore attraverso le parole: Adamo, tu sei terra e terra diventerai. Questa (la morte) si realizzò su di me, il miserabile, lo sfortunato. Fino a oggi io mi conoscevo come ero nel mezzo della mia casa fresco come un albero robusto. Mia moglie e i miei figli erano intorno alla mia tavola, io mi rallegravo con loro e loro si rallegravano insieme a me. La mia casa era feconda dei piaceri di questo mondo. Io ero l’immagine di mio padre Adamo, quando era*

⁸⁰ CRAMER 1941.

⁸¹ SCHATEN 1991: 113-120.

⁸² BRUNSCH 1994: 5.

⁸³ CRAMER 1941: 5-7.

⁸⁴ CRAMER 1941: 79, Museo Copto del Cairo, inv. 8321.

*in Paradiso, prima che giunse il giudizio di Dio su di lui. Quando la visitazione di Dio mi prese improvvisamente, senza il mio volere, come è scritto: il giorno dell'uomo viene come il ladro di notte, poiché non lo sapevo, né consideravo che questa in quel giorno avrebbe catturato me, l'infelice. Quando il tempo si compì, per il fatto che mi si abbatté come un albero che è stato buttato giù. Sono caduto in grande angoscia fra tutti quelli che mi conoscevano. Tutte le mie ossa si consumarono e tutto il mio corpo fu a repentaglio per la malattia pericolosa che improvvisamente venne su di me fino alla mia gola. Questa fu presa dalla grande pesante malattia, così che mai nessun nutrimento passò attraverso questa. Oh, quale grande difficoltà, oh, queste ore spaventose, oh, quale rovina e quale annientamento dell'umanità. Oh, questo grande crepacuore dei miei figli, che erano all'estero, mentre io li desideravo. Non mi si diede nessun termine, affinché venissero e li vedessi un'altra volta e indirizzassi loro la mia parola, prima di morire, io, questo infelice Cosma. Il giorno nel quale il beato Cosma morì fu il 9 di Mesore, nell'anno 515 di Diocleziano e nell'anno 189 dei Saracini*⁸⁵.

Queste stele, che talora presentano stretti legami con i testi liturgici, sono totalmente prive di elementi figurativi. L'ambito sociale da cui scaturiscono era costituito certamente da persone colte che potevano capire i numerosi riferimenti scritturistici presenti. Secondo B. Tudor, che riporta un'ipotesi di Schaten, questi testi non erano solo recitati, ma probabilmente anche cantati durante i funerali⁸⁶. La loro presenza è certamente quella più caratteristica dell'intera produzione epigrafica in lingua copta.

La maggioranza delle stele oggi conservate nei musei americani, europei, del Cairo e di Alessandria, sono di provenienza sconosciuta. Furono acquistate dal mercato antiquario o acquisite da altre collezioni. In generale poco è conosciuto dell'originale contesto di ritrovamento di questi monumenti, poiché i primi archeologi non riportarono nessun dato a essi riferibili nei loro rapporti di scavo.

Inoltre le più antiche collezioni di materiale cristiano proveniente dall'Egitto si sono generalmente formate sul mercato antiquario e sono in parte frutto di scavi clandestini.

⁸⁵ CRAMER 1941: 16-20.

⁸⁶ TUDOR 2011: 142.

1.3 Stele funerarie e contesto sepolcrale

Le stele erano parte dell'impianto architettonico delle tombe e attraverso la menzione del nome del defunto ne mantenevano viva la memoria. Le stele erano generalmente commissionate dai parenti del defunto o, in taluni casi, da corporazioni, quali quelle ben documentate dei mercanti di sale o degli scavatori di tombe, incaricate di provvedere all'equipaggiamento funerario dei loro membri deceduti⁸⁷. Talora il possessore le commissionava quando era ancora in vita. Lo testimonia il fatto che su certi esemplari si notano in maniera evidente differenze nello stile e nella dimensione dei caratteri tra le linee che menzionano il nome del personaggio e quelle che riportano la data di morte. Talora si potevano riutilizzare stele di vecchie sepolture, che magari presentavano iscrizioni dipinte a inchiostro e quindi facilmente cancellabili. E ancora, se acquistate dopo la morte da parenti, potevano essere scelte da modelli presenti nelle officine, così da abbreviare i tempi di realizzazione della tomba, o era anche possibile aggiungere il nome del defunto su una stele appartenente ad altri membri della famiglia.

In qualunque modo si facesse, la stele funeraria era comunque un oggetto costoso e non accessibile a tutti, che non si ritrovava generalmente nelle sepolture più povere e con un mediocre equipaggiamento funerario. Un graffito copiato da W. de Bock⁸⁸ a Bagawat ci informa sul costo di una cappella funeraria, che era pari a 40 *artabe*, probabilmente di grano, cifra estremamente alta, considerando il fatto che una persona poteva vivere con circa 10 *artabe* di grano l'anno⁸⁹. Parte significativa di questa spesa era certamente riservata alla stele funeraria.

L'alto costo della preparazione della cappella funeraria si deduce anche analizzando le competenze che dovevano essere impegnate nella realizzazione di un complesso funerario. Dagli artigiani che dovevano decorare, con pitture o con sculture architettoniche, il complesso, ai cavatori di pietra, che estraevano il materiale e lo trasportavano, al

⁸⁷ BOWMAN 1997.

⁸⁸ DE BOCK 1901: 13, fig. 19.

⁸⁹ TUDOR 2011: 225.

sovrintendente, che coordinava i lavori e si adeguava alle indicazioni date dal committente⁹⁰. Il sistema non doveva essere dissimile da quello praticato nei periodi precedenti. Parte della decorazione era affidata alle rifiniture cromatiche, presenti anche nelle stele, preferibilmente il rosso, il nero, il giallo, il verde. Sfortunatamente oggi solo poche stele ne conservano ancora tracce.⁹¹

Il resto dell'apparato decorativo della tomba poteva essere costituito da pitture murarie e da rilievi architettonici, a seconda delle disponibilità del defunto. Considerazioni economiche certamente influenzarono le tipologie e i repertori figurativi scelti per la decorazione.

Tra i reperti che facevano parte del corredo funerario singolarmente interessante è il rapporto delle stele con una categoria di oggetti, le etichette di mummia, che hanno fatto oggetto di studi più approfonditi⁹² e che possono costituire un base utile documentaria per lo studio dei reciproci rapporti. La funzione principale di questi oggetti, che venivano fissati al corpo per mezzo di un cordoncino, era quella di identificare il morto e di accompagnarlo dall'atelier degli imbalsamatori alla necropoli. Il materiale più comunemente usato per la loro realizzazione è il legno (sicomoro, acacia, cedro), ma si possono trovare anche esemplari realizzati in altri materiali, come la faience, il bronzo, la terracotta o il calcare.

Scritte il più delle volte in greco o in demotico, le etichette di mummia, più raramente, possono presentare anche un'iscrizione in copto. Questa riporta generalmente il nome, la filiazione e l'origine del defunto e, più raramente, la sua età e la professione sua e del padre. Alcuni esemplari sono bilingui, con una faccia in cui si registra in greco l'identità del defunto e nell'altra in cui si riproduce una formula religiosa di tradizione egiziana in demotico. Quelle scritte in copto, che pur con qualche eccezione sono generalmente attribuite a sepolture cristiane, datano ai primi secoli dell'era cristiana e scompaiono nel momento in cui la scrittura copta si standardizza. I cristiani non abbandonarono infatti la consuetudine di utilizzare queste etichette. In realtà anche per questa classe di materiali non è semplice capire se segnavano una mummia cristiana o pagana. Talora croci, o altri segni

⁹⁰ THOMAS 2000: 28-30.

⁹¹ Particolarmente interessante è la cromia documentata nella stele inv. 7646 del Museo Egizio di Firenze che è costituita da intrecci e volute realizzate con pittura rossa dipinte sui bracci di una grande croce, che costituivano una parte essenziale della decorazione del monumento (TAV. LXXXV, 2-3).

⁹² QUAEGBEUR 1978; BOYAVAL 1986.

chiaramente cristiani, rendono l'identificazione certa, ma altre volte non si può avere certezza. Ma un certo numero di queste etichette sono state identificate con certezza come cristiane: alle prime segnalate da Boyaval⁹³ se ne sono aggiunte nel corso del tempo altre che rendono evidente che anche questa pratica fu seguita dai primi cristiani.

Questi oggetti hanno una grande importanza per capire le modalità di impiego delle stele. È stato infatti già da tempo notato che le etichette di mummia potrebbero essere state utilizzate come sostituti economici delle stele in pietra, molto più costose⁹⁴. Questo sarebbe suggerito anche dal formulario scritto su questi reperti, che sembra essere molto affine a quello che si trova inciso sulle stele⁹⁵, nonché dal fatto che tali oggetti, designati generalmente con il termine greco *tabla* o con demotico *wjt*, sono talora anche definiti con il greco *stèle*, come, per esempio si trova scritto su un esemplare del British Museum proveniente da Akhmim⁹⁶ (TAV. IV, 1) o su due delle quindici etichette della Collezione Michaelidis realizzate in pietra e datate all'inizio dell'epoca romana, la cui forma, centinata, richiama con forza proprio quella della stele⁹⁷.

Ma non è solo la denominazione e il formulario testuale che rendono la comparazione tra stele e etichetta interessante. In molti esemplari di etichette, infatti, una raffigurazione è aggiunta al testo⁹⁸ (TAV. V, 1). Si tratta di immagini di divinità o di animali sacri (per quelle chiaramente pagane), di elementi vegetali, di simboli religiosi come il segno *ankh* o il monogramma *chi-ro* (per quelle chiaramente cristiane), ma anche con raffigurazioni che mostrano l'immagine del defunto. Particolarmente interessante è a riguardo l'etichetta di mummia a nome di Artemide, proveniente dalla necropoli di Triphion presso Sohag e oggi conservata al Museo del Louvre⁹⁹. Al di sopra di una breve iscrizione in greco si trova l'immagine della defunta, stante, nell'atto di versare una libagione su un altare (TAV. V, 2). Evidente è la similitudine con le più antiche produzioni di stele, che vedono proprio la raffigurazione del defunto, stante, nel suo aspetto idealizzato.

⁹³ BOYAVAL 1980: 167-169.

⁹⁴ BARATTE, BOYAVAL 1975.

⁹⁵ Sono note alcune mummie provviste sia di etichetta di mummia sia di stele che presenta lo stesso testo, cfr. CALAMENT 2009: 53, nn. 30-31.

⁹⁶ Si tratta dell'etichetta di Arsenio, inv. EA21638.

⁹⁷ BRESCIANI 1961.

⁹⁸ Per esempio, la stele di Sabek conservata al Museo del Louvre e proveniente da Esna (inv. E26910), datata al VII secolo.

⁹⁹ Louvre inv. E 9449, cfr. BOYAVAL 1976: 203, n. 801; BOSSON, AUFRÈRE 1999: 178, n. 14.

Alla stessa conclusione sembra portare anche l'analisi della forma di questi oggetti, come suggerisce l'etichetta pubblicata da N. Lewis nel 1936¹⁰⁰ (TAV. VI, 1). Si tratta di un'etichetta su tavoletta di legno, proveniente da Panopolis, che presenta una forma irregolare. Scritta in copto, presenta un'iscrizione funeraria che ricorda "*Lamos, abitante di Abutig, lo stoppatore, che si è riposato l'8 di Epiphi. Signore, abbi pietà di lui*". L'etichetta ha inoltre forma triangolare e presenta due fori, uno per ciascuna estremità. Questa è proprio la forma caratteristica delle stele funerarie di Panopolis del periodo cristiano¹⁰¹, come è attestata, per esempio, dalla stele del monaco Biktorinos, datata tra il VI e il VII d.C., che, originariamente rettangolare, è stata ritagliata dopo esser stata iscritta, acquisendo la forma di un triangolo equilatero troncato sormontato da un rettangolo¹⁰² (TAV. VI, 2). L'aspetto delle stele panopolitane più comune vede, comunque, la punta del triangolo in alto, come è mostrato, per esempio, dalla stele di Tanisgene, inv. 198787, conservata nel Museo nazionale di Varsavia¹⁰³ (TAV. VI, 3).

La loro funzione non era quindi soltanto quella di identificare il defunto, cosa certamente prioritaria, ma anche quella di commemorarlo, perpetuandone il nome, proprio come accadeva con la stele.

La stele funeraria costituisce quindi uno dei principali elementi della tomba. Oltre a commemorare il defunto, la stele segnava anche il luogo di fronte al quale si eseguivano libagioni per il defunto e si recitavano preghiere per la sua anima. Era quindi essenziale al rituale funerario e va quindi posta in rapporto sia con il tipo di sepoltura adottato, sia con gli altri elementi dell'ambito funerario. Una più o meno ricca decorazione figurata occupava parte della superficie del monumento. Il nome del defunto, la data di morte, il numero degli anni vissuti, così come epitaffi, preghiere e altro genere di invocazioni erano incisi o talora dipinti su di esse. Queste lastre erano erette al di sopra della sepoltura o inserite verticalmente nella muratura della tomba. Possono trovarsi sia all'interno della cappella funeraria, sia all'esterno, o essere semplicemente poste per terra, senza decorazione o iscrizioni. Sfortunatamente non sono però molti i contesti documentati e

¹⁰⁰ LEWIS 1936: 70-72 (Montreal, McGill University, inv. TM 92862), cf. DELATTRE 2005: 373, nota 3.

¹⁰¹ Cfr. BOTTI 1900: 436; LEFEBVRE 1907: XXVII; LEQLERQ, DACL IV 2, 1921, col. 2493; ZUNTZ 1932: 22, 24.

¹⁰² Museo Nazionale di Varsavia, inv. 198726, vedi LAJTAR, TWARDECKI 2003: 245-247.

¹⁰³ LAJTAR, TWARDECKI 2003: 247-249.

risultano quindi assai pochi i casi in cui gli archeologi hanno registrato l'esatta posizione della stele al momento del ritrovamento.

Ma la stele non è l'unico mezzo documentato per indicare le sepolture. Nelle catacombe alessandrine, per esempio, molto comune è l'uso di lastre, atte a chiudere i loculi. Ma in altri contesti le sepolture possono essere segnate dalla presenza di sovrastrutture di diversa forma e natura, talora simili a cippi¹⁰⁴. Il caso più noto è certamente quello del Cimitero Settentrionale del complesso di Deir Abu Mina. C. M. Kaufmann trovò qui a coperture di semplici *fossae*, scavate poco profondamente nel terreno e contenenti sepolture individuali, dei veri e propri cippi (TAV. VII, 1-2). Questi presentavano anche delle iscrizioni che riportavano almeno il nome del defunto. C. M. Kaufmann ne trovò circa 230, tutti *in situ*.

La maggior parte di questi cippi presentava una forma rettangolare, ma alcuni erano a forma di croce¹⁰⁵. Qualche esemplare era anche dipinto, mentre alcuni presentavano una semplice decorazione consistente di rozze croci incise. Purtroppo la documentazione di C. M. Kaufmann non è a riguardo molto precisa e mancano nelle sue pubblicazioni tutte le informazioni di contesto. Nella sua opera del 1924 si trovano solo due immagini, che danno però un quadro abbastanza eloquente dell'aspetto della necropoli¹⁰⁶. B. Tudor riferisce comunque che, come suggeritole da P. Grossmann, la datazione di questi cippi deve porsi nel tardo periodo medievale.¹⁰⁷

Un interessante ritrovamento è stato recentemente fatto nella necropoli di el-Deir, nell'oasi di Kharga. In questo sito sono state individuate numerose sepolture costituite da semplici fosse scavate nel terreno¹⁰⁸. Ma la presenza di queste sepolture non era segnata da una stele (non ne sono state trovate), ma unicamente grazie alla presenza di grosse pietre non tagliate disposte in maniera disordinata sulla superficie della tomba. La necropoli di el-Deir fu già in antico sconvolta e saccheggiata, cosa che non ci permette di capire chiaramente cosa in realtà fossero queste pietre. Magali Coudert suggerisce, confrontando queste pietre con altre analoghe visibili nella documentazione fotografica del Metropolitan Museum e relative alla

¹⁰⁴ Con "cippo" nella letteratura scientifica si intende una serie di classi di manufatti diversi. Nel nostro caso intendiamo segnacoli sepolcrali, strutture di diversa forma aventi lo scopo di segnalare la presenza di una sepoltura, cfr. DI STEFANO MANZELLA 1987: 89-91, cfr. anche BUONOPANE 2009: 78-81.

¹⁰⁵ BADAWY 1978: 99.

¹⁰⁶ KAUFMANN 1924: figg. 131, 141.

¹⁰⁷ TUDOR 2011: 33, nota 182.

¹⁰⁸ COUDERT 2013: 180-182.

necropoli di Bagawat, che più che segnare le tombe, queste pietre servirono a meglio contenerle e delimitarle.

Cippi funerari furono scoperti invece da J. Clédat nella necropoli di Mahamadiya, nel Delta¹⁰⁹ (TAV. VIII, 1). In questo cimitero i cippi potevano segnare la presenza anche di quattro o cinque sepolture. Nella faccia est presentavano inoltre delle piccole nicchie, che forse in origine dovevano contenere lastre iscritte, ma non ne fu rinvenute nessuna (TAV. VIII, 2).

A Karanis (Kom Aushim) nella necropoli del Kom occidentale le sepolture erano segnate da segnacoli piramidali in mattoni crudi (la base misurava da circa 65 x 63 cm a circa 85 x 88; l'altezza raggiungeva circa m 1,20)¹¹⁰. Alcune lettere copte, di dubbio significato, ma chiaramente non connesse con gli epitaffi funebri, apparivano iscritte sul lato orientale di queste piccole piramidi. Lo scavo di questo kom, seppure eseguito in tempi assai recenti (2003), non è stato realizzato con metodo scientifico, somigliando più a uno sterro che a uno scavo archeologico. Prova ne è che i corpi rinvenuti, avvolti in bende e in un sudario, furono subito gettati nella vicina discarica. Le tombe si presentarono estremamente povere e non restituirono ricchi elementi di corredo. La particolarità di questa necropoli, caratterizzata dalla presenza di questi segnacoli, avrebbe certamente meritato un intervento diverso, uno scavo, praticato in maniera scientifica, che avrebbe restituito certamente maggiori informazioni.

1.4 Stele funerarie ritrovate *in situ*

Una delle più antiche registrazioni è quella fornita da R. Pococke che segnalò iscrizioni funerarie poste sull'entrata e sulle pareti interne delle cappelle funerarie della necropoli di Deir el-Shuada¹¹¹.

¹⁰⁹ MEURICE 2014: 167-180.

¹¹⁰ TUDOR 2011: 47 con bibliografia.

¹¹¹ POCOCKE 1853: 112, vol. 1.

Stele erette di fronte alle tombe furono rinvenute nella celebre necropoli paleocristiana di el-Bagawat, così come nelle catacombe alessandrine furono rinvenute lastre poste a chiusura dei *loculi*.

Nell'area 5500 di Badari G. Brunton trovò una stele inserita tra la lastra pavimentale di un edificio funerario¹¹². La stele era posta lungo una parete dell'edificio in prossimità di un recesso che era stato intonacato in antico. L'archeologo inglese non rimosse la stele e non si interessò alla sepoltura, ritenendola poco interessante, ma pubblicò la foto dell'area¹¹³ (TAV. IX, 1). Numerose altre stele copte, non più in contesto, ma apparentemente gettate tra i rifiuti, furono portate alla luce in quella zona, insieme a qualche altro rilievo decorato (TAV. IX, 2).

F. El-Fakharani rinvenne durante gli scavi da lui diretti nella città portuale di Marea, in un'area situata un poco più a sud della necropoli meridionale della città, una tomba a camera, ipogea, caratterizzata da un'anticamera dalla quale si accedeva per mezzo di tre porte, ricavate sui muri Est, Nord e Sud, a tre distinte camere funerarie. Ciascuna porta conservava ancora resti di una lastra marmorea che conteneva il nome del defunto li sepolto¹¹⁴.

Nella necropoli Nord di Saqqara gli Inglesi rinvennero una serie di stele funerarie copte ancora *in situ*, inserite in una nicchia ricavata all'interno della sovrastruttura della tomba, costruita in mattoni. La loro posizione è resa evidente dall'ottima documentazione fotografica pubblicata¹¹⁵ (TAV. IX, 3).

Numerosi esempi di stele rinvenute in posizione primaria in connessione con le rispettive sepolture sono registrati nei Rapporti della Missione Archeologica Italiana ad Antinoe. La Missione Archeologica Italiana, diretta da S. Donadoni, rinvenne nel 1968 in un'area della necropoli meridionale della città, a circa 150 metri dalle mura antiche, un insieme assai diversificato di sepolture, costituito prevalentemente da semplici fosse scavate nel terreno. L'archeologo italiano ipotizzò che queste sepolture non dovevano comportare delle

¹¹² BRUNTON 1939: 31, vol. III.

¹¹³ BRUNTON 1939: 1, vol. III, pl. LVI, 1.

¹¹⁴ EL-FAKHARANI 1983: 177.

¹¹⁵ MARTIN 1974: 19-20, pls. IV-V.

sovrastutture complesse, ma essere ricoperte solo da un tumulo di terra¹¹⁶. Inoltre affermò che potevano essere state segnate in antico da una stele posta direttamente sul tumulo. L'intera area era, infatti, disseminata da frammenti di stele di varie dimensioni.

Nella stessa area S. Donadoni rinvenne anche alcune sepolture a plinto, caratterizzate da una cornice realizzata da mattoni disposti per lungo e da una copertura costituita da mattoni disposti per piatto, che, sebbene si presentassero alquanto danneggiate, fornirono agli archeologi dati interessanti. Ne è un esempio la sepoltura numero 6 che conservava ancora *in situ* una stele funeraria costituita da una lastra in calcare, rinvenuta spezzata, posta di piatto sulla sommità del plinto. S. Donadoni diede di questa stele anche una fotografia nel suo contesto originario, cosa estremamente rara nelle pubblicazioni del tempo¹¹⁷(TAV. X, 1). Simile disposizione aveva anche la stele della sepoltura numero 9, dedicata al presbitero Phoibammon¹¹⁸(TAV. X, 2-3).

Un altro tipo di tomba a plinto documenta un diverso modo di disporre la stele rispetto alla tomba. Nella tomba numero 8, infatti, la stele funeraria non era disposta orizzontalmente, di piatto, bensì posta verticalmente all'interno di una nicchia ricavata sul lato occidentale. La stele conservava una breve iscrizione che commemorava un certo Filoteo¹¹⁹ (TAV. XI, 1). Nella tomba numero 2, poco distante, una analoga nicchia conteneva ancora una stele, ma questa volta anepigrafe, segno che probabilmente in antico l'iscrizione era stata dipinta e non incisa¹²⁰.

S. Donadoni rinvenne anche altri contesti in cui fu possibile ipotizzare in antico la presenza di una stele: è il caso di una sepoltura costituita da una sovrastruttura a cassone che presentava sulla faccia ovest una nicchia a sezione rettangolare, su cui erano ancora presenti resti di imbiancatura, che probabilmente ospitava in antico una stele o forse, più semplicemente, una semplice iscrizione dipinta¹²¹ (TAV. XI, 2).

Caso del tutto particolare è il rinvenimento nel 1988 di due frammenti di stele funeraria sul pavimento della cappella di Teodosia. Questi, che erano stati però conglobati nel

¹¹⁶ DONADONI 1974: 144.

¹¹⁷ DONADONI 1974: 146, pl. 73,1.

¹¹⁸ DONADONI 1974: 144-145, pl. 72,1.

¹¹⁹ DONADONI 1974: 147, pl. 73,2

¹²⁰ DONADONI 1974: 147.

¹²¹ DONADONI 1974: 145.

rifacimento della pavimentazione della cappella, facevano parte con ogni probabilità di una stele inserita nel pavimento formato da un impiantito di lastre di calcare, che celava la fossa dove gli archeologi rinvennero il cadavere della defunta¹²².

Le necropoli antinoite hanno continuato a offrirci esempi dell'utilizzo delle stele funerarie. I recenti scavi condotti da R. Pintaudi hanno infatti registrato altri interessanti ritrovamenti. Nel 2003 la Missione fiorentina portò alla luce nel settore B del Kom frammenti di iscrizione in marmo fuori contesto¹²³ (TAV. XII, 1), così come nel 2005, quando furono rinvenuti numerosi frammenti di stele scritte in greco e in copto trovate in differenti aree della necropoli orientale¹²⁴ (TAV. XII, 2). Uno di questi recava un'interessante iscrizione che menzionava la sepoltura di un uomo di nome Gornelios. Al di sotto dell'iscrizione vi era la raffigurazione di una croce affiancata da due palme e posta su tre tratti orizzontali evocanti il Golgota¹²⁵. Nel 2006 furono rinvenute in un'antica discarica nella necropoli Nord altre iscrizioni funerarie in copto, tutte frammentarie e gettate via a pezzi¹²⁶. Nel 2007 invece la missione italiana rinvenne nella necropoli Nord una sepoltura a fossa sigillata da una lastra di calcare disposta di piatto¹²⁷. Un'iscrizione, che presentava lettere rubricate in rosso, riportava il nome e la data di morte della defunta, Tkiol (TAV. XIII, 1-2). Questa era avvolta in uno scialle di colore giallo chiaro e riposava in un sarcofago ligneo costituito da semplici tavole lignee assemblate (TAV. XIV, 1). La defunta indossava sotto lo scialle tre indumenti sovrapposti e aveva ai piedi un paio di stivali di pelle¹²⁸. La testa era avvolta da un cilindro di stoffa, forse una specie di cerchietto, mentre una lunga sciarpa con una scritta in rosso in greco (*ugia*, "salute") ne avvolgeva il corpo quasi interamente. Il corredo era costituito da frammenti di un papiro bianco posti sopra le ginocchia e da un pettine posto sotto la testa. Un semplice involto di stoffa rossa, adagiato al di sotto dei piedi, risultò contenere i resti di un bambino morto in tenerissima età. L'epigrafe, seppur semplice, l'abbigliamento e i pochi oggetti di corredo distinguevano comunque questa sepoltura dalle

¹²² Per il resoconto della scoperta, cfr. BRECCIA; DONADONI 1938: 293-304. I due frammenti, riuniti virtualmente da M. Manfredi in un fotomontaggio, riportano un'iscrizione a nome di una defunta di nome Teodora, cfr. MANFREDI 2004.

¹²³ PINTAUDI 2008: 541.

¹²⁴ PINTAUDI 2008: 546; NACHTERGAEL, PINTAUDI 2008: 163-173.

¹²⁵ NACHTERGAEL, PINTAUDI 2008: 168.

¹²⁶ PINTAUDI 2008: 548.

¹²⁷ MINUTOLI 2008.

¹²⁸ RUSSO 2008: 459, 469-470.

altre limitrofe, costituite da semplici deposizioni nella sabbia. La presenza della stele non a caso corrisponde a una sepoltura di rango un po' elevato.

Stele in contesti archeologici documentati sono anche quelle rinvenute dalla missione austriaca diretta da H. Buschhausen nella chiesa sepolcrale del Monastero dell'apa Bane a Deir Abu Fano in Medio Egitto. Questo complesso, celebre in quanto legato alla figura dell'apa Bane, il santo monaco di cui ci dà notizia l'*Historia monachorum in Aegypto*, si sviluppò alla periferia dell'antica città di Athribis, occupando un'area precedentemente utilizzata a scopi cimiteriali¹²⁹. Oltre alle tombe di età precedente, e non connesse quindi all'edificio ecclesiale, la Missione austriaca portò alla luce alcune sepolture monastiche appartenenti a membri importanti della comunità che si sviluppò intorno al fondatore a partire dal IV secolo. Tra le numerose sepolture rinvenute, tre in particolare si segnalano per la loro importanza e per il fatto che erano segnate dalla presenza di una stele. La prima venne rinvenuta nel settembre del 1990 a sud del quinto pilastro di fronte all'abside (2/90). In prossimità di questa, inserita nella pavimentazione, fu rinvenuta una stele con il nome del monaco sepolto, l'"apa Herakleides" (TAV. CLIV, 1). Allo stesso modo, poco distante, fu scoperta una seconda stele, frammentaria come la precedente, dedicata all'apa Shons (TAV. CLIV, 2-3). In miglior stato di conservazione fu rinvenuta una terza stele, inserita come le altre nella pavimentazione della chiesa. La stele, integra, era connessa con la sepoltura dell'apa Kafka, di cui fu rinvenuta anche la mummia (TAV. CLV, 1).

Ma il rinvenimento più sensazionale fu certamente quello avvenuto nel 1992, quando gli archeologi austriaci portarono alla luce la sepoltura dello stesso apa Bane. La tomba di quest'ultimo, localizzata proprio al centro della navata centrale della chiesa, conteneva ancora il corpo del santo, in buono stato di conservazione¹³⁰. L'apa Bane giaceva in una semplice fossa, segnata da una bassa struttura in mattoni, ma la sua tomba non aveva una stele funeraria. Questo fu l'unico caso in cui gli archeologi si ritrovarono davanti ai resti mortali di uno dei santi monaci descritti nelle fonti letterarie. L'importanza della sua sepoltura era però segnalata sia dalla posizione centrale, sia dalla piccola struttura in mattoni che la copriva, sia dalla cura con cui fu eseguita la mummificazione del corpo, sia

¹²⁹ BUSCHHAUSEN 1996: 63.

¹³⁰ BUSCHHAUSEN 1996: 38-48.

anche dai resti di resine e di porpora con cui era stato asperso il suo corpo, coperto inoltre da un sudario.

Altri contesti sono stati registrati in Nubia, in maniera del tutto analoga a quelli rinvenuti nella Valle del Nilo. U. Monneret de Villard ne segnalò, per esempio, alcuni nella necropoli occidentale del villaggio di Sakinya (TAV. XIV, 2). Questa necropoli, che all'epoca dello studio di U. Monneret de Villard era ancora "ottimamente conservata" e contava quattrocentonovantasette tombe, era caratterizzato da tombe a fossa provviste di una sovrastruttura in mattoni, di fronte alla quale poteva esser presente anche una nicchia destinata ad accogliere una lampada funeraria. U. Monneret de Villard riferisce che generalmente le stele funerarie "*erano appoggiate sulla fronte della sovrastruttura ma alcune volte erano poste orizzontalmente sulla piattaforma davanti alla tomba. In un solo caso l'iscrizione era posta al fondo di una nicchia incavata sulla facciata della sovrastruttura*"¹³¹. Le stele, in gran parte realizzate in grès nubiano, ma talora anche in calcare, e più raramente in pietra rossa e in terracotta, presentano il più delle volte una semplice decorazione. U. Monneret de Villard le datò comunque tra il VII e il X secolo.

1.5 Stele funerarie in contesti secondari (reimpiego)

La collocazione primaria delle stele è certamente quella della tomba. Esistono però, documentate in antico, collocazioni secondarie di stele funerarie. Il reimpiego di tali monumenti, sia iscritti che anepigrafi, si documenta in tutta l'area del Mediterraneo antico. In ambito occidentale, questo fenomeno si diffonde sin dal III secolo d.C., nonostante l'emanazione di numerosi ma inefficaci provvedimenti legislativi che cercano di contrastarlo¹³². I tipi di reimpiego sono sostanzialmente tre¹³³: funzionale, quando il monumento viene riutilizzato in quanto offre materiale già tagliato e lavorato a costi bassi o nulli, soprattutto in aree e momenti in cui tale materiale risulterebbe di difficile

¹³¹ MONNERET DE VILLARD 1935: 126-127, vol. I, fig. 107-108.

¹³² COATES-STÉPHENS 2002.

¹³³ BUONOPANE 2009: 119-121.

reperimento; ornamentale, quando il materiale lapideo è di pregio oppure presenta elementi iconografici tali da essere apprezzati per il loro valore estetico; ideologico, che può essere motivato dalla consapevolezza dell'antichità del reperto o dal desiderio di segnare una continuità con il passato o, per monumenti pagani, da un sentimento di vittoria del Cristianesimo sulla religione tradizionale.

In ambito egiziano i reimpieghi sono in gran parte motivati da scopi funzionali e ornamentali. Il reimpiego di tipo ideologico potrebbe essere confinato al riutilizzo delle tavole d'altare, se di riutilizzo si tratta¹³⁴. Gli altri tipi sono invece più facili da documentare. Alcune stele, per esempio, furono inserite nei muri di edifici, il che indicherebbe una conservazione di tali monumenti in edifici religiosi come i monasteri. È il caso delle stele segnalate già da N. Granger¹³⁵, R. Lepsius¹³⁶ e W. de Bock¹³⁷ murate nelle pareti del Deir el-Shuada di Esna¹³⁸ o della stele riutilizzata per i suoi motivi decorativi come elemento architettonico all'entrata del Deir el-Malak Mikhail, complesso situato a 35 chilometri a sud di Akhmim, sulla riva orientale del Nilo¹³⁹.

Anche U. Monneret de Villard segnala due stele funerarie inserite nella muratura di una piccola chiesa, datata tra il VI e il VII secolo, studiata da una missione francese guidata da F. Bisson de la Roque a Medamud, località situata a circa 5 km a nord-est di Karnak¹⁴⁰. Le due stele non erano più forse ancora *in loco* quando il Duca di Sassonia visitò la chiesa di Medamud nel 1928, in quanto non le menziona affatto nelle sue note di viaggio¹⁴¹.

Simile riutilizzo ebbe anche la stele con raffigurazioni architettoniche e resti di una iscrizione greca segnalata da M. Martin all'entrata della chiesa del monastero di Deir anba Bisada, a 18 km a sud di Akhmim¹⁴². Nel 1888 M. Grébaut segnalò una ventina di stele che gli abitanti di Esna avevano trovato nella necropoli antica e riutilizzato nella necropoli

¹³⁴ FLOOD 2001.

¹³⁵ GRANGER 1745: 74.-75, cfr. SAUNERON, COQUIN 1980: 256.

¹³⁶ LEPSIUS 1849-1859: XII, 6, pl. 82, n. 172-175, cfr. SAUNERON, COQUIN 1980: 256-257, nn. 47-50.

¹³⁷ DE BOCK 1901: 78; cfr. SAUNERON, COQUIN 1980: 258, nn. 51-53.

¹³⁸ DARESSY 1914: 270 segnala una ventina di stele che M. Grébaut nel 1888 vide riutilizzate in tombe moderne.

¹³⁹ La stele fu segnalata per la prima volta da ROQUET 1977 b: 117-124; cfr. anche SCHATEN 1999: 130-131 e foto XII a.

¹⁴⁰ BISSON DE LA ROQUE 1933: 13-24; MONNERET DE VILLARD 1927: 31; TUDOR 2011: 93.

¹⁴¹ JOHANN GEORG HERZOG ZU SACHSEN 1930: 29.

¹⁴² MARTIN 1972: 127-128; cfr. SCHATEN 1999.

moderna¹⁴³. Il riutilizzo di materiali tratti dai monumenti del passato per le loro opere era infatti prassi comune e poteva essere un mezzo anche per creare stele funerarie. Ne è un esempio la stele EA 937 del British Museum¹⁴⁴ (TAV. XV, 1-2). La stele, di 60 cm di altezza per una larghezza di 44 e uno spessore di 13 cm, fu ricavata da una pietra spoliata da un tempio di epoca tolemaica. Il retro della stele conserva, infatti, ancora alcuni segni geroglifici, nonché l'immagine del dio Horo, "*He di Behdet, signore del cielo*". Il fronte della stele, che ancora reca tracce di colore, è lavorato in forma di nicchia con due colonne che supportano un arco, con due linee di iscrizione che commemorano un uomo di nome Besa. All'interno della nicchia si trova in forte rilievo un elemento cubico, forse la rappresentazione di un altare, decorato con una croce inserita all'interno di un cerchio.

Stabilire quando le stele copte persero la loro funzione funeraria e furono riutilizzate è spesso impresa ardua. S. Schaten, che per prima ha analizzato questo tema¹⁴⁵, ha ipotizzato che tale fenomeno potrebbe essere stato una conseguenza del decreto emanato dal califfo abbaside al-Mutawakkil (847-861) nell'849, con il quale si comandava ai musulmani di distruggere le tombe dei Cristiani. Tutto il IX secolo in realtà fu caratterizzato da ondate di persecuzione verso i cristiani¹⁴⁶. Chiese, monasteri e cimiteri cristiani furono depredati e devastati, molti simboli cristiani, *in primis* la croce, furono distrutti e abbattuti. Nell'836 il patriarca Giuseppe I (830-849) dovette subire l'umiliazione di vedere la sistematica depredazione dei rilievi marmorei e delle colonne che decoravano molte chiese d'Egitto¹⁴⁷. Nell'852, il nuovo governatore del paese, al-Ghayr Abd al-Masih ibn Ishaq (852-856), un cristiano convertitosi all'Islam¹⁴⁸, diede l'ordine di spezzare tutte le croci e vietò ai cristiani d'Egitto di costruirne di nuove, ma anche di pregare per i morti, una disposizione che certamente portò a interventi violenti nei confronti dei cimiteri. Nuove distruzioni di chiese, di monasteri e di cimiteri cristiani si verificarono tra l'866 e l'870, quando le tribù beduine del deserto occidentale, approfittandosi di un vuoto di potere lasciato dai governatori

¹⁴³ DARESSY 1914: 270.

¹⁴⁴ Cat. London 2015: 237, n. 289.

¹⁴⁵ SCHATEN 1999.

¹⁴⁶ Il IX secolo è anche segnato dalla cosiddetta rivolta dei bashmuriti, l'ultima insurrezione operata dai Copti nei confronti dei musulmani. La rivolta, che prende il nome dalla regione di al-Bashmur nel Delta, fu repressa nel segue dai soldati del califfo Abd Allah al-Mamun (813-833) e vide con la sua tragica fine la trasformazione dell'Egitto in una provincia essenzialmente musulmana, cfr. ELLI 2003: 46-48, vol. II.

¹⁴⁷ La depredazione fu ordinata dal califfo al-Mutasim che voleva arricchire con quei marmi la sua nuova residenza da lui fatta edificare vicino Samarra, a nord di Bagdad cfr. ELLI 2003: 50 d, vol. II.

¹⁴⁸ ELLI 2003: 51-52, vol II.

abbasidi, fecero incursioni fino in Alto Egitto, colpendo in particolare edifici e luoghi cristiani¹⁴⁹.

Distruzioni e devastazioni di cimiteri cristiani accaddero anche ai tempi del califfo Al-Hakim (996-1020). Lo storico Yahya al-Antaki riferisce di numerosi fatti accaduti sotto questo califfo, che non risparmiò di perseguitare oltre i cristiani, anche i musulmani. Riferendo di fatti avvenuti nel 1009 Yahya al-Antaki afferma che il califfo diede ordine di distruggere numerose chiese del Cairo e che *“nei pressi della chiesa [la chiesa dedicata a Maria ad al-Qantarah, nel Vecchio Cairo] c'erano numerose tombe e sepolcri cristiani. Dopo averli aperti tutti, i negri, gli schiavi e la plebaglia esumarono i cadaveri ivi seppelliti e ne dispersero le ossa, mentre i cani divoravano le carni di coloro che vi erano stati sepolti di recente”*¹⁵⁰.

In quello stesso anno al-Hakim vietò ai cristiani di compiere processioni al di fuori delle chiese e di recarsi sulle rive del Nilo per immergersi e compiere i riti battesimali. Successivamente il califfo diede ordine di distruggere il monastero di al-Qusayr, situato a sud del Wadi el-Tih, sul monte di Moqattam, nelle vicinanze del Cairo. Il monastero, che era stato costruito sulla tomba di sant'Arsenio venne abbattuto nonostante la presenza del patriarca melchita Arsenio, che vi soggiornava e che aveva fatto costruire intorno al complesso un imponente muro difensivo. I musulmani spinsero la folla a devastare il vicino cimitero. Infatti Yahya al-Antaki riferisce che *“fuori di esso [il monastero] i cristiani melchiti v'avevano molte tombe e sepolcri per i loro morti, epperò la plebaglia e gli schiavi li profanarono tutti, ne dissotterarono i morti ivi sepolti e, dopo averne sparso le ossa tutt'intorno, si ritirarono, portandosi dietro le loro bare. Fu un atto abominevole, di cui non s'era visto l'uguale per l'innanzi né nulla ad esso simile era mai stato perpetrato nel tempo che fu”*¹⁵¹.

Il regno di al-Hakim fu certamente uno dei periodi più bui per i cristiani d'Egitto. Il califfo dispose negli anni successivi tutta una serie di provvedimenti volti a cancellare ogni traccia visibile della fede cristiana. Nel 1011 ordinò di abbattere tutte le croci dalle chiese e

¹⁴⁹ Nel 967 i beduini della tribù Madalgah saccheggiarono il monastero dello Wadi Natrun e distrussero il santuario di San Mena nella Mareotide, che venne poi abbandonato dopo secoli di fama e di splendore, cfr. ELLI 2003: 57, vol. II.

¹⁵⁰ Traduzione di PIRONE 1998: 249, 12:118.

¹⁵¹ Traduzione di PIRONE 1998: 252, 12:131.

dispose che tale simboli, emblema delle fede cristiana, non dovessero essere rese visibili a occhio alcuno. È probabile che questo provvedimento ebbe conseguenze anche nei cimiteri e portò alla distruzione di tombe e quindi anche delle stele funerarie. Infatti oltre alle chiese el-Hakim fece distruggere anche i cimiteri che si estendevano nelle vicinanze di questi complessi. Yahya al-Antaki è infatti chiaro a riguardo, quando afferma che *“Al-Hakim mandò poi delle lettere in tutte le sue province disponendo di cancellare dalla faccia della terra ogni altra chiesa e di farne sparire ogni traccia, ordine che fu puntualmente eseguito sì che le chiese vennero distrutte dalle fondamenta e le ossa di coloro che ivi riposavano, in molti paesi, furono esumate e utilizzate dalla gente per fornire fuoco ai loro bagni; le Sacre Scritture e i libri trovati in dette chiese furono dati al fuoco e in ogni città si fece pagare ai cristiani che ne gestivano l’amministrazione le somme dovute agli operai e ai demolitori che le avevano abbattute”*¹⁵².

In questo lungo periodo i cimiteri cristiani furono quindi sistematicamente saccheggiate e le stele, unica parte della tomba realizzata in pietra, potrebbero aver fornito lastre per innumerevoli usi. Questo potrebbe anche spiegare la difficoltà a documentare stele in determinate aree del paese, là dove probabilmente la distruzione fu quasi totale. Il decreto di al-Mutawakkil poté infatti non essere stato eseguito allo stesso modo in tutte le regioni del paese, soprattutto in Alto Egitto.

L’archeologia non aiuta a stabilire con maggior certezza quando la pratica del riutilizzo iniziò a diffondersi in maniera sistematica.

Anche la regione di Assiut reca numerose testimonianze del riutilizzo di stele all’interno di edifici ecclesiali. Nell’ambiente d’entrata della chiesa di sant’Atanasio nel monastero di Deir al-Zawiyah, a pochi chilometri da Rifa, fu murata, già in antico, una stele¹⁵³. Altri esempi si possono osservare nei complessi di Deir Rifa e di Deir Durunka¹⁵⁴. A Deir Rifa si tratta di una lastra in calcare con iscrizione greca che fu posta all’entrata principale del monastero. La stele di Durunka viene descritta come centinata con motivi architettonici e croce e con iscrizione greca e sarebbe stata posta sulla porta della chiesa.

¹⁵² Traduzione di PIRONE, 1998: 264, 12:176.

¹⁵³ DUFEY 1992: 69-77; cfr. anche BOSSON 1992 e SCHATEN 1999: 133-134.

¹⁵⁴ Furono segnalati per la prima volta da GRIFFITH 1889: 12, pl. 18-19.

Anche nella vicina località di Deir el-Ganadla si può osservare una stele collocata come elemento architettonico nella chiesa scavata nella roccia (TAV. XVI, 1). La stele, anepigrafa, reca la raffigurazione di un'*ankh* come motivo centrale, inserita all'interno di elementi vegetali.

Un altro esempio di riutilizzo si osserva sul muro occidentale del *khurus* della chiesa della Vergine Maria nel monastero dei Siriani nello Wadi Natrun. Qui, proprio in prossimità dell'ingresso della navata si trova murata la stele funeraria di Giovanni Kame, il celebre monaco a cui fu dedicato un monastero a Scete nel IX secolo¹⁵⁵. La stele, originariamente posta sulla tomba del santo, morto nell'859, era certamente collocata nella chiesa principale del monastero a lui dedicato, e fu trasferita nella chiesa del monastero dei Siriani quando il complesso fu abbandonato, all'inizio del XV secolo (TAV. XVI, 2). In questo caso il trasferimento fu senza dubbio motivato dal desiderio di non far perdere il ricordo del santo e il trasferimento della stele, così come probabilmente anche dei resti mortali del santo, equivale a un trasferimento devozionale.

Le stele furono utilizzate in molti casi come lastre pavimentali, magari rovesciate in maniera tale da mostrare solo il lato liscio e privo di decorazione. È il caso della stele rinvenuta negli ambienti 1772 N e 1772 S del monastero di san Geremia di Saqqara, complesso che anche recentemente ha restituito stele funerarie copte riutilizzate per questo scopo. Si tratta di due iscrizioni, datate al VII-IX secolo, rinvenute nell'avancorte della tomba della regina Meryneith del Nuovo Regno¹⁵⁶. Una di queste, particolarmente interessante, apparteneva a una persona chiamata Maria, forse una monaca. La Missione olandese, purtroppo, non prese foto di questi due iscrizioni così come apparivano al momento della scoperta¹⁵⁷.

A Esna, nel sito numero 10, G. Sauneron trovò una stele funeraria di un certo Taneh utilizzata come cardine di una porta¹⁵⁸.

Nel monastero di San Simeone ad Assuan U. Monneret de Villard rinvenne circa 200 frammenti di stele funerarie copte e di iscrizioni cufiche tra i detriti che ricoprivano la

¹⁵⁵ EVELYN WHITE 1933: 193-194, pl. LV B.

¹⁵⁶ HORN 2004.

¹⁵⁷ HORN 2004: 73.

¹⁵⁸ SAUNERON, 1972: 116, vol. I, n. 97, fig. 55.

chiesa del monastero¹⁵⁹. U. Monneret de Villard escluse sia che le stele chiudessero originariamente tombe scavate al di sotto del pavimento, sia che fossero poste sulle pareti del santuario come ornamento. Infatti sia le pareti che il pavimento della chiesa furono ritrovati intatti¹⁶⁰. Secondo lo studioso italiano le stele erano state impiegate come lastre pavimentali durante le grandi opere di restauro del complesso che ebbero luogo tra la fine del X e la metà dell'XI secolo. Il rinvenimento di una stele, che fu possibile datare al 991 d.C., permise una datazione *post quem* all'inizio dei lavori di ristrutturazione¹⁶¹.

Nella chiesa di Deir el-Bersha stele tombali erano state inserite nell'area dell'altare come pietre pavimentali. Si tratta di 14 stele, due copte e 12 islamiche, prive totalmente di elementi decorativi, che recavano in maniera visibile la faccia iscritta. La data del reimpiego non può essere determinata con certezza. La chiesa data verso la fine del XII – inizio XIII secolo. Nel 1983 queste stele sono state rimosse. Soltanto la stele con iscrizione copta, datata al 706, fu posizionata nell'ambiente di ingresso della chiesa sul muro interno occidentale¹⁶².

Ben attestato è anche l'uso di trasformare tavole d'altare in stele funerarie, sia copte che musulmane¹⁶³. In realtà questo riutilizzo non può essere dato in assoluto per scontato. F. B. Flood, infatti, ha ipotizzato che queste lastre, che si datano tra l'VI e l'VIII, un periodo che vede la conquista islamica dell'Egitto, ma anche periodi di persecuzioni contro i cristiani, non siano tutte di riuso di antichi altari, ma potrebbero essere stele che traggono la loro forma dall'aspetto delle tavole d'altare¹⁶⁴. L'uso di una tavola d'altare come stele si potrebbe riallacciare alla celebrazione dell'agape e all'uso dell'altare nei contesti funerari che risale in Egitto ai tempi faraonici. Significativa è al riguardo, secondo F. B. Flood, la stele-altare del Cairo, inv. 35184¹⁶⁵, che vede la raffigurazione di due oranti, come documentato in molte stele copte “più convenzionali”¹⁶⁶ (TAV. XVII, 1). Secondo F. B.

¹⁵⁹ Le stele provenivano originariamente da uno dei cimiteri situati al di fuori delle mura del monastero.

¹⁶⁰ MONNERET DE VILLARD 1927: 17-18.

¹⁶¹ Si tratta della stele del Museo Copto inv. 7793 (già inv. 68400).

¹⁶² Si tratta delle stele di Phoibammon, cfr. SCHATEN 1991.

¹⁶³ CRAMER 1941; MEINARDUS 1985; COMBE 1910; BOUD'HORS, DELAHAYE 2005: 113.

¹⁶⁴ FLOOD 2001, in particolare pp. 43-44.

¹⁶⁵ STRZYGOWSKI 1904: 103, fig. 158.

¹⁶⁶ FLOOD 2001: 67, nota 16.

Flood, l'uso di queste stele dette "a forma di sigma", si sarebbe perpetuato in ambito islamico a partire dal IX secolo sino al XIV¹⁶⁷.

Certo è però che in ogni caso gli edifici cristiani distrutti o abbandonati fornirono certamente materiale per edificare nuove sepolture, mettendo a disposizione sia rilievi ed elementi architettonici di varia natura, sia lastre marmoree come le tavole d'altare, facilmente utilizzabili come stele funerarie. Molti sono gli esempi che si possono fornire di queste "stele-altare". Alcune furono pubblicate da M. Cramer¹⁶⁸, altre segnalate da M. É. Combe¹⁶⁹, da H. G. Evelyn-White¹⁷⁰, da J. Strzygowski¹⁷¹ e in ultimo da F. B. Flood¹⁷², A. Boud'hors e G.-R. Delahaye¹⁷³.

La stele-altare di Doroteo, trovata a Meir, nella chiesa di San Ecleidos (san Claudio), era disposta al suolo, nel *khurus*, integrata nella muratura¹⁷⁴. Un'iscrizione, che ricopre la parte centrale del monumento, ricorda Doroteo, prete della chiesa di san Macario di Scete, ed è scritta in dialetto bohairico (TAV. XVII, 2-3). L'iscrizione, che per stile e formulazioni, ricorda la già menzionata stele di Giovanni Kame del Monastero dei Siriani, proverrebbe infatti proprio dallo Wadi Natrun (TAV. XVI, 2)¹⁷⁵.

Affine all'altare-stele di Doroteo, sia dal punto di vista morfologico, sia dal punto di vista stilistico, è l'altare-stele di Cosma, conservato nel Museo Copto del Cairo, inv. 8727¹⁷⁶ (TAV. XVIII, 1). A. Boud'hors e G.-R. Delahaye datano all'844 l'altare stele di Doroteo e al 786 quello di Cosma¹⁷⁷.

Affine a quella di Cosma è anche la stele inv. 110 del Museo di Alessandria, datata al 796 e proveniente forse da Akhmim. A queste si aggiungono le due stele pubblicate da M.

¹⁶⁷ La bibliografia su questa categoria di reperti è assai vasta. Gli studi più significativi, oltre a quello già citato di F.B. Flood, sono KITZINGER 1960, ROUX 1973, CHALKIA 1991. Da ultimo vedi anche TOCCI 2012, che analizza la documentazione precedente in riferimento a alcuni frammenti di "tavole signa" rinvenute a Bakchias.

¹⁶⁸ CRAMER 1941, 1957, nn. 8-11.

¹⁶⁹ COMBE 1910.

¹⁷⁰ EVELYN-WHITE 1933.

¹⁷¹ STRZYGOWSKI 1904; STRZYGOWSKI 1909.

¹⁷² FLOOD 2001.

¹⁷³ BOUD'HORS, DELAHAYE 2008, che non considerano FLOOD 2001.

¹⁷⁴ BOUD'HORS, DELAHAYE 2008.

¹⁷⁵ BOUD'HORS, DELAHAYE 2008: 114-115.

¹⁷⁶ CRUM 1902: 144-145, pl. LV, inv. 8706; KAMEL 1987: 8727, n. 247.

¹⁷⁷ BOUD'HORS, DELAHAYE 2008: 106.

Cramer: la prima (inv. 59285 del Museo del Cairo) a nome di Drosis (TAV. XVIII, 1), la seconda in onore di Giusta¹⁷⁸ (TAV. XIX, 2).

Talora, persa la funzione sepolcrale, queste lastre tornarono all'interno di santuari, come è il caso della chiesa di Deir Abu Hennis, dove, ad un certo momento fu incorporata una lastra d'altare, dopo che era stata utilizzata in precedenza come lastra sepolcrale¹⁷⁹. Il caso più celebre rimane comunque quello della chiesa di Deir el Muharraq, all'interno della quale si conserva una lastra d'altare utilizzata come stele sepolcrale nel 746 e più tardi riconvertita alla sua funzione originaria. La stele, che contiene una iscrizione greca, data al 746 d.C.¹⁸⁰, e riacquistò la sua funzione originaria probabilmente nel XIII secolo, quando vennero intraprese numerose opere edilizie all'interno del monastero.

Un'altra interessante lastra utilizzata come stele si trova sul muro orientale della chiesa di es-Sitt Miriam nel monastero dei Siriani nello Wadi Natrun. La lastra, forse dall'altare o, come suggerì H. G. Evelyn White, utilizzata in origine per la presentazione del pane consacrato, è di grande interesse in quanto reca un'iscrizione in lingua greca e un'altra in lingua nubiana, che menzionano il re nubiano Giorgio, salito al trono nel 1130 (TAV. XIX, 3). Non si tratta in questo caso di una stele sepolcrale, quanto piuttosto commemorativa, ma testimonia comunque la pratica del riutilizzo di lastre marmoree per nuovi impieghi. La lastra, che originariamente si doveva trovare nel vicino monastero etiopico di Elia, o forse in un'altra cella popolata da monaci nubiani, fu trasferita nel monastero dei Siriani quando la comunità etiopica si estinse, dopo il XV secolo.

Come si è visto, la maggioranza delle tavole d'altare riutilizzate in stele provengono dal Medio Egitto e dall'area dello Wadi Natrun. A. Boud'hors e G.-R. Delahaye hanno ipotizzato che queste tavole sarebbero state portate in Medio Egitto da monaci fuggiti da quest'area in seguito alle devastazioni che colpirono Scete nel IX secolo¹⁸¹. F. B. Flood sottolinea come le stele funerarie islamiche "a forma di sigma" siano meglio documentate

¹⁷⁸ CRAMER 1941: n. 6 e 11.

¹⁷⁹ Stele di Febronia, Cramer 1939: 193-194; GROSSMANN 1991, taf. XXXVII c; NICACCI 1995.

¹⁸⁰ L'iscrizione, in greco, incisa sui bordi della stele commemora il beato Kollouthos ed è datata al 15 khiakh dell'AM 463, corrispondente all'11 dicembre del 746, ed è quindi la più antica del genere, cfr. LEFEBVRE 1915: 138-139; MONNERET DE VILLARD 1928, TIMM 2:751-756; DAOUD 1999: 86, fig. 9; FR. ANGELOS AL-MUHARRAQI 2015: 81.

¹⁸¹ BOUD'HORS, DELAHAYE 2008: 114-115.

in aree che continuarono ad avere in epoca islamica una forte presenza copta, come Il Cairo, lo Wadi Natrun, Esna e Derr in Nubia¹⁸².

Recentemente N. Semenov ha fatto conoscere un altro probabile caso di riutilizzo di un oggetto in marmo in stele funeraria¹⁸³. Si tratta di un frammento di un grande recipiente in marmo, che potrebbe essere stato posto originariamente su un altare, o sistemato su una tomba di martiri o forse utilizzato per l'agape, che in un determinato momento, probabilmente in seguito alla sua rottura, fu trasformato in stele funeraria verso l'VIII secolo. La lastra, detta provenire da Qena, reca una decorazione a rilievo con la raffigurazione di due personaggi posti sotto due archi, che, secondo l'interpretazione data da V.N. Zaleskaya¹⁸⁴, potrebbero essere Davide e Saul (TAV. XX, 1). Lo studio di altro materiale, oggi ancora inedito e custodito all'interno delle collezioni museali, e la scoperta di nuovo materiale, riportato alla luce da scavi regolari, metteranno certamente in luce altri esempi di questa pratica che fu certamente molto comune nell'Egitto di epoca islamica.

Altri tre ritrovamenti di stele in contesti secondari sono stati effettuati nel 2008-2009 dalla missione svizzera-egiziana, diretta da C. von Pilgrim, nell'area urbana di Assuan¹⁸⁵. Nell'area contrassegnata come 45 gli archeologi hanno portato alla luce tre stele, di cui due frammentarie, una inserita nella sovrastruttura ovest di una tomba, le altre due utilizzate come elementi da costruzione in altre due differenti tombe (TAV. XX, 2-3).

1.6 Principali collezioni museali

Stele copte si trovano conservate nelle principali collezioni museali. I gruppi più consistenti sono quelli del Museo Copto del Cairo, nel quale confluirono le stele già conservate nel Museo Egizio, del Museo greco-romano di Alessandria, del Museo del Louvre, del British Museum di Londra, degli Staatliche Museen di Berlino, del Metropolitan Museum di New York, dell'Ermitage di San Pietroburgo.

¹⁸² FLOOD 2001: 44. FLOOD 2001: 64-66, riporta in appendice una lista completa delle lastre islamiche "a forma di sigma" rinvenute in contesti medievali islamici in Egitto e Siria.

¹⁸³ SEMENOV 2013: 163 e fig. 11.

¹⁸⁴ ZALESKAYA 1976.

¹⁸⁵ DIJKSTRA 2015.

Un altro gruppo di stele, assai meno numeroso, ma in gran parte ancora non studiato, è conservato nelle collezioni museali italiane, prime fra tutte il Museo Egizio di Torino, il Museo Egizio di Firenze, il Museo Civico Archeologico di Bologna e il Museo Gregoriano Egizio dei Musei Vaticani.

1.6.1 Museo Copto, Il Cairo

Il primo catalogo dei reperti copti conservati nel Museo di Boulaq, prima sede di quello che diventerà poi il Museo Egizio del Cairo, si deve ad A. Gayet che nel 1890 nel suo volume intitolato “Les monumets coptes du Musée de Boulaq”, diede una breve descrizione di alcuni monumenti.

Successivamente, con il trasferimento del museo di Boulaq al Museo di Giza, I. Labib, divenuto ispettore delle antichità copte del Museo, poté organizzare con più sistematicità l'intero materiale di epoca cristiana. Pochi anni dopo, nel 1902 il coptologo W. E. Crum pubblicò il primo volume dei monumenti copti nella serie *Catalogue general des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, raccogliendo la descrizione di 379 reperti, tra cui numerose stele funerarie in copto e in greco. Appena due anni dopo, nel 1904, J. Strykowski descrisse nuovamente i reperti analizzandone ben 851. Una terza parte della collezione fu in seguito, nel 1916, pubblicata da H. Munier, che si dedicò però unicamente ai 123 manoscritti¹⁸⁶.

Negli anni seguenti nessun altro contributo di carattere generale fu pubblicato, nonostante che la collezione si sia sempre di più arricchita con il frutto degli scavi archeologi che si susseguirono in tutto il territorio egiziano in quegli anni.

Numerose stele entrarono nelle collezioni del Museo Egizio come frutto di scavo o acquisizione. Molte non furono però registrate con l'esatta provenienza. Una stele da Bawit, per esempio, entrò nelle collezioni già nel 1884¹⁸⁷.

I reperti copti furono inizialmente esposti in una sala del Museo di Bulaq che fu però nel 1878 devastata da una terribile inondazione del Nilo. La collezione copta allora, insieme a

¹⁸⁶ MUNIER 1916 b.

¹⁸⁷ BOURIANT 1884: 63, n. 3; HASITZKA 1993, n. 790; KAMEL 1987, n. 113; BÉNAZETH 1997: 57, nota 85.

tutto il vecchio museo di Bulaq, fu dapprima trasferita in un nuovo edificio a Giza e poi nel 1902 allestita nel nuovo edificio del Museo Egizio del Cairo a Piazza Tahrir. Proprio in quell'anno il Patriarca Cirillo V espresse il desiderio di riunire in un unico luogo opere e monumenti copti. Nakhla Bey al-Baraty suggerì allora che i reperti potevano essere sistemati in un edificio appartenente alla chiesa di al-Mo'allaqa nel Vecchio Cairo. Intanto nel 1907 Cirillo V ordinò di redigere una lista di tutti i reperti di interesse storico e artistico conservati nelle chiese d'Egitto. Nel 1908 fu costituito il Museo Copto su un terreno *waqt* (beni religiosi), appartenente cioè al Patriarcato, e situato a poca distanza dalla chiesa di al-Mo'allaqa nel Vecchio Cairo. Il Museo fu inaugurato nel 1910. La fondazione è dovuta a Marcus Simaika¹⁸⁸ che raccolse oggetti da chiese, monasteri, case e collezioni private, supportato da Cirillo V e da notabili copti residenti in Egitto e all'estero.

Nel 1931 il Governo egiziano riconobbe l'importanza del nuovo Museo Copto e lo inserì all'interno delle collezioni statali. Il Museo si ingrandì di quindici nuove sale ripartite su due livelli, al fine di ricevere le antichità copte provenienti dal Museo Egizio che si decise di portare nel nuovo museo¹⁸⁹. In quegli anni furono acquistate anche stele funerarie, come le due stele in dialetto boairico (inv. 3537 e 3536) comperate nel 1932 dall'antiquario Maurice Nahman del Cairo¹⁹⁰. Pochi anni dopo M. Simaika pubblicò un catalogo dei manoscritti copti e arabi che contava 314 esemplari¹⁹¹. Tra le opere esposte nelle sale Simaika Pasha descrisse anche delle stele e altri reperti provenienti da Bawit, che però dovrebbero essere stati trasferiti nel nuovo museo solo più tardi¹⁹². Le antichità copte del Museo Egizio furono infatti definitivamente trasferite nel 1939¹⁹³.

Nel 1942 T. Mina pubblicò 267 stele sepolcrali greche e copte appartenenti alle collezioni del Museo, in un contributo allo studio delle iscrizioni copte e greche di Nubia¹⁹⁴. La parte

¹⁸⁸ Sadek el-Gendi 2008.

¹⁸⁹ BÉNAZETH 1997, p. 45.

¹⁹⁰ MINA 1939. Altre stele furono acquistate in quegli anni come, per esempio, le due stele in saidico (invv. 235, 3835) pubblicate da COSTIGAN 1940.

¹⁹¹ SIMAIKA 1937.

¹⁹² BÉNAZETH 1997, p. 45, nota 23. Sei stele provenienti da Bawit entrarono nel Museo Egizio nel 1905 come frutto di acquisizione dalla moschea di Ali di Dachlout nel 1905, cfr. BÉNAZETH 1997: 57, 63 (JE 37808=Museo Copto 8569=KSB II, 1223; JE 37809= Museo Copto 8573=KSB II, 1225; JE 37810= Museo Copto 9279; JE 37812= Museo Copto 7713; JE 37813= Museo Copto 7893; JE 37814). Le prime sono pubblicate in KAMEL 1987, nn. 146 e 148. JE 37812 e JE 37813 sono pubblicate in BIONDI 1907 a, nn. 20, 21 e HASITZKA 1993, nn. 695, 696.

¹⁹³ HABIB 1967, 14, 24.

¹⁹⁴ MINA 1942.

più numerosa della collezione copta fu spostata però nel 1945. Due anni dopo, nel 1947, fu costruita una nuova ala per ospitare i numerosi reperti. Durante gli anni '50 e '60 la maggior parte degli sforzi dei curatori del museo si concentrarono intorno ai codici gnostici allora ritrovati a Nag Hammadi. Il ritrovamento, uno dei più importanti in assoluto, ebbe anche un sostegno internazionale, che vide la pubblicazione, in cooperazione con l'UNESCO, anche di tutti i manoscritti in formato fotografico¹⁹⁵.

Il Museo Copto del Cairo contiene più di 16.000 reperti ed è la più grande collezione di reperti copti del mondo. La collezione si arricchisce ogni anno con i nuovi ritrovamenti, frutto di scavi archeologici. Non c'è sfortunatamente nessun catalogo comprensivo di tutti i reperti e molto materiale rimane ancora oggi inedito. Di molti oggetti rimane oscura la provenienza¹⁹⁶.

Nessuna concordanza per i monumenti copti che furono portati dal Museo Egizio al Museo Copto è mai stata redatta. G. Gabra afferma anche che negli inventari del Museo Copto pochi sono i riferimenti a datazione e provenienza degli oggetti¹⁹⁷.

Un impulso alla sistemazione delle collezioni fu data proprio da G. Gabra, che divenne direttore nel 1985, un anno dopo il completamento della nuova ala del Museo Copto¹⁹⁸. Egli diede vita nel 1986 alla serie *Catalogue général du Musée Copte*¹⁹⁹. Lo scopo del progetto era quello di aggiornare i cataloghi esistenti e di incrementarli con le più recenti acquisizioni. Furono coinvolti i più importanti studiosi di arte copta a livello mondiale. Apparve il volume di I. Kamal (stele) e quello di P. van Moorsel sulle icone. Un altro volume fu completato da H. Riad, relativo alle stele di Terenouthis-Kom Abu Billu.

1.6.2 The British Museum, Londra

Il British Museum di Londra, fondato nel 1753, conserva una gran quantità di stele copte, frutto dell'attività di scavo delle missioni inglesi, dell'intensa attività svolta dal museo nel mercato antiquario, da numerose donazioni da parte di collezionisti privati. La quasi totalità

¹⁹⁵ ROBINSON 1988.

¹⁹⁶ KRAUSE 1971.

¹⁹⁷ GABRA 1993: 148.

¹⁹⁸ BASTA 1990.

¹⁹⁹ GABRA 1993.

delle stele acquistata nel mercato antiquario è priva di contesti di provenienza e spesso le indicazioni dichiarate al momento della vendita e riportate nei documenti d'archivio sono errate.

Le antichità egiziane e copte furono dapprima conservate nel Dipartimento di Antichità Medievali e Orientali, poi nel Dipartimento di Antichità Egiziane e Assire fino al 1955, quando fu fondato il Dipartimento di Antichità Egizie.

Le prime acquisizioni di stele copte datano al 1834, anno in cui il British Museum acquista una serie di reperti da Joseph Sams, attivo tra il 1784 e il 1860²⁰⁰. Altre stele giungono in museo nel 1843, acquistate dalla collezione del Conte di Belmore, Somerset Lowry-Corry, che negli anni 1816-1818 compì numerosi viaggi in Egitto raccogliendo una ingente collezione di antichità, frutto dei suoi scavi a Tebe Ovest e dei suoi viaggi lungo il Nilo fino alla Seconda Cataratta. Tra le opere appartenenti alla sua collezione si segnala la stele EA 603²⁰¹, con cinque linee di testo in greco (TAV. XXIII, 1), e la stele EA 601²⁰², in copto, che commemora il diacono e monaco Pietro (TAV. XXIII, 2).

Nel 1854 il Museo acquisì la stele del *meizoteros* Paolo, inv. EA 825, proveniente da Kalabsha (TAV. XXIV, 1) e datata tra l'VIII e il IX secolo²⁰³. In quello stesso anno il collezionista inglese Arthur Lyttelton Annesley (1802-1882), che aveva compiuto un viaggio in Egitto accompagnato da Henry Salt, donò al British Museum altre stele ritrovate a Kalabsha²⁰⁴.

Nel 1865 J. Manship Norman dona al museo la stele EA 900²⁰⁵, da Antinoe, dedicata da Giovanni, diacono della città di Kos (TAV. XXIV, 2), mentre qualche anno dopo, nel 1870, la Royal Institution, una istituzione pubblica fondata nel 1799 che aveva lo scopo di sviluppare la ricerca scientifica, dona al British Museum la stele EA 939²⁰⁶.

²⁰⁰ Si tratta delle stele EA 1361, EA 1834 (HASITZKA 1993: 174; REVILLOUT 1885: 31, n. 45; JUNKER 1925: 116, n.4; HALL 1905: 6, pl.7), EA 410 (HALL 1905: 13, pl. 11), stele di Mosè EA 1362 (HALL 1905: 12, 135, pl. 96), EA 405, stele di Teodoro (HALL 1905: 136, pl. 98).

²⁰¹ BIERBRIER 1994: 66, pl. 12 a.

²⁰² REVILLOUT 1885: 12, n.16; HASITZKA 1993: 172; BIERBRIER 1994: 65-66, pl.11b; HALL 1905: 142

²⁰³ HALL 1905: 11, pl. 10; JUNKER 1925: 122 (n. 5), 130 (n. 4), 140; HASITZKA 1993: 432, vol. I; 165, vol. III; VAN DER VLIET 2002.

²⁰⁴ EA 823 (HALL 1905: 13, pl. 11); EA 602 (HALL 1905: 10, pl. 9; BIERBRIER 1994: 65-66, pl. 11 per il quale la provenienza non è Kalabsha).

²⁰⁵ REVILLOUT 1880: 139; HASITZKA 1993: 165; CRAMER 1939 197, pl.6 (n. 7); REVILLOUT 1885 2-3 (n. 1); HALL 1905 4, pl.3; KOSACK 1974 p.329, n.106.

²⁰⁶ HALL 1905: 3, pl. 5.

Nel 1883 E. A. Wallis Budge (1857-1934) entra nello staff del British Museum, divenendone curatore tra il 1894 e il 1924. E. A. Wallis Budge mostrò sempre un grande interesse per le antichità copte e con grande impegno cercò di acquisire materiale che testimoniassero questa fase storica dell'Egitto. Per conseguire il suo scopo agì molto nel mercato antiquario egiziano, comprando direttamente i reperti soprattutto presso l'antiquario Muhammed Mohassib (1843-1928) di Luxor e Kyticas (morto nel 1924) al Cairo²⁰⁷. La volontà di acquisire materiale, però, gli fece dimenticare spesso di prestare attenzione alla provenienza dei reperti, che risultano la maggior parte delle volte privi di qualsiasi indicazione di origine. E. A. Wallis Budge incrementò le collezioni copte di almeno 4904 reperti, tra manoscritti, stele, ostraca, tessuti (tra i quali si segnala un'intera collezione proveniente da Akhmim) e materiale archeologico vario.

Nel 1887 E. A. Wallis Budge acquistò la stele EA 1196²⁰⁸, proveniente da Kom Ombo, mentre nel 1888 fu la volta della stele EA 1046, rinvenuta ad Akhmim²⁰⁹ (TAV. XXV, 1).

Altre stele entrarono nel 1891²¹⁰, nel 1893²¹¹, e soprattutto a partire dal 1897, quando Robert Johnston Moss (1861-1921), in qualità di agente di E. A. Wallis Budge, acquistò per il British Museum più importanti collezioni²¹². E. A. Wallis Budge acquistò poi direttamente altre stele nel 1903²¹³.

²⁰⁷ BIERBRIER 1996.

²⁰⁸ HALL 1905: 1-3, pl. 1-2.

²⁰⁹ HALL 1905: 9, pl. 9.

²¹⁰ EA 26791 (KOSACK 1974, p.327-28, n.103; HALL 1905 p.8, Pl.8).

²¹¹ EA 26220 (JUNKER 1925: 140-141; HALL 1905: 8, pl. 8); EA 1790 da Edfu (WESSEL 1963: 114-115, n. 85).

²¹² Nel 1897 la stele EA 1208 (VON LEMM 1908 p.1328-1330, n.1; KOSACK 1974 p.327, n.102; HALL 1905 p.6, Pl.7); nel

1898 le stele EA 1299 (Stele di Rebeka, HALL 1905: 134, pl. 95), EA 1256 (Stele dell'apa Abeg e dell'apa Serine, forse da Saqqara, HALL 1905: 5, Pl. 9), EA 1257 (BUDGE 1909: 284; HALL 1905: 134, pl. 95; *Cat. London* 2015: 17, n. 4.), EA 1254 (HALL 1905: 135, pl. 96), EA 1255 (HALL 1905: 134, pl. 94), EA 1250 (HALL 1905: 133, pl. 94); nel 1899 le stele EA 1296 da Armant (NEWTON, HICKS, HIRSCHFELD, MARSHALL 1874, n. 1077), EA 1300 (HALL 1905: 135, pl. 95); nel 1901 le stele EA 1351 (HALL 1905: 135, pl. 96), la stele di Abariouna e Eulekia, EA1339 (VON LEMM 1908: 1330-1332, n.3; HALL 1905 p.7, Pl.7), EA 1336, XI secolo da Esna, (JUNKER 1925: 136; KOSACK 1974: 327, n. 103; HALL 1905: 7, pl. 7), EA 1338 (HALL 1905: 12, pl. 10), EA 1326 (HALL 1905, p. 11, pl. 10, 93; HALL 1905: 133, pl. 93), EA 1352 (HALL 1905: 11, pl. 10), EA 1337 (HALL 1905: 135, pl. 97), EA 1350 (HALL 1905: 12, 133, pl. 10), EA 1327 (HALL 1905: 135, pl. 97), EA 1328 (HALL 1905: 135, pl. 97);

²¹³ Si tratta EA622, EA 619 (HALL 1905: 133, pl. 93), EA 621 (HALL 1905: 135, pl. 97), EA 618 (HALL 1905: 133, pl. 92; STRUDWICK 2006: 330-1), EA 620 (HALL 1905: 136, pl. 98), acquistato da Sir Ernest Alfred Thompson Wallis Budge (1857 - 1934).

Nel 1905 si susseguirono numerosi acquisti presso Muhammed Mohassib²¹⁴ e Panayotis Kyticas²¹⁵.

In quello stesso anno H. Hall (1873-1930), che succederà poi a E. A. Wallis Budge come curatore fino al 1930, pubblicò le stele e gli *ostraca* sino ad allora conservati nelle collezioni del British Museum nel suo catalogo dal titolo *Greek and Coptic Texts of the Christian Period in the British Museum* edito nel 1905. Nell'introduzione alla sua opera, H. Hall tratta le caratteristiche principali della collezione di stele londinesi. Afferma che nel British Museum sono conservate numerose stele funerarie su pietra, molte delle quali “*commemorate the martyrdom of Coptic monks, no doubt as the result of Muhammedan persecutions*”²¹⁶. H. Hall data infatti la maggior parte delle stele tra la conquista islamica e il 1022, datazione offertagli dalla stele di Helene, inv. 1336. Sottolinea poi come vi sia una stretta relazione nelle più antiche stele copte con le idee pagane, soprattutto nella fraseologia degli epitaffi, ma anche nell'iconografia, come mostra, per esempio, la presenza del segno *ankh*, o anche l'immagine della colomba e dell'aquila che, secondo lui, derivano dall'iconografia di Horo²¹⁷.

H. Hall dà anche qualche informazione sulla provenienza delle stele, indicando come luogo di origine di molte la città di Akhmim, la greca Panopolis, ma anche Derut ash-Sharif, Bawit, Qus, Tebe, Armant, Esna, nonché Kalabsha in Nubia. Il catalogo di H. Hall, sebbene presenti ad oggi solo una piccola parte delle stele londinesi, è ancora un utile strumento di lavoro.

Negli anni seguenti la Collezione del British Museum si arricchisce di altri interessanti esemplari. Nel 1906 Panayotis Kyticas vende al museo la stele EA 702, mentre il Reverendo Chauney Murch, che aveva una missione presbiteriana a Luxor, vende parte della sua collezione al British Museum, tra cui le stele EA 716 (TAV. XXV, 1) e EA 714 (TAV. XXVI, 1). Nel 1907 l'archeologo americano Robert de Rustafjaell vende due altre

²¹⁴ EA 673, EA 680 (BUDGE 1909, n. 284; HALL 1905: 141); EA 665 (HALL 1905: 140), EA 672 (HALL 1905: 145), EA 666 (HALL 1905: 141), EA 671 (HALL 1905: 142), EA 677 (HALL 1905: 139-140), EA 675 (BUDGE 1909: 281; HALL 1905: 141), EA 664, EA 674, EA 668 (HALL 1905: 150), EA 669, da Esna (BADAWY 1978: 218, 3.218; HALL 1905: 141), EA 667 da Esna (HALL 1905, 141), EA 679 (BUDGE 1909: 281; BADAWY 1978: 218, fig. 3.207; HALL 1905: 140; Cat. London 2015: 237, n. 290).

²¹⁵ EA 670 (ZUNTZ 1931; p. 22; KSB II, 1591; HALL 1905: 145), EA 660 (HALL 1905: 139), EA 676 (HALL 1905: 143-144), EA 663 (HALL 1905: 141).

²¹⁶ HALL 1905: vii.

²¹⁷ HALL 1905: viii.

stele²¹⁸. Nel 1909, invece, la stele EA 1481 entrò nelle collezioni del museo come acquisto da Maurice Nahman, antiquario del Cairo.

Negli anni successive si intensificarono gli acquisti nel mercato antiquario egiziano, specie presso l'antiquario Panayotis Kyticas, che vendette al Museo numerose stele funerarie²¹⁹. Questi vendette nel 1911, e poi nel 1913, una gran quantità di stele dette provenire dagli scavi del Monastero dell'apa Geremia a Saqqara. Si tratta di una serie assai cospicua e importante di stele, la cui provenienza però non può essere data per certa, almeno in molti casi²²⁰.

In quegli anni, nel 1914, nel 1916 e ancora nel 1919, E. A. Wallis Budge ricorse più volte a Muhammed Mohassib, che gli vendette una gran quantità di reperti di epoca copta. L'antiquario egiziano, uno di più celebri all'epoca, rifornì di antichità anche molte altre collezioni europee, sebbene alcune delle sue opere risultarono in un secondo momento dei falsi²²¹. Anche per gli acquisti da Muhammed Mohassib assai dubbie e spesso controversie sono le provenienze.

In quel periodo il British Museum si arricchì anche grazie al contributo che diedero i numerosi archeologi inglesi. Nel 1914, per esempio, R. Engelbach donò al museo la stele EA 1649²²² (TAV. XXVI, 2), che egli rinvenne a Haraga in seguito agli scavi da lui effettuati per conto della British School of Archaeology in Egitto negli anni 1913-1914.

Più cospicua fu la donazione del 1919 a opera di R. Campbell Thompson che donò al British Museum numerose stele e *ostraca* provenienti dal complesso monastico dello Wadi

²¹⁸ EA 923, EA 924 (WILDUNG 2000: 76, n. 18).

²¹⁹ Nel 1910 furono acquistate le stele invv. EA 1499, EA 1500, EA 1494, EA1498, EA1495, EA 1503, EA 1496, EA 1497.

²²⁰ Nel 1911 le stele EA 1524, EA 1529, EA 1532, EA 1527 (BECKWITH 1963: 55, n. 124, pl. 124, data VI-VII), EA 1525 (detta erroneamente da Saqqara), EA 1523 (BECKWITH 1963 no.127 p.55, pl.127 datata al VII o VIII secolo), EA 1528, EA 1534 da Esna, EA 1608, EA 1521, EA 1535, EA 1520, EA 1526, EA 1522 (BADAWY 1978: 220, fig. 3.215; LUCCHESI-PALLI 1978: 101-104 che la data VI secolo), EA 1531 (PHILLIPS 1995: 580 [7.45] = PHILLIPS 1996: 580 [7.45]), EA 1533 (VIKAN 1995: 55-57, pl. 21.1; BECKWITH 1963: 27, 29, 55, n. 123; *Cat Paris* 2000: 43, n. 11; *Cat. London* 2015: 239, n. 293.). Nel 1913 le stele EA 1627, EA 1625, EA 1623, EA 1626, EA 1624, EA 1621, EA 1618, EA 1622, EA 1616, EA 1620, EA1619 detta erroneamente provenire dal monastero di san Geremia da Saqqara (BADAWY 1978: 217, 3.205 dice Armant). Alle quali si aggiunse nel 1915 la stele inv. EA 54041.

²²¹ Nel 1914 la stele EA 1644. Nel 1916 le stele EA 54719, EA 54715, EA 54716, EA 54720, EA 54712, EA 54717, EA 54709, EA 54711, EA54713, EA 54710, EA 54714. Nel 1919 le stele EA 54352, EA54351, EA 54358 (per Schaten da Abidos: SCHATEN 1993), EA 54355, EA 54359 (per SCHATEN 1993: 401-410, n. 6, da Abido), EA 54357 (per SCHATEN 1993: 401-410, n. 4, da Abido), EA 54354 (per WESSEL 1963:112, 115, n. 82 proviene da Armant), EA54353, EA 54356 (MUNIER 1930: 456, n. 118, dice da Assuan; SCHATEN 1993: 404, n. 7, dice Abido e data VIII secolo), EA 54360.

²²² ENGELBACH, GUNN 1923: 33, pl. 76, 3.

Sarga, nei pressi di Assiut. L'archeologo scavò l'insediamento, uno dei più vasti di tutto l'Egitto copto, nel 1913-1914 per conto del Byzantine Research Fund. Si tratta di un insieme assai numeroso di stele²²³, oggi ancora in grandissima parte inedito²²⁴. I testi, di molte delle stele e degli ostraca, furono pubblicati da W. E. Crum e H. I. Bell nel 1922²²⁵.

Nel 1923 e nel 1924 la British School of Archaeology donò al British Museum numerose stele funerarie da Antaeopolis – Qaw el-Kebir. Gli scavi, condotti nei primi anni da G. Brunton²²⁶ e successivamente da W. M. Flinders Petrie, si concentrarono nella necropoli 400 e nella necropoli 600, oltre che nella necropoli meridionale. Gli scavi fruttarono numerose stele funerarie, ma molti dei contesti di rinvenimento non vennero registrati²²⁷. Il British Museum poté comunque arricchirsi con una numerosa e significativa collezione, che talora recano ancora l'indicazione della necropoli di provenienza²²⁸.

In quegli stessi anni continuano le acquisizioni sul mercato antiquario: nel 1924 viene acquistata da Panayotis Kyticas la stele EA 937, che documenta il reimpiego di un rilievo templare di epoca faraonica come stele funeraria copta²²⁹ (TAV. XV, 1-2); nel 1925 da

²²³ EA 1919, EA 1894, EA 1863, EA 1870, EA 1874, EA 1875, EA 1873, EA 1871, EA 1869, EA 1864, EA 1872, EA 1868, EA 1882, EA 1862, EA 1878, EA 1890, EA 1859, EA 1881, EA 1887, EA 1867, EA 1886, EA 1865, EA 1902, EA 1883, EA 1907, EA 1880, EA 1885, EA 1909, EA 1910, EA 1911, EA 1908, EA 1906, EA 1889, EA 1920, EA 1892, EA 1893, EA 1917, EA 1898, EA 1912, EA 1914, EA 1899, EA 1901, EA 1918, EA 1915, EA 1891, EA 1884, EA 1921, EA 1913, EA 1900, EA 1888, EA 1895, EA 1903, EA 1904, EA 1905, EA 1916, EA 1897, EA 1896, EA 1877, EA 1876 (CRUM, BELL 1922: 68), EA 1861, EA 1866, EA 1858 (CRUM, BELL 1922: 63), EA 1879 (CRUM, BELL 1922: 79), EA 1922, EA 1856 (CRUM, BELL 1922: 66), EA 1860 (CRUM, BELL 1922: 68), EA 1855 (CRUM, BELL 1922: 60-61), EA 1857 (CRUM, BELL 1922: 62).

²²⁴ O'CONNELL 2014.

²²⁵ CRUM, BELL 1922.

²²⁶ BRUNTON 1927, BRUNTON 1930.

²²⁷ Nel 1923 entrarono le stele invv. EA 37635, EA 1995 dall'area 600 (BRUNTON 1930: 31, pl. LV, n. 4, trad. a p. 34, pl. IV, n. 4), EA 1996 dal cimitero 400 (BRUNTON 1930: 31, pl. LV, n. 2, trad. a pp. 33-34, pl. IV, n. 2), mentre nel 1924 le stele invv. EA 1979, EA 1987, EA 1980 probabilmente dall'area 600 (BRUNTON 1930 pp. 30-31, pl. LIII, n. 2, pl. LV, n.5, trad. a p.33, n.2), EA 1981 (BRUNTON 1930 pl. LII, n.2 e 4 trad. a p.33, n.2 e 4), EA 1990 (BRUNTON 1930, pl. LIV, n. 2), EA 1984, EA 1986, dal cimitero 400 o 600 (BRUNTON 1930, pl. LIV, n. 1 trad. a p. 34, n.3?), EA 1989, EA 1983 (acquisita nel 1926?), EA 1988 da Qaw el-Kebir (acquisita nel 1926?). Nel 1924 fu acquisita le stele EA 1985 dall'area 5500 (BRUNTON 1930 pl. LVI, 10), mentre nel 1925 le stele EA 1999 da el-Badari (BRUNTON 1930, pl. LVII, n. 1), EA 1812 da el-Badari (BADAWY 1978, p. 220, fig. 3.214; BRUNTON 1930, pl. LVII, n. 2) datata al V-VI sec., EA 1998, da el-Badari, probabilmente area 5500 o 5700 (BRUNTON 1930, pl. LVI, n. 14).

²²⁸ Da Qaw el-Kebir provengono anche altre stele, ma la loro entrata nelle collezioni del British Museum non è registrata. Si tratta delle stele EA 68809 (BRUNTON 1930: pl. LIII, n. 5), EA 68805, EA 68797, EA 68801, EA 68799, EA 68804, EA 68798, EA 68802, EA 68803, EA 68794, EA 68807, EA 68806, EA 68793 (BRUNTON 1930: pl. LIII, n.3), EA 68800, EA 68795 (BRUNTON 1930: 33, pl. LII n. 6), EA 68796 (BRUNTON 1930: pl. LIII n. 3).

²²⁹ *Cat. London* 2015: 237, n. 289.

Mohammed Mohassib una serie di stele di provenienza il più delle volte sconosciuta, caratterizzate comunque da una fattura artistica notevole²³⁰.

Nel 1928 la collezione di stele copte si arricchì di un importante e bell'esemplare, purtroppo di provenienza sconosciuta, la stele EA 1798 (TAV. XXVII, 1). Priva di apparato testuale e frammentaria nella parte superiore, è caratterizzata da una doppia cornice di motivi geometrici e ornamentali, all'interno della quale si trovano raffigurazioni di putti tra tralci di vite e nell'atto di vendemmiare. Il monumento, datato da J. Beckwith al VI-VII secolo, si caratterizza certamente come un *unicum* nel panorama delle stele funerarie di epoca cristiana²³¹.

Nei primi anni trenta il museo acquista numerosi altri esemplari, arricchendo considerevolmente la collezione di stele copte. Nel 1930 acquista da Mohammed Mohassib le stele EA 981 e EA 1850 (TAV. XXVII, 2) provenienti da Esna, e la stele EA 1053, di provenienza non dichiarata (TAV. XXVIII, 1). Nello stesso anno Panayotis Kyticas vende al museo la stele EA 1733 stele, che presenta al di sotto di un epitaffio funerario in greco una grande croce (TAV. XXVIII, 2), e la stele EA 1734²³², dove si trova, come nella precedente, una grande croce, sebbene di diversa forma (TAV. XXIX, 1). In questo esemplare, inoltre, l'iscrizione in greco è incisa anche sui bracci della croce.

Nel 1931 entrano invece le stele di Macario, EA 1760 (TAV. XXIX, 2), la stele di Philemon, EA 1763 (TAV. XXX, 1), le stele EA 1764, EA 1766 (TAV. XXX, 2), EA 1759 (TAV. XXXI, 1), EA 1761 (TAV. XXXI, 2), che ha una singolare raffigurazione del defunto all'interno di un portale, le stele EA 1762 (TAV. XXXII, 1), EA 1758 (TAV. XXXII, 2), EA 1756 (TAV. XXXIII, 1), dedicata ai defunti l'apa Victor, l'apa Anoup e l'apa Amoun, certamente da una necropoli del Medio Egitto, e le stele EA 1767, EA 1765 e EA 1757 (TAV. XXXIII, 2), raro esemplare di stele in pietra a forma di croce proveniente dal Fayum²³³. Tutti questi esemplari furono acquistati da Mohammed Mohassib.

²³⁰ Le stele EA 1464 (Esna?), EA 1814, EA 1463, EA 1801 (BADAWY 1978: 219, n. 3.210; BECKWITH 1963: 56, n. 128, pl. 128; *Cat. London* 2015: 237, n. 291).

²³¹ BADAWY 1978: 188, fig. 3.137; BECKWITH 1963: 55, n.120, tav. 120.

²³² SCHATEN 1999: 132, tav. XII b.

²³³ BADAWY 1978: 221, fig. 3.217; BOUD'HORS; CALAMENT 2004: 462, n. 1, fig. 1; SCHATEN 2005, n. 9 e n. 21.

Nel 1962 la Egypt Exploration Society donò al British Museum la stele EA66582, proveniente da Qasr Ibrim, e rinvenuta in quell'importante insediamento da W. B. Emery. Un altro esemplare da questa stessa località, la stele EA 68331, sarà acquisito nel 1984, sempre come dono dall' Egypt Exploration Society²³⁴.

Nel 1979 un notevole incremento delle collezioni si attua in seguito al trasferimento di numerosi esemplari di stele dal Victoria and Albert Museum (Department of Architecture and Sculpture). Le stele, di diversa provenienza e datazione, sono tra i più bei esemplari oggi posseduti dal British Museum. Oltre alla stele EA 69037 (TAV. XXXIV, 1), databile tra il VI e il VII secolo, e alle stele EA 69038, EA 69035, EA 69030, EA 69033 (TAV. XL, 2), EA 69029 (TAV. XXXIV, 2), EA 69023 (TAV. XXXV, 1), EA 69031, EA 69039, prive di informazioni circa la loro provenienza, si registrano altri monumenti di origine certa. Il primo è costituito da due stele rinvenute durante gli scavi a Deir el-Balaizah, un complesso monastico nei pressi di Assiut. Si tratta delle stele EA 69172, già appartenuta alla collezione della British School of Archeology in Egypt, di forma quasi quadrata, che ha la raffigurazione di una croce con rosette negli angoli e un breve testo al di sotto (TAV. XXXV, 2), e della stele EA 69171 (TAV. XXXVI, 1), con una raffigurazione unica che mostra un personaggio stante in atto di adorazione, vestito con una ricca tunica caratterizzata da *clavi* e *orbiculi* decorati. Un altro esemplare è di probabile origine hermopolitana, la stele EA 69032, studiata da J. Pelsmaekers²³⁵ e successivamente da G. Nachtergaele²³⁶ (TAV. XXXVI, 2).

Un terzo insieme è costituito da stele di Esna, gli inventari EA 69041 (TAV. XXXVII, 1), EA 69034 (TAV. XXXVII, 2), EA 69040 (TAV. XXXVIII, 1), EA 69036 (TAV. XXXVIII, 2), EA 69025, indicata erroneamente da Armant (TAV. XXXIX, 1), EA 69017, che presenta un foro centrale che testimonia il fatto che fu riutilizzata come cardine di porta (TAV. XXXIX, 2).

Da Esna proviene anche una delle ultime acquisizioni del museo in questo campo: la stele EA 74198 (TAV. XL, 1), a forma di tronco di palma e capitello di papiro con iscrizione greca di Mena, datata tra il VI e il VII secolo, acquistata nel 1993 dall'egittologo tedesco

²³⁴ LAJTAR; VAN DER VLIET 2010: n. 45.

²³⁵ PELSMAEKERS 2000.

²³⁶ NACHTERGAEL 2006.

Manfred Cassirer (1920-2003), che, studioso anche di teologia e di arte orientale, aveva ereditato da suo padre una celebre galleria d'arte.

1.6.3 Museo del Louvre, Parigi

La collezione di stele del Museo del Louvre si presenta estremamente ricca e variegata²³⁷ (TAV. XLI, 2). M.-H. Rutschowskaya nel 1993 ha affermato che il Dipartimento di antichità egiziane del Museo del Louvre possiede 26 stele copte²³⁸ (TAV. XLII, 1). A queste si può aggiungere l'ingente *corpus* di stele greche provenienti dall'Egitto e dalla Nubia pubblicate da É. Bernand, tra le quali si contano anche numerose stele cristiane.

La formazione della collezione è una conseguenza della grande attività degli archeologi francesi in terra d'Egitto, oltre che dell'intensa acquisizione nel mercato antiquario a partire dalla seconda metà del XIX secolo (TAV. XLIII, 2). I primi nuclei si formarono con l'acquisizione delle collezioni Salt, Anastasi e Drovetti, nonché dall'acquisizioni fatte sul

²³⁷ Il museo del Louvre possiede una delle più importanti collezioni di arte copta del mondo. Secondo RUTSCOWSCAYA 1993 la collezione è formata da più di 4000 reperti tessili, di cui circa 1500 provenienti da scavi; circa 300 papiri e 420 pergamene; una decina di tavolette lignee; 373 reperti in metallo; 450 sculture in pietra; 564 reperti lignei; 200 reperti in cuoio; 45 impronte in terracotta; numerosi *ostraca* e 59 pitture; una serie di intagli in avorio e una piccola collezione di vetri.

Per un'analisi recente dello stato delle collezioni vedi BÉNAZETH 2015, con bibliografia precedente.

²³⁸ N323/C (ROUGÉ 1883: 170, n. 233; RÉVILLOUT 1885: 7, n. 10; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 123-125, fig. 7); E 12982 (COQUIN, RUTSCHOWSCAYA 1994: 115, fig. 4); E 21137 (LEFEBVRE 1907, n. 784; BERNAND 1992: 158-159, pl. 62; COQUIN 1992: 136; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 109-110, fig. 1); E 21147 (LEFEBVRE 1907, n. 786, DU BOURGUET 1991: 536 b; BERNAND 1992: 109, 159-160, pl. 63; COQUIN 1992: 136, COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 110-111; *Cat. Lattes* 1999: 234, n. 62; *Cat. Le Mans* 2000: 48, n. 25; *Cat. Nantes* 2001: 81, n. 52; *Cat. Paris* 2000: 48, n. 23); E 26828 (DU BOURGUET 1970 a: 39, n. 1, fig. 2; DU BOURGUET 1970 b: 80, fig. 3; RUTSCHOWSCAYA 1981: 16, n. 84; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994, 117-119); E 26832 (DU BOURGUET 1970 a: 179, n. 3; DU BOURGUET 1971 a: 208, fig. 3; RUTSCHOWSCAYA 1981: 16, n. 84; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 119-120); E 26910, DU BOURGUET 1971 a: 107, n. 2; DU BOURGUET 1971 b: 208, fig. 4; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 120-121) E 27220 e E 27221 (COQUIN 1983: 101-105, pl. XIII-XIV; COQUIN 1985: 207-208, n. 3; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 107-108; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 114); AF 6265 (BADAWY 1978: 221, fig. 3.218; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994, 116-117); E 26925 (RUTSCHOWSCAYA 1993: 317-318; RUTSCHOWSCAYA, 1994; pp. 317-322; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 111-112; *Cat. Nantes* 2001: 82, n. 53); AF 11892 (RUTSCHOWSCAYA 1993: 319-320; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 121; *Cat. Nantes* 2001: 84, n. 54); E 11872 (RUTSCHOWSCAYA 1993: 320; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 122); E 26926 (RUTSCHOWSCAYA 1993: 320-321; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 126); AF 11891 (RUTSCHOWSCAYA 1993: 321-322; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 125-126) E 17006 (COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 112-113, fig. 2); E 17008 (PALANQUE 1906: 17; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 113, fig. 3); E 12982 (COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 115); AF 10009 (BERNARD 1992: 109, 161-162, pl. 64; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 122, fig. 5); AF 5422 (COQUIN, RUTSCHOWSCAYA, 1994: 123, fig. 6).

mercato antiquario, quali, per esempio, quelle relative al mercante d'arte Nicolas Tano, che all'inizio del XX secolo vendette diverse stele al museo parigino.

Numerose sono le stele provenienti da Alessandria, in particolare dalle necropoli orientali (TAV. XLIV, 1), nonché quelle di Therenouthis – Kom Abu Billu (TAV. XLIV, 2).

Gli acquisti fatti da P. Jouguet nel 1897 hanno arricchito di molto la collezione di iscrizioni greche, così come i ritrovamenti di Seymour de Ricci, che aveva intrapreso lo studio delle iscrizioni greche d'Egitto e al quale si deve l'acquisizione di una ventina di iscrizioni.

Nel 1905 Seymour de Ricci acquisiva tre importanti iscrizioni che furono poi pubblicate nella *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte* di G. Lefebvre nel 1907. Si tratta delle stele di Hierax e di sua figlia Tiesis, inv. E 21137 (TAV. XLV, 1), della stele di Kyros e Ioanna²³⁹, inv. E 21147 (TAV. XLV, 2) e della stele di Kyros, inv. E 8410 (TAV. XLVI, 1). Si tratta di tre importanti documenti epigrafici che documentano, i primi due l'epigrafia fayumica, la terza quella caratteristica di Akhmim. Le prime due stele entrarono dapprima nella collezione del Museo Guimet, per poi passare definitivamente in quelle del Louvre.

Fu poi soprattutto tra il 1908 e il 1909 che Seymour de Ricci raccolse un gran numero di iscrizioni, confluite poi nelle collezioni del Louvre. Queste provenivano essenzialmente da acquisti fatti nel mercato del Cairo, ma anche ad Alessandria, a Medinet el-Fayoum e a Menfi.

La collezione si è poi incrementata grazie ai documenti di scavo. Tra questi si segnalano quelli di G. Lefebvre a Tehneh (Akoris) nel 1903-1904, che offrono un quadro interessante della produzione epigrafica di quella città. Con i materiali provenienti dagli scavi di Bawit, invece, effettuati tra il 1901 e il 1902 da E. Chassinat e J. Clédat, entra nelle collezioni invece la stele inv. E 17006, che, priva di decorazione, menziona il seppellimento dell'apa Phib nel ciitero del monastero (TAV. XLVII, 1). Dal monastero dell'apa Geremia proviene invece la stele inv. E 17008 (TAV. XLVII, 2), mentre dagli scavi di J. Clédat a Elefantina, tempio di Khnum proviene la stele inv. AF 10009, acquisita nel 1907 (TAV. XLVIII, 1).

Un importante apporto alle collezioni fu poi dato dall'acquisizione di una ventina di stele che erano conservate nel Museo Guimet, che confluirono nelle museo del Louvre. Tra

²³⁹ *Cat. Lattes* 1999: 234, n. 62; *Cat. Le Mans* 2000: 48, n. 25; *Cat. Nantes* 2001: 81, n. 52; *Cat. Paris* 2000: 48, n. 23.

queste si contano anche numerose stele da Kom Abu Billu, nonché la celebre stele di Pamin, inv. AF 11891 (TAV. XLVIII, 2). La sommità di questa stele, di provenienza sconosciuta, è ornata da una grande *ankh* fiancheggiata da due croci più piccole. Un'iscrizione che reca l'acclamazione *eis theos*, è seguita unicamente dal nome del defunto, Pamin²⁴⁰.

Altre stele furono acquistate nel mercato antiquario, come la stele inv. E 11872 (TAV. XLIX, 1), entrata nel 1925, o la stele E 26926, acquisita nel 1971 (TAV. XLIX, 2). Più recentemente, negli anni 1981-1982, le stele inv. E 27220 (TAV. L, 1) e E 27221 (TAV. L, 2) furono offerte in dono al Dipartimento di Antichità Egiziane dal centro W. Golenischeff.

1.6.4 Bode Museum, Museum für Byzantinische Kunst, Berlino

Wilhelm von Bode (1845-1929) fu, per riprendere le parole di W.F. Volbach, il vero fondatore della collezione copta di quello che un tempo si chiamava Kaiser-Friedrich-Museum²⁴¹. Fu von Bode, infatti, che nel 1900 incaricò J. Strzygowski (1862-1941) di acquistare antichità copte nel mercato antiquario di Luxor e del Cairo al fine di documentare quell'importante fase dell'arte paleocristiana che proprio in quel periodo si stava sempre più volgendo all'attenzione degli studiosi. J. Strzygowski, professore a Graz e successivamente a Vienna, riportò dall'Egitto più di 1400 reperti²⁴². In quello stesso anno von Bode stesso acquistò da C. Reinhardt (1856-1903), console tedesco al Cairo, un'importante collezione di tessuti per incrementare ulteriormente la collezione. Il nuovo Museo, inaugurato nel 1904, raccoglieva già numerosi reperti, sculture, pitture avori, ceramiche, stele e soprattutto tessuti copti, provenienti in parte anche dagli scavi di R. Forrer ad Akhmim. Dodici stele e frammenti di iscrizione si trovavano già nelle collezioni berlinesi²⁴³. Si trattava di reperti che K. R. Lepsius (1810-1884) aveva raccolto nel Sudan settentrionale durante la sua spedizione del 1844. Le stele provenivano dal monastero di Ghazali e furono dapprima conservate nell'Ägyptisches Museum. Entrarono nel Museum

²⁴⁰ BERNAND 1992: 163, n. 110.

²⁴¹ VOLBACH 1946-1947.

²⁴² MIETKE, EHLER, FLUCK, HELMECKE 2012

²⁴³ SBM invv. 9671-9673, 9680-9684, 9786-9787, 9750, 9999.

für Byzantinische Kunst nel 1934-1935. Le stele furono pubblicate da M. Cramer (1898-1978) nel suo catalogo *Koptische Inschriften im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin* edito nel 1949. Tra le iscrizioni nubiane degna di menzione è un'iscrizione latina datata tra il III e il IV secolo, un tempo attribuita allo Wadi Ghazal, ma, secondo A. Łajtar e J. van der Vliet²⁴⁴ più verosimilmente proveniente da Mussawarat es-Sufra²⁴⁵.

Nel 1902 era stata acquistata la stele di Theodote, inv. 4483²⁴⁶ (TAV. LI, 1), la stele di Tomeli, inv. 4479²⁴⁷ (TAV. LI, 2), la stele di Erai, inv. 4476²⁴⁸ (TAV. LII, 1), la stele di Pusei e Kosmas, inv. 4477²⁴⁹ (TAV. LII, 2), il frammento superiore di una stele cruciforme, inv. 4462²⁵⁰ (TAV. LIII, 1), la stele inv. 4481 da Armant²⁵¹ (TAV. LIII, 2), la stele dell'orafo Andromachos, inv. 4486²⁵², sempre da Armant (TAV. LIV, 1), la stele dell'apa Sansno, inv. 4480²⁵³ (TAV. LIV, 2), la stele inv. 4482, da Luxor²⁵⁴ (TAV. LV, 1).

Questo ingente materiale fu per la prima volta pubblicato nel 1909 da O. Wulff²⁵⁵.

Morto O. Wulf durante la seconda guerra mondiale, il museo fu segnato dalle ricerche di C. Schmidt (1868-1939), che, aprendo il museo alle grandi istituzioni estere, soprattutto francesi (Museo Guimet, Museo del Louvre, Museo del tessuto di Lione), ingrandì ulteriormente le collezioni. C. Schmidt, inoltre, grande conoscitore dell'arte copta, si recò più volte in Egitto acquisendo altro materiale per il museo presso gli antiquari locali.

Nel 1904-1905 C. Schmidt acquista una serie assai importante di stele funerarie, quasi tutte provenienti dal Fayum, tra le quali la stele inv. 4721²⁵⁶ (TAV. LV, 2), con la raffigurazione di una nicchia sormontata da un *ankh* e decorata con elementi vegetali, e la stele di Theodora, inv. 4723²⁵⁷, con la raffigurazione della defunta stante all'interno di un portale

²⁴⁴ ŁAJTAR, VAN DER VLIET 2006.

²⁴⁵ SBM inv. 9675.

²⁴⁶ *Cat. Hamm* 1996: 124, n. 75.

²⁴⁷ *Cat. Hamm* 1996: 118, n. 65.

²⁴⁸ *Cat. Hamm* 1996: 120, n. 68.

²⁴⁹ *Cat. Hamm* 1996: 119, n. 67.

²⁵⁰ *Cat. Hamm* 1996: 121, n. 69.

²⁵¹ *Cat. Hamm* 1996: 126, n. 78.

²⁵² *Cat. Hamm* 1996: 126-127, n. 80.

²⁵³ Cramer 1949: 51, pl. XI; *Cat. Hamm* 1996: 127, n. 82.

²⁵⁴ *Cat. Hamm* 1996: 128, n. 83.

²⁵⁵ WULF 1909; VOLBACH 1946-1947.

²⁵⁶ *Cat. Hamm* 1996: 115-116, n. 62.

²⁵⁷ *Cat. Hamm* 1996: 116-117, n. 64.

(TAV. LVI, 1). In quell'anno entra anche, per acquisizione, la stele inv. 4709 proveniente dal Fayum (TAV. LVI, 2).

Nel 1904 O. Bernsohn acquista per il museo la stele inv. 4708, che commemora Apaion, Tapia e Aleka e che proviene da Akoris²⁵⁸ (TAV. LVII, 1).

Tra le stele acquistate nel 1906 da C. Schmidt si segnala la celebre stele inv. 4726²⁵⁹ (TAV. LVII, 2). Questa stele è stata considerata a lungo la più antica rappresentazione della *Maria lactans*, ma gli studi moderni la inseriscono all'interno della ben documentata produzione di stele provenienti dal Fayum.

Nel 1906 lo studioso acquista a Luxor la stele inv. 4727²⁶⁰ (TAV. LVIII, 1), che reca la raffigurazione di una nicchia, ed entrano in museo anche le stele inv. 4730²⁶¹ (TAV. LVIII, 2), la stele di Maria, inv. 4733²⁶² (TAV. LIX, 1), la stele di Tsenphyros da Armant, inv. 4734²⁶³ (TAV. LIX, 2), la stele di Sabinos, inv. 4729²⁶⁴ (TAV. LX, 1), e la stele inv. 4728 dal Fayum²⁶⁵ (TAV. LX, 2).

Altri incrementi si ebbero anche grazie a Philippe Lederer, antiquario di Berlino, morto a Lugano nel 1941. Digni di menzione sono i reperti che C. Schmidt portò a Berlino in seguito agli scavi da lui eseguiti a Antinoe nel 1896, che precedono le campagne di É. Guimet e A. Gayet tra l'autunno del 1896 e il 1911²⁶⁶. I ritrovamenti di C. Schmidt sono relativi a alcune sepolture portate alla luce nella necropoli settentrionale, dove vennero scoperti corredi che testimoniano i contatti tra l'Egitto e il mondo persiano. Fu proprio da una di queste sepolture che proviene la stele in greco che C. Schmidt pubblicò nel 1897²⁶⁷.

Nel 1931 l'Ägyptisches Museum acquistò reperti provenienti dagli scavi condotti da G. Brunton tra il 1928 e il 1931 nelle necropoli di Mostagedda e Matmar. I reperti di epoca tardo antica e del periodo cristiano furono trasferiti nel Museum für Byzantinische Kunst

²⁵⁸ *Cat. Hamm* 1996: 128-129, n. 85.

²⁵⁹ EFFENBERGER, SEVERIN 1992: 154, n. 66; *Cat. Hamm* 1996: 114-115, n. 61 con bibliografia; *Cat. London* 2015: 96, n. 103.

²⁶⁰ *Cat. Hamm* 1996: 116, n. 62.

²⁶¹ *Cat. Hamm* 1996: 122, n. 71; *Cat. London* 2015: 237, n. 288.

²⁶² *Cat. Hamm* 1996: 124, n. 74.

²⁶³ *Cat. Hamm* 1996: 125, n. 77.

²⁶⁴ *Cat. Hamm* 1996: 126, n. 79.

²⁶⁵ *Cat. Hamm* 1996: 127, n. 81.

²⁶⁶ FLUCK 2000, CALAMENT 2005.

²⁶⁷ SCHMIDT 1897.

nel 1934-1935. Purtroppo tutti questi reperti andarono distrutti durante la Seconda Guerra Mondiale e il solo modo per averne un'idea più precisa è ricorrere ai rapporti di scavo di G. Brunton o ai materiali provenienti da questi stessi siti oggi conservati nel British Museum, nel Griffith Institute di Oxford, nel Petrie Museum e nel Bolton Museum²⁶⁸. I reperti provenivano dall'area 1400 di Mostagedda e dalle zone 600, 800, 900, 1000 e 1100 di Matmar, dove Brunton rinvenne numerose stele funerarie, in gran parte conservate nel British Museum di Londra.

Nel 1932 le collezioni islamiche del museo furono trasferite nel Pergamon Museum, permettendo ai reperti copti di essere meglio esposti al pubblico. Le numerose stele copte e i molti tessuti trovarono quindi spazio in cinque sale appositamente allestite al primo piano del museo. In quegli anni grazie a H. Schaefer venne ceduta al museo la collezione copta della sezione egiziana del Museo di Berlino. Questa era principalmente composta da tessuti di Antinoe e da stele funerarie copte, ma anche da oggetti in avorio, osso e metallo provenienti dagli scavi di Crocodilopolis (Fayum) diretti da G. Schweinfurth, oggetti che certamente costituiscono uno dei nuclei principali della collezione. C. Fluck in un recente lavoro sulla storia del Museum für Byzantinische Kunst riferisce che in addizione a questi reperti un considerevole numero di oggetti giunsero a Berlino da diversi siti egiziani: Abu Mina, Abusir el-Meleq, Arsinoe, Batn Harit (Theadelphia), Umm el-Barakat (Tebtynis), Illahun, Heracleopolis Magna, Bawit, Hermopolis Magna, Antinoupolis, Matmar, Mostagedda, Esna, Elephantine, Faras e Wadi Gazal²⁶⁹. Questi reperti furono acquisiti dall'Ägyptisches Museum und Papyrussammlung e dal Kunstgewerbemuseum ed entrarono nel Museum für Byzantinische Kunst nel 1934, nel 1935²⁷⁰ e nel 1968. Tra questi la stele di Rhodia, inv. 9666 (TAV. LXI, 1).

Nel 1957 ritornarono in Germania numerosi reperti da Abu Mina che erano stati confiscati e portati in Russia durante la Seconda Guerra Mondiale. I reperti, per errore trasportati in casse a Lipsia, furono poi portati a Berlino dove furono esposti al pubblico in una piccola mostra.

²⁶⁸ FLUCK 2014: 9-10.

²⁶⁹ FLUCK 2014.

²⁷⁰ Tra questi la celebre stele di Rhodia, inv. 9666, *Cat. Hamm* 1996: 118-119, n. 66, con bibliografia precedente; *Cat. Paris* 2000: 128, n. 105.

Successivamente le collezioni si incrementarono anche per acquisti sul mercato antiquario, come nel 1966 quando il Museo acquistò la stele inv. 1/66, con tipico apparato figurativo fayumico, che reca un'iscrizione che commemora i defunti Theodoros e Kosma²⁷¹ (TAV. LXI, 2).

1.6.5 Museo dell'Ermitage, San Pietroburgo

La collezione di monumenti copti conservati nel Museo dell'Ermitage, ricca di circa 5.500 oggetti, si è formata a partire dal 1880. Fu W. De Bock, celebre coptologo e conservatore del Museo, a portare nel museo i primi reperti copti. Questi furono il frutto di due spedizioni in Egitto che de Bock compì negli anni 1888-1889 e 1897-1898.

Il museo si è successivamente arricchito grazie agli incrementi dovuti all'acquisizione dell'antico museo del barone A. Stiglitž, formato soprattutto da tessuti acquistati a Vienna dal celebre mercante Theodore Graf, e delle collezioni raccolte da Boris Turaev e Ivan Tolstoy, soprattutto tessuti, ma anche sculture, ostraca e papiri, e, per quello che più ci riguarda, grazie all'acquisizione delle collezioni di Nicholas Likhatchev, formata da *ostraca*, papiri, manoscritti, ma anche stele funerarie. Altre acquisizioni si ebbero in tempi e modi diversi.

A. Kakovkin negli Atti del terzo congresso internazionale di Studi copti dà una veloce descrizione delle più importanti stele funerarie conservate nel Museo²⁷², in gran parte ancora oggi mal pubblicate o sconosciute (Tav. LXII-LXV). Lo studioso russo, però, non fornisce dati sulle provenienza, né tantomeno sull'appartenza alla collezione originaria. I dati forniti, molto generici, lasciano comunque intravedere una ricca collezione. A. Kakovkin segnala che "*plus d'une demi-centaine de spécimens sont des stèles funéraires dont les tiers sont garnies d'images et portent des inscriptions*". Questi reperti datano in gran parte tra il VI e il VII secolo, ma anche all'epoca araba.

²⁷¹ *Cat. Hamm* 1996: 121, n. 70.

²⁷² KAKOVKIN 1990.

Interessante è la divisione cronologica che A. Kakovkin fa considerando i reperti datati tra il II e il IV secolo, “*la période transitoire*” che prelude alle forme artistiche proprie dell’arte copta. Tra i più interessanti reperti riferibili a questo periodo A. Kakovkin segnala una stele acquistata da W. De Bock a Coptos²⁷³, e una serie di tre stele provenienti da Kom Abu Billou²⁷⁴.

Segnala poi la stele di Petosiris, “*monaco e medico*”²⁷⁵, una stele con iscrizione in memoria di Patermouthis, presbitero e monaco, datata tra il 574 e il 575²⁷⁶, e la stele dell’abate Mosé, datata al 795²⁷⁷.

Numerose sono poi le altre stele segnalate, classificate secondo il loro decoro: stele con segno *ankh*²⁷⁸, con croce²⁷⁹, con “*portique du temple*”²⁸⁰, con portale²⁸¹, con immagini di oranti²⁸² o di volatili²⁸³.

Più recentemente N. Semenov ha dato un ulteriore contributo alla conoscenza di questa importante collezione, descrivendo altre stele della collezione copta dell’Ermitage in un suo lavoro dedicato alle opere di scultura possedute dal museo russo²⁸⁴.

Lo studioso, che pubblica anche alcune interessanti immagini dei reperti, descrive una stele funeraria, forse proveniente dall’Alto Egitto, che raffigura un personaggio stante nell’attitudine dell’orante all’interno di un portale caratterizzato da colonne e frontone riccamente decorato con motivi vegetali²⁸⁵ (TAV. LXII, 1). Oltre a quest’opera di splendida fattura, N. Semenov segnala due stele provenienti da Esna²⁸⁶, un’altra stele raffigurante a rilievo accentuato una vera e propria nicchia²⁸⁷ (TAV. LXIII, 2) e un’altra stele, certamente

²⁷³ Inv. 5701.

²⁷⁴ Inv. 5702, 5703, 5704.

²⁷⁵ Inv. 11074.

²⁷⁶ Inv. 11115.

²⁷⁷ Inv. 2955.

²⁷⁸ Inv. 11080, 11081, 11085, 11086, 13292.

²⁷⁹ Inv. 11078, 11079, 11082, 13290.

²⁸⁰ Inv. 11080, 11082, 11108, 11109, 11110, 11112.

²⁸¹ Inv. 11094.

²⁸² Inv. 11105, 11110, 11111, 11112,

²⁸³ Inv. 11107, 11108, 11109.

²⁸⁴ SEMENOV 2013.

²⁸⁵ SEMENOV 2013: 166, fig. 18.

²⁸⁶ SEMENOV 2013: 167, fig. 20, 21.

²⁸⁷ SEMENOV 2013: 167, fig. 22.

proveniente dal Fayum, che raffigura un personaggio stante come orante all'interno di un portale, sul cui architrave è raffigurata una conchiglia²⁸⁸ (TAV. LXIV, 1).

Le ultime due stele descritte sono due stele estremamente interessanti. La prima, acquistata da W. de Bock a Luxor nel 1898, presenta una divisione in tre registri²⁸⁹ (TAV. LXIV, 2): quello superiore caratterizzato dalla raffigurazione di una *crux comata*, affiancata da un'*alpha* e un'*omega*, e con quattro perle tra i bracci; il secondo, con la raffigurazione di due segni *ankh* affiancati, tipica raffigurazione dell'area di Armant; il terzo contenente l'epitaffio funebre che recita “*i suoi figli sono i santi monaci*”.

La seconda stele²⁹⁰ potrebbe anch'essa provenire dall'area di Armant in quanto ha la raffigurazione di un segno *ankh* all'interno di una corona posto tra due colonne che costituiscono un portale, sul cui architrave è raffigurato un altro piccolo *ankh* (TAV. LXV, 1).

La collezione copta dell'Ermitage possiede anche altre stele, come afferma N. Semenov, rimaste però ancora inedite.

1.6.6 Principali collezioni italiane

I musei italiani ospitano un numero consistente di stele funerarie cristiane d'Egitto e di Nubia, sia in copto che in greco. La loro entrata nelle collezioni museali è da attribuirsi sia a interventi di scavo compiute direttamente in Egitto, come nel caso delle stele di Sakinya conservate nel Museo Egizio di Torino o per le stele antinoite custodite a Firenze, sia anche a acquisti compiuti nel mercato antiquario, sia nel XIX secolo, sia anche in anni più recenti.

Tra i reperti di più antica acquisizione si pongono certamente le stele portate a Torino dal conte Carlo Vidua di Casale Monferrato nei primi decenni del XIX secolo. Nel 1820, infatti, Carlo Vidua, viaggiatore e archeologo, aveva compiuto un viaggio in Egitto e in

²⁸⁸ SEMENOV 2013: 167, fig. 23.

²⁸⁹ SEMENOV 2013: 168, fig. 24.

²⁹⁰ SEMENOV 2013: 168, fig. 25.

Nubia, dove raccolte una gran quantità di materiale poi ceduta al museo torinese²⁹¹. Tra questi reperti vi erano alcune stele nubiane, che si aggiunsero a altri reperti nubiani che in quegli stessi anni giunsero a Torino ad opera principalmente di Giuseppe Ferlini, lo scopritore della piramide meroita della regina Amanishskete e del suo straordinario tesoro. S. Curto segnala come appartenenti alla collezione del conte Vidua solo due stele, tra cui la stele inv. 7141²⁹² (TAV. LXVI, 1), ma nel catalogo del Museo Egizio compare come acquisita dalla collezione Vidua anche le stele inv. 7142²⁹³ (TAV. LXVI, 2). Entrambi questi monumenti furono raccolti a Faras: il primo, con iscrizione greca, rinvenuta vicino al tempio di Hathor è datata tra il 700 e il 1000, mentre il secondo, che nomina una certa Tasokhon, figlia di Tamer, vescovo di Pakhoras, sempre in greco, porta la data del 993.

Un'altra stele funeraria, l'inv. 7144 (TAV. LXVII, 1), di provenienza non registrata, recante sedici linee di iscrizione in greco, appare invece acquisita sempre nel 1820, ma non ne viene indicata come provenienza la Collezione Vidua²⁹⁴. Di poco posteriore fu invece l'acquisizione della stele di Epimaco inv. 7133 (TAV. LXVII, 2), che ha un epitaffio funerario in copto, e della stele inv. 7132, mancante di parte dell'angolo superiore destro (TAV. LXVIII, 1).

Altre acquisizioni furono fatte tra il 1824 e il 1888, anno in cui fu pubblicato un primo sistematico catalogo ad opera di A. Fabretti, F. Rossi e R. V. Lanzzone. Le stele in questione sono infatti registrate in questo catalogo, cosa che ne assicura l'acquisizione entro il 1888. Si tratta della stele inv. 1580 (TAV. LXVIII, 2), ricomposta da due grandi frammenti, contenente i resti di quindici linee di scrittura copta, anch'esse in parte lacunose, della stele frammentaria inv. 4871 (TAV. LXIX, 1), a forma di croce, con iscrizione copta in venti linee orizzontali che si sviluppa lungo tutta la superficie dei bracci della croce, della stela di Phoibamon, inv. 4817, cruciforme di tipo fayumico (TAV. LXIX, 2), che si va a aggiungere alle altre della stessa tipologia raccolte e studiate da A. Boud'hors e F. Calament²⁹⁵ e delle stele inv. 1584 (TAV. LXX, 1), ricomposta da dieci frammenti, ma mancante della parte sinistra e della metà inferiore, e inv. 1583, anch'essa frammentaria (TAV. LXX, 2).

²⁹¹ CURTO 1976: 45, 48.

²⁹² LEFEBVRE 1907: n. 635; Curto 1976: fig. 111.

²⁹³ LEFEBVRE 1907: n. 636.

²⁹⁴ LEFEBVRE 1907: n. 659.

²⁹⁵ BOUD'HORS; CALAMENT 2004.

Le acquisizioni successive sono caratterizzate principalmente dall'attività di Ernesto Schiaparelli, che iniziò a incrementare le collezioni torinesi a partire dal 1898, quando acquisì dei reperti, tra i quali vi erano anche alcune stoffe copte, presso l'Esposizione delle Missioni francescane in Oriente che si ebbe in quell'anno proprio a Torino.

Nel 1900-1901 fu acquisita per volere di E. Schiaparelli la celebre stele di Gerosa, inv. S. 1335 (TAV. LXXI, 1), che raffigura la defunta stante, nell'attitudine dell'orante, la cui provenienza è sconosciuta, ma che per tipologia può essere confrontata con quelle stele simili provenienti dall'area del Fayum. E. Schiaparelli acquisì anche la stele inv. S. 1333, rimasta inedita, anepigrafa, che raffigura la defunta stante come orante all'interno di una struttura architettonica delimitata da due colonne con capitello (TAV. LXXI, 2).

A E. Schiaparelli è attribuito anche l'acquisto, in quegli stessi anni, dell'inv. S. 1334, che registrato come stele, potrebbe però costituire un documento di differente tipologia (TAV. LXXII, 1). Si tratta infatti di una lastra rettangolare che vede la raffigurazione di un cavaliere, munito di berretto frigio, che presenta ai lati della testa due croci. Il personaggio, che per la presenza delle croci potrebbe essere identificato con un santo (san Teodoro?), è posto tra due colonne tortili provviste di capitello. Nel Catalogo del Museo Egizio è detto che il pezzo fu notato già da J. Strzygowski presso un antiquario di Medinet el-Fayum.

Altre due stele sono registrate nei dati inventariali del Museo Egizio come acquisti avvenuti tra il 1900 e il 1901. La prima è la stele inv. S. 1338/2, opistografa, che presenta tracce di riutilizzo (TAV. LXXII, 2): il lato più antico presenta una scanalatura centrale che taglia l'iscrizione originaria, di cui resta traccia dell'originaria rubricatura in rosso. La seconda, inv. S. 1337, è una stele che, sebbene mancante della parte inferiore e di parte di quella superiore, presenta la tipologia tipica dei monumenti di Armant (TAV. LXXIII, 1): edicola di forma slanciata, terminante a punta, con corona della vittoria all'interno della quale si trova una croce. Un'iscrizione in greco, frammentaria, riproduce la ben attestata formula introdotta da *heis theos*.

In un anno non precisabile, ma dopo il 1900, fu acquisita anche la stele inv. 4848 (TAV. LXXIII, 2), che si può attribuire al tipo di Esna, che è costituito da piccole stele centinate caratterizzate nella parte superiore da una corona che segue l'andamento della centina, all'interno della quale è posto un elemento decorativo, che nel nostro caso è un *chrismon*

distinto dal *rho* a forma di treccia e dal fatto che è affiancato dall'*alpha* e dall'*omega*. La stele si presenta però frammentaria, essendo conservata solo la parte superiore costituita dalla corona.

Sempre all'inizio del 1900, ma dopo il 1903 secondo i dati d'archivio, entrarono nelle collezioni del museo altri due frammenti di stele, gli inv. 4851 (TAV. LXXIV, 1) e 4850, che conservano solo poche righe frammentarie di iscrizione copta recante ancora tracce di rubricatura. La provenienza di questi frammenti non è registrata, ma E. Schiaparelli in quegli anni era impegnato negli scavi di Giza. I due reperti sono indicati nei documenti inventariali come "partizione di scavo", ma questo è troppo poco per attribuirli all'area di Giza, che, com'è noto, ci ha conservato solo pochi frammenti²⁹⁶.

La collezione di stele cristiane si arricchì ulteriormente in seguito alla campagna condotta da U. Monneret de Villard a Sakinya in Nubia nel 1933 (TAV. LXXIV, 2). L'archeologo italiano condusse in quella necropoli nubiana una breve campagna, che fu svolta nell'intero mese di gennaio di quello stesso anno, riportando alla luce un numero straordinariamente elevato di stele funerarie. Le stele, pubblicate in parte da U. Monneret de Villard nel 1933 e poi in maniera più completa e aggiornata da T. Mina nel 1942, erano in totale 321, delle quali 254 in copto e 67 in greco. Le stele furono depositate dopo gli scavi in piccola parte nel Museo archeologico di Alessandria e in gran parte nel Museo Egizio del Cairo e successivamente nel Museo Copto, ma un certo numero, una ventina, furono donate al Museo Nazionale Romano che poi le cedette nel 1968 al Museo Egizio di Torino. Le stele torinesi, omesse nelle pubblicazioni precedenti, furono pubblicate da S. Pernigotti nel 1975 che ne ritrovò però solo venti, tra le ventitré inizialmente registrate nella documentazione relativa all'acquisizione²⁹⁷ (TAV. LXXV-LXXVI).

Negli anni seguenti si effettuarono solo acquisti sporadici sul mercato antiquario. Nel 1968 fu acquistata una stele, l'inv. S. 18110, appartenente a quella tipologia generalmente attribuita a Antinoe, che vede la raffigurazione all'interno di una nicchia di un bambino accovacciato che tiene nella mano destra un grappolo d'uva e nella sinistra un volatile (TAV. LXXVII, 1).

²⁹⁶ BAKRY 1958: 263-268.

²⁹⁷ Pernigotti 1975, innv. 18156-18175.

Nel 1969 fu acquisita invece una stele di arenaria del tipo documentato a Armant, inv. S. 18116 (TAV. LXXVII, 2), ma anche una stele, inv. S. 18115, che presenta un elemento architettonico reso con linee molto geometrizzate racchiuso da una decorazione a motivi circolari, priva di provenienza e di datazione certamente tarda (TAV. LXXVIII, 1).

Frutto di un acquisto nel mercato antiquario del Cairo è invece la stele inv. 1582, già appartenuta alla collezione di E. Bresciani²⁹⁸.

Il Museo Egizio di Torino possiede, inoltre, altre stele funerarie copte, la cui origine collezionistica non è però documentata²⁹⁹ (TAV. LXXVIII, 1).

Di notevole importanza è anche la collezione di stele copte conservata nel Museo Egizio di Firenze³⁰⁰ (TAV. LXXXI-LXXXVIII). Anche questo museo può vantare una raccolta di stele copte che risale ai primi anni della fondazione del museo, che corrispondono tra l'altro anche all'epoca immediatamente successiva alla decifrazione dei geroglifici e quindi alla nascita delle più importanti collezioni egittologiche d'Italia e d'Europa. Il primo gruppo di stele giunse infatti a Firenze in seguito alla celebre Spedizione Franco-Toscana guidata da J.F. Champollion e da I. Rosellini nel 1828-1829. Si tratta delle stele inv. 8495 (TAV. LXXXI, 1), 8497 (TAV. LXXXI, 2; TAV. LXXXII, 1-2) e 8499 (TAV. LXXXIII, 1).

A E. Schiaparelli si devono altre successive acquisizioni, conseguenza delle spedizioni da lui organizzate in Egitto e mirate proprio a incrementare le collezioni del museo che fu da lui diretto sino al 1894, quando passò a dirigere il Museo Egizio di Torino. In seguito alla prima spedizione, organizzata negli anni 1884-1885, fu acquisita la stele dell'apa Paolo, inv. 6403, proveniente da Armant, di cui documenta la tipologia più tipica³⁰¹ (TAV. LXXXIII, 2).

Più proficua fu invece la seconda spedizione organizzata tra il 1891 e il 1892, almeno per quanto riguarda l'acquisizione di stele copte. In quell'occasione furono infatti acquisite diverse stele, dette provenire da Akhmim, da Armant e da Gurna, siti che non potrebbero essere gli originari luoghi di provenienza di questo materiale. La stele di Tarchis, inv. 7648

²⁹⁸ PERNIGOTTI 1971.

²⁹⁹ Stele tipo Esna inv. S. 18125; stele di Elisabetta, inv. 3322 (TAV. LXXIX, 1); inv. 7143 (TAV. LXXIX, 2), 7131 (TAV. LXXX, 1), 7130 (TAV. LXXX, 2) e 1332 (TAV. LXXX, 3).

³⁰⁰ PELLEGRINI 1907.

³⁰¹ PELLEGRINI 1907: 38-39.

(TAV. IV, 2; TAV. LXXXIV, 1), e la stele di Ciro, inv. 7647 (TAV. LXXXIV, 2), dette provenire dalle necropoli di Akhmim presentano infatti la tipica forma delle stele panopolitane, oltre alla consueta iscrizione greca che inizia con il termine greco *stèle*, anch'essa tipica della regione³⁰². Dubbia è invece la provenienza da Akhmim delle stele inv. 7644 (TAV. LXXXIV, 3)³⁰³ e 7645 (TAV. LXXXV, 1)³⁰⁴, caratterizzate, la prima, dalla presenza del defunto raffigurato nell'attitudine dell'orante, la seconda, da una croce posta all'interno di una struttura architettonica, che si avvicinano piuttosto alle tipologie documentate nel Fayum. Poco si può dire invece delle stele inv. 7646, anch'essa detta provenire da Panopolis, che mostra un'iconografia unica, definita "bizzarra" da A. Pellegrini³⁰⁵, costituita da tre croci sovrapposte che si innestano in una struttura architettonica, che potrebbe riecheggiare la facciata di una chiesa (TAV. LXXXV, 2-3). Questa inusuale iconografia è accompagnata da una formula funeraria in copto introdotta dall'espressione "*ricordo di*", che non si documenta però solitamente tra le stele di Akhmim³⁰⁶. La piccola stele di pietra calcarea inv. 7649 è detta invece provenire da Gurna³⁰⁷ (TAV. LXXXVI, 1).

Nel 1888 il Museo Egizio di Firenze acquisì come dono di Andrea Bisciara due stele dette provenire da Armant, gli inv. 8496 (TAV. LXXXVI, 2-3) e 8498 (TAV. LXXXVII, 1).

Gli incrementi successivi³⁰⁸ si ebbero principalmente in seguito agli scavi compiuti dalla missioni italiane nelle necropoli di Antinoe. Si tratta di nove stele funerarie³⁰⁹, solo in piccola parte pubblicato³¹⁰, che è attualmente in corso di studio da parte di R. Pintaudi, il quale le ha indicate come di probabile origine antinoita³¹¹ (TAV. LXXXVII, 2; TAV. LXXXVIII, 1-2). Le stele infatti sono giunte nel Museo Egizio in modo non documentato.

Molto più modeste sono, invece, le collezioni di stele copte del Museo Civico Archeologico di Bologna (TAV. LXXXIX, 1-3) e del Museo Gregoriano Egizio dei Musei Vaticani (TAV.

³⁰² PELLEGRINI 1907: 25-27.

³⁰³ PELLEGRINI 1907: 33-34.

³⁰⁴ PELLEGRINI 1907: 27-29.

³⁰⁵ PELLEGRINI 1907: 34-36.

³⁰⁶ TUDOR 2011: III.4.1.2.

³⁰⁷ PELLEGRINI 1907: 32-33.

³⁰⁸ Nelle collezioni del Museo Egizio vi sono anche altre tre stele copte prive di numero di inventario e di ogni informazione circa la provenienza.

³⁰⁹ Inv. 14498, 14499, 14502-14508, vedi anche GUIDOTTI 2013.

³¹⁰ Due stele sono pubblicate in *Cat. Firenze* 1998: n. 132-133 con bibliografia precedente.

³¹¹ Comunicazione orale di M.C. Guidotti.

XC-XCII). Nel museo bolognese sono conservate tre stele provenienti dal Monastero dell'apa Geremia di Saqqara. Le stele, che in origine avevano fatto parte della collezione Palagi, furono pubblicate per la prima volta da E. Teza, prima di essere riprese da H. Thompson, che, ignorando il lavoro di E. Teza, le pubblicò nei volumi editi da J.E. Quibell³¹², nonché in anni più recenti da S. Pernigotti, al quale si devono delle correzioni di lettura³¹³.

La provenienza delle tre stele bolognesi dal Monastero dell'apa Geremia di Saqqara è resa certa dai formulari testuali, che riportano i cosiddetti testi "litanici" che danno particolare rilievo ai santi Geremia, Enoch e all'ama Sibilla.

Una buona collezione di stele copte sono conservate nel Museo Gregoriano Egizio, Musei Vaticani. Si tratta di una collezione che documenta tipologie differenti, che possono essere definite come caratteristiche di alcune aree del paese, dalle iscrizioni "litaniche" di Saqqara e del Medio Egitto, alle tipologie alto egiziane tipiche di Edfu, Esna e Armant.

L'acquisizione più antica è riferibile ai primi decenni del XIX secolo, quando fu acquistata dalla Collezione Baseggio la stele inv. 27471³¹⁴ (TAV. XC, 1). Si tratta di una stele "litanica" proveniente certamente dal complesso monastico dell'apa Geremia di Saqqara, così come lascia intendere l'iscrizione che dà particolare rilievo all'apa Geremia, all'apa Enoch e all'ama Sibilla.

Nel 1898 viene acquisita la stele di Rebecca, inv. 22877³¹⁵ (TAV. XC, 2), del tipo documentato a Esna, come dono del Comitato dell'Esposizione d'Arte Sacra di Torino.

Due anni dopo, nel 1900, il khedivè d'Egitto dona a Papa Leone XIII una raccolta assai eterogenea di reperti antico egiziani, che comprendeva monumenti delle differenti fasi della millenaria storia dell'Egitto, dall'epoca delle prime dinastia al periodo cristiano. Tra questi era compresa anche una bella stele copta, la cui tipologia ne determina la provenienza certamente da Edfu. Si tratta della stele di Tabine, figlia di Sara, inv. 22876³¹⁶, che

³¹² QUIBELL 1912.

³¹³ PERNIGOTTI 1978, che non riporta il numero di inventario.

³¹⁴ TULLI 1929: 141-143, fig. 14.

³¹⁵ BOTTI; ROMANELLI 1951: 131-132, n. 225, tav. LXXXVIII; TULLI 1929: 138-139, fig. 11.

³¹⁶ BOTTI; ROMANELLI 1951: 130-131, n. 224, tav. LXXXVIII; TULLI 1929: 129-132, fig. 11.

documenta la consueta formula “non ti affliggere, nessuno è immortale in questo mondo”, scritta in greco (TAV. XCI, 1).

Nel 1982 con l’acquisizione, nella formula del deposito permanente, la collezione di stele copte si arricchisce di un nuovo esemplare proveniente dalla Collezione del Pontificio istituto Biblico di Roma. Si tratta della stele inv. D 2062, che, secondo i documenti d’archivio, fu acquisita dall’Istituto come dono da parte di Petrie, proveniendo da scavi del 1913³¹⁷ (TAV. XCI, 2).

Oltre a queste stele, la cui entrata nelle collezioni vaticane è stata registrata, il Museo Gregoriano Egizio possiede altre stele, di cui però non può essere determinata la data di acquisizione, sebbene al contrario sia possibile determinarne la provenienza archeologica. Tra queste la stele di Euprepios, inv. 22878³¹⁸ (TAV. XCII, 1), che sebbene mancante della parte superiore documenta una tipologia ben attestata a Armant, la stele di Teodoro, inv. 22879³¹⁹ (TAV. XCII, 2), con la sua tipologia caratteristica di Esna, la stele di Pantonikè, inv. 22880³²⁰, che si caratterizza per la raffigurazione di una croce monogrammatica, il cui anello del *pho* riecheggia la treccia dell’infanzia, fiancheggiata in alto da due rami di palma disposti verticalmente, e in basso dalle lettere *alpha* e *omega*, della quale si può certamente determinare una provenienza dall’Alto Egitto, probabilmente Armant (TAV. XCII, 3).

Un’altra stele funeraria copta è infine conservata a Roma nel Museo del Vicino Oriente della Sapienza Università di Roma. La stele, inedita, proviene dalla Nubia, è priva di elementi decorativi ed è caratterizzata da un’iscrizione funeraria redatta per un defunto di nome Lazzaro.

³¹⁷ La stele fu pubblicata per la prima volta da MURRAY 1914, vedi anche CAPPOZZO 2013 e le osservazioni in DELATTRE; DIJKSTRA; VAN DER VLIET 2014.

³¹⁸ BOTTI; ROMANELLI 1951: 132, n. 226, tav. LXXXIX; TULLI 1929: 134-136, fig. 4.

³¹⁹ BOTTI; ROMANELLI 1951: 132, n. 227, tav. LXXXIX; TULLI 1929: 137-138, fig. 8.

³²⁰ BOTTI; ROMANELLI 1951: 133, n. 228, tav. LXXXIX; TULLI 1929: 132-134, fig. 3.

1.7 Gli antecedenti. Attestazioni, significato e ambito cronologico

La produzione delle stele funerarie copte ha inizio con la liberalizzazione del Cristianesimo, a giudicare da come ci è pervenuta la documentazione. Nello studio di queste opere è da tenere presente l'esistenza di una tradizione precedente che si configura in maniera diversa a seconda dei vari periodi storici dell'Antico Egitto³²¹. È quindi importante lo studio degli antecedenti, nel quale però va tenuto sempre presente che per il cristiano il corpo dei valori sottolineato è in larga misura diverso.

La stele funeraria ha infatti in Egitto una lunga tradizione che risale sino alle prime dinastie di epoca faraonica. Secondo le credenze antico-egiziane la stele non era solo il segnacolo della tomba, ma riportava il nome e le cariche del defunto, oltre a indicare anche il luogo dove si presentava l'offerta funeraria. La stele era infatti il punto di contatto tra il mondo dei morti e il mondo dei vivi. Attraverso la cosiddetta stele falsa-porta, che si sviluppa a partire dall'Antico Regno, il defunto poteva manifestarsi tra i vivi e beneficiare delle offerte funerarie che erano presentate sulla tavola delle offerte collocata proprio di fronte alla stele.

Durante il Medio Regno si documenta qualche cambiamento nella natura e nella funzione della stele, così come nella forma, che diviene preferibilmente centinata, ma il significato di base rimane immutato e la stele si configura ancora come la parte più importante della sovrastruttura della tomba.

Cambiamenti più sostanziali si registrano nel Nuovo Regno e sino a tutto il Periodo Tardo. Durante questa fase si introducono altri importanti mutamenti nella concezione della stele. Questa inizia a accogliere rappresentazioni semplificate dell'Aldilà, il luogo dove la vita del defunto continuerà dopo la morte. Questo è suggerito dallo studio delle differenti scene e dalle formule incise sulle stele di questo periodo³²². Il defunto partecipa al viaggio notturno sulla barca di Ra, soggiorna nei campi di Iaru con Osiride, mostra un desiderio di luce e desidera uscire di giorno e godere della sua porzione giornaliera di sole, così come ha orrore delle tenebre e dell'oscurità. Per conseguire questo scopo di beatitudine, indirizza preghiere, inni e invocazioni agli dei. Le stele di epoca greco-romana ereditano questa

³²¹ SOBHY BEY 1939: 75.

³²² ABDALLA 1992: 99-123.

concezione dell'aldilà, ma trattano le antiche teorie in modo differente³²³. La rappresentazione del disco solare alato, raffigurata nella centina e accompagnata dall'immagine del Sole e della Luna e dalla rappresentazione del cielo, si riferisce alla rappresentazione della volta celeste e quindi del creato, un elemento costante anche nella decorazione delle tombe di epoca successiva, che si svilupperà anche nelle stele di epoca copta³²⁴.

La stele copta, così come si presenta nel IV secolo, appare quindi il prodotto di una lunga evoluzione, le cui tappe seguono i cambiamenti occorsi nell'architettura funeraria. La letteratura scientifica relativa ha spesso sottolineato come la comparsa delle stele in ambito cristiano sia da porsi in un periodo relativamente tardo³²⁵. Nei cataloghi, nelle pubblicazioni scientifiche dedicate a questo tema si tende infatti a sottolineare come non si possa risalire oltre il IV secolo³²⁶. La diffusione di questi materiali è direttamente collegata alla diffusione del Cristianesimo in Egitto: dal suo emergere in Alessandria, alla sua diffusione verso sud, a partire dal V secolo. Per quest'epoca le fonti ci descrivono un paese fortemente cristianizzato, caratterizzato da una rapida diffusione del monachesimo che contribuisce ulteriormente alla diffusione della nuova dottrina.

In realtà durante i primi tre secoli dell'era cristiana le sepolture cristiane e pagane sono difficilmente distinguibili. In quest'epoca non era ancora presente, infatti, un linguaggio figurativo specificatamente cristiano. La scultura funeraria cristiana apparve solo dopo l'Era dei Martiri e dopo l'Editto di Tolleranza nella prima metà del IV secolo. Il fatto che nessuna stele o scultura funeraria possa essere attribuita, su base iconografica, a un ambito dichiaratamente cristiano prima del IV secolo dipende dal fatto che fino a quel momento l'*élite* del paese, indifferentemente pagana e cristiana, che era la sola committente per la realizzazione di edifici funerari, condividevano uguali modelli di espressione. Le due comunità, religiosamente definite, non erano isolate e non crearono stili separati. La società egiziana del tempo era infatti etnicamente mista e culturalmente sincretica. Come T. Thomas ha sostenuto, il vecchio modo di vedere la società egiziana divisa tra una classe dominante ellenizzata e una popolazione indigena che abbracciò il Cristianesimo come

³²³ ABDALLA 1992.

³²⁴ ABDALLA 1992: 101.

³²⁵ TUDOR 2011: 221.

³²⁶ TUDOR 2011: 215, non scende oltre il IV secolo.

reazione e come atto nazionalistico non è ormai più sostenibile³²⁷. In realtà la cultura egiziana dei primi secoli è bilingue e sincretica in tutti i suoi aspetti, anche quindi nell'espressione dell'arte funeraria.

Per questi motivi le forme artistiche espresse nell'Egitto Tardo Antico non sottolineano l'appartenenza religiosa di chi le commissiona, quanto piuttosto il suo stato sociale. È proprio in questo periodo che si sviluppa un repertorio mitologico ellenistico ricco di riferimenti alla vita civica del defunto, capace di sottolineare l'appartenenza di questo al circolo del *gymnasium* e la sua adesione al concetto di *paideia*. I membri di questa *élite*, egiziani, greci o ebrei, si identificavano non come aderenti alla loro religione, ma per i loro ruoli secolari all'interno delle istituzioni ellenistiche familiari o civiche. Pagani e cristiani avevano quindi simili strutture funerarie e simili tipi di decorazione. A questo si aggiungano le persecuzioni che non devono di certo aver favorito l'ostentazione di simboli cristiani. A dispetto dei differenti soggetti, gli stili della decorazione differiscono meno spesso per il credo religioso che per tradizioni locali e cambiamenti nel tempo.

La costruzione di una tomba e soprattutto la fornitura di un equipaggiamento funerario adeguato era un privilegio di una classe sociale che possedeva risorse extra e che aveva accesso a materiali costosi e a artigiani specializzati. T. Thomas, che ha dettagliatamente ricostruito, basandosi sulle fonti documentarie, il processo di costruzione delle tombe di Ossirinco e Heracleopolis Magna, ha evidenziato come ogni sepoltura avesse un proprio apparato decorativo realizzato dagli artigiani sulla base delle indicazioni date dai committenti³²⁸. Questi facevano parte di una *élite*, formata da greci e da egiziani ellenizzati che risiedevano nei grandi centri urbani e che erano sia pagani, sia cristiani. Questa *élite* possedeva vaste proprietà agricole nelle campagne e aveva un'educazione greca, come quella posseduta dai suoi pari nel resto dell'Impero, influenzata dalle scuole pagane, internazionalmente riconosciute, di Alessandria, Antiochia e Atene, così come dalla nascente scuola catechetica alessandrina³²⁹. Si tratta di una *élite* dotta, formata da dottori,

³²⁷ T. Thomas centra la sua tesi sul problema storico legato alla "Leda Christiana", l'idea che l'immagine di Leda che si unisce a Zeus come cigno abbia un senso moralizzante cristiano se utilizzata in rilievi funerari creduti cristiani solo su basi stilistiche. Tali immagini decontestualizzate hanno portato gli studiosi a basarsi essenzialmente su modi di vedere moderni, frutto dell'epoca storica in cui vissero e dello stato delle ricerche, piuttosto che su dati archeologici e fatti storici documentati.

³²⁸ THOMAS 1991: 163-164.

³²⁹ THOMAS 1991: 175 e 176 con bibliografia.

avvocati, insegnanti, mercanti e banchieri, di differente appartenenza religiosa, che risiedeva nelle grandi città del paese che non erano isolate e che mantenevano stretti legami sia con la capitale, sia con le altre città dell'Impero. La classe media doveva, al contrario, accontentarsi di tombe più semplici, segnate magari da un segnacolo posto su un tumulo, mentre i più poveri unicamente di una semplice fossa.

Un elemento significativo caratteristico di queste più antiche produzioni è la rappresentazione del defunto all'interno di una nicchia, la cui raffigurazione sarà un elemento costante e tra le più comuni nelle stele copte successive, soprattutto in quelle che A. Badawy identificò come "stele-tabernacolo"³³⁰.

La nicchia costituisce il modulo base della decorazione architettonica e si può presentare con profilo arrotondato o terminante a frontone, spesso interrotto. Di diretta filiazione da impianti classici, diviene una componente essenziale dell'architettura delle tombe dell'*élite* egiziana dei primi secoli, così come attestate a Heracleopolis Magna, a Ossirinco, o in altre località come Panopolis o Hermoupolis Magna.

Nelle necropoli di queste città si documenta un apparato decorativo complesso, composto soprattutto da rilievi architettonici, ispirati tra il I e il III secolo, da un sincretismo greco-egizio e, dal IV-V secolo, da un risorto repertorio ellenistico.

Non manca, nel corso del tempo, l'introduzione di nuovi elementi. Nei primi secoli d.C. si introduce un elemento importante, tratto da modelli di tradizione romana: il defunto viene caratterizzato come persona individuale, per mezzo della rappresentazione di oggetti o di elementi di varia natura tipici, per esempio, della sua professione. La documentazione disponibile fornisce per i primi tre secoli anche altre innovazioni, espressione di nuove idee, che sembrano definirsi soprattutto su base locale. Le stele di Kom Abu Billu documentano un genere particolare, realizzato probabilmente in serie e non documentato in altre aree del paese. A Coptos alcune stele funerarie documentano una tipologia unica che ha fatto pensare a influssi esterni all'Egitto. Si tratta di una dozzina di stele rinvenute da A. Reinach durante gli scavi da lui condotti nel 1910-1911³³¹. L'archeologo portò alla luce a sud del grande recinto della città un edificio caratterizzato dalla presenza di due piccoli

³³⁰ BADAWY 1945, in particolare p. 15; BADAWY 1978: 210-221.

³³¹ REINACH 1913: 46-56.

altari a corna (TAV. XCIII, 1). Sul muro orientale, in parte ben conservato al momento del rinvenimento, A. Reinach rinvenne dodici stele inserite all'interno di nicchie rettangolari, di forma e di grandezza diversa (TAV. XCII, 2- TAV. XCV). Secondo l'archeologo francese questo edificio sarebbe stato il quartier generale di un *collegium* palmireno o un luogo dove i mercanti palmireni potevano incontrarsi con i loro compatrioti, tra i quali vi erano anche degli arcieri, almeno durante il periodo antonino³³². A. Reinach basò la sua ipotesi anche sul rinvenimento nell'area di un'iscrizione in lingua greca di un certo Zabdala "*figlio di Salmanos, (chiamato anche?) Aneina, dei marinai adrianei palmireni del Mar Rosso, (che) ha istituito, dalle fondamenta, i propilei, i tre stoa, e gli atria, il tutto dai suoi fondi propri, per la sua amicizia e distinzione. I palmireni adrianei, i suoi compagni, (onorano) il loro amico*"³³³. La presenza di comunità palmirene in Egitto sembrava rafforzare l'ipotesi di A. Reinach. Da Coptos, punto di arrivo delle carovaniere che dal Mar Rosso giungevano in Egitto, gente originaria di Palmira si sarebbe insediata in Egitto, portando con sé elementi tratti dalla loro tradizione artistica e religiosa. Infatti proprio a Coptos i mercanti palmireni fondarono nel II secolo d.C. una vera e propria colonia³³⁴, impegnandosi particolarmente con il commercio con l'India e l'Arabia. Nell'edificio scavato da A. Reinach, secondo la sua ipotesi, i mercanti palmireni avrebbero agito per onorare collettivamente uno di loro, che operò come benefattore e patrono della comunità, proprio come illustrato nell'iscrizione di Zabdala. L'analisi iconografica delle dodici stele rinvenute fu utilizzata da A. Reinach per rafforzare la sua ipotesi interpretativa. Si tratta di stele che rappresentano una coppia di uomini, raffigurati come busti, con la testa rasata e vestiti con una tunica³³⁵. Tra le mani tengono una ghirlanda o un'asta terminante da due serie di protuberanze laterali, interpretate da A. Reinach come frecce, e dalla critica più moderna come spighe di grano o palme stilizzate³³⁶. I personaggi, visti frontalmente, presentano dei volti rotondi e stereotipati. Una delle stele è coronata da un fregio di urei, un'altra ancora è centinata e ornata da un disco solare alla maniera egiziana³³⁷.

³³² LESQUIER 1918: 282.

³³³ BINGEN 1984. Vedi anche BERNAND 1984: 262-63, pl. 62, no. 103; YOUNG 2001: 80-81.

³³⁴ Per l'intera questione vedi SCHWARTZ 1953.

³³⁵ Una descrizione particolareggiata di tutte le stele si trova in ABDALLA 1992: 9-10, 87-89, nn. 213-225.

³³⁶ Si veda il reperto inv. E 16530 del Museo del Louvre in *Cat. Lyon 2000*: 136, n. 106

³³⁷ Musée de Lyon, E 501-3, *Cat. Lyon 2000*: 135, n. 100.

Secondo A. Reinach la presenza palmirena, attestata in Egitto anche in altre località oltre a Coptos³³⁸, contribuì a creare un linguaggio figurativo, che, grazie a sincretismi e assimilazioni, si configurò come una sorte di *koiné*, ricca di elementi condivisi sia da Egiziani che da Palmireni³³⁹. In realtà questa interpretazione, contestata in seguito, non è più oggi universalmente accettata³⁴⁰ e studi più recenti hanno permesso di avvicinare queste opere a modelli egiziani³⁴¹. Importante a riguardo è considerare che il calcare, con cui queste opere sono realizzate è di provenienza locale³⁴² e che comunque anche in questo caso sappiamo poco dell'originario contesto di ritrovamento di queste stele. A questo proposito H. Seyrig ha contestato anche la natura dell'edificio come proposta da A. Reinach, basandosi principalmente su un particolare, riferito *en passant* da A. Reinach, ma estremamente significativo: una delle stele presentava ancora al momento della scoperta tracce di una doratura del viso. Questo elemento, che si riscontra comunemente nei cartonnage posti sulle mummie dell'epoca e più in generale in ambito funerario, è un chiaro segno di incorruttibilità che richiama senza dubbio l'uso funerario del complesso scavato da A. Reinach. H. Seyrig, infatti, vorrebbe riconoscere nella "Casa dei palmireni" una cappella funeraria di un'associazione religiosa³⁴³.

È in questo quadro, caratterizzato da esperienze diverse, che si inserisce la stele copta. Per questo motivo è opportuno considerare per lo studio delle stele di epoca copta anche la documentazione dei primi tre secoli dell'era cristiana, considerando come questa si possa porre in rapporto con la successiva produzione, se debba cioè considerarsi un antecedente (produzione precopta) oppure una più antica produzione (produzione protocopta). L'esame di queste opere rende evidente che questo materiale ebbe una notevole importanza nella definizione della scelta del patrimonio iconografico delle stele di epoca successiva. Per

³³⁸ Una comunità palmirena è attestata anche a Dendera, poco più a sud di Coptos, della quale siamo informati grazie a una iscrizione bilingue, greco e aramaico, oggi conservata all'Ashmolean Museum di Oxford (inv. PO256). Militari palmireni erano insediati nella città di Berenice, sul Mar Rosso, dove importarono il culto di Yarhibol, cfr. SIDEBOTHAM 1986: 95-96.

³³⁹ E. D'Amicone ipotizzava influenze palmirene anche nell'apparato figurativo delle stele di Luxor, di Esna e di Edfu, città che per mezzo della via di Berenice aveva un collegamento diretto con il Mar Rosso. In particolare la studiosa italiana si concentrava su alcuni elementi iconografici riferibili al culto di Helios praticato a Palmira che potrebbero aver influenzato il sistema decorativo delle stele di questa regione (raffigurazione dell'aquila), cfr. D'AMICONE 1990: 85.

³⁴⁰ Recentemente SEMENOV 2013: 160-161 ha descritto una stele da Coptos della collezione dell'Ermitage come di origine palmirena.

³⁴¹ SEYRIG 1972.

³⁴² Cf. REINACH 1912: 64-65. Cf. SEYRIG 1972: 121-25, che contrasta le teorie di Reinach..

³⁴³ SEYRIG 1972: 120-125.

esempio, dal punto di vista iconografico è possibile osservare in queste prime produzioni alcuni elementi che si troveranno “canonizzati” nelle stele successive, nonché una certa differenziazione geografica. Un chiaro esempio di ciò è fornito da quelle stele funerarie che mostrano la figura del defunto all’interno di un impianto architettonico, come se si trovasse sulla soglia dell’Aldilà. Nell’insieme dell’immenso *corpus* di stele funerarie, questo tipo appare essere uno tra i più antichi, mostrando un legame stretto con le produzioni tradizionali del paese, quali, per esempio, le stele di Kom Abu Billou. È possibile anche osservare che le stele funerarie con questo impianto figurativo si localizzano in zone geograficamente ben definite: nel Fayum, nella regione di Ossirinco, ma anche in Medio Egitto, a Hermoupolis Magna e Antinoupolis.

L’analisi dei siti dai quali proviene la documentazione attribuibile ai primi quattro secoli sottolinea i limiti di un *corpus* documentario privo generalmente di dati archeologici certi. Molto raramente un’evidenza di contesto permette di inserire una determinata opera all’interno di una topografia conosciuta. In molti casi possiamo soltanto stabilire la provenienza di un’opera da una determinata area geografica, in modo molto generico, così come non è possibile attribuire sculture funerarie a tutti i siti conosciuti come necropoli utilizzate nella tarda antichità. Queste necropoli erano spesso costruite su cimiteri più antichi, proprio come le città o i villaggi presso i quali si trovavano.

Qui di seguito verranno analizzati, in ordine geografico, quei siti che hanno fornito una maggiore documentazione in relazione non solo al rilievo architettonico delle sepolture, quanto soprattutto all’attestazione delle stele funerarie, al fine di evidenziare quegli elementi, che introdotti nella documentazione proprio in questo periodo, saranno caratteristici della documentazione successiva. L’analisi inizierà da Alessandria, la più importante città del paese in epoca tolemaica e romana, centro di inizio della diffusione del Cristianesimo in Egitto e sede del *Didaskaleion*, per poi proseguire a sud a Therenouthis/Kom Abu Billou, Ossirinco/Bahnasa, Antinoe/Sheikh Abada, Akoris.

Alessandria. Alessandria, la più grande città della tarda antichità, nonché la capitale dell’Egitto e della provincia di *Aegyptus*, luogo della predicazione di san Marco e dello sviluppo della prima comunità cristiana in Egitto, merita una speciale attenzione.

Le numerose necropoli alessandrine³⁴⁴ che si estendono a ovest e a est delle antiche mura della città, e che datano dall'età ellenistica all'età cristiana, giacciono oggi sotto i livelli della città moderna. Delle sovrastrutture che erano parte integrante di queste vaste necropoli non rimane più nulla, essendo state distrutte dallo sviluppo della città sin dall'epoca medievale.

In gran parte scavate originariamente in epoca tolemaica, le necropoli alessandrine rimasero in uso durante tutta la tarda antichità e furono utilizzate anche da cristiani. È possibile quindi ritrovare sepolture cristiane accanto a quelle pagane, come è il caso della necropoli di Kom el Shugafa, ma anche necropoli che documentano sepolture solo pagane o solo cristiane, come, per esempio, a Kom el Dikka, che non presenta tombe cristiane. È così quindi che a ovest della città troviamo le necropoli di Dukhlia, Gabbari, Mafrusa e Mex, utilizzate da cristiani e da non cristiani, ma anche la necropoli di Karmuz, dove si trovano solo sepolture cristiane, e di Wardian, dove, al contrario, le sepolture sono solo pagane. A est troviamo le necropoli di Hadra, Ibrahimia e Sidi Gabir con sepolture cristiane e non cristiane, oltre che quelle di Eleusi (non cristiana), Mustafa Pasha (non cristiana), Rushdi (non cristiana), Shatbi (non cristiana) Menuthis (cristiana). La necropoli di Anfushi, una delle più interessanti dal punto di vista storico-artistico, si trova sull'isola di Faro. Questo lungo elenco di necropoli richiama alla mente un passo di Strabone che descrive Alessandria come una vera e propria necropoli, una città dei morti, circondata da giardini e da officine di imbalsamatori.

La rioccupazione delle necropoli pagane da parte dei cristiani ha lasciato segni anche nella decorazione parietale di molti ambienti. Nella necropoli di Gabbari, per esempio, tombe più antiche furono riutilizzate dai cristiani e le loro pareti decorate con croci e simboli cristiani che ancora oggi sono sovrapposti a decorazioni pagane. A Kom el Shugafa grandi croci scolpite sui timpani di alcune nicchie suggeriscono la stessa cosa. Rioccupazione cristiana ebbero anche alcune tombe della necropoli di Mafrusa, nessuna delle quali si è però conservata. G. Botti³⁴⁵, però, verso la fine del XIX secolo e i primi anni del secolo successivo, lavorò all'ipogeo di Um Kubeba, soprannominato l'"ipogeo rosa", nella parte

³⁴⁴ BOTTI 1900 a: 45-46; BOTTI 1900 b, 47-48; BOTTI 1900 c.

³⁴⁵ BOTTI 1893 a., 1897 a.

occidentale della necropoli. Questa tomba, probabilmente del II secolo d.C., fu rioccupata da cristiani che dipinsero sulle sue pareti più croci inserite all'interno di corone.

Nella necropoli di Mafrusa era situata anche la celebre “tomba a *saqiah*”, scavata da H. Riad nel 1960³⁴⁶. Questa tomba presentava nella parete orientale della grande sala centrale e in quelle della camera funeraria una ricca decorazione dipinta, che, strappata dalle pareti, si trova oggi conservata nel Museo Greco-Romano di Alessandria³⁴⁷. Nel frammento pittorico principale si trova la rappresentazione di una *saqiah*, una macchina impiegata dai contadini per trasportare l'acqua da un canale fino a un terreno più elevato. La *saqiah* è azionata da due buoi che girano intorno all'ingranaggio principale. Un giovane ragazzo, posto a sinistra della macchina, sorveglia il lavoro degli animali. La figura è in parte persiana, ma verosimilmente il giovane porta alla bocca un flauto di Pan. Nella parete contigua si trovava un'immagine di Pan, raffigurato ai limiti di un bosco. Sulla piccola parete adiacente si trova l'immagine di un pastore che tiene uno dei suoi animali sulle spalle. Proprio quest'ultima raffigurazione spinse alcuni studiosi, fra cui A. Barbet, a identificare come cristiana questa sepoltura e a interpretare l'immagine come quella del Buon Pastore. Come però ha ben mostrato M.S. Venit, questa iconografia era già da più secoli diffusa nel mondo greco e non è quindi possibile accettare una simile interpretazione³⁴⁸. Certo è comunque che nel III o IV secolo anche questa tomba venne rioccupata da cristiani che realizzarono alcuni dipinti nella grande sala centrale e nella camera funeraria.

Nella necropoli di Gabbari T. D. Neroutsos scavò nel 1876 un sepolcro, sulle cui pareti si trovava dipinta l'immagine di una grande croce. Al di sopra della nicchia un'iscrizione in greco recitava: “Gesù Cristo, Figlio di Dio Salvatore”. Elementi vegetali, una croce di color rosso, due pesci, tre pani e un braccio di un uomo costituivano tutto ciò che rimaneva del resto della decorazione pittorica. Si tratta anche in questo caso probabilmente di un sepolcro riutilizzato dai cristiani, probabilmente nel IV secolo³⁴⁹.

Nella necropoli di Gabbari, nella zona portuale a nord della via el-Mex, una missione archeologica tedesca, diretta da G. Grimm ha rinvenuto tra il 1996 e il 2000, 42 tombe,

³⁴⁶ RIAD 1964 a: 171.

³⁴⁷ Inv. 27029.

³⁴⁸ La letteratura scientifica relativa a questa tomba è assai vasta, così come diverse sono le ipotesi di datazione. CASTRON 2012: 43

³⁴⁹ CASTRON 2012: 46.

alcune delle quali apparivano riutilizzate dai cristiani tra il IV e il V secolo, come attestano le numerose croci rinvenute dipinte sulle pareti di alcune di queste sepolture. Tra i reperti portati alla luce si trovano inoltre anche lampade con simboli cristiani e ampolle di San Mena³⁵⁰.

Nella necropoli di Kom el-Shugafa si documenta quella che forse è la più celebre sepoltura cristiana di Alessandria, oggi purtroppo del tutto scomparsa, di cui rimangono solo alcuni disegni. Si tratta della cosiddetta “tomba Wesher”, che si caratterizzava per il suo ricco apparato decorativo. Al centro della parete sud della corte si trovava l’immagine più grande del naturale dell’imperatore Costantino, identificato da un’iscrizione. A sinistra vi era l’immagine di Cristo e della Vergine, mentre poco distante la celebre pittura delle nozze di Cana, con il miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci. Nella camera sepolcrale vi era la rappresentazione della resurrezione di Cristo, con l’immagine di Pietro e di tre donne e di un angelo che stavano presso la tomba, accanto ai soldati. Nelle altre pareti vi erano le figure di Tommaso e dei profeti Ezechiele, Isaia e David. Sulla parete del sarcofago si trovava un’interessante immagine di Cristo che con i piedi nudi schiacciava due serpenti. Un leone a fauci aperte stava sul lato destro. Il programma figurativo, estremamente ricco, continuava con le immagini di Cosma e Damiano, oltre che con raffigurazioni di croci e di uccelli. Sulla volta si trovava l’Ascensione di Cristo accompagnato da angeli a ali spiegate.

H. Brugsch, che fu il primo studioso a entrare in questa tomba, notò che numerose iscrizioni in pietra si trovavano nella cripta, probabilmente lastre tombali destinate a chiudere i loculi.

Numerose sono le interpretazioni e le ipotesi su questo importante sepolcro, che, realizzato da pagani, fu forse anch’esso riutilizzato da cristiani³⁵¹.

La rioccupazione di sepolture pagane da parte di cristiani è anche attestata in altri ipogei di Kom el-Shugafa: la cosiddetta “tomba Rufini”³⁵² e l’ipogeo detto “del sarcofago a testa di leone”, dove si trova dipinto un monogramma del Cristo³⁵³.

³⁵⁰ CARTRON 2012: 56-59.

³⁵¹ CARTRON 2012: 65

³⁵² CARTRON 2012: 66.

³⁵³ CARTRON 2012: 70-71.

Dal punto di vista tipologico si documentano diverse tipologie sepolcrali nelle necropoli Alessandrine: dalle semplici sepolture a *loculi*, scavati nelle mura delle catacombe, a strutture più complesse costituite da impianti monumentali connessi a una cella centrale o a cappelle funerarie in forma di *tetrapyla*, simili a quelli rinvenuti e ancora oggi ben conservati a Bagawat.

Le grandi strutture a ipogeo presentano due tipi principali, quello a peristilio, con camere disposte intorno a una corte centrale a pilastri, e quelle a *oikos*, con ambienti disposti lungo un asse centrale. Entrambi i tipi, nati originariamente come tombe monumentali familiari, sono accessibili per mezzo di scale scavate nella roccia.

Gli scavi archeologici di questi vasti complessi, iniziati verso la fine del XIX secolo, portarono alla luce numerose iscrizioni funerarie greche e altrettanti graffiti riferibili a cristiani. Fu proprio a Sidi Gabir che T. D. Neroutos Bey rinvenne ancora *in situ* la più antica iscrizione sepolcrale cristiana egiziana, scritta in greco e datata al 408, al tempo del consolato di Basso e Filippo³⁵⁴. Ancora da Alessandria proviene la stele greca SB III 625, datata al 515, e i numerosi graffiti greci datati al VI secolo, rinvenuti sulle lastre tombali che chiudevano i loculi della necropoli di Dukhliia. Purtroppo perduta è l'iscrizione copiata da Botti nel 1894 in un ipogeo di Mafrusa, e datata al 148, che presentava il nome del defunto preceduto dall'abbreviazione *pr*, interpretata dallo scopritore come "presbitero".

Come altrove in Egitto, poche sculture e testimonianze datate al IV secolo sono state trovate ad Alessandria. Questo è dovuto in parte ai pochi scavi scientifici dedicati a questo periodo, così come alla distruzione degli antichi resti avvenuta in seguito all'espansione della città moderna. Della maggior parte delle stele e delle lastre di chiusura dei loculi conservate oggi nei musei non si conosce poi neanche l'esatto luogo di provenienza. P. Pensabene nel suo studio dedicato alle lastre di chiusura dei loculi conservati nel Museo di Alessandria³⁵⁵, afferma che soltanto una lastra, la numero 13 del suo catalogo, conserva un'indicazione di provenienza meno vaga, in questo caso Gabbari, per tutto il resto si hanno solo vaghe indicazioni.

³⁵⁴ LEFEBVRE 1907, n. 48.

³⁵⁵ PENSABENE 1983: 102.

Nelle necropoli alessandrine i corpi erano generalmente deposti entro loculi, poi chiusi da lastre tombali, generalmente in calcare. Le sepolture erano segnate anche da stele funerarie, utilizzate talora anche per la chiusura di loculi. Queste lastre, che spesso sono anepigrafi e senza decorazione, potevano però anche essere decorate, in rosso, blu o giallo, per assomigliare a porte inserite all'interno di una architrave e battenti. Derivate da originali ellenistici³⁵⁶, presentano il motivo funerario della porta. Talora i dettagli sono resi in maniera realistica, così che in qualche esemplare le porte sembrano socchiuse e c'è l'impressione di vedere oltre, cosa che in qualche esemplare è accentuata dalle zone colorate di blu che sembrano imitare l'azzurro del cielo. Altre stele inquadrano la raffigurazione del defunto o di una divinità all'interno di un *naiskos*, mentre in altre si trova la raffigurazione della tradizionale pianta dei templi egizi, con andamento assiale, grazie alla raffigurazione di una sfilata di prospettive che dal portale d'ingresso permette di vedere, attraverso una o più sale ipostile, l'interno del santuario, costituito dal tabernacolo.

Interessante è una stele del Museo Egizio di Torino (inv. 7140³⁵⁷), in quanto, decorata su entrambi i lati, presenta due temi: su un lato vi è una raffigurazione prospettica, dall'esterno verso l'interno, con la raffigurazione in sequenza di un'inquadratura rettangolare con gola egizia, una facciata con frontone curvo, all'interno del quale vi è la defunta stesa su un *kline*, un portale con gola egizia e una facciata con frontone curvo racchiudente il busto di Harpocrate, mentre nell'inquadratura della porta vi è un ureo con sistro e corona hathorica; sull'altro lato Serapide stante all'interno di un *naiskos*.

Tutte le porte sono più o meno rastremate e sormontate da una gola egizia con o senza fregi di urei. Ma queste non sono false-porte nel senso egiziano. Secondo le credenze funerarie greche l'anima non ritorna per partecipare alle offerte. Tipologicamente si ricollegano ai portali dei templi egizi, ma si riferiscono certamente anche al concetto greco di porta della tomba e di porta dell'Hades. Si tratta di porte attraverso le quali l'anima potrebbe essere liberata. Questo è talora confermato da scene di *dexiosis*, due figure che si stringono le mani dipinte sulle porte o dalle iscrizioni che riportano il nome del defunto con l'invocazione del saluto (TAV. XCVI, 1).

³⁵⁶ BADAWY 1978: 127.

³⁵⁷ PENSABENE 1983: 110, fig. XIII, 5-6.

Le stele alessandrine, di cui si conoscono anche alcuni esemplari in marmo, sono generalmente realizzate in calcare, così come le lastre di chiusura dei loculi, che presentavano anche alcuni motivi modellati in gesso, poi dipinto.

Nel periodo romano lo stile e la decorazione si sviluppa secondo modelli egittizzanti, con motivi quali l'uso dell'architrave spezzato e fregi di urei raffigurati in combinazione con elementi derivati dalla tradizione classica. Ne è un esempio una lastra, proveniente dalla necropoli occidentale di Mafrusa, oggi conservata nel Museo greco-romano di Alessandria, inv. 10974 (TAV. XCVI, 2), che presenta all'interno di una struttura architettonica di tipo classico, un fregio con elementi tratti dalla tradizione faraonica quali due urei alati inquadranti un oggetto che richiama la corona *atef*³⁵⁸. In questa stessa lastra due urei indossano uno, la corona rossa, l'altro, quella bianca, mentre al centro del portale, raffigurato con il frontone spezzato, tipico dell'epoca tolemaica-romana, è visibile un cespo di papiri, simbolo osiriaco di rigenerazione.

All'interno del *naiskos* e di altri elementi architettonici si trovano spesso rappresentazioni del defunto sia con figura intera, sia limitata al busto. Nel *naiskos* inv. 3734 del Museo greco-romano di Alessandria³⁵⁹ (TAV. XCVII, 1), caratterizzato da un fregio con tredici urei e da una porta coronata da una gola egizia, si trova in alto rilievo il busto di un giovane sorridente, raffigurato secondo canoni stilistici greci, ma con una parrucca egizia ricadente sulle spalle. La raffigurazione del defunto, limitato al busto, si trova anche in altri esemplari conservati nello stesso museo, che certamente costituiscono l'antecedente iconografico per il tipo rappresentato dalla stele proveniente da Luxor degli Staatliche Museen (inv. 4491) che vede proprio la raffigurazione di un busto all'interno di un tabernacolo. P. Pensabene riferisce anche di un busto maschile di stucco, proveniente dalla necropoli di Plinthine, utilizzato come chiusura di un loculo, nonché sottolinea come nell'ambito egiziano siano attestati ritratti sepolcrali in forma di busti che ricordano le lastre di chiusura dei loculi³⁶⁰.

Il più delle volte il defunto è raffigurato stante, talora, come in una stele proveniente da Gabbari, affiancato da due sciacalli, immagini del dio Anubi³⁶¹, altre volte, come

³⁵⁸ PENSABENE 1983: 93, n. 4.

³⁵⁹ PENSABENE 1983: 94, n. 6.

³⁶⁰ PENSABENE 1983: 104.

³⁶¹ Alessandria, Museo greco-romano, inv. 3215 (TAV. XCVII, 2), cfr. PENSABENE 1983: 95, n. 9.

documentato anche da Ossirinco e in altri centri specie del Medio Egitto, avvolto da un mantello, da cui sporge il braccio destro, e con la mano sinistra portata alla vita che stringe un oggetto, o un mazzo di fiori, come nel caso dell'inv. 18375 del Museo greco-romano di Alessandria³⁶² (TAV. XCVIII, 1).

L'immagine del defunto può però essere sostituita da quella di una divinità funeraria, simbolo della trasfigurazione raggiunta dal defunto: troviamo Osiride mummiforme³⁶³ (TAV. XCVIII, 2), Horo sotto forma di falco³⁶⁴ (TAV. XCIX, 1), o Iside³⁶⁵ (TAV. XCIX, 2). Questa divinità, nel suo aspetto materno (*Isis lactans*) offrirà a donne morte in età matura e che avevano generato dei figli, un modello iconografico, che sarà poi ripreso in ambito cristiano e riprodotto in innumerevoli stele, la cui attestazione si documenterà soprattutto nell'area fayumita. Talora divinità protettrici sono posti a coronamento della struttura architettonica (sfingi, falchi, *Agathos Daimon*, *Agathe Tyche*).

Dato il ruolo di Alessandria si può ipotizzare che essa influenzasse anche le differenti tipologie di rilievi funerari documentate in differenti località del paese, quali soprattutto Ossirinco. Ma dalla zona di Alessandria non provengono stele in qualche modo ricollegabili né a quelle di Ossirinco, né a quella tipologia, detta provenire dall'area di Antinoe/Sheikh Abada, che vede la raffigurazione di un giovanetto stante o accovacciato con offerte nelle mani, quali una colomba e dei grappoli d'uva.

Kom Abu Billu – Terenouthis. La località di Kom Abu Billu, odierna el Tarrana, è situata a nord della città di Khatatbeh, a sud ovest di Menuf, nel Delta sud-occidentale, sulla strada che conduce allo Wadi Natrun³⁶⁶. Il sito si caratterizza per la presenza di una vasta area urbana che corrisponde all'antica città di Terenouthis, che si sviluppò tra l'inizio dell'epoca imperiale romana e l'epoca bizantina. Questa città, che fu sede vescovile sin dal V secolo,

³⁶² PENSABENE 1983: 101, n. 24.

³⁶³ PENSABENE 1983: 96, n. 11.

³⁶⁴ PENSABENE 1983: 97, n. 13.

³⁶⁵ PENSABENE 1983: 96-97, n. 12.

³⁶⁶ Terenouthis è menzionata più volte negli *Apophthegmata Patrum* come luogo di rifugio dei monaci dopo il saccheggio di Scete da parte delle tribù del deserto. La città era un importante terminale per la commercializzazione del *natron*, come documentano i numerosi frammenti di anfore ancora oggi visibili su tutta la superficie del sito, cfr. BALLET 2007: 157-160.

rivestiva un importante ruolo strategico e commerciale³⁶⁷. Al centro delle vie di comunicazione che collegavano il deserto occidentale al Delta e alla Valle, Terenouthis ospitava infatti un'importante guarnigione militare, che aveva il compito di proteggere le vie di comunicazione oltre a tutte le attività legate al *natron* e alla sua commercializzazione. Più iscrizioni incise sulle stele funerarie provenienti dalla sua necropoli celebrano infatti dei militari, come quella di Diazelmis, mercenario originario di Apamea o quella di Tito Elvio Tacito.

Da questa celebre necropoli, occupata sin dall'epoca faraonica, ma attiva soprattutto in epoca greco-romana, provengono numerose stele, oggi in gran parte conservate nel Museo Copto del Cairo, ma anche in numerosi musei americani e europei.

Sebbene gli archeologi abbiano cominciato a lavorare nella necropoli sin dalla fine del XIX secolo, oggi questo sito, uno dei più vasti di tutto il Basso Egitto, non è ben conosciuto. Delle migliaia di tombe scavate, soltanto pochissime sono state documentate e nessuna struttura è stata pubblicata nel suo insieme. Mancano quindi totalmente delle singole tombe i dati relativi al defunto, la consistenza del suo corredo, l'architettura della tomba e notizie relative alle pratiche funerarie.

I primi scavi furono intrapresi tra il 1887 e il 1888 da una missione dell'*Egypt Exploration Fund*. Gli inglesi si concentrarono nell'area occidentale della necropoli, dove rinvennero tombe di epoche differenti³⁶⁸, ma toccarono anche altri settori della necropoli. Il sito rimase successivamente dimenticato, fino al 1935, quando l'Università del Michigan e il Kelsey Museum di Ann Arbor, sotto la direzione di E. Peterson, ripresero gli scavi, sebbene per una unica stagione, in ragione delle difficoltà finanziarie riscontrate. Gli americani comunque portarono alla luce 40 tombe di epoca greco-romana e circa 250 stele funerarie³⁶⁹.

La più significativa attività di scavo nel sito fu effettuata dal Service des Antiquités tra il 1969 e il 1975. Gli scavi, di emergenza, si resero necessari in seguito ai lavori di costruzione del canale al-Nasseri, essenziali per ampliare la zona coltivabile. Il canale, che oggi attraversa l'intera area da Nord a Sud, dividendola in tre grandi settori chiamati

³⁶⁷ TIMM 1992: 2537-2543.

³⁶⁸ GRIFFITH 1890: 61-64.

³⁶⁹ HOOPER 1961.

Tarrana Nord, *Tarrana Sud* e *Tarrana Bridge*, ha quindi anche ristretto l'estensione dell'antica necropoli, che in antico era più importante. Queste campagne ebbero come risultato lo scavo di circa 6000 tombe e il rinvenimento di circa 450 stele funerarie.

Un'ulteriore campagna di scavo fu intrapresa nel 2006-2007 da A. M. Wagdy e H. A. el-Ebiary, che portarono alla luce undici stele funerarie³⁷⁰.

Di recente l'IFAO e l'Università Charles-de-Gaulle – Lille 3 hanno sviluppato un programma di ricerca diretto da S. Dhennin e D. Devauchelle, che, rianalizzando sia i materiali inediti che i vecchi dati, intende arricchire le nostre conoscenze sul sito³⁷¹.

Di notevole importanza è stato il rinvenimento operato dalla Missione nel novembre del 2014, quando, in un settore della necropoli romana, si è potuto documentare per la prima volta un insieme funerario *in situ*, costituito in particolare da una stele funeraria inserita all'interno di una nicchia³⁷² (TAV. C, 1). La stele, di cui è stata resa nota una fotografia che la vede perfettamente inserita all'interno della nicchia ricavata nella sovrastruttura della tomba, raffigura due personaggi, rappresentati nelle due posizioni più ricorrenti su questi monumenti. A sinistra un uomo sta in posizione stante, con le braccia levate nell'attitudine dell'orante. Tre linee, scolpite al di sotto della figura e evidenziate con pittura rossa, sono state lasciate in bianco e non sono state quindi mai completate da un'iscrizione incisa. A destra, una donna appare sdraiata su un *kline*, mentre tiene un pane con la mano sinistra e alza una coppa con la destra. La stele funzionava certamente in associazione con una tavola d'offerta situata proprio davanti alla stele, la cui presenza però in questo contesto pare che non sia documentato.

La necropoli, che si estende nella parte occidentale del sito, presenta allo stato attuale delle nostre conoscenze, numerosi problemi legati alla definizione della sua cronologia. I dati registrati dagli archeologi non permettono infatti di stabilirne i limiti con precisione. I criteri stilistici delle stele funerarie, di cui in realtà non è mai stato realizzato un *corpus* soddisfacente³⁷³, e la datazione del *corpus* monetario sono stati alla base di tutti i tentativi

³⁷⁰ EL-GHAFFAR, EL-EBIARY 2011.

³⁷¹ <http://egyptologie.univ-lille3.fr/spip.php?article101> (consultato il 7 aprile 2015).

³⁷² La notizia, ancora non pubblicata, è apparsa sul sito ufficiale dell'IFAO a firma di S. Dhennin, <http://www.ifao.egnet.net/image/47/> (consultato il 7 aprile 2015).

³⁷³ Pur non essendo stato realizzato un *corpus* specifico, numerose sono le pubblicazioni relative alle stele di Kom Abu Billu: ABD EL-HAFEEZ, GRENIER, WAGNER 1985, dove si pubblicano 73 stele provenienti dagli

di datazione della necropoli. Da quanto si ha a disposizione sembra che il periodo di maggior utilizzo della necropoli si possa datare verso la seconda metà del III secolo della nostra era. La prima occupazione però sarebbe databile dall'epoca tolemaica (solo pochi rinvenimenti, tra cui alcune stele funerarie) sino al V secolo.

Il carattere parziale dei dati rende difficile anche la definizione delle tipologie sepolcrali, recentemente classificate da S. Dhennin³⁷⁴. Secondo questo lavoro, la sepoltura più semplice era costituita da una semplice fossa, priva di una qualsiasi sovrastruttura. La maggior parte delle sepolture databili all'epoca romana presentano invece una sovrastruttura in mattoni cotti, nella quale è ricavata una piccola nicchia contenente una stele funeraria, davanti alla quale era sistemata una tavola delle offerte, generalmente in mattoni. La sovrastruttura può essere rettangolare, a botte, piramidale, "a padiglione", ottagonale, circolare o a cupola. In tutti i casi si prevede in facciata una nicchia per ospitare una o più stele funerarie, nel caso di sepolture multiple.

La presenza dell'immagine del defunto all'interno della nicchia ha una grande valenza simbolica. Il defunto si trova infatti nella sua nuova abitazione nell'aldilà e agisce in una sfera sacra, rappresentata proprio dalla nicchia. La sua nuova dimensione, ultraterrena, è sottolineata dal fatto che si presenta come orante o nell'atto di fare un sacrificio o di tenere una coppa per libagioni in una mano, come se invitasse il visitatore al suo rituale funerario. Nelle stele di Ossirinco questo nuovo *status* del defunto è sottolineato talora dalla raffigurazione di una conchiglia nella parte alta della nicchia. La conchiglia è nel linguaggio mitologico greco-romano simbolo dello spazio sacro e dell'acqua del firmamento che separa le zone celestiali, indicando così l'ultima deificazione del defunto. Nei rilievi di Ahnas e ancora in quelli di Ossirinco l'apoteosi del defunto trasfigurato o raffigurato come Apollo o come Ercole è rappresentata ancora nella nicchia, a sottolineare questa dimensione ultraterrena.

Il defunto è sempre raffigurato in una condizione ideale, nella pienezza della sua condizione, mai malato o infermo, un tratto che sarà tipico anche delle produzioni

scavi eseguiti negli anni 1970-1971; HOOPER 1961, e MCCLEARY 1987, che pubblicano le stele della collezione dell'Università del Michigan; FARID 1973; EL-NASSERY, WAGNER 1978; EL-SAWY 1977; EL-SAWY 1980; ABD EL-HAFEEZ 1983.

³⁷⁴ DHENNIN 2011.

successive, a cominciare da quelle del Fayum, di cui la produzione di Terenouthis si pone proprio come antecedente diretto.

Elemento importante era costituito anche dalla decorazione pittorica, stesa generalmente su uno strato di stucco bianco, costituita da rappresentazioni animali o floreali resi con viva policromia. Ne è un esempio la tomba di Isidora, figlia di Hermaios, scavata da E. Peterson, che si conosce però solo da qualche fotografia, in quanto non fu registrata nel Giornale di Scavo. La facciata della tomba, che comportava una nicchia, contenente una stele funeraria³⁷⁵, e una tavola d'offerta, era decorata con la raffigurazione di due uccelli accompagnati da motivi floreali e da una serie di volti umani alternati a aquile ad ali spiegate. I due lati della nicchia erano decorati con scene molto deteriorate, di cui si conservava solo la parte inferiore d'un animale assiso e di un personaggio stante (TAV. C, 2).

Le stele funerarie di Terenouthis, che sono comunemente considerate significativi precursori dell'arte copta, costituiscono un importante insieme per comprendere lo sviluppo iconografico e stilistico legato all'evoluzione delle stele funerarie copte. Si pongono cronologicamente prima dei rilievi funerari e delle stele di Ossirinco, datate tra il III e il IV secolo, che costituiscono, nell'opinione più accreditata³⁷⁶, il successivo *step* evolutivo che porterà alla stele cristiana vera e propria. Queste stele presentano infatti degli elementi che si ritroveranno sviluppati e modificati nelle produzioni successive, soprattutto nelle produzioni più antiche, quali quelle del Fayum.

Il tema principale delle raffigurazioni è rappresentato in maniera predominante dall'immagine del defunto, stante o disteso su un letto, inserito all'interno di una architettura costituita da colonne scolpite e da un architrave.

Le figure stanti sono posizionate frontalmente, secondo l'attitudine dell'orante, con le braccia alzate, mentre quelle sdraiate riposano su un divano e tengono in una mano una coppa per libagione, come se partecipassero simbolicamente al pasto funerario e al rituale che si svolgeva proprio di fronte alla stele. Due divinità di epoca faraonica fiancheggiano

³⁷⁵ Si tratta della stele KM 21068, pubblicata da HOOPER 1961, n. 188, ma senza immagine, cfr. DHENNIN 2011: 115, nota 70.

³⁷⁶ PARLASCA 1978: 115-120.

frequentemente l'orante: Anubi, signore della necropoli, rappresentato sotto forma di sciacallo, e Horo, nel suo aspetto solare, raffigurato come falco.

In alcuni più rari esemplari il defunto, rappresentato in qualche caso anche come orante, è raffigurato su una barca o nell'atto di salirci³⁷⁷, un riferimento al valore simbolico della barca che non troverà però una gran diffusione nelle successive stele funerarie³⁷⁸ (TAV. CI, 1, 3).

Scolpiti in basso o in alto rilievo, i dettagli sono incisi o talora dipinti, sebbene in molti casi il colore sia quasi del tutto scomparso.

A livello iconografico si riscontrano elementi incontestabilmente egiziani accanto a quelli di chiara ispirazione ellenistica. I personaggi vestono alla maniera greca, con chitone e talora un *himation*, con l'acconciatura che spesso serve a distinguere il sesso. Nelle tombe sono state rinvenute monete deposte nelle mani dei morti, usanza che anch'essa rinvia direttamente agli usi greci, così come alcuni elementi dell'equipaggiamento funerario, quali per esempio i vetri, che rivelano chiaramente una cultura materiale greca. Le stesse iscrizioni, incise o talora dipinte, sono in greco.

È stato notato³⁷⁹ come lo status economico e sociale degli occupanti della necropoli di Terenouthis sia piuttosto elevato, a giudicare sia dall'architettura delle tombe, sia dalla relativa qualità dei rilievi, sia anche dalla presenza di un importante equipaggiamento funerario costituito anche da gioielli, oggetti da toilette, oggetti in ceramica e in vetro. Talora, inoltre, gli occhi, la bocca e diverse parti del copro dei defunti erano ricoperte da lamelle d'oro, segno evidente di un elevato status sociale³⁸⁰.

El-Bahnasa/Ossirinco. Di particolare importanza sono a riguardo le stele rinvenute nell'antica città di Ossirinco, la moderna el-Bahnasa. La città, chiamata Per-Medjed in epoca faraonica e conosciuta come Pemje in età bizantina, si trova a circa 300 km a sud-est di Alessandria, nel punto dove l'antica strada proveniente dall'oasi di Bahariya raggiungeva

³⁷⁷ BONNER 1941: 84-91.

³⁷⁸ Cfr. Per esempio CRUM 1974: n. 8574, pl. XXX (inv. 7730).

³⁷⁹ DUNAND 1988: 963-964.

³⁸⁰ EL-NASSERY, WAGNER 1978: 232; HAWASS 1979: 75-87.

la Valle del Nilo. Era allo stesso tempo situata sulla riva occidentale del Bahr Yusuf, il canale che collegava il Nilo alla depressione del Fayum.

In epoca romana e bizantina Ossirinco raggiungeva i 15.000-20.000 abitanti. Cristianizzata a partire dal III secolo³⁸¹, la città divenne, secondo il Sinassario arabo, sede vescovile dall'inizio del IV secolo e nel 386 capitale della provincia di Arcadia. Nel tardo IV secolo Ammiano Marcellino menziona Ossirinco tra le più grandi città del Basso Egitto insieme a Athribis, Thumuis e Menfi³⁸².

Dopo la conquista islamica del paese, nel VII secolo, Bahnasa rimase un importante centro urbano, particolarmente rinomato per la sua produzione tessile, declinando solo a partire dall'epoca mamelucca. La tradizione vide Ossirinco come luogo di sosta della Sacra Famiglia in Egitto. Il Bambino Gesù avrebbe fatto scaturire dal suolo una sorgente miracolosa. La *Historia monachorum in Aegypto* descrive la città come luogo ricco di monasteri.

La città con la sua agorà, i due stoa, il tetrastilo, le strade colonnate, i templi dedicati agli dei egiziani e greco-romani, il suo ginnasio, il teatro, l'ippodromo e i suoi bagni mostrava aspetti tipici di una città ellenizzata che incorporava anche edifici costruiti secondo lo stile egiziano³⁸³.

La moderna attività archeologica a Ossirinco inizia con gli scavi di B. P. Grenfell e A. S. Hunt nel 1897 conclusi poi nel 1907³⁸⁴. Il sito prometteva di essere infatti una ricca miniera per la nascente scienza papirologica. Gli archeologi si accorsero che nelle antiche discariche situate poco fuori l'antico centro urbano, e non nelle necropoli, come accadeva altrove, era possibile portare alla luce migliaia di papiri. Le analisi dei due archeologici inglesi si concentrarono infatti principalmente sulla ricerca di papiri. Tra il 1910 e il 1932 gli scavi furono ripresi dagli italiani. In particolare da E. Breccia che opera soprattutto tra il 1928 e il 1934. Pochi anni prima, nel 1922, W. M. Flinders Petrie aveva effettuato scavi portando alla luce alcuni impianti architettonici, tra cui alcuni edifici funerari di età

³⁸¹ WAGNER 1987: 355-372, TUDOR 2011: 53 nota 345.

³⁸² AMMIANO MARCELLINO 22.16.2-6.

³⁸³ Vedi TOROK 2005: 70, nota 120.

³⁸⁴ BAGNAL, RATHBONE 2008: 158-161.

tardoantica e un grandioso teatro, capace di ospitare in antico fino a 11,000 spettatori, probabilmente il più grande teatro di tutta l’Africa settentrionale romana³⁸⁵.

Dopo questa prima fase molto intensa di ricerche e di risultati, il sito fu abbandonato dalle missioni occidentali³⁸⁶, fino al 1992, quando una missione catalana-egiziana, diretta da J. Padrò, iniziò un intenso programma di scavi che dura ancora oggi³⁸⁷. Tra i più interessanti ritrovamenti di epoca tardo antica si segnala soprattutto un oratorio copto con accesso a tre cripte.

Dagli scavi di E. Breccia e W. M. Flinders Petrie proviene la maggioranza delle sculture oggi conservate al Museo Copto del Cairo. E. Breccia pensava di aver trovato un edificio residenziale cristiano e che le sculture da lui trovate appartenessero a chiese, cappelle e edifici cristiani. Al contrario E. Kitzinger espresse dubbi sul carattere cristiano dei ritrovamenti, mentre H. Torp pensò che solo un edificio, quello di cui E. Breccia fornì la pianta, era un edificio cristiano, ma non una cappella, bensì un edificio funerario. H.-G. Severin confermò successivamente l’ipotesi del H. Torp.

L’architettura funeraria della città prevede due tipologie: la prima è costituita da fosse poco profonde coperte da una cappella funeraria, mentre la seconda da camere funerarie, che possono arrivare anche a tre, sormontate da una cappella funeraria o da una massiccia struttura. Queste ultime, chiamate da W. M. Flinders Petrie “apse tombs” hanno l’aspetto di piccole chiese (TAV. CII, 1). Il loro abside, fiancheggiato da due ambienti accessori, corrispondenti nell’architettura ecclesiale ai vani definiti *prothesis* e *diakonikon*, è posto davanti a un coro. Nella sala centrale delle fosse poco profonde accoglievano i corpi dei defunti. Questi *mausolea* presentano strette affinità, dal punto di vista architettonico, con quelle di Faras, Heracleopolis Magna, Antinoe, Latopolis e anche Bagawat, ma a differenza di queste sono costruite in pietra (e non in mattoni) e sono decorate con un ricco apparato di elementi architettonici in pietra, che sottolinea l’alto status sociale dei loro proprietari. Un esempio eloquente è la Tomba 42. Datata al tardo V secolo o all’inizio del secolo successivo, che presenta una pianta identica a quella di una chiesa.

³⁸⁵ MCKENZIE 2007: 161.

³⁸⁶ Nel 1985-1987 una missione kuwaitiana lavorò sui resti islamici, cfr. BAGNAL, RATHBONE 2008: 161.

³⁸⁷ LECLANT, CLERC 1994: 271; LECLANT, CLERC 1998: 367; PADRO 1998; PADRO 2006: 15-16.

Che la città ospitasse una *élite* colta e educata nella tradizione greca è dimostrato dalla qualità e quantità dei papiri scoperti fra le sue rovine. L'educazione greca dell'*élite* è anche attestata dal ginnasio, dalle scuole e dal teatro, nonché dalle competizioni letterarie che sono documentate in città³⁸⁸.

Nella necropoli di questa città sono state rinvenute nicchie decorate, fregi, stele, sui quali si concentrò l'attenzione degli studiosi nell'ultima decade del secolo scorso.

Di particolare interesse sono le stele ritratto, documentate in realtà anche in altre aree del paese, come ad Alessandria o a Hermoupolis Magna e in altre località del Medio Egitto. Queste stele, datate per lo più tra il III e il IV secolo, presentano immagini del defunto scavate nelle nicchie in profondo rilievo quasi fossero a tutto tondo. I defunti sono raffigurati con vesti e attributi che si riferiscono alle loro attività e al loro status nella vita di ogni giorno: giare rituali per l'acqua del Nilo, animali, borse da viaggio, calami e papiri³⁸⁹ (TAV. CII, 2). Le iscrizioni sono attestate raramente.

Un'*imagerie* paradisiaca, espressa da motivi vegetali o animali posti a coronamento dell'immagine del defunto, enfatizza la nicchia come luogo d'onore. Una conchiglia, simbolo dello spazio sacro e delle acque del firmamento, può sovrastare la testa del defunto come a indicare la sua nuova dimora ultraterrena. Altri simboli cosmici possono essere costituiti dall'alfa e dall'omega che fiancheggiano un'*ankh* o una serie di urei solari (TAV. CIII, 1), come nella stele del Royal Ontario Museum di Toronto, inv. 972.379 (TAV. CII, 3). Il defunto è allora ritratto, come anche nei rilievi di Heracleopolis Magna, dopo la sua apoteosi e all'interno delle divine sfere celestiali³⁹⁰.

Così idealizzati, i defunti sono ritratti nel pieno della loro vita, mai vecchi o malati. Gli uomini possono portare gli attributi della loro professioni con i quali vogliono essere identificati nell'eternità. Le donne vestono gioielli e vesti preziose, nonché abiti da cerimonia rituale e portano oggetti cerimoniali in un rituale senza fine³⁹¹. Le fanciulle sono raffigurate con la veste fermata da una cintura da ragazza e con i capelli sistemati per le nozze, come se fossero eternamente in procinto di sposarsi, i ragazzi con vesti ricche che

³⁸⁸ TOROK 2005: 71, nota 129.

³⁸⁹ THOMAS 2000: 16.

³⁹⁰ THOMAS 2000: 101, nota 56.

³⁹¹ THOMAS 2000: 59.

sottolineano il loro alto *status* sociale e talora tengono fra le mani emblemi rituali utilizzati nelle loro tombe. Alcune statue raffigurano donne, ornate con ghirlande di fiori come per una festa, che tengono in mano una situla, cosa che potrebbe connetterle con un culto legato a Iside (Louvre, inv. E 26928 in TAV. CIII, 2). In un altro esemplare del Louvre, E 27139, il defunto tiene sul braccio un incensiere di tipo faraonico, con una testa di Horo a una estremità, chiaro riferimento alla funzionare sacerdotale praticata in vita (TAV. CIV, 1).

Queste stele-ritratto, che facevano parte di complessi funerari di una certa importanza, erano erette nel luogo in cui si praticava l'offerta funeraria al defunto, sebbene l'assenza di un contesto archeologico non permetta di precisarne meglio i particolari.

Le stele scolpite a bassorilievo di Ossirinco sono stilisticamente vicine ai sarcofagi antropomorfi ritrovati a Abusir el-Melek, che potevano essere inseriti, come mostra un celebre esemplare conservato nel Museo di Berlino (inv. 17126-17127), all'interno di cappelle in legno (TAV. CIV, 2). Queste cappelle, trovate in gran quantità, servivano probabilmente a conservare per qualche tempo la mummia del defunto in casa³⁹². Esse evocano anche i rilievi che decoravano le tombe di Palmira. Le tombe di Ossirinco infatti erano costruite alla maniera dei grandi ipogei che evocavano le necropoli delle città ellenizzate come Alessandria e Hermoupolis Ovest.

I tipi di Ossirinco fanno vedere come all'origine si siano adottati modelli iconografici egiziani di tradizione ellenica, modelli e tipologie adottate dai greci in Egitto, quindi ispirati anche in parte a iconografie e simbologie tradizionali egiziane, ma rivisitate e parzialmente trasformate in ambito greco-romano (cioè per gente ellenizzata).

La presenza greca e la politica tolemaica introdussero in Egitto un altro modo di usare le immagini. Dopo la conquista romana del paese, fu introdotta nell'arte funeraria la

³⁹² Questa usanza richiama alla mente un celebre passo della *Vita di Antonio* di Atanasio in cui si afferma che “*gli egiziani, quando muore un uomo virtuoso e specialmente quando muoiono i santi martiri, amano dare sepoltura ai loro corpi avvolgendoli in lenzuola di lino e non li nascondono sotto terra, ma li dispongono su dei lettucci e li conservano nelle loro case; credono, in questa maniera, di onorare quelli che sono morti*” (§ 90,1-2). Lo stesso Atanasio nella Lettera Festale del 369 (CSCO 151, 42) riferisce che questa pratica era diffusa soprattutto fra i meleziani, che “*non li (=i corpi) seppelliscono per terra, ma si adoperano a porli su cavalletti e tavole di legno affinché chi voglia li possa contemplare*” (Lettera Festale 41, 14). Per evitare questo anche Pacomio ordinò al discepolo Teodoro di “*non lasciare il mio corpo nel luogo dove sarà sepolto*”, così alla sua morte Teodoro e altri tre fratelli “*tolsero il corpo dal luogo dove era stato sepolto e lo deposero insieme a quello di apa Pafnuzio, fratello di Teodoro ed economo della comunità. E fino ad oggi nessuno conosce il luogo in cui è stato sepolto*” (*Vita saidica settima*: CSCO 99, 96).

ritrattistica per mezzo di oggetti quali i ritratti su tavola, i ritratti dipinti su lenzuoli funebri, o sulle mura, o le immagini scolpite sulle stele funerarie. I Romani inoltre riformando anche amministrativamente il paese, favorirono le città e i grandi centri urbani, scoraggiando l'uso dell'egiziano nell'amministrazione, creando in questo modo una *élite* di lingua greca, finanziariamente privilegiata, che si sviluppò essenzialmente nei grandi centri urbani, quali, per esempio, Alessandria, Ossirinco, Antinoupolis, Hermoupolis Magna, Tebtynis. Il diffondersi nel paese dell'*élite* romana e quindi anche della ritrattistica greca contribuirono a diffondere l'uso dei ritratti naturalistici nella sfera funeraria. Questi ritratti nell'arte funeraria furono usati però in connessione con testi e immagini tratti dalla tradizione faraonica. Così rappresentato il defunto tendeva a essere ritratto in forma naturalistica, non più idealizzata, come se si trovasse nel momento del passaggio dalla vita alla morte.

Sheik Abada/Antinoe. Situata in Medio Egitto, sulla riva opposta a Hermoupolis Magna, l'odierna el-Ashmunein, e a una quindicina di chilometri a nord di Tell el Amarna, Antinoe fu fondata nel 130 d.C. dall'imperatore Adriano, sull'antico centro egiziano di Besa, in onore del suo favorito Antinoo, morto annegato nel Nilo. Divenuta capitale della Tebaide dalla metà del IV secolo, la città, sede episcopale dall'epoca di Diocleziano, fu dotata di imponenti strutture; si conoscono quattro porte monumentali, un teatro, aree templari, un arco di trionfo, un circo, un ippodromo.

Tra le numerose stele funerarie dette provenire da questa città³⁹³ si documenta una tipologia unica, datata tradizionalmente tra il III e il IV secolo, che vede la raffigurazione di un giovanetto, posto all'interno di una nicchia, accovacciato o stante, che stringe fra le mani oggetti, forse offerte funerarie, quali grappoli d'uva e un volatile, forse una colomba³⁹⁴. Il giovane indossa generalmente una tunica semplice, che in qualche caso conserva ancora il colore originario³⁹⁵ (TAV. CV-TAV. CVI).

Una prima particolarità di questi reperti è che in realtà la loro provenienza da Antinoe è solo ipotetica ed è riferita solamente da dati antiquari (alcuni simili esemplari hanno come

³⁹³ DONADONI 2000: 65-68.

³⁹⁴ WESSEL 1964; PARLASCA 1966; PARLASCA 1978 .

³⁹⁵ In alcuni esemplari però il colore è di restauro moderno, cfr. *Brooklyn Museum* 2009, n. 20 (inv. 71.39.2).

provenienza Ossirinco³⁹⁶). Tali stele infatti sono state tutte acquistate nel mercato antiquario e, sebbene gli scavi archeologici ad Antinoe siano ormai iniziati da più di cento anni³⁹⁷, nessuna simile stele è mai stata rinvenuta *in situ*. Lo stesso vale per gli esemplari la cui provenienza antiquaria è Ossirinco.

La grande maggioranza di queste stele apparvero nel mercato antiquario nel corso degli anni '50, insieme a altri reperti (rilievi, capitelli lavorati, nicchie scolpite, statue a tutto tondo) detti provenire anche da Ahnas (Heracleopolis Magna) e Bahnasa (Ossirinco). Durante gli anni '60 molti altri reperti scolpiti e dipinti in uno stile immediatamente riconoscibile come “Stile di Sheikh Abada” (così il gruppo venne generalmente chiamato) furono ritenuti originari di questi siti e furono acquistati da collezionisti privati e da molti musei americani e europei³⁹⁸.

In realtà l'autenticità delle sculture di “Sheikh Abada” fu messa in dubbio sin dal 1963³⁹⁹, quando alcune di queste furono esposte nella mostra di Essen. Ma il loro impatto all'interno della comunità scientifica del tempo, rimase sempre importante in quanto completavano il quadro dell'antica arte cristiana d'Egitto, così come E. Naville la stava delineando nel corso dei suoi scavi a Heracleopolis Magna⁴⁰⁰. Per quanto riguarda la tipologia di stele di cui ci stiamo occupando, alcune presentavano elementi cristiani, quali, per esempio la croce, come in una stele di Duisburg⁴⁰¹ (TAV. CVII, 1). Tutte queste opere offrivano agli occhi degli studiosi dell'epoca nuovi forti argomenti per etichettare l'arte copta come un'arte fortemente sincretica che combinava già al suo sorgere elementi cristiani a elementi tratti dalla tradizione classica. In realtà, tali attributi furono aggiunti in età moderna, da antiquari spregiudicati che volevano renderle più accattivanti nel mercato antiquario.

Il problema dell'autenticità di queste opere rientra più in generale nel quadro di tutta la documentazione scultorea tardo antica documentata in Egitto e proveniente dal mercato antiquario. Questi pezzi, infatti, siano stele, capitelli o elementi architettonici, non hanno

³⁹⁶ Cfr. per esempio l'esemplare del Brooklyn Museum 58.129, PARLASCA 1978: 118, pl. 37.

³⁹⁷ DEL FRANCIA 1998.

³⁹⁸ Per una discussione sul “fenomeno di Sheik Ibada”, vedi BOYD, VIKAN 1981 e KOCH 1986.

³⁹⁹ Cfr. *Koptische Kunst* nn. 527, 535, 533, 538, 541, 542, 547, 551, 555, 566. Il Cat. 533 è identico alla statua di Iside dello Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz di Berlino, inv. no. 19/61, che è, secondo SEVERIN 1995: 293-295 (Pls 18-19), una rilavorazione di un pezzo antico. Questi pezzi furono esposti a Essen contro il volere di W. F. Volbach, l'organizzatore della mostra. Cf. SEVERIN 1995: 293.

⁴⁰⁰ NAVILLE 1894.

⁴⁰¹ MÜLLER 1960: 270, Abb. 4; *Koptische Kunst*, n. 84.

quasi mai una documentazione relativa al loro contesto di rinvenimento e inoltre sono spesso stati dotati di falsa indicazioni di provenienza. Questi presupposti hanno determinato, per esempio, il disconoscimento del carattere sepolcrale e magari pagano di diversi complessi, come quelli di Ahnas, Bahnasa o ancora Saqqara. Per la stragrande maggioranza delle opere provenienti da questi contesti si può solo dire che la loro origine è sconosciuta o quanto mai incerta.

G. Vikan fu il primo a analizzare scientificamente il problema dell'autenticazione del gruppo di Sheikh Abada⁴⁰². Lo studioso incentrò la propria analisi proprio su un gruppo di stele ritratte datate tra il III e il IV secolo. Egli comparò i materiali e le tecniche delle stele ritratte di Sheikh Abada con un gruppo di stele provenienti da Ossirinco⁴⁰³. G. Vikan giunse alla conclusione che il calcare era lavorato in maniera diversa a Ossirinco e, discutendo dei materiali e delle tecniche, fu il primo a dare una grande importanza alla policromia, fattore che deve essere considerato anche su tutta la produzione delle stele copte.

Molte delle sculture di Sheikh Abada, alcune create rimodellando antiche opere, combinavano simboli cristiani con forme e tipi iconografici derivati dalla tradizione classica. Ne sono un esempio la già menzionata stele di Duisburg o la celebre lunetta con busto femminile del Museo di Brooklyn⁴⁰⁴ (TAV. CVII, 1).

Oltre a opere che mescolano elementi noti con iconografie ideate *ex novo*, si trovano anche tipi iconografici completamente nuovi. Tra i più noti il celebre rilievo del paralitico nel Museo di Brooklyn⁴⁰⁵, detto provenire da Sheikh Abada (TAV. CVIII, 1), e il rilievo di scena di culto conservato a Berlino⁴⁰⁶. In quest'ultimo un simbolo funerario tipico delle stele di Ossirinco appare a fianco di una croce, offrendo un chiaro esempio di iconografia sincretistica.

⁴⁰² BOYD, VIKAN, 1981: 8-9. Vedi anche VIKAN 1977. Per tutta la discussione sul Gruppo di Sheikh Abada, THOMAS 1991: 139-142.

⁴⁰³ BM 1795; Nelson Atkins Museum of Art, Kansas City, n. 53-42.

⁴⁰⁴ SPANEL 2001: 102-103, figs. 4°-c, 10 a-b; THOMAS 1991: 139-149, vol. I; 100-102, vol. II, pl. 27; *Brooklyn Museum* 2009, n. 64.

⁴⁰⁵ Inv. 62.44, cfr. *Brooklyn Museum* 2009, n. 24, con bibliografia precedente.

⁴⁰⁶ Due coppie di figure: un giovane nudo con un grappolo d'uva davanti a un uomo, e un uomo con una croce davanti a un uomo con un grappolo d'uva, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz inv. no. 21/61, *Koptische Kunst*: 620, A VI; ELBERN 1978: 83 f., Pl. 8.

Anche il materiale usato, come rivela L. Török, può essere indizio di una non genuinità dell'opera, come nel caso della stele di un monaco scolpita in basalto, una pietra non usata per la scultura di questo periodo⁴⁰⁷. Tra gli altri esempi menzionati da L. Török, si segnala soprattutto una stele funeraria, simile a quelle provenienti da Ossirinco, che costituisce il modello per il tipo antinoita del bambino con la croce⁴⁰⁸ (TAV. CVIII, 2), oppure altri esemplari che il falsario lasciò a metà tra stele funeraria o elemento architettonico decorato, come due rilievi di Berlino⁴⁰⁹.

L. Török sottolinea come almeno un quarto delle sculture pubblicate da K. Wessel come genuine nel 1963, studiate e commentate, siano da considerarsi parte del gruppo di Sheikh Abada o falsi a esso ispirati. Eminentissimi studiosi come K. Parlasca, sebbene contrastassero la teoria della *Volkskunst*⁴¹⁰ sostenuta da K. Wessel⁴¹¹ e W. F. Volbach⁴¹², discutevano opere come il paralitico di Brooklyn o il bambino con la croce di Berlino come autentiche⁴¹³.

Ma sebbene inserite all'interno di questo gruppo, le stele dei "seguaci di Iside", come alcuni studiosi ancora oggi le chiamano, sono certamente autentiche, sebbene, come abbiamo visto, talora rilavorate in tempi moderni per renderle più accattivanti nel mercato antiquario. È quindi interessante analizzarle e cercare di porle nel quadro della produzione di stele di epoca tardo antica. Gli attributi tenuti in mano dal fanciullo offrono elementi di indagine. Questi sono stati messi in relazione con divinità quali Dioniso e Afrodite-Iside, tanto più che alcuni studiosi hanno anche pensato che i possessori di queste stele erano sacerdoti di Iside⁴¹⁴. Altri hanno suggerito che i personaggi rappresentati seduti tendevano a identificare se stessi con il dio bambino Harpocrate, il figlio di Iside, dal momento che tutti i personaggi raffigurati sono infatti solo di sesso maschile. E. D'Amicone ha invece cercato possibili confronti con la scultura palmirena, in particolare con simili raffigurazioni

⁴⁰⁷ TOROK 2005: 25, nota 72.

⁴⁰⁸ *Brooklyn Museum* inv. 63.36, KAKOVKIN 1993: 226, 229; SPANEL 2001, 100-102, fig. 3 a-c; THOMAS 1991: 148-149, vol. I; Brooklyn Museum 2009, n. 25.

⁴⁰⁹ *Koptische Kunst* 1963: 619-620, nn. A II, A III.

⁴¹⁰ TOROK 2005: 20-31.

⁴¹¹ *Koptische Kunst* 1963.

⁴¹² VOLBACH 1963.

⁴¹³ ELBERN 1978 83, Pl. 7/a, b; *Koptische Kunst*, n. 84; EFFENBERGER 1975, pl. 11; PARLASCA 1978, che ignora l'avvertimento pronunciato da J. Beckwith nella sua recensione di EFFENBERGER 1975, in *BiOr* 34, 1977: 329.

⁴¹⁴ MÜLLER 1960.

riscontrabili su lastre utilizzate per la chiusura di loculi⁴¹⁵. Infatti le sepolture palmirene erano ricavate sulle pareti degli ipogei funerari, talora monumentali, ed erano chiuse da lastre scolpite che raffiguravano il defunto. Questo, che faceva parte della classe dirigente della città, dedita ai commerci, è raffigurato a mezzo busto, riccamente vestito e impreziosito da gioielli. E. D'Amicone si riferì in particolare ad una lastra conservata nel Museo Nazionale d'arte orientale "Giuseppe Tucci" di Roma, che mostra il busto di una donna, vestita con chitone, *himation*, velo e con un turbante con diadema e numerosi gioielli⁴¹⁶ (TAV. CVIII, 3). Accanto alla donna, in secondo piano, è rappresentato stante un fanciullo che stringe con la mano destra un grappolo d'uva e tiene con la mano sinistra un uccello, probabilmente ancora una colomba. La relazione tra i due personaggi è resa evidente dalle due iscrizioni aramaiche incise a lato delle figure: si tratta di una madre con il suo giovane figlio. Il confronto con le stele di Sheikh Abada è evidente ed è reso più forte anche dalla cronologia. La scultura palmirena a carattere funerario, che presenta una sostanziale unità formale, si sviluppa dal I al III secolo d.C., di poco anteriore alla datazione tradizionalmente data per le stele di Sheikh Abada.

Tehne/Akoris. L'antica città di Akoris è situata in Medio Egitto presso la moderna cittadina di Tehne, a nord di Hermoupolis Magna e a 8 km dalla città di Minia, sulla riva orientale del Nilo. Menzionata da E.-F. Jomard nella *Déscription de l'Égypte* nel 1789-1801, questa località fu visitata da studiosi quali J. G. Wilkinson (1835), R. Lepsius (1843), W. M. Flinders Petrie (1887), ma il primo che eseguì scavi e ricerche scientifiche fu G. W. Fraser, che rinvenne tra il 1890 e il 1894 diverse sepolture datate all'Antico Regno. Gli scavi furono successivamente proseguiti da G. Lefebvre e P. Jouquet, che operarono prevalentemente a est del Kom, portando alla luce due diverse necropoli, una di epoca romana, utilizzata dai pagani, l'altra di epoca successiva, frequentata da cristiani. Entrambe queste necropoli restituiscono una gran quantità di stele funerarie⁴¹⁷. Infatti da questo sito proviene un insieme di 95 stele funerarie in calcare nummolitico, oggi conservate per la maggior parte nel Museo greco-romano di Alessandria, ma in quantità più limitata anche

⁴¹⁵ D'AMICONE 1990.

⁴¹⁶ La D'Amicone non dà il n. inv. che è 6011/6827, cfr. la scheda di PAOLA PIACENTINI, in D'ARELLI, CALLIERI 2011: 97.

⁴¹⁷ LEFEBVRE 1913: 342.

nel Museo del Louvre (TAV. CIX-TAV.CX). La gran parte di questi documenti, probabilmente frutto di una produzione seriale, presenta la raffigurazione di una mummia distesa rappresentata all'interno di un *naos*. Un epitaffio, scritto in greco, è generalmente inciso al di sopra della raffigurazione (TAV. XLVI, 2).

1.8 L'introduzione del Cristianesimo. Pratiche funerarie: continuità e tradizione

Sappiamo molto poco delle origini del Cristianesimo in Egitto. La tradizione, tramandataci da Eusebio di Cesarea⁴¹⁸, attribuisce l'inizio della predicazione a San Marco, che trovò il martirio ad Alessandria nel 62 o nel 69. Ma non abbiamo nessuna prova storica di questi fatti, né una testimonianza archeologica che documenti questa prima comunità alessandrina. Solo verso la fine del II secolo, con la fondazione della Scuola Catechetica di Alessandria, si ha una maggiore evidenza del diffondersi della nuova religione cristiana, che, nel terzo secolo, è presente fino in Alto Egitto. È questo il secolo in cui solitamente si data l'origine del monachesimo e che vede progressivamente il consolidarsi della struttura ecclesiastica. Dopo le terribili persecuzioni, la più feroce delle quali fu quella di Diocleziano, che aprì la cosiddetta "Era dei Martiri", il Cristianesimo acquistò legittimità e si diffuse ulteriormente nelle città e nelle campagne. Verso la fine del IV secolo gli editti imperiali decretarono la chiusura dei templi pagani e, almeno teoricamente, la fine dei culti tradizionali.

Ma nonostante questo, la differenza tra cristiani e il resto della popolazione nei primi tre secoli si manifestò scarsamente nella vita quotidiana e di conseguenza anche nel dominio funerario. I cristiani d'Egitto, infatti, come in altri centri del mondo antico, continuarono a frequentare gli stessi luoghi e le stesse necropoli dei loro compatrioti "pagani" e edificarono delle sepolture che architettonicamente non si differenziarono in nulla da quelle degli aderenti alla religione tradizionale.

⁴¹⁸ EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica*, II, 16: "Si dice che Marco, mandato in Egitto, fu il primo a diffondervi il Vangelo che egli compose e ad istituire Chiese nella stessa Alessandria".

Dal IV secolo le credenze e le pratiche dei cristiani appaiono essere un amalgama che non mostra però nessuna distinzione tra le pratiche della religione tradizionale e quelle della nuova religione cristiana⁴¹⁹. Sebbene talora le tombe presentino elementi chiaramente riferibili al credo praticato dal defunto in vita, il più delle volte l'equipaggiamento funerario rinvenuto nelle sepolture dei primi secoli dell'era cristiana comprende oggetti del tutto anonimi. Questo fenomeno è evidente nella più celebre delle necropoli paleocristiane d'Egitto, quella di Bagawat, nell'oasi di Kharga⁴²⁰, dove sepolture cristiane si alternano a quelle pagane. Questa necropoli, occupata dal IV al VII secolo, è caratterizzata da una serie di cappelle funerarie distribuite lungo sinuose stradine. Tra le numerose sepolture che si identificano come cristiane grazie ai temi iconografici raffigurati sulle pareti delle cappelle, alle immagini della Vergine, degli Apostoli o a raffigurazioni di croci, si inseriscono anche sepolture certamente riferibili alla religione tradizionale, in quanto al loro interno furono rinvenuti sarcofagi lignei con immagini di divinità, quali Anubis, Horo, Thot o Osiride. Questa convivenza di sepolture tradizionali e cristiane si riscontra anche in altre necropoli d'Egitto, per esempio a Hawara, nel Fayum, o a Karara, nei pressi di el-Hiba, in Medio Egitto⁴²¹.

Allo stesso modo i cristiani non abbandonano l'uso delle sepolture collettive, come si documenta, per esempio, ancora a Bagawat, dove accanto alle cappelle collettive, si trovano cappelle individuali e settori abbastanza estesi di sepolture individuali, costituite da semplici fosse contenenti il defunto avvolto in un sudario.

Anche l'imbalsamazione, da sempre pratica caratteristica del rituale funerario egiziano, non fu abbandonata dai cristiani⁴²². Sebbene molti degli scavi eseguiti negli anni passati su sepolture cristiane siano stati documentati inadeguatamente, pare comunque evidente in molti casi che nei primi cristiani era ancora presente la preoccupazione di mantenere l'integrità del corpo. In epoca romana la mummificazione diviene meno elaborata rispetto al passato e nello stesso tempo si democratizza, diventando sempre più accessibile e sempre meno elaborata. L'eviscerazione cranica e addominale viene sempre praticata e, tratto distintivo, la pelle viene ricoperta da una foglia d'oro. In epoca bizantina, al contrario,

⁴¹⁹ TORALLAS TOVAR 2013.

⁴²⁰ HAUSER 1932: 38-50; DUNAND, COUDERT 2008.

⁴²¹ DUNAND, LICHTENBERG 2006.

⁴²² FISCHHABER 1997.

non vi è più traccia di eviscerazione e dal VII secolo si assiste a un ulteriore impoverimento delle tecniche di mummificazione, con l'immersione dei corpi in sale⁴²³, sparso sull'intero corpo anche sotto forma di blocchi di *natron*⁴²⁴, e l'utilizzo talora delle bacche di ginepro⁴²⁵. I corpi, a partire dal I secolo d.C., non furono più bendati, ma avvolti in più sudari e spesso vestiti con più abiti. Tuniche, scarpe, scialli, mantelli costituiscono l'abbigliamento funerario dei personaggi di rango più elevato. Nel suo testamento datato al V secolo, l'antinoita Aurelio Colluto chiede espressamente che il suo corpo sia seppellito in un solo lenzuolo funebre.

Di particolare interesse a riguardo sono i risultati delle indagini scientifiche, per molti versi pionieristiche, intraprese da un'*équipe* del Museo del Louvre su un campione abbastanza consistente, quaranta mummie, rinvenute ad Antinoe⁴²⁶. Queste ricerche rientrano in un progetto scientifico che ha lo scopo di stabilire dei protocolli di analisi sulle mummie egiziane di epoca bizantina. Uno dei risultati più significativi è stato quello di stabilire che ad Antinoe per l'epoca romana e bizantina è pressoché impossibile stabilire la religione di appartenenza del defunto solo sulla base del trattamento del corpo dopo la morte⁴²⁷. Durante questo lungo periodo, che potremmo definire anche di transizione, nel quale la religione tradizionale coesisteva con il Cristianesimo e, dal VII secolo, anche con l'Islam, si utilizzavano gli stessi metodi di mummificazione per tutti, pagani, cristiani e musulmani, i quali condividevano le stesse necropoli e, in molti casi, potevano appartenere anche alla stessa famiglia.

La mummificazione fu quindi a lungo praticata in epoca cristiana, anche grazie al fatto che la Chiesa non contrastò mai questa pratica. Il dibattito sulla resurrezione dei corpi contribuì alla discussione e si fece sentire anche riguardo alle usanze legate al seppellimento. Non mancarono però posizioni apertamente contrarie, provenienti in particolare dal mondo

⁴²³ Nel cimitero del monastero di Epifanio a Tebe i corpi dei monaci erano ricoperti da blocchi di sale, che erano anche disposti tra le pieghe dei vestiti, WINLOCK, CRUM 1926. Blocchi di sale erano deposti anche sui corpi rinvenuti nel cimitero del monastero tebano di San Marco, cfr. PROMIŃSKA 1986, e su quelli sepolti nella necropoli di Douch, cfr. DUNAND 2007: 7. Trattamento simile ebbero anche i corpi rinvenuti a el-Der, cfr. DUNAND et. alii. 2008, COUDERT 2013 a.

⁴²⁴ F. Dunand ha sottolineato che il *natron* non fu usato nella stessa maniera praticata in epoca faraonica. Spesso le mummie di epoca cristiana rilasciano una sostanza grassa dalla pelle, cfr. DUNAND, LICHTENBERG 2006: 125.

⁴²⁵ DAWSON, SMITH 1924.

⁴²⁶ *Antinoé* 2013, cat. da 36 a 74, 418.

⁴²⁷ COUDERT 2013 b: 105-106.

monastico. Il monaco Arsenio, per esempio, nel V secolo condannò questa pratica, considerata pagana, ma soprattutto Antonio la contrastò ritenendola “*non lecita, né santa*”⁴²⁸, ordinando ai suoi discepoli di non permettere a nessuno di portare il suo corpo nella Valle. L’archeologia ci fornisce una buona documentazione a riguardo. Mummie cristiane sono state rinvenute nelle necropoli di Karara, Antinoupolis, Akhmim, Minshat Abu Omar, Tebe e Assuan. A Dush mummie cristiane, datate al IV secolo e avvolte in sudari, piuttosto che bendate, coesistevano con mummie non cristiane, prodotte secondo la tecnica più tradizionale⁴²⁹. Nel Monastero di Epifanio a Tebe, furono rivenuti corpi fasciati con tessuti cosparsi di bacche di ginepro e sale, così come nel vicino monastero di san Marco, dove i corpi, avvolti in dieci sudari, erano stati ricoperti di sale prima di essere deposti in una guaina di cuoio⁴³⁰. Con estrema cura furono trattate anche le mummie scoperte dalla missione austriaca, guidata da H. Buschhausen, sotto il pavimento della cosiddetta chiesa sepolcrale del monastero di Abu Fano, a sud di Minia. Tre stele, decorate con croci e incise con una breve iscrizione, chiudevano le sepolture di tre monaci, considerati santi già in antico: l’Apa Kafka (TAV. CLV, 1), l’Apa Herakleides (TAV. CLIV, 1), l’Apa Shons (TAV. CLIV, 2-3). Nella stessa chiesa fu rinvenuto anche il corpo dell’Apa Bane, il monaco che fondò il monastero nel IV secolo⁴³¹. Questi pochi esempi mostrano che la mummificazione continuò a essere praticata anche nell’ambito monastico. Al più tardi intorno al 600 il vescovo Abramo di Hermonthis disse nel suo testamento di volere per sé una sepoltura “*secondo i costumi tradizionali*”.

Quando però le differenze tra sepolture cristiane e pagane divennero più marcate, i cristiani non disdegnarono di profanare le tombe pagane, a dispetto del divieto della legge di distruggere le sepolture⁴³².

I cristiani adottarono anche la consuetudine di deporre nella tomba oggetti utilizzati in vita dai defunti (oggetti da toletta, utensili, strumenti musicali, libri, elementi di mobilio, lampade), oltre all’usanza di consumare un pasto presso la tomba, per onorare il morto⁴³³.

⁴²⁸ ATANASIO, *Vita di Antonio*, 90.4.

⁴²⁹ DUNAND 2005.

⁴³⁰ CASTEL 1979; PROMINSKA 1986.

⁴³¹ BUSCHHAUSEN 1996.

⁴³² O’CONNELL 2007.

⁴³³ DUNAND 2004.

La stele rimane un elemento essenziale delle sepolture. Secondo le antiche pratiche funerarie egiziane queste, inserite in una nicchia o poste a coprire un loculo, segnavano il luogo dell'offerta per il defunto. In ambito cristiano le stele funerarie non agivano solo come indicatori della sepoltura, ma in qualche caso anche come invito al visitatore a commemorare il defunto mediante metodi come la recitazione. Questa particolarità era stata già messa in evidenza da A. Badawy, in uno dei primi lavori dedicati alle stele funerarie copte. Lo studioso egiziano sottolineava come stretto fosse il legame che univa questo tipo di iscrizioni con il cosiddetto "Appello ai viventi" tipico delle iscrizioni funerarie di epoca faraonica⁴³⁴. Riportava come esempio la stele di un figlio di Epimaco che, indirizzandosi ai passanti, così recita: "*Io sono il figlio di Epimaco. Non passare davanti alla tomba con indifferenza, o passante! Resta!*"⁴³⁵. Questo si accompagna però a un cambiamento nel significato reale della tomba che si documenta a partire dal IV secolo, quando si definiscono meglio i costumi e le usanze funerarie cristiane. Secondo le antiche credenze di epoca faraonica, la tomba era la sede del defunto per l'eternità. L'anima del defunto risiedeva al suo interno e per poter continuare ad esistere aveva bisogno di una lunga serie di beni che, facenti parte dell'equipaggiamento funerario, erano disposti in gran quantità nella tomba, sia sotto forma di oggetti veri e propri, sia sotto forma di immagini o di testi. I visitatori che si recavano in visita svolgevano riti e rituali in favore del defunto, facendo offerte materiali e/o leggendo le iscrizioni che rendevano disponibili magicamente lunghi elenchi di beni. Per i cristiani, invece, il *cimiterium* era il luogo del riposo del defunto in attesa della Resurrezione⁴³⁶.

Sebbene il termine *cimiterium* apparve solo a partire dal IV secolo, il termine *necropolis* rimase in uso per molto tempo ancora. I concetti di *necropolis* e di *cimiterium* hanno infatti convissuto per un lungo periodo di tempo.

La presenza di sepolture pagane e cristiane si registra sin da IV secolo nelle necropoli extraurbane di Alessandria, Medinet Gurob, Ossirinco, Heracleopolis Magna, Akoris, Antinoe, Matmar, Antaeopolis, Panopolis, Kellis e Bagawat. Le sepolture cristiane

⁴³⁴ Vedi THOMAS 2000: 117, nota 22.

⁴³⁵ BADAWY 1944: 22 Bernard 1999: 160-161..

⁴³⁶ In un famoso passo dei *Philosophumena* di Ippolito (9, 12, 14) si fa menzione di un cimitero di Roma, gestito dalla gerarchia ecclesiastica, chiamato "dormitorio", parola che rende bene il concetto che i cristiani avevano della morte. Lo stesso concetto si trova in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Coemet.* 1. Per l'Egitto cfr. anche THOMAS 2000: 3-4 e nota 1 p. 92.

all'interno delle mura cittadine, riservate a notabili, monaci o laici, si documentano a Heracleopolis Magna, a Sharuna, nel Sinai (Mahamdiya, Tell el-Makhzan, Faran), a Tebe Ovest (Monastero di Epifanio) in connessione a chiese. Purtroppo però i contesti archeologici di rinvenimento sono molto poco documentati.

Diverse tipologie di sepolture sono attestate in rapporto a contesti cristiani. Nel suo studio B. Tudor ha prestato molta attenzione al tentativo di definirle, considerando soprattutto il posizionamento della stele all'interno della sepoltura. B. Thomas ha notato che più grande e più articolata era la tomba, più elaborata era la sua dotazione funeraria e più grande, in qualche caso, era la stele⁴³⁷.

I sarcofagi, soprattutto in pietra, sono rari nelle sepolture cristiane d'Egitto, così come in Siria, in Armenia e in Nubia. Un pezzo unico in legno, proveniente da Karara, ricco di motivi dipinti, tra cui spiccano raffigurazioni di pavoni, datato all'inizio del VI secolo è oggi conservato a Heidelberg, tra le collezioni dell'Ägyptologisches Institut dell'Università⁴³⁸ (TAV. CXI-TAV. CXII, 1). Altri esemplari si trovano al Museo del Louvre⁴³⁹. I defunti erano generalmente deposti sul fondo di una semplice fossa, magari su una tavola lignea sagomata secondo la forma del corpo (Louvre, inv. E 21327 in TAV. CXIII, 1). Un cuscino poteva essere deposto sotto la testa, sotto i piedi, ma anche sul viso, come documentano numerose sepolture rinvenute ad Antinoe. Le persone con una maggiore disponibilità di denaro potevano costruirsi delle sepolture più grandi e articolate, secondo delle tipologie che variavano da regione a regione. Ne sono un esempio alcune sepolture alessandrine, le più decorate cappelle di Bagawat o molte delle tombe antinoite, tra cui spicca, per ricchezza del patrimonio iconografico, la celebre tomba di Teodosia, la quale appare rappresentata come orante tra Colluto e Maria, non lontano dall'immagine di Cristo in trono tra due angeli. Ma l'apparato decorativo delle tombe non poté sempre essere realizzato in maniera così ricca e articolata come nel caso di Teodosia. Più spesso questo rimane relegato a pochi elementi fino a concentrarsi unicamente nella stele funeraria, che ne assorbì di conseguenza i caratteri più significativi, quali la raffigurazione del defunto, le

⁴³⁷ THOMAS 2000: 15.

⁴³⁸ *Cat. Paris* 2000: 124, n. 100.

⁴³⁹ E 21361, E 21324.

immagini legate alla rappresentazione del cosmo e dell'Aldilà, il significato simbolico della nicchia come luogo posto al confine tra i due mondi.

2. I rinvenimenti: necropoli e reperti di carattere funerario in Egitto

2.1 Il Delta e area menfita

Non sono molti i centri del Delta che hanno restituito un consistente numero di stele funerarie. Fra tutti i siti del Basso Egitto solo Saqqara ha consegnato un numero elevato di stele, rinvenute sia nella Necropoli degli animali sacri, sia nell'area del complesso dedicato all'apa Geremia. Nella vasta necropoli di Giza⁴⁴⁰ gli scavi hanno invece documentato solo pochi frammenti, a dispetto dell'importanza che questa località ebbe nell'età più antica. Troppo poco per ipotizzare una tipologia o per ricavare elementi iconografici tipici di questa regione.

Ad Abusir M. Verner rinvenne i resti di una comunità monastica attiva tra il VII e l'VIII secolo. Due frammenti di stele copte furono ritrovati tra gli strati di epoca cristiana, ma non in contesti primari⁴⁴¹. Questi frammenti, di cui l'archeologo non pubblica neanche le foto, furono rinvenuti in contesti abitativi e gli archeologi ipotizzano che possano essere stele commemorative piuttosto che funerarie.

Da Giza proviene, invece, una sola stele funeraria ritrovata, tra l'altro, in frammenti⁴⁴². Una sola stele proviene anche da Damanhur, almeno secondo le indicazioni date da W. E. Crum, che la pubblica nel catalogo del Museo Egizio del Cairo⁴⁴³ (TAV. CXIV, 1). Si tratta di una stele in calcare datata al 693, che reca un ricco apparato decorativo. La stele è divisa in due comparti principali: quello superiore, privo di decorazione, che accoglie sette linee di iscrizione in greco, e quello inferiore che reca la rappresentazione di una nicchia all'interno della quale sono raffigurati elementi vegetali, così come nell'architrave. Una fascia decorata con tralci d'uva e elementi vegetali divide i due comparti.

⁴⁴⁰ BAKRY 1958: 263-268.

⁴⁴¹ VERNER 1980: 164.

⁴⁴² BAKRY 1958: 263-265.

⁴⁴³ Inv. 8599, Crum 1902: 126-127, pl. XXXV.

Non si conoscono stele funerarie cristiane da Tell el-Yahudiye⁴⁴⁴ (Suez), da Deir el-Nahiya⁴⁴⁵ o da Taposiris Magna (Abusir), sebbene quest'ultimo sito sia stato oggetto in anni recenti di alcuni parziali interventi di scavo⁴⁴⁶. Lo stesso si dica per il vicino centro di Burg al-Arab, indagato da P. Grossmann tra il 1982 e il 1989⁴⁴⁷.

Diverso è il caso, invece, di Saqqara, dove la vasta documentazione portata alla luce colloca la produzione di questa regione in linea con quella caratteristica del Medio Egitto. Notevoli sono infatti le affinità delle produzioni di Saqqara con quella di Bawit, per esempio, e altrettanto significativo è l'utilizzo di formule testuali, quali le litanie, che si trovano comunemente documentate nei maggiori centri medio-egiziani.

Ancora per quanto riguarda Saqqara, il legame con il Medio Egitto è fortemente sottolineato in campo monastico e si evidenzia in campo epigrafico non solo con la menzione delle rispettive "Triadi" (Apollo, Phib e Anup per Bawit; Geremia, Enoch e Sibilla per Saqqara), ma anche con la condivisione di un gran numero di monaci chiaramente appartenenti a una stessa famiglia monastica.

2.1.1 Alessandria

Stele cristiane provenienti dalle necropoli alessandrine sono estremamente rare e generalmente il loro contesto di rinvenimento è molto mal documentato. B. Tudor sottolinea come gli abitanti della città non usassero regolarmente stele funerarie e quanto rari siano i documenti attestati soprattutto comparati a quelli provenienti da altre aree del paese⁴⁴⁸. Nelle catacombe alessandrine le sepolture erano generalmente segnate da iscrizioni in lingua greca dipinte sui muri degli ipogei e cappelle funerarie o direttamente sopra i loculi. Ne offre parecchi esempi la necropoli di Gabbari, le cui iscrizioni dipinte

⁴⁴⁴ TUDOR 2011: 34; GROSSMANN, SAAD SALIB, SALEM AL-HANGURY 2005: 52; *Cat. London* 2015: 235.

⁴⁴⁵ TUDOR 2011: 35.

⁴⁴⁶ BAGNAL, RATHBONE 2004: 77-78; TUDOR 2011: 30.

⁴⁴⁷ GROSSMANN, KHORSHID 1994.

⁴⁴⁸ TUDOR 2011: 27.

sono state studiate da H. Hainen⁴⁴⁹. Queste iscrizioni possono riproporre formule e espressioni documentate nelle stele funerarie, come l'invocazione a Cristo Salvatore, la raffigurazione dell'*alpha* e dell'*omega*, la rappresentazione della croce, la consueta formula IC XC NIKA.

Le stele documentate alessandrine offrono comunque un quadro esplicativo, sebbene ridotto, di quello che dovevano essere le stele funerarie di quella città. Scritte in greco e probabilmente anche latino, rispecchiavano il carattere multiculturale della capitale egiziana e quello della prima comunità cristiana.

I rinvenimenti più significativi datano alla fine del XIX secolo e sono mal documentati, in quanto gli studiosi dell'epoca si interessarono esclusivamente ai testi e trascurarono quasi del tutto aspetti iconografici e stilistici.

Nel 1871 T. D. Nerutsos Bey rinvenne a Sidi Gabir una stele in greco, datata al 408⁴⁵⁰. L'iscrizione di Ζωρητοῦ, il cui testo inizia con la dichiarazione di morte del defunto e con l'invocazione al Signore e al “*santo arcangelo Michele, portatore di luce, nelle braccia dei santi padri Abramo, Isacco e Giacobbe*”⁴⁵¹. Si tratta di un testo estremamente interessante non solo per la sua antichità. In questo testo, che usa un'espressione riferita ai tre Patriarchi comune nell'epigrafia cristiana d'Egitto, l'arcangelo Michele assume il ruolo di psicopompo, secondo una concezione ereditata dal mondo antico per la quale le anime dei defunti avevano bisogno di essere accompagnate nel mondo dei morti.

Un altro gruppo di 14 stele in marmo bianco furono trovate nel 1879 nelle catacombe di Dukhlia⁴⁵². Le stele, che commemoravano gli abitanti del monastero di apa Eusthatios – apa Salama ad Alessandria, datano dal VI secolo. Altre stele, rinvenute in quegli stessi anni, risultano oggi disperse o distrutte.

Nel 1900 G. Botti a Ibrahimia vide una stele *in situ* nella sua collocazione originaria, ma non riferì alcun particolare nella sua pubblicazione⁴⁵³. Lo stesso archeologo italiano scopri

⁴⁴⁹ HEINEN 2003, in particolare vedi p. 652, fig. 11.

⁴⁵⁰ LEFEBVRE 1907, n. 48.

⁴⁵¹ MILLER 1874: 43-56; SB 2: 461; PAPAConstantinou 2001: 330-331.

⁴⁵² NEROUTSOS BEY 1888: 273.

⁴⁵³ BOTTI 1900.

anche un'iscrizione in lingua latina nelle vicinanze di Sidi Gabir, decorata con due ancore, che potrebbero essere interpretate come simboli cristiani di salvezza.

Complessivamente la documentazione alessandrina data dal IV al VII secolo.

2.1.2 Marea

L'antica città di Marea (il moderno villaggio di Hawariya) si trova a circa 45 km a ovest di Alessandria sulle rive del lago Mareotis. Gli scavi in questo importante centro furono effettuati negli anni '70 e '80 dall'Università di Alessandria e dall'Università di Boston. Nuovi scavi furono poi intrapresi dal 1999 e nel 2002 e 2003 da parte di una Missione Polacca⁴⁵⁴.

Tralasciando la questione relativa all'identificazione del sito con la Marea menzionata da Erodoto (II 30, 2), l'evidenza archeologica finora disponibile data i resti della città a partire dal VI secolo, con il successivo abbandono dell'insediamento a partire dal primo quarto dell'VIII secolo.

La basilica fu scoperta negli anni '60 da W. Müller-Wiener, ma la pianta fu determinata da P. Grossman nel 1980 e scavata dalla missione Polacca nelle campagne del 2003. Questa basilica, datata al VI secolo, è grazie alle sue maestose dimensioni (49 m di lunghezza e 47 di ampiezza) seconda solo alla grande basilica di Abu Mina. Durante le ultime campagne di scavo intraprese dai Polacchi vennero alla luce sotto il pavimento dell'abside due cripte, ciascuna profonda m 1,80. Una di queste presentava una volta in pietra e una lastra di chiusura posta all'entrata, ma non fu trovata nessuna traccia di stele funeraria. All'interno furono ritrovate tracce di sepolture multiple, caratterizzate da corpi posti entro sacrofagi di legno. Gli esami antropometrici identificarono più di 100 corpi, morti, secondo gli archeologi, presumibilmente in seguito all'invasione persiana del 619 ad opera delle truppe di Chosroes II, che devastarono l'intera regione intorno ad Alessandria.

⁴⁵⁴ BRECCIA 1922, AL-FAKHARANI 1983, ABDAL-FATAH, GROSSMANN 2000, BABRAJ, SZYMANSKA 2004.

Una stele funeraria in marmo in frammenti dedicata a una donna fu però portata alla luce dalla missione polacca⁴⁵⁵. Questa stele potrebbe essere datata a un periodo di tempo successivo al VI sec. a meno che non sia stata usata per scopi e in contesti differenti a quello di rinvenimento.

Nel 1977 M. al Fakharani scoprì a Hawariya-sud un ipogeo, nel quale furono rinvenute tre stele funerarie *in situ*, ciascuna delle quali chiudeva un loculo⁴⁵⁶. Ciascuna iscrizione conteneva solo il nome del defunto.

Purtroppo queste stele non sono mai state pubblicate nei rapporti di scavo e non sono disponibili neanche fotografie⁴⁵⁷.

2.1.3 Abu Mina

Il sito di Abu Mina, uno dei più importanti centri di pellegrinaggio di tutto il Mediterraneo antico, fu scavato per la prima volta da C. M. Kaufmann tra il 1905 e il 1907.

L'area fu successivamente abbandonata dagli archeologici, che si interessarono di nuovo a questo importante centro nel 1925 e nel 1929, nonché trent'anni dopo nel 1959.

Gli scavi sistematici furono eseguiti dal 1961, per opera di una missione dell'Istituto Archeologico Germanico del Cairo, diretta da P. Grossmann, al quale si devono numerosi e importanti studi.

Il complesso si presenta articolato in più edifici e consiste principalmente della Grande Basilica, la cosiddetta "Tomb Church", il Battistero, un complesso sepolcrale localizzato a est della Grande Basilica, la cosiddetta Basilica settentrionale, un mercato, un'area riservata alle abitazioni monastiche, un'altra riservata ai pellegrini, diverse zone cimiteriali. Nonostante la grandezza del complesso, non sono molte le attestazioni di stele e di iscrizioni funerarie che gli archeologi hanno potuto documentare nell'area. Nessuna

⁴⁵⁵ BABRAJ, SZYMAŃSKA 2004, fig. 7.

⁴⁵⁶ AL-FAKHARANI 1983: 177.

⁴⁵⁷ TUDOR 2011: 29-30.

iscrizione funeraria, infatti, è stata rinvenuta nella zona cimiteriale situata al di sotto dell'altare della Grande Basilica, la cui costruzione data all'incirca verso la fine del V secolo. Lo stesso si dica per la sepolture situate sotto l'abside del santuario della "Tomb Church", *iuxta corpus martyris*, datate al V secolo, o in quelle del Cimitero meridionale e di Abu Mina Ovest.

Diversa è la situazione nel Cimitero Settentrionale, dove le tombe, consistenti in semplici fosse, erano segnate da cippi. C. M. Kaufmann, che scavò l'area e che nella sua pubblicazione riporta anche due foto⁴⁵⁸ (TAV. VII, 1-2), sebbene non li descriva se non sommariamente, ne trovò ben 230, iscritti al massimo con il solo nome del defunto. B. Tudor, su suggerimento di P. Grossmann, li data alla tarda età medievale⁴⁵⁹. Uno scavo più scientifico avrebbe certamente meglio definito i limiti cronologici. Anche A. Badawy descrive queste sepolture, sottolineando come le fosse fossero state chiuse da un numero vario di lastre in pietra (da 4 a 7), aggiungendo anche che alcuni di questi cippi avevano la forma di croce⁴⁶⁰.

Le sole stele funerarie note come provenienti da Abu Mina sono oggi conservate nel Liebieghaus di Francoforte (TAV. CXVI-TAV. CXVII). Si tratta di cinque stele in greco e sette in copto, alcune frammentarie, datate tra l'VIII e il X secolo. Furono scoperte da C. M. Kaufmann tra il 1905 e il 1907 nel cimitero del monastero⁴⁶¹ (TAV. CXV, 1-2) e pubblicate da W. Brunsch nel 1994⁴⁶². Le stele, di cui non sono noti i contesti di rinvenimento, presentano una notevole disomogeneità sia nelle dimensioni e nella forma, sia nelle formule testuali utilizzate. Questo proverebbe che le stele sepolcrali utilizzate in questa regione erano estremamente diverse e non furono realizzate secondo modelli precisi. Il loro esiguo numero, inoltre, suggerisce anche che le stele non erano certamente il mezzo più impiegato per segnare una sepoltura, là dove probabilmente si ricorreva a iscrizioni dipinte o, come nel caso sopra descritto, a cippi funerari.

⁴⁵⁸ KAUFMANN 1921, figg. 131, 141.

⁴⁵⁹ TUDOR 2011: 33 e nota 182.

⁴⁶⁰ BADAWY 1978: 99.

⁴⁶¹ KAUFMANN 1924: 167 e figure 128-137.

⁴⁶² BRUNSCH 1994 a; KSB III, 1592, 1593, 1594, 1595, 1596.

2.1.4 Wadi Natrun

L'epigrafia non è certamente la principale fonte di informazione per la storia dello Wadi Natrun, come ha sottolineato J. van der Vliet in un recente studio sull'argomento⁴⁶³. Da questa regione, molto importante per lo studio del monachesimo egizio e per la storia della Chiesa copta in generale, provengono solo due stele e entrambe in contesti secondari. Questo, suggerisce ancora J. van der Vliet, può essere dovuto a usanze locali, ma anche alla carenza di scavi archeologici nell'area. I progetti scientifici più importanti effettuati in questa vasta area sono infatti limitati e si concentrano particolarmente sul restauro delle pitture delle chiese più importanti dei quattro monasteri ancora oggi attivi. Gli scavi effettuati nell'area del vecchio monastero di Baramus (Monastero di Mosè il Nero) e di Giovanni Colobos si sono concentrati prevalentemente nelle chiese e nelle poche strutture adiacenti. In ogni caso è interessante notare che la stessa mancanza di stele funerarie si ritrova in un altro importante insediamento monastico, situato a poca distanza dallo Wadi Natrun: i Kellia. Si conosce come proveniente da questa regione, infatti, un'unica stele funeraria⁴⁶⁴.

Le due stele provenienti da quest'area sono oggi conservate nel monastero di Deir el-Surian. La prima è una stele iscritta in dialetto bohairico che celebra la morte di san Giovanni Kame avvenuta nell'858⁴⁶⁵ (TAV. XVI, 2). Oggi è murata nella parete ovest del *khurus* della chiesa della Vergine. La seconda, un tempo documentata nella Chiesa di Sitt Mariam e attualmente conservata nel Museo del Monastero, reca un'iscrizione bilingue in greco e in antico nubiano e tramanda il nome del re nubiano Giorgio (TAV. XIX, 3). La forma circolare della stele richiama la stele del vescovo Kerikos (Ciriaco), ritrovata in Nubia nell'isola di Sai e datata all'VIII secolo, inv. E.127.1903 del Fitzwilliam Museum di Cambridge, che porta un epitaffio in copto saidico e, scritto intorno al bordo in modo

⁴⁶³ VAN DER VLIET 2009.

⁴⁶⁴ KASSER *et alii* 1972: 82, n. 58, 5/20, fig. 33.

⁴⁶⁵ EVELYN WHITE 1933: 193-194, pl. LV, B.

analogo alla stele dello Wadi Natrun, un'iscrizione in greco (Salmo 19 (20), 2-4)⁴⁶⁶ (TAV. CXVIII, 2). La stele del re nubiano Giorgio è datata al 1157⁴⁶⁷.

La presenza dei re nubiani in questa importante regione del monachesimo egiziano influenzò certamente alcuni aspetti delle produzioni artistiche e culturali locali. Per quanto riguarda l'epigrafia, infatti, si possono notare alcuni tratti caratteristici dell'epigrafia funeraria nubiana nelle iscrizioni dello Wadi Natrun, come già G. Roquet aveva segnalato nel suo articolo dedicato all'epigrafia di questa regione⁴⁶⁸.

Lo studioso francese si era interessato alle iscrizioni dipinte rinvenute sulla parete ovest dell'*haikal* di Beniamino nel Monastero di San Macario, alcune delle quali a carattere funerario. Queste iscrizioni, dipinte, potrebbero anche suggerire, data la mancanza di stele funerarie nell'area, ad eccezione delle sole due già menzionate, che nello Wadi Natrun gli epitaffi funebri potevano essere preferibilmente dipinti su diversi supporti e non incisi su stele.

Un'iscrizione pubblicata da G. Roquet⁴⁶⁹, datata tra il X e l'XI secolo su basi paleografiche, evidenzia nel suo apparato testuale la formula eucologica "*Dio degli spiriti e Signore di ogni carne*"⁴⁷⁰, che si ritrova comunemente nell'epigrafia della Nubia medievale⁴⁷¹, ma che è anche documentata in Egitto a Esna, centro che rimase per lungo tempo sotto l'influenza culturale e politica del regno di Macuria, e anche nel Fayum, come documenta la celebre stele di Pantoleos, datata comunque al 925⁴⁷².

2.1.5 Kellia

L'insediamento dei Kellia è uno dei più antichi centri monastici di tutto l'Egitto copto. Secondo le fonti, fu fondato nel 335, anche se la vita monastica cominciò verso il 315, ben

⁴⁶⁶ MARTIN 2005: 168-172.

⁴⁶⁷ GRIFFITH 1928; EVELYN WHITE 1933: 215-217, pl. LXXVI; WELSBY 2002: 89-90, 260.

⁴⁶⁸ ROQUET 1977 a.

⁴⁶⁹ ROQUET 1977 a: 164-177, tav. 27 = KSB I, n. 495.

⁴⁷⁰ Con riferimenti a *Numeri* 16:22 e 27:16.

⁴⁷¹ ROQUET 1977 a: 166-171; VAN DER VLIET 2003: 141.

⁴⁷² BOUD'HORS, CALAMENT 2004

15 anni prima del vicino centro di Scete (Wadi Nastrun). Nessun resto datato alla prima metà del IV secolo è però venuto alla luce nel corso degli scavi⁴⁷³.

L'area dei Kellia, in senso più stretto, comprende solo i territori compresi tra Qusur er-Rubayat e Qusur Isa. Gli agglomerati di Qusur Hegeila e di Qusur Ereima, scoperti nel 1968, potrebbero corrispondere al centro monastico di Phermes, noto da numerosi passi degli *Apophthegmata patrum* e da numerose altre fonti letterarie.

L'unica stele rinvenuta “nella zona dei Kellia”⁴⁷⁴ è stata portata alla luce nell'agglomerato di Qusur Isa, più precisamente nel “*Champ P I*”, del quale non restavano che poche tracce (TAV. CXIX, 1). Si tratta di una stele in lingua copta ricavata da un blocco di calcare piuttosto gessoso (22,5 cm x 15 cm x 6,5 cm). Le lettere incise hanno una profondità di cm 0,3 – 0,4 e mostrano ancora tracce di una rubricatura rossa. Secondo R. Kasser, la stele doveva essere incorporata in un muro, in quanto, ancora al momento del ritrovamento, si notavano sui suoi lati dei resti di mattoni crudi. La stele, che si presentava rotta in due frammenti, è lacunosa lungo tutto il lato destro. Il testo, come riportato da R. Kasser, è il seguente: “Ricorda | -ti (di) | Amm- (?) | oni (figlio di I [o- | sèph, l' | uomo [(di) ? - | med [?”

2.1.6 Saqqara

La vasta regione di Saqqara⁴⁷⁵ ha conservato numerose testimonianze di epoca cristiana. Sepolture cristiane sono state trovate nella necropoli degli animali sacri, a est della piramide di Teti I, a nord, a sud e a sud-est del Monastero dell'apa Geremia.

Come precedentemente notato, soltanto in pochi casi è possibile ricostruire i contesti di rinvenimento delle stele funerarie. Talora le stele si presentarono agli occhi degli archeologi in contesti secondari, quindi non nella loro collocazione primaria di natura funeraria. I metodi di scavo dei primi anni del secolo scorso, in particolare quelli seguiti da

⁴⁷³ KASSER 1972: 55.

⁴⁷⁴ KASSER 1972: 5, n. 3.

⁴⁷⁵ TIMM 1991: 2296-2302, 41/5, s.v. *Saqqara*.

J. E. Quibell nel complesso dell'apa Geremia, che sono stati più volte criticati, e il poco interesse che i reperti di epoca cristiana avevano agli occhi degli studiosi, favorirono la dispersione di molti reperti in diverse collezioni pubbliche e private.

La maggior parte delle stele funerarie riconosciute come provenienti da Saqqara sono oggi conservate nel Museo Copto del Cairo⁴⁷⁶ e nel Metropolitan Museum di New York⁴⁷⁷. Insieme più piccoli di stele provenienti dall'area di Saqqara sono presenti anche in numerose altre collezioni: nel Museo Gregoriano Egizio (Musei Vaticani),⁴⁷⁸ nel Museo di Bologna (Arciginnasio antico),⁴⁷⁹ nell'Ägyptische Sammlung di Heidelberg⁴⁸⁰, nell'Ägyptisches Museum di Monaco di Baviera, nel Museo greco-romano di Alessandria⁴⁸¹, nello SMBK di Berlino⁴⁸², nel British Museum⁴⁸³ di Londra, oltre a una serie assai numerosa di stele e frammenti descritti nei volumi del J. E. Quibell, ma oggi non più rintracciati⁴⁸⁴.

2.1.6.1 Necropoli degli animali sacri

Gli scavi nella zona nord della Necropoli degli Animali Sacri, furono intrapresi da W. B. Emery nel 1964-1971 e proseguiti da G. T. Martin tra 1971-1973, H. S. Smith e D. G. Jeffreys tra 1975-1976 e da E. Strohual dal 1978 al 1979.

Il cimitero cristiano è stato costruito al di sopra dei resti del tempio principale di Nactanebo II. Cinque sepolture, scavate da W. B. Emery nell'angolo sud-ovest del recinto del tempio suggeriscono che il cimitero si prolungava nella parte immediatamente al di fuori delle mura di cinta del Settore 7 (TAV. CXIX, 2). Il limite orientale e quello meridionale

⁴⁷⁶ Invv. 8324, 8547, 20.11.18.1, 39827, 39842, 9757, 39859, 39850, 9762, 10.6.15.4, 41544, 41541, 68474, 68554, 2.11.37.6, 68462, 44202, 17.9.19.1, 8.3.21.3, 8.3.21.2, 8.1.21.1, 39957, 39954, 69159, 8326, 39136, 68488, 68477 A, 9712, 9778, 10927, 68488, 9714, 41453, 8320, 8319, 32981, 39232, 22.2.15.3, 7.3.21.11, 8.1.21.5, 9701, 8.1.21.2, 41423, 41435, 26.10.37.2.

⁴⁷⁷ Invv. 10.175.103, 10.175.107, 10.175.44, 10.175.109, 10.175.74, 10.175.69, 10.175.32, 10.175.110, 10.175.60, 10.175.130, 10.175.126, 10.175.42, 10.175.118, 10.175.89, 10.175.127, 10.175.63

⁴⁷⁸ Inv. 27471.

⁴⁷⁹ Testi riprodotti in QUIBELL 1912: 40.

⁴⁸⁰ Inv. 941.

⁴⁸¹ Invv. (secondo MALLON 1905) 280, 289, 275.

⁴⁸² Invv. 7734, 15565, CRAMER 1949: 25-29.

⁴⁸³ Inv. EA 1256, EA 404, EA 1521, EA 1523.

⁴⁸⁴ C. WIETHEGER 1992: 303-354 ne dà un esauriente lista all'interno del suo dettagliato catalogo.

sembrano ben definiti. Gli studiosi hanno comunque ipotizzato che il 60 - 80 % dell'intero cimitero sia stato successivamente ricoperto.

La distribuzione delle fosse mostra due concentrazioni principali. In entrambe, gruppi di tombe erano posti più densamente che altrove, e diverse fosse contenevano corpi ammassati. Il cimitero, posizionato sulla linea della strada che portava al villaggio dalla parte sud, mostra la presenza di piccole sepolture sterrate e di piccole strutture in pietra⁴⁸⁵

Le tombe cristiane sono composte principalmente dal tipo a fossa coperte da basse pareti in mattoni crudi⁴⁸⁶ oppure da una soprastruttura rettangolare che ricorda una panchina a volte curvata da un lato.

Le tombe più semplici erano coperte da frammenti di vario genere. Spesso queste erano utilizzate per seconde inumazioni tanto che in alcuni casi una sola soprastruttura nascondeva al di sotto due o più sepolture.

Il materiale antropologico è stato ritrovato in uno stato di conservazione eccellente. Il totale delle sepolture è stato stimato tra le 200-300 tombe. Il tipo usuale conteneva una sola sepoltura ma in cinque di queste sono state ritrovate sepolture plurime. Gli individui inumati sono soprattutto uomini adulti con l'eccezione del ritrovamento di tre bambini. Questa scoperta ha dato luogo all'interpretazione di una primordiale comunità monastica dove erano accettati novizi solo in tarda età adolescenziale di cui i tre bambini sono comunque l'eccezione. La presenza di sepolture femminili sovrapposte a quelle maschili ha fatto pensare che queste appartenessero a una fase tarda dello sviluppo dell'insediamento⁴⁸⁷ e che le donne che vivevano qui erano con ogni probabilità membri della comunità monastica stabilita nella Necropoli degli Animali sacri dopo l'estinzione del convento dei monaci.

La povertà delle comunità cristiane di Saqqara Nord è attestata dalla semplicità delle sepolture e dal riutilizzo di frammenti appartenenti a tombe dell'antico Egitto, come

⁴⁸⁵ JEFFREYS; STROUHAL 1980: 28.

⁴⁸⁶ MARTIN 1974: tav. 5 n. 3.

⁴⁸⁷ JEFFREYS; STROUHAL 1980: 33-34.

documentano alcuni mattoni reimpiegati tolti da tombe della XXX dinastia o tavole lignee, utilizzate come sostegni per il corpo, riutilizzati da sarcofagi del Periodo Tardo⁴⁸⁸.

G. T. Martin durante gli scavi ha portato alla luce diverse stele funerarie ancora *in situ* che erano fissate sulla parte est o ovest della sovrastruttura delle tombe. Queste, che erano provviste di sovrastrutture molto simili a quelle del vicino cimitero musulmano di Abusir⁴⁸⁹, erano coperte con frammenti ceramici. Nessuna tomba era provvista di lampade o altro genere di corredo sepolcrale ed erano tutte senza eccezione orientate secondo l'asse Est-Ovest. G. T. Martin riporta nel suo rapporto delle eccellenti fotografie delle stele, nessuna delle quali presenta un apparato decorativo.

Nella tomba numero 3 G. T. Martin trovò una stele in calcare inserita nella faccia orientale della sepoltura. La stele recava le lettere *alpha* e *omega* al di sotto di una croce. Sia le lettere che la croce recavano ancora tracce di colore rosso. Il corpo, di un uomo, giaceva su una tavola riutilizzata, avvolto in un sudario di lino, fermato da nastri rossi. Al di sopra furono rinvenuti resti di una stuoia di canne⁴⁹⁰.

Un uomo era anche sepolto nella tomba numero 5, caratterizzata da una rozza stele di calcare posizionata sul lato ovest. Altrettanto rozze e con poche tracce di scrittura appaiono anche le due stele della tomba numero 6, la prima eretta sul lato est, la seconda su quello ovest⁴⁹¹ (TAV. CXX, 1-2). La tomba numero 25, invece, presentava ancora intatto il recesso per contenere la stele, preservata solo nella parte bassa, ed era caratterizzata da una intonacatura esterna di gesso e argilla di colore rosso (TAV. CXX, 3).

Una grande stele, alta 85 cm circa, era invece eretta sul lato ovest delle tomba numero 26, la cui sovrastruttura, persa nella parte alta, era rivestita da uno strato di gesso bianco⁴⁹² (TAV. CXX, 4).

Un'ultima stele, incorporata nella sovrastruttura, fu trovata nella tomba numero 70⁴⁹³.

Tracce di altre stele, spesso in frammenti, furono rinvenute in rapporto ad altre sepolture, come, per esempio, in relazione alle tombe numero 11, 21, 22, 28 o 31.

⁴⁸⁸ MARTIN 1981: 69.

⁴⁸⁹ MARTIN 1981: 69.

⁴⁹⁰ MARTIN 1981: 71.

⁴⁹¹ MARTIN 1981: 72.

⁴⁹² MARTIN 1981: 75.

⁴⁹³ MARTIN 1981: 78.

Inoltre frammenti di altre 14 stele funerarie furono rinvenuti tra i resti del tempio principale⁴⁹⁴, così come numerosi frammenti di vasi da stoccaggio, iscritti in copto, usati come vere e proprie stele funerarie⁴⁹⁵, o come due altre stele rinvenute nel 1969 sulla superficie del Settore 7⁴⁹⁶.

2.1.6.2 Monastero dell'apa Geremia

Il Monastero dell'apa Geremia a Saqqara ha restituito una gran quantità di lastre e stele funerarie. Le stele hanno generalmente una datazione compresa tra il VII e il IX secolo⁴⁹⁷. La più antica iscrizione, oggi conservata nel Museo Copto del Cairo (inv. 41423), è stata rinvenuta riutilizzata nel pavimento dell'ambiente 1772 S ed è datata al 695⁴⁹⁸ ("*nona indizione, nell'anno di Diocleziano 412*"), mentre la più recente, proveniente ancora dall'ambiente 1772 S, è datata tra l'831 e l'849, in quanto riporta la menzione del vescovo di Menfi Giacobbe, vissuto al tempo del Patriarca di Alessandria Giuseppe⁴⁹⁹.

Il complesso monastico disponeva di un cimitero situato al di fuori del recinto monastico, che fu in epoca moderna concesso ai *sebakhin* e quindi sottoposto a una sistematica distruzione. Diverse sepolture però sono state individuate anche all'interno del recinto monastico o in altre aree esterne a esso. Generalmente i personaggi più in vista della comunità erano sepolti *intra muros*, mentre gli altri *extra muros*.

Come sottolineò già H. Thompson, nel capitolo dedicato alle iscrizioni copte nella pubblicazione di J. E. Quibell del 1912, quasi tutte le iscrizioni sepolcrali rinvenute all'interno del complesso monastico non sono nella loro posizione originale, ma furono riutilizzate come materiale da costruzione, soprattutto come lastre pavimentali⁵⁰⁰. Il loro

⁴⁹⁴ TUDOR 2011: 38.

⁴⁹⁵ MARTIN 1974, pl. 4, n. 2,3; pl. 5. n.3; MARTIN 1979, nn. 415, 416, 436, 439, 440, 443, 444.

⁴⁹⁶ MARTIN 1981: 70.

⁴⁹⁷ THOMPSON 1912: 47; WIETHEGER 1992: 200-201.

⁴⁹⁸ QUIBELL 1912, n. 209, vedi anche WIETHEGER 1992: 373-374, n. 184.

⁴⁹⁹ WIETHEGER 1992: 378, n. 193.

⁵⁰⁰ THOMPSON 1912: 47.

riutilizzo potrebbe datarsi, sempre secondo H. Thompson, nella seconda metà dell’VIII secolo o all’inizio del IX.

Maggiormente interessanti sono quindi i pochi contesti primari delle stele e lastre funerarie individuati nel corso degli scavi. I *sebakhin* rinvennero, per esempio, nel cimitero situato a sud-est del recinto monastico alcune stele ancora *in situ*. J. E. Quibell ne dà una fotografia nel suo rapporto del 1909 e riferisce solo che i *sebakhin* trovarono alcune stele ancora *in situ*, ma che i corpi ritrovati all’interno delle sepolture erano in un pessimo stato di conservazione⁵⁰¹ (TAV. CXXI, 1). Dallo stesso cimitero meridionale, che ospitava i corpi dei personaggi meno in vista della comunità monastica, provengono numerose stele rinvenute però in contesti secondari di riutilizzo all’interno del recinto monastico: secondo B. Tudor si tratta delle stele inv. 7894⁵⁰², 9712, 9778⁵⁰³ (TAV. CXXI, 2), 10927, 68488⁵⁰⁴, 8665⁵⁰⁵ (TAV. CXXII, 1) del Museo Copto del Cairo, ma anche delle stele EA 1256⁵⁰⁶ (TAV. CXXII, 2), EA 1521, EA 1523 (TAV. CXXIII, 1) del British Museum.

La maggior parte delle stele o lastre funerarie rinvenute, come detto, furono riutilizzate nelle costruzioni all’interno del recinto monastico come materiale da costruzione. J. E. Quibell più volte sottolinea come non abbia trovato corpi al di sotto di lastre o in corrispondenza di stele.

Oltre a una comunità monastica maschile, vi era probabilmente anche un monastero femminile. C. Wietheger cita a riguardo un’iscrizione che menziona una ”*ama Susanna, madre del grande monastero*”,⁵⁰⁷ che era probabilmente a capo di una comunità femminile. Altre iscrizioni ricordano defunti di sesso femminile, come, per esempio, la stele di Maria, rinvenuta dalla Missione olandese nella tomba di Meryneith⁵⁰⁸ (TAV. CXXIV, 1-2). M. Horn a questo proposito riapre la questione relativa alla presenza di due necropoli separate,

⁵⁰¹ QUIBELL 1909: 102, pl. 15, 4.

⁵⁰² Corrisponde a CRUM 1902: inv. 8326, con solo commento; WIETHEGER 1992: 323-324, n. 53, ma dà il luogo di provenienza come sconosciuto.

⁵⁰³ QUIBELL 1909: 37, n. 28, tav. XLVI, 3; WIETHEGER 1992: 307, n. 10 dall’Ambiente R 780.

⁵⁰⁴ WIETHEGER 1992: 324-325, n. 55.

⁵⁰⁵ QUIBELL 1909: 110, pl. XLVI, 2; KAMEL 1987: 72, n. 229, pl. CIX, 53 (già inv. 32981); BRUNSCH 1991: n. 229, pl. 26; TUDOR 2011: p. 41, n. 251.

⁵⁰⁶ WIETHEGER 1992: 305-306, n. 6, che da il luogo di provenienza come sconosciuto.

⁵⁰⁷ WIETHEGER 1992: 143.

⁵⁰⁸ HORN 2004: 71-79; H. Thompson segnala anche le iscrizioni n. 27, 44, 58, 85, 201, 270, 289, 291.

una per gli uomini e una per le donne, e suggerisce la possibilità che esistesse una sola necropoli usata contemporaneamente sia dagli uomini che dalle donne⁵⁰⁹.

Le stele rinvenute nel monastero sono quasi del tutto di carattere funerario. Vi sono però alcune eccezioni, quali stele contenenti liste di Patriarchi⁵¹⁰, liste di vini per giorni di festa⁵¹¹, stele commemorative.

Stele funerarie reimpiegate provengono da molti ambienti del monastero. Gli esempi sono assai numerosi e sarebbe inutile elencare tutti i casi. Darò solo qualche esempio per chiarire i loro nuovi contesti di utilizzo. Dall'Ambiente B⁵¹² provengono due lastre con un'iscrizione funeraria⁵¹³, che J. E. Quibell rimosse con l'intenzione, rimasta disattesa, di rinvenire i corpi dei monaci sepolti⁵¹⁴. Secondo M. Rassart-Debergh questo ambiente, la cui parte occidentale era già in rovina al momento dello scavo di J. E. Quibell, farebbe pensare a una chiesa, piuttosto che a una cella monastica, così come, tra l'altro, potrebbe far pensare anche la ricca decorazione pittorica ritrovata sulle pareti⁵¹⁵. Un altro piccolo frammento fu trovato nell'Ambiente D, poco distante⁵¹⁶, un'altra stele riutilizzata come tavola d'altare nell'Ambiente E⁵¹⁷, un'altra nell'Ambiente G⁵¹⁸ e due nell'Ambiente K⁵¹⁹. Un'altra stele fu rinvenuta riutilizzata come soglia d'ingresso nell'Ambiente 1735⁵²⁰, un piccolo ambiente, dove J. E. Quibell rinvenne anche su un muro una raffigurazione di san Teodoro Stratelate che trafigge con la sua lancia un dragone⁵²¹.

L'utilizzo più comune è quindi come lastra pavimentale o per meglio definire la soglia d'ingresso di una sala.

⁵⁰⁹ HORN 2004: 77.

⁵¹⁰ Una lastra in calcare dall'Ambiente 1940, THOMPSON 1912: 82-83, n. 265, cfr. anche una simile iscrizione a inchiostro in QUIBELL 1909: 60-61, n. 115.

⁵¹¹ Due lastre in calcare dal muro 1790, THOMPSON 1912: 69-71, n. 226.

⁵¹² Pianta in QUIBELL 1908: 63.

⁵¹³ QUIBELL 1908: 66.

⁵¹⁴ WIETHEGER 1992: 358, n. 139.

⁵¹⁵ RASSART-DEBERGH 1981: 43-44.

⁵¹⁶ WIETHEGER 1992: 413-414, n. 308.

⁵¹⁷ Inv. 8625 del Museo Copto del Cairo (vecchio inv. 8.3.21.3), KAMEL 1987: 68, n. 192, tav. XC (TAV. CXXV, 1); WIETHEGER 1992: pp. 315-316, n. 33; QUIBELL 1908: 67. RASSART-DEBERGH 1981: 51-52.

⁵¹⁸ QUIBELL 1909: 46, n. 57; RASSART-DEBERGH 1981: 48

⁵¹⁹ WIETHEGER 1992: 306, n. 7; 324, n. 54 (inv. 7703, Museo Copto del Cairo).

⁵²⁰ WIETHEGER 1992: 310, n. 19.

⁵²¹ QUIBELL 1912: 102.

Stele funerarie e sepolture furono ritrovate anche in ambienti più vasti e importanti del complesso monastico, fra i quali si evidenziano gli Ambienti 1823 (Tomb Church), 1772 S e 1951:

Ambiente 1823 o Tomb Church. Una delle tombe più famose è quella denominata 1823⁵²² più comunemente conosciuta come "Tomb Church". Localizzata a circa 35 m a nord-ovest della chiesa principale del convento era un edificio non ecclesiale ma bensì un ipogeo pagano databile al IV-V sec⁵²³. H.-G. Severin assegna questa struttura alla Tarda Antichità attribuendone l'uso alle ricche famiglie di Menfi durante il primo quarto del V sec. Dopo il 600 d.C. fu trasformata con aggiunte per accogliere le sepolture dei minaci privilegiati.

Consisteva in sepolture poste su un letto di sabbia localizzate al di sopra della chiesa, all'interno furono ritrovati fasci di lino, foglie e gambi di palma legati tra di loro. I corpi qui seppelliti probabilmente vi furono posti dopo la distruzione della chiesa ma a causa dello stato di preservazione altamente disturbato è stato impossibile attribuire loro una datazione certa⁵²⁴.

Ambiente 1772 S. L'ambiente 1772 S è uno dei più vasti locali dell'intero complesso monastico⁵²⁵. Si tratta di un'ampia corte non coperta, alla quale si accedeva tramite cinque ingressi, due dei quali, sul muro orientale, vennero in un periodo successivo murati. A circa metà del muro Nord era posto un pulpito in pietra, oggi conservato nel Museo Copto del Cairo (inv. 7988), fiancheggiato da due colonne. A ovest del pulpito si trovava un passaggio che conduceva all'ambiente 1772 N, interpretato come refettorio.

Al centro di questa corte aperta si trovava un chiosco con quattro pilastri di granito, al centro del quale J. E. Quibell trovò una bassa colonna con un foro sulla sommità, probabilmente utilizzato per sostenere un bacino marmoreo.

⁵²² La tomba fu scavata in un primo momento da J. E. Quibell nel 1908-1909.

⁵²³ Ipotesi avanzata da numerosi studiosi tra cui J. E. Quibell, P. Grossman e A. Badawy.

⁵²⁴ Vedi QUIBELL 1912: 34-35.

⁵²⁵ RASSART-DEBERGH 1981: 87-89.

Nel pavimento di questo ampio ambiente sono stati rinvenuti numerosi blocchi in pietra riutilizzati. Si tratta di parti di fregi, ma anche di stele funerarie⁵²⁶. Tra queste sono da menzionare soprattutto le due stele, già precedentemente citate, che determinano le due datazioni entro le quali si possono collocare tutte le stele rinvenute nel complesso di Saqqara: la stele inv. 41423 del Museo Copto del Cairo, datata al 695, e la stele, oggi non più rintracciabile, datata tra l'831 e l'849. Tutte le stele erano orientate nello stesso modo con la sommità rivolta verso Est⁵²⁷. J. E. Quibell rinvenne anche sei corpi sotto la pavimentazione di questa corte, ma solo uno era collocato al di sotto della stele funeraria, che era proprio quella datata al 695⁵²⁸. I dati archeologici determinano comunque che le tombe furono scavate quando il monastero già esisteva. Sotto il livello di posizionamento delle stele, infatti, J. E. Quibell poté riconoscere due altri livelli pavimentali⁵²⁹.

La funzione di questa struttura non è comunque ancora totalmente chiara: alcuni studiosi suggeriscono che poteva avere funzioni simili alla corte 1772 N⁵³⁰, ma poteva anche essere una corte per pellegrini o avere funzioni commemorative, oppure, secondo altre ipotesi, poteva essere utilizzata come battistero per effettuare battesimi⁵³¹. C. Wietheger, che suggerisce un possibile utilizzo come luogo di sepoltura e/o di venerazione di personalità illustri vissute nel monastero, sottolinea comunque che dalla fine del VII secolo sino alla metà del IX questo ambiente conservò la stessa funzione⁵³².

Ambiente 1951. L'Ambiente 1951, situato a nord-est dell'ambiente 1952, la cosiddetta Chiesa Sud, è costituito da una grande corte colonnata fornita di una cortina in pietra a Est. Qui furono rinvenute pietre pavimentali con testi copti. Tra questi era la stele sepolcrale di Alex, figlio di Onnophris, datata al 729 incisa su un blocco riutilizzato proveniente dal

⁵²⁶ WIETHEGER 1992, nn. 183-197.

⁵²⁷ QUIBELL 1912: 8. Per un'analisi delle stele rinvenute in questo ambiente vedi WIETHEGER 1992: 167-170.

⁵²⁸ Lettera B nella pl. XIII di QUIBELL 1912.

⁵²⁹ QUIBELL 1912: 8; WIETHEGER 1992: 169.

⁵³⁰ RASSART-DEBERGH 1981: 90-93.

⁵³¹ WIETHEGER 1992: 21, TUDOR 2011: 41.

⁵³² WIETHEGER 1992: 169-170, 213.

complesso faraonico di Sahura della V Dinastia⁵³³. J. E. Quibell rinvenne dei corpi al di sotto della pavimentazione⁵³⁴ (TAV. CXXV, 2).

2.1.6.3 Le stele del monastero dell'apa Geremia

Lo studio delle stele del monastero dell'apa Geremia di Saqqara è reso più complicato dalla dispersione di questo materiale in seguito alla riscoperta del complesso. Numerose stele furono infatti acquistate nel mercato antiquario e furono etichettate come provenienti dal monastero di San Geremia di Saqqara senza che questo fosse in qualche modo verificato. Si tratta principalmente di monumenti conservati nel British Museum e acquistati dal mercante di antichità Panayotis Kyticas. L'origine di molte di queste stele deve quindi essere considerata dubbia. Il fatto che siano state dette provenire dal monastero di Geremia di Saqqara fu dovuto certamente al bisogno di assegnare ai singoli pezzi una più celebre provenienza in modo tale da incrementare il loro prezzo di vendita.

Due stele funerarie sono state rinvenute a nord del Monastero di san Geremia nell'area compresa tra il complesso monastico e la rampa processionale della piramide di Unas⁵³⁵. Si tratta della stele di Phib e della stele di Phoibamon e Giovanni. La prima (inv. 19027), datata al VII secolo, non reca il minimo apparato figurativo, ma unicamente un testo che, dopo aver invocato il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, commemora l'apa Phib. La seconda iscrizione (inv. 19028), al contrario, ritrovata più precisamente nella tomba di Ni-ankh-Ra, vede la raffigurazione nella parte alta del monumento di una croce iscritta all'interno di un cerchio. L'iscrizione, che evoca oltre ai santi di Saqqara, anche Phoibamon e l'apa Apollo, riempie l'intera superficie della lastra.

Le stele provenienti dal Monastero dell'apa Geremia presentano infatti un impianto figurativo limitato esclusivamente allo sfondo, ridotto all'essenziale e in posizione certamente secondaria rispetto al testo che, il più delle volte, occupa l'intera superficie della lastra.

⁵³³ QUIBELL 1912: 86 (n. 274), 147 e pl. LXXXIX, WIETHEGER 1992: 325-326, 58, dove si nota che il luogo di conservazione del blocco è sconosciuto.

⁵³⁴ QUIBELL 1912: 15.

⁵³⁵ GHALY 2001.

Non essendoci quindi un chiaro impianto figurativo, è possibile classificare le stele del monastero di Saqqara solo su base testuale. Le stele provenienti da questo monastero sono in particolare caratterizzate dalla presenza di testi definiti “litanici”, documentati, in particolare in molti siti del Medio Egitto, da Saqqara allo Wadi Sarga, nei pressi di Assiut, dove si trova il grande complesso monastico dedicato a Tommaso⁵³⁶. Testi di questo tipo sono però attestati anche negli eremitaggi di Esna⁵³⁷. La loro datazione è posta tra il VII e il IX secolo, come documentato anche a Bawit, Deir el-Balaiza⁵³⁸ e Wadi Sarga, oltre che in Nubia, dove però perdurano sino al XII secolo⁵³⁹. Talora questi testi litanici sono incisi sugli architravi o anche sulle mura di chiese e cappelle funerarie, come documentano, per esempio, a Saqqara, i due architravi pubblicati da M. Cramer e oggi conservati nel Metropolitan Museum of Arts, inv. 10.175.89⁵⁴⁰ (TAV. CXXVI, 1), 10.175.125⁵⁴¹ (TAV. CXXVI, 2), o quello, rinvenuto frammentario, scoperto dalla missione di Leida riutilizzato in una struttura che fu eretta in quella che fu la tomba della regina Meryneith, proveniente quasi certamente dal monastero dell’apa Geremia⁵⁴². La stessa M. Cramer ricorda l’architrave in legno conservato nel Museo Copto del Cairo, che reca una simile iscrizione, oltre a simili architravi descritti nel Deir el Rifa da Johannes Georg Duca di Sassonia nel 1831.

Il concetto di litania fu per la prima volta introdotto da U. Benigni, che pubblicò uno studio incentrato principalmente sulle stele provenienti dal monastero di Saqqara, suggerendo che l’origine di tali litanie fosse da ricercarsi nei canti che precedentemente venivano recitati durante il servizio divino⁵⁴³. Il tema fu poi affrontato da C. M. Kaufmann⁵⁴⁴ e soprattutto da A. Mallon, che mise in dubbio il carattere liturgico delle litanie⁵⁴⁵. Egli, ponendo l’accento sulla varietà e l’arbitrarietà dell’ordine e della scelta dei santi, notò che non esisteva una lista comune da cui trarre spunto e che probabilmente la scelta dei santi

⁵³⁶ TUDOR 2011: 187-188.

⁵³⁷ SAUNERON 1972, vol I: 85-87, n. 4; 92-94, n. 29; 96-99, n. 47; 109-111, n. 89; 111-112, n. 90; 112, n. 91; 112-114, n. 94; 114, n. 95; KRAUSE 1990: 151-154, n. I; 155-158, n. II; pp. 163-164, n. V. Cfr. Anche SAUNERON 1972: 46-55, vol. IV.

⁵³⁸ CRAMER 1957: 21-22, n. 36 (MMA inv. 08.205.10D).

⁵³⁹ TUDOR 2011: 188; per WIETHEGER 1992: 211 questi testi in Nubia non sono documentati.

⁵⁴⁰ WIETHEGER 1992: 344, n. 101; CRAMER 1957: 16, n. 31.

⁵⁴¹ WIETHEGER 1992: 394, n. 245; CRAMER 1957: 17-18, n. 32.

⁵⁴² HORN 2004: 77-79.

⁵⁴³ BENIGNI 1899.

⁵⁴⁴ KAUFMANN 1917.

⁵⁴⁵ MALLON 1948, coll. 2849-2850.

elencati dipendeva da scelte e/o tradizioni proprie della persona che commissionò la stele. La Chiesa copta, inoltre, non possedeva litanie vere e proprie, ma solo elenchi di nomi propri, citati dopo la commemorazione dei santi. Questi avrebbero forse influito sulla creazione di stele di tipo “litanico”, le quali a loro volta avrebbero potuto influenzare anche gli usi liturgici.

Diversa, al contrario, fu l’ipotesi sviluppata da G. Giamberardini, che pose l’origine dei testi litanici incisi sulle stele nella tradizione faraonica⁵⁴⁶.

M. Cramer invece classificò i testi di questa categoria di stele come “liturgici” e pose l’origine di questi testi ancora una volta nelle litanie cantate durante il servizio divino⁵⁴⁷.

C. Wietheger ha ripreso l’intera questione e ha sviluppato una classificazione di questi testi secondo un criterio che considera le differenti formule standard e le liste dei santi. Secondo il suo studio si documentano tre redazioni testuali, diversificate soprattutto sulla base della lunghezza: la versione breve, la versione standard e la versione lunga⁵⁴⁸, che si differenziano anche sulla base delle diverse formule utilizzate⁵⁴⁹. La sequenza delle diverse categorie di santi personaggi pone questi chiaramente in ordine gerarchico. Il rango maggiore sembra attribuito ai due arcangeli, Michele e Gabriele, che si trovano all’inizio del testo epigrafico. Segue l’invocazione alla Vergine Maria, ai 24 Vegliardi, alle virtù dello spirito, ai progenitori Adamo ed Eva, ai Patriarchi, ai Profeti, ai Giudici, ai Re giusti, agli Apostoli, agli Evangelisti, ai Vescovi e ai Martiri. Segue poi la lista dei santi, tra i quali spiccano i santi monaci, e la dicitura generica di “tutti i santi”, che conclude il testo “litanico” prima della formula di richiesta di misericordia verso il defunto (o i defunti), di cui si riporta il nome, seguita poi dalla data di morte, espressa in diversi modi. Alcune di queste categorie di santi possono essere omesse e/o presentare una sequenza di santi diversa più o meno ricca. C. Wietheger divide questi elenchi di santi in tredici gruppi diversi, l’ultimo dei quali può presentare anche più di dodici santi⁵⁵⁰.

⁵⁴⁶ GIAMBERARDINI 1965.

⁵⁴⁷ CRAMER 1957: 18.

⁵⁴⁸ WIETHEGER 1992: 140.

⁵⁴⁹ WIETHEGER 1992: 302 fornisce uno schema della classificazione e delle abbreviazioni utilizzate da lei nella descrizione.

⁵⁵⁰ WIETHEGER 1992: 214-218.

Nella sequenza dei santi si registra una costante praticamente quasi sempre presente, costituita dalla menzione della cosiddetta Triade di Saqqara, formata da Geremia⁵⁵¹, Enoch⁵⁵² e Sibilla⁵⁵³, alla quale è spesso affiancata quella di Bawit, formata da Apollo, Anup e Phib.

Le affinità con il Medio Egitto non meravigliano, vista anche l'appartenenza a una stessa "famiglia" monastica, particolarmente evidente nei nomi dei santi invocati.

Le stele del monastero di Saqqara quindi non presentano un apparato figurativo sviluppato. I pochi simboli presenti si limitano a semplici segni della croce o a piccoli altri elementi generalmente utilizzati come rimepitivi o decorazioni. Come si è visto nella descrizione delle sepolture ritrovate, queste erano estremamente semplici. L'unico elemento degno di rilievo era proprio la stele. Davanti a essa il visitatore si presentava e recitava le proprie preghiere. Quale che fosse l'origine e la natura dei testi cosiddetti litanici, però, è pur sempre evidente che in un certo qual modo anche questi testi descrivevano un Aldilà, un Paradiso popolato da santi che nelle stele erano posti in ordine gerarchico, quasi a indicare l'elevazione del defunto verso il cielo. Si può quindi pensare che i lunghi testi delle stele di Saqqara, così come di Bawit e di altri centri del Medio Egitto, siano una enunciazione attraverso il testo di quegli elementi, simbolici, floreali e animali, tratti il più delle volte dal paesaggio nilotico, che in un certo qual modo evocavano elementi caratteristici del Paradiso e che sono tipici della decorazione delle tombe dei primi secoli dell'era cristiana.

Le stele litaniche di Saqqara, inoltre, datate tra il VII e il IX secolo, si pongono ormai in epoca islamica, un periodo che vedendo in generale, progressivamente, una resa più stilizzata e astratta degli elementi figurativi, ha favorito la trasposizione in testo di questo immaginario Paradiso reso in precedenza con simboli e elementi figurativi.

⁵⁵¹ WHIETHEGER 1992: 228; PAPACONSTANTINO 2001: 103-105,

⁵⁵² Enoch porta l'epiteto di "scriba di giustizia" e le pitture che lo rappresentano lo raffigurano mentre tiene un rotolo o un libro nel quale sono scritti i nomi dei giusti, vedi WHIETHEGER 1992: 225; VIVIAN 1998; PAPACONSTANTINO 2001: 78-79.

⁵⁵³ PEARSON 2000.

2.2 Il Sinai

Per quanto riguarda la penisola del Sinai, sepolture cristiane, datate tra il V e il VI secolo, sono state rinvenute da una missione archeologica francese nel santuario di Sant'Epimaco a Tell el-Makhzan, una località situata a sud est di Pelusio. Altre sepolture cristiane furono portate alla luce nella chiesa di Tell el-Makhzan, edificio datata al IV secolo. In queste necropoli però gli scavi non hanno restituito stele funerarie. L'unica eccezione è la stele scoperta nel 1909 da J. Clédat a sud-est di Tell el-Makhzan (TAV. CXXVII, 2), dove rinvenne una necropoli già in antico violata, denominata Dibban el-Makhzan dai beduini, giudicata dall'archeologo francese anteriore alla conquista islamica⁵⁵⁴. Le Tombe erano costruite in mattoni, ma poco dell'alzato era ancora visibile al tempo di J. Clédat. Una di queste sepolture conteneva *“un cadavre d'enfant au pied duquel était une stèle m'a appris que cette nécropole était grecque et que l'enfant était une fille du nom d'Ammonia”*⁵⁵⁵.

Stele funerarie non sono documentate nella necropoli di Gebel el-Takhuna, situata a nord dell'antica città di Faran (Tell el-Mahrad). B. Tudor ipotizza che, se esistite, esse furono probabilmente poste a chiusura delle *fossae* o inserite nelle mura esterne dei *mausolea*⁵⁵⁶. Nella stessa Gebel el-Takhuna furono portate alla luce anche più sepolture appartenenti ai vescovi delle città. Ma anche qui, nella chiesa dei santi Cosma e Damiano, non sono state rinvenute stele funerarie.

Una serie interessante di cippi funerari furono scoperti sempre da J. Clédat nella necropoli di Mahamadiya e datati al V secolo⁵⁵⁷ (TAV. VIII, 1-2). Dal sito non provengono stele funerarie, ma J. Clédat trovò nella necropoli bizantina, da lui denominata C, dei cippi terminanti a forma piramidale, provvisti di una nicchia, forse destinata ad accogliere una stele⁵⁵⁸. Sempre dall'area sinaitica provengono delle singolari stele funerarie antropomorfe scoperte nella necropoli di el-Huweinat dalla North Archaeological Expedition

⁵⁵⁴ MEURICE 2014: 155 e fig. 69.

⁵⁵⁵ Lettera del 9 maggio 1909 riportata da MEURICE 2014: 155 nota 120, che cita anche CARREZ-MARATRAY 1999: 236-237, n. 399.

⁵⁵⁶ TUDOR 2011: 115.

⁵⁵⁷ CALAMENT 2005: 276 e nota. 864 che menziona le ricerche di C. Meurice, poi pubblicate in MEURICE 2014; vedi anche TUDOR 2011: 114.

⁵⁵⁸ MEURICE 2014: 179 e fig. 81.

dell'Università Ben Gurion. Questi singolari monumenti mostrano un legame evidente con la produzione documentata nell'area palestinese e verranno esaminati in dettaglio.

La scarsità della documentazione proveniente da questa regione non si può spiegare solamente evocando l'azione delle persecuzioni islamiche o la perdita di molte delle necropoli cristiane dovuta alla forte urbanizzazione di questa fertile area. L'analisi dei contesti funerari individuati permette di suggerire che il più delle volte le iscrizioni e gli epitaffi funebri erano dipinti o posti in altre aree della tomba, il cui apparato decorativo era formato, nelle tombe di maggior importanza, da rilievi e pitture, evocando caratteri più caratteristici dell'area del Mediterraneo orientale. Come nel caso della necropoli di Tell el-Makhzan, come suggerito da P. Grossmann, è possibile che le stele, se esistite, siano state in antico probabilmente fissate nelle nicchie funerarie o nei muri esterni delle cappelle⁵⁵⁹.

2.2.1 Mahamadiya

La località fu scavata da J. Clédat a partire dal 1904. L'archeologo francese, che ricercava nel sito un monastero, di cui riferivano le fonti, individua la necropoli cristiana nell'area occidentale della città. J. Clédat scopre una tomba, già violata, e ne scava un'altra, segnata al suolo da una croce di calcare. Un'altra croce in calcare viene da lui rinvenuta successivamente in un'altra tomba.

Una più completa analisi degli scavi intrapresi da J. Clédat in questa località si può ricavare dallo studio pubblicato recentemente da C. Meurice, che ha potuto, per la sua tesi di dottorato, studiare direttamente i taccuini e gli appunti di scavo di J. Clédat⁵⁶⁰.

Per C. Meurice, la lettura di questi quadreni è abbastanza problematica e complicata. L'archeologo francese, infatti, non localizza esattamente le tombe, confonde spesso la numerazione che designa i cippi e le sepolture, dà una descrizione sommaria delle sepolture

⁵⁵⁹ TUDOR 2011: 114, n. 880.

⁵⁶⁰ MEURICE 2014.

con i reperti ivi rinvenuti. Da questa documentazione non si ha quindi un quadro esauriente e preciso dell'impianto della necropoli.

Dall'analisi del materiale si evince comunque che J. Clédat individuò all'estremità ovest del sito una necropoli, da lui denominata Necropoli B, datata all'epoca greco-romana, con una parziale rioccupazione in epoca cristiana. L'archeologo francese trovò dei sarcofagi in pietra chiusi all'interno di camere, talora con cupola a volta, segnate al suolo da cippi di diversa forma. Un solo cippo può però marcare anche un gruppo di quattro o cinque sarcofagi. I cippi presentano per la maggior parte una piccola nicchia ricavata sulla faccia est, ma vuota al momento della scoperta. J. Clédat suppose che queste nicchie doveessero contenere originariamente delle lastre iscritte. Fu in questa necropoli, divisa in diversi settori di scavo, che l'archeologo francese scoprì un blocco di pietra recante l'iscrizione KACIOS, che rafforzò la sua ipotesi di identificare la moderna Mahamadiya con l'antico monte Casios (TAV. CXXVII, 2).

Poco distante si situa la necropoli bizantina (Necropoli C), dove J. Clédat ritrovò dei cippi che in gran parte avevano la forma di una piramide tronca. Interessante a riguardo la sua osservazione, riportata interamente da C. Meurice: *"À remarquer que les tombes chrétiennes sont le plus généralement inviolées, tandis que les tombes romaines le sont le plus généralement. D'après cette constatation il semblerait en résulter que ce sont les Coptes qui auraient violé les tombes romaines"*⁵⁶¹.

2.2.2 El-Huweinat

Il sito di el-Huweinat è situato nel Sinai settentrionale a circa due km a sud-ovest dell'antica Ostracina, oggi corrispondente alla località di Khirbet el-Felusyat. L'Ostracina bizantina fu identificata e scavata da J. Clédat nel 1914⁵⁶², ma la necropoli fu scoperta negli anni 1976-1977 dalla North Archaeological Expedition dell'Università Ben Gurion, che

⁵⁶¹ MEURICE 2014: 174.

⁵⁶² CLÉDAT 1916.

rinvenne anche decine di tombe a cista e numerosi frammenti di lastre sepolcrali realizzate nella tipica roccia locale assai porosa e ricca di agglomerati di conchiglie marine. Le stele provenienti da questa località si caratterizzano per la loro forma rettangolare, la cui estremità superiore è talora lavorata in modo da imitare una testa umana, dando all'insieme una forma antropoide (TAV. CXXVIII-Tav. CXXXII). La decorazione è costituita esclusivamente da croci e la lingua dell'epitaffio funebre è il greco. Sia le linee di scrittura sia le facce talora incise nella parte superiore della stele conservano ancora tracce di rubricatura rossa.

La forma antropoide di queste stele richiama alcuni altri esempi documentati nel Negev, a Elusa, Rehovot, Nessana e Shivta, sebbene queste siano generalmente più piccole e presentino la parte superiore corrispondente alla testa decorata con simboli cristiani o con parte di epitaffi, ma non con raffigurazioni di teste.

Gli archeologi israeliani trovarono la necropoli parzialmente saccheggiata dai beduini all'inizio degli anni '70. Molte altre stele, infatti, erano state già ritrovate negli anni precedenti lo scavo e immesse nel mercato antiquario. Fu così che alcune giunsero nelle mani di collezionisti privati, ma altre raggiunsero anche l'Israel Museum e l'Israel Antiquities Department. Con la fine dell'occupazione israeliana della penisola del Sinai e in seguito al trattato del 1993 tra l'Egitto e Israele, i materiali scavati dalle missioni israeliane nel Sinai, tra cui le stele di el-Huweinat, furono consegnati ufficialmente al Supreme Council of Antiquities of Egypt.

Tra le stele studiate da U. Dahari e L. Di Segni, che hanno pubblicato le dieci stele ritornate in Egitto, alcune presentano una raffigurazione delle croce in corrispondenza del volto⁵⁶³, altre un volto inciso, talora anche in maniera schematica⁵⁶⁴. Il più delle volte l'epitaffio funebre è preceduto e seguito da una croce.

Dal punto di vista testuale le stele documentano le formule *eumoirei* (addio), *eupsuchei* (sii di buon coraggio) e *oudeis athanatos* (nessuno è immortale) seguito dal nome del defunto in vocativo. U. Dahari e L. Di Segni sottolineano come queste singole invocazioni siano comuni a tutto l'ambito greco, ma anche come *eutuchei* e *eupsuchei*, con o senza *oudeis*

⁵⁶³ Stele inv. 4472 b, 4479 a.

⁵⁶⁴ Stele inv. 4448, 4464, 4472 a, 82.2.960, 82.2.961, 82.2.962.

athanatos, siano più comuni in Egitto, mentre *eumoirei* sia comune nelle iscrizioni funebri ebraiche e cristiane⁵⁶⁵. In ogni caso la combinazione delle tre espressioni *eumoirei*, *eupsuchei* e *oudeis athanatos* è limitato ai siti della costa settentrionale del Sinai. In particolare la formula *oudeis athanatos* si presenta come rara nelle iscrizioni palestinesi di epoca bizantina, mentre è abbastanza comune in Egitto. Questo potrebbe indicare, suggeriscono U. Dahari e L. Di Segni, che questa formula cadde progressivamente in disuso dal V-VI secolo con l'avanzare del Cristianesimo in favore di altre maggiormente legate alla nuova credenza.

Le stele di Ostracina dunque mostrano caratteri rintracciabili nella documentazione palestinese, ma anche elementi connessi alla Valle del Nilo. Questa duplicità si manifesta anche a livello onomastico, dove accanto a nomi tipicamente egiziani, come Harprokrationos (stele 4472 a), si affiancano nomi tipicamente greci come Heron (stele 4479 a), Phileas (stele 82.2.962) e Hedeia (4472 b) o biblici come Maria (stele 4464), Giuseppe (stele 82.2.961), Mosè (stele 4448), o semitici ellenizzati come Alphios, dal semitico HLF (stele 82.2.960). Sebbene, infatti, amministrativamente questa area fosse amministrata dall'Egitto, la popolazione di Ostracina, che si esprimeva in aramaico e non in greco, era fortemente esposta alla cultura greca dell'area palestinese.

2.3 Il Fayum

Nell'area del Fayum si documentano alcune delle tipologie che mostrano legami molto stretti con le produzioni precedenti. Elementi del repertorio greco-romano sono, infatti, presenti. Le officine con popolazione mista producevano stele elaborate di tipo ellenistico.

Le stele del Fayum sono fatte di calcare di diversa qualità e proveniente da differenti cave. La qualità della lavorazione è spesso alta, indice della presenza di officine di alto livello e di un'élite sofisticata, desiderosa di possedere pezzi di qualità non inferiore a quella dei centri urbani più importanti del paese. Presentano in generale una decorazione che mostra

⁵⁶⁵ DAHARI; DI SEGNI 2009: 126.

una grande varietà. Troviamo elementi architettonici quali archi, architravi, colonne, capitelli, accanto a una ricca decorazione realizzata con elementi vegetali, un tempo resa più evidente e realistica dall'uso del colore. S. Schaten sottolinea a riguardo come tipica del Fayum sia la decorazione con foglie di alloro, se presente su stele con orante o su stele a forma di croce⁵⁶⁶. La conchiglia, simbolo di rinascita, è un altro elemento ricorrente, come in stele da altre regioni, al pari della *corona civica*, all'interno della quale spesso è presente una croce.

Talora queste stele mostrano un foro che serviva ad assicurarle al muro della nicchia o generalmente a quello della tomba. Questo può essere notato, per esempio, nella stele dell'Allard Pierson Museum, inv. 7804, dove il foro è quadrato e forse potrebbe essere stato realizzato, ma non usato⁵⁶⁷ (TAV. CXXXIII, 1).

La regione ha comunque restituito numerose attestazioni, ma la maggior parte delle stele funerarie provenienti da questa area sono disperse in tutto il mondo in collezioni pubbliche e private e non presentano una provenienza certa da una determinata località. La maggior parte è detta provenire generalmente dal "Fayum" e talora lo stesso luogo di origine risulta dubbio. Di nessuna stele nota, detta provenire dal Fayum, si conosce il contesto di rinvenimento e si può quindi soltanto ipotizzare come queste stele fossero state connesse alla tomba, sia dal punto di vista funzionale, sia dal punto di vista architettonico⁵⁶⁸. Una delle spiegazioni può essere il fatto che questa regione fu particolarmente esposta, soprattutto tra il diciannovesimo e ventesimo secolo, all'attività degli scavatori clandestini che rimossero i monumenti dal loro contesto originario, cancellando ogni traccia della loro provenienza. In ogni caso le collezioni più ricche di stele provenienti dal Fayum sono quelle degli *Staatliche Museen* di Berlino⁵⁶⁹ e del Museo Copto del Cairo⁵⁷⁰.

B. Tudor ha tracciato un quadro esaustivo degli scavi e dei ritrovamenti di epoca cristiana effettuati da missioni archeologiche nell'area del Fayum sin dalla fine del diciannovesimo secolo⁵⁷¹. Rispetto alla grande quantità di stele, conservate oggi nelle collezioni pubbliche e

⁵⁶⁶ SCHATEN 2005: 260.

⁵⁶⁷ VAN DER VLIET 2002-2003: 136-140, Tf. 22; KSB IV, 1965.

⁵⁶⁸ VAN DER VLIET 2005: 80.

⁵⁶⁹ WULFF 1909.

⁵⁷⁰ CRUM 1902.

⁵⁷¹ TUDOR 2011: 45-50.

private, dette provenire da questa regione, colpisce l'esiguo numero di stele scoperto nel corso di scavi archeologici regolari. È ormai infatti certo che gran parte della documentazione risulta persa. È infatti probabile che molte stele siano state danneggiate e distrutte nel corso dei secoli per motivi diversi (ricostruzioni, persecuzioni...) e che molte altre siano state riutilizzate al di fuori dei cimiteri.

Tra i ritrovamenti più significativi effettuati da missioni archeologiche si devono citare i rinvenimenti avvenuti nel 1873 ad opera di G. Schweinfurth nella necropoli di Krokodilonpolis / Arsinoe (Medinet el-Fayum). Lo studioso tedesco portò alla luce un ingente numero di stele oggi in gran parte conservate negli *Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz* di Berlino. Mancano però di queste i contesti di rinvenimento.

A un cimitero di Arsinoe è anche attribuita la stele di Menas e Gerontios (TAV. CXXXIII, 2) conservata nel monastero di Deir el-Azab, conosciuto anche come Monastero di Anba Abraam, e studiata da T. Derda e J. van der Vliet⁵⁷². In questo complesso, situato a poca distanza da Medinet el-Fayum, sono conservati anche altri reperti, che, come la stele precedente, non hanno un'esatta indicazione di provenienza, ma sono certamente di ambito fayumico. Tra questi, oltre alla stele già menzionata, si segnala un singolare monumento funerario che sino a oggi non ha paralleli nella documentazione⁵⁷³. Si tratta del monumento tombale di Papas, un blocco squadrato privo di decorazione sormontato da una croce maltese scolpita all'interno di una *corona civica*. Sulla faccia principale della base è scolpita una iscrizione in greco che ricorda il defunto Papas (TAV. CXXXIV, 1).

Tutti i monumenti conservati nel Deir el-Azab possono essere datati tra la fine dell'età bizantina e il primo periodo islamico.

Interessanti ritrovamenti furono effettuati anche da W. M. Flinders Petrie a Hawara verso la fine del diciannovesimo secolo⁵⁷⁴. Tra questi una croce lignea oggi conservata all'Ashmolean Museum di Oxford (inv. 1888.762), in antico connessa con la tomba di un uomo di nome Pietro, e una stele funeraria conservata al Fitzwilliam Museum di Cambridge, inv. E.SS.43 (TAV. CXXXIV, 2-3), che S. Schaten confronta con altre

⁵⁷² DERDA, VAN DER VLIET 2006.

⁵⁷³ DERDA, VAN DER VLIET 2006: 27-28, confrontano il reperto con W. E. Crum 1902, n. 8543, un altro monumento funerario, conservato in un unico frammento, che però si discosta per molti aspetti dal cippo di Papas.

⁵⁷⁴ PETRIE 1889.

probabilmente dalla stessa località e data al VII secolo⁵⁷⁵. Datazione simile, tra il V e il VII secolo, propone invece B. Tudor complessivamente per le stele di Hawara⁵⁷⁶.

Scarsa documentazione ha fornito, al contrario, la necropoli di Aphroditopolis, sulla riva est del Nilo, poco distante da Meidum. In questo sito sono state rinvenute da Claudios Bey Labib nel 1914 alcune stele fuori contesto, la cui iscrizione in greco fu successivamente pubblicata da H. Munier⁵⁷⁷.

Altre stele sono state rinvenute a Dahshur nelle immediate vicinanze della piramide di Sesostri III da J. De Morgan nel 1894-1895. L'area, riscavata in anni più recenti dal Metropolitan Museum, ha restituito un certo numero di stele classificate generalmente di epoca romana e tardo antica. Prive di contesto di rinvenimento sono state recentemente pubblicate da R. S. Bagnall⁵⁷⁸. M. Cramer pubblica una stele proveniente dalla Mastaba di Senweseretankh, presso la piramide meridionale di Lisht, oggi conservata nel Metropolitan Museum of Arts, appartenuta a un certo Papnute (inv. 33.1.160), il cui contesto di rinvenimento non è però documentato⁵⁷⁹.

Più significativi i rinvenimenti a Haraga, a sud-est di Lahun. Qui R. Engelbach e B. Gunn rinvennero tra il 1913 e il 1914 tre stele funerarie copte pubblicate nel loro *Report* finale⁵⁸⁰. Due di queste (numeri 2 e 3 del *Report*) sono descritte come aniconiche e presentano testi funerari in fayumico⁵⁸¹. La stele numero 4, frammentaria, presenta, al contrario, una raffigurazione di una croce all'interno di un cerchio, accompagnata da un testo in sahidico. Le prime due stele, secondo S. Schaten⁵⁸², datano al VII secolo e presentano affinità con la stele E.SS.43 del Fitzwilliam Museum di Cambridge⁵⁸³, forse da Hawara (TAV. CXXXIV, 2-3), mentre la terza è datata da R. Engelbach e B. Gunn tra il VI e l'VIII secolo.

In anni più recenti però la missione polacca diretta da W. Godlewski a Deir el-Naqlun ha portato alla luce ritrovamenti importanti, il cui valore è reso ancora più evidente dal fatto

⁵⁷⁵ SCHATEN 2005: 261.

⁵⁷⁶ TUDOR 2011: 50.

⁵⁷⁷ MUNIER 1922; KSB II, 1080 (=JE 45449, già 7715), 1081, 1082.

⁵⁷⁸ BAGNALL 2009.

⁵⁷⁹ CRAMER 1957: 33-34, n. 56.

⁵⁸⁰ ENGELBACH, GUNN 1923: 33, pl. 72, nn. 2-4.

⁵⁸¹ KSB IV, 2098.

⁵⁸² SCHATEN 2005: 261.

⁵⁸³ MARTIN 2005: 176, n. 118.

che la maggior parte delle stele oggi note non hanno una provenienza documentata, al contrario di quelle di Naqlun trovate nel corso di scavi regolari, sebbene in contesti secondari.

A Naqlun stele rinvenute in frammenti furono portate alla luce nell'area del complesso monastico che fu distrutto da un incendio nel X secolo⁵⁸⁴. Non furono però trovate nella loro collocazione originaria, cioè connesse a una sepoltura, bensì riutilizzate come materiale da costruzione, nel progetto di ricostruzione del complesso, che si attuò prima della sua definitiva distruzione. Una stele, dedicata a un certo Damianos. inv. Nd.00.296⁵⁸⁵ (TAV. CXXXV, 1), fu utilizzata, probabilmente nel IX secolo, come soglia di una porta che metteva in comunicazione due ambienti⁵⁸⁶. Gli altri tre frammenti, forse parte della stessa lastra (Nd.0021, Nd.01.45, Nd.00.45), furono scoperti nei livelli superiori, suggerendo il loro utilizzo in ambienti posti nei piani superiori (TAV. CXXXV, 2). Altri frammenti di stele furono scoperti in un ambiente situato nella parte settentrionale del complesso (Nd.95.034) e all'interno dell'Edificio D (Nd.95.34) (TAV. CXXXV, 3-4).

Un ulteriore rinvenimento di stele funerarie, anche questa volta in frammenti e in contesti secondari, fu effettuato anche nel 2001, nell'area del cosiddetto Complesso AA, datato al V-VI secolo⁵⁸⁷. Si tratta di un frammento di stele funeraria in calcare (Nd.01.180) che si presenta di ottima qualità e che vede la rappresentazione di un personaggio, probabilmente femminile, stante nell'attitudine orante, all'interno di una nicchia costruita in mattoni⁵⁸⁸ (TAV. CXXXVI, 1).

Nonostante la presenza del complesso monastico dedicato all'Arcangelo Gabriele, è possibile comunque che queste stele siano appartenute agli abitanti della vicina oasi. La questione dell'identità delle persone sepolte a Naqlun è infatti ancora aperta. Potrebbero essere stati abitanti dei villaggi della regione, oppure benefattori del monastero o ancora laici residenti nel monastero. Un documento copto rinvenuto dalla missione polacca menziona un *oikonomos* dell'ospedale, suggerendo anche la presenza di malati e di

⁵⁸⁴ GODLEWSKI, ŁAJTAR 2006.

⁵⁸⁵ GODLEWSKI, ŁAJTAR 2006: 51-52.

⁵⁸⁶ GODLEWSKI 2006: 248, fig. 2.

⁵⁸⁷ GODLEWSKI, ŁAJTAR 2006: 45

⁵⁸⁸ GODLEWSKI 2001: 164, fig. 7; 2001 ŁAJTAR 1994, 269-274.

personale medico⁵⁸⁹. In ogni caso le tombe che costituivano il luogo originario di erezione delle stele furono certamente visitate da saccheggiatori già in antico e distrutte⁵⁹⁰.

Nell'area del vicino Cimitero A la missione polacca ha invece rinvenuto i resti di due croci lignee, una delle quali reca un'iscrizione greca che ricorda un sacerdote di nome Paolo⁵⁹¹ (TAV. CXXXVI, 2). Secondo W. Godlewski⁵⁹² la fragilità del legno con il quale è stata prodotta la croce suggerirebbe che questa fu probabilmente posta in un ambiente chiuso, un mausoleo o una chiesa, e non eretta stante sulla tomba, come potrebbe essere ipotizzato per una stele. Lo studioso polacco data il Cimitero A tra l'XI e il XIII secolo.

Un ulteriore rinvenimento fu poi fatto nel 2004 in seguito a lavori eseguiti negli edifici del moderno monastero. Si tratta della stele di Tapakhe, di suo figlio Shenute e di Gregoria (Nd.04.115), rinvenuta in circostanze poco chiare in un contesto non documentato, ma forse connesso al vicino Cimitero C (TAV. CXXXVI, 3).

Le stele di Naqlun rivelano in generale una buona tecnica esecutiva e permettono di ipotizzare anche la presenza dell'attività di un'unica officina specializzata. Questo sarebbe suggerito da alcune varianti negli elementi di decorazione del timpano e della croce, che potrebbero derivare dall'attività dell'officina protrattasi nel tempo.

Le stele, che sono tutte iscritte in greco e che presentano sempre la stessa formula dedicatoria, sono da W. Godlewski e A. Lajtar datate tra il V e il VII secolo⁵⁹³. La stele di Tapakhe, Shenute e Gregoria, così come il bel frammento Nd.01.180, possono essere datate al V-VI secolo, mentre le stele di Damiano e Mena si collocano tra il VI e il VII secolo. La stele di Christodoros sembra invece potersi datate nella fase più tarda del VII secolo (TAV. CXXXVII, 1), così come la stele frammentaria Nd.95.034, anche se in pessime condizioni di conservazione⁵⁹⁴.

⁵⁸⁹ GODLEWSKI, ŁAJTAR 2006: 50.

⁵⁹⁰ GODLEWSKI 2004: 185.

⁵⁹¹ ŁAJTAR 1993.

⁵⁹² GODLEWSKI 2000: 156.

⁵⁹³ GODLEWSKI, ŁAJTAR 2006.

⁵⁹⁴ ŁAJTAR 1994: 269-274.

Altri siti del Fayum non hanno restituito documentazione: così, per esempio, Deir el-Banat e sorprendentemente anche Tebtynis. Lo stesso vale per il sito di Meidum⁵⁹⁵, e per Lahun, dove si sviluppò un monastero copto con la relativa area cimiteriale⁵⁹⁶.

Da Karanis (Kom Aushin) provengono alcune stele recentemente rinvenute nei magazzini da L. H. Blumell e M. Hussen, alcune prive di apparato iconografico e scritte in dialetto fayumico⁵⁹⁷. Una di queste, inv. 309, presenta una croce scolpita all'interno di un'edicola e un'iscrizione che recita "Signore, concedi il riposo all'anima di Thenes". Gli editori propongono per quest'ultima stele una datazione al VI-VII secolo.

Studi su stele da questa regione sono stati recentemente effettuati da S. Schaten che ne ha delineato le caratteristiche principali⁵⁹⁸. Recenti studi sono stati sviluppati anche da J. van der Vliet⁵⁹⁹ e A. Boud'hors e F. Calament⁶⁰⁰. S. Schaten ha riconosciuto tre tipi principali: il primo, chiamato stele della "*madre con il figlio*", si presenta generalmente senza iscrizioni. Comprende stele un tempo considerate immagini della Vergine Maria con il Bambino, ma il confronto con la produzione precedente e l'avanzare degli studi ha del tutto eliminato questa possibilità di interpretazione⁶⁰¹. Per molto tempo, infatti, la stele SMB-PK 4726 del Museo di Berlino è stata considerata come la più antica rappresentazione della *Maria lactans*⁶⁰² (TAV. LVII, 2). La stele presenta una giovane donna seduta su uno sgabello, con un bambino sulle ginocchia, nell'atto di allattarlo. Due croci sono incise ai lati della testa, mentre due colonne con capitelli delimitano la scena. La stele, che presenta anche tracce di colore (verde sullo sfondo e rosso sulla lunga tunica indossata dalla donna) è detta provenire da Arsinoe e reca, molto sbiadita, un'iscrizione in greco che recita: "[nome della defunta] di 21 anni, Nessuno è immortale. Sii felice madre". Questa formula

⁵⁹⁵ TUDOR 2011: 43.

⁵⁹⁶ PETRIE 1891.

⁵⁹⁷ BLUMELL; HUSSEN 2014 e commento in DELATTRE; DIJKSTRA; VAN DER VLIET 2015: 304-305; BLUMEN; HUSSEN 2015 e commento in DELATTRE; DIJKSTRA; VAN DER VLIET 2016: 379-380, in cui si sottolinea che una provenienza certa non può però essere assegnata a questi documenti.

⁵⁹⁸ SCHATEN 2005; SCHATEN 2011.

⁵⁹⁹ VAN DER VLIET 2001, 2002/2003, 2005.

⁶⁰⁰ BOUD'HORS, CALAMENT 2004. Tra i precedenti lavori relativi alle stele del Fayum, di particolare rilevanza sono gli studi di LEFEBVRE 1907, MALLON 1914 e CRAMER 1949, 1957.

⁶⁰¹ THOMAS 2000: 71.

⁶⁰² EFFENBERGER, SEVERIN 1992: 154, n. 66; *Cat. Hamm* 1996: 114-115, n. 61 con bibliografia; *Cat. London* 2015: 96, n. 103.

compare su molte stele del periodo romano documentate nel Fayum, ma anche su diverse stele cristiane della stessa zona.

Talora la madre con il figlio è posta sotto un timpano, come nella stele di Thekla, dove la defunta, raffigurata in maniera grossolana, tiene tra le braccia un bimbo raffigurato nudo⁶⁰³. Un segno *ankh*, posto tra un *alpha* e un *omega*, è raffigurato nell'architrave, mentre il nome della defunta è inciso sull'architrave (TAV. CXXXVII, 2).

Più elaborata e stilisticamente più raffinata è la stele inv. 8003 del Museo Copto del Cairo⁶⁰⁴ che raffigura la defunta, seduta su un sedile, con un bimbo, la cui testa è in lacuna, sulle ginocchia (TAV. CXXXVIII, 1). La donna, che è vestita con una tunica a maniche lunghe e indossa delle scarpe che arrivano sino alle caviglie, alza il braccio destro nel gesto dell'orante, mentre con la sinistra sorregge il bambino. Il viso, rotondo, è cinto da mèches, impreziosite da gioielli e da un leggero velo. Tutta la scena è inserita tra due colonne con capitelli che delimitano la stele stessa e che sorreggono un'arcata la cui nicchia è decorata da una conchiglia.

Gli antecedenti di questa tipologia si possono ricercare in stele del periodo tolemaico che mostrano proprio una donna che allatta un bambino. Un esempio è fornito da una stele del Museo Nazionale di Varsavia e che è stata recentemente ripubblicata da A. Lajtar e A. Twardecki⁶⁰⁵ (TAV. CXXXVIII, 2). La stele, di provenienza sconosciuta, vede, nella parte superiore, la raffigurazione di una donna, seduta su un ampio trono, che allatta un bambino e, in quella inferiore, un'iscrizione metrica in onore della defunta Serapous. La donna è vestita con un lungo chitone che tocca il suolo e un *himation*. Il suo seno sinistro è scoperto. Con la mano sinistra la donna tiene la testa del bambino, mentre con la destra gli porge il seno. Al di sopra si trova una conchiglia. I primi editori, tra cui V. Tran Tam Tinh⁶⁰⁶ che data la stele al II sec. a.C., identificarono questa raffigurazione come la rappresentazione di Iside che allatta Horo. É. Bernard fu il primo a cercare una nuova interpretazione mettendo in relazione la scena con il testo e identificando la donna rappresentata con la Serapous menzionata nel testo, nonché il bambino raffigurato con lo

⁶⁰³ KAMEL 1987: 57, inv. 8020; CRUM 1902: 144, inv. 8703, pl. LIV.

⁶⁰⁴ *Cat. Paris* 2000: 128, n. 106; CRUM 1902: 144, inv. 8702, pl. LIV.

⁶⁰⁵ LAJTAR, TWARDECKI 2003: 197-200, n. 72.

⁶⁰⁶ TRAN TAMTINH 1973: 29.

Hierax menzionato nell'epitaffio metrico. Z. Kiss sviluppò questa rappresentazione identificando lo schema iconografico di Iside che allatta Horo, ma realizzato in un contesto funerario che rinvia a un avvenimento reale. Secondo questo studioso l'aspetto funerario della rappresentazione sarebbe sottolineato dalla presenza della conchiglia, che simbolizza la resurrezione e l'immortalità.

La successiva iconografia della *Virgo lactans* potrebbe aver successivamente contribuito a diffondere questa iconografia, che comunque era già documentata in Egitto. Le donne rappresentate in queste stele non volevano associarsi in qualche modo alla Vergine Maria, ma sottolineare il loro ruolo nella società. Volevano essere ricordate come mogli devote e madri affettuose, secondo quanto anche le donne legate ai culti tradizionali tendevano a fare. Si tratta infatti di donne appartenenti alle *élite* locali, che, sebbene indubbiamente cristiana, si riconosceva comunque nei valori tradizionali della *paideia*.

Il secondo tipo riconosciuto da S. Schaten è invece costituito da una tipologia più comunemente attestata: si tratta della raffigurazione di un orante stante di fronte a una facciata di edificio riccamente decorata, incorniciata da animali, generalmente uccelli, e elementi vegetali, ricchi di significati simbolici legati alla resurrezione. Comunemente queste stele sono datate dal V secolo e sono ritenute frutto di una *élite* parlante il greco⁶⁰⁷. Il personaggio raffigurato è quasi sempre una donna, anche se si conoscono alcuni esempi di uomini o di bambini e, in qualche altro caso, di coppie, un uomo e/o una donna, nel cui caso è presente una iscrizione commemorativa⁶⁰⁸. La rappresentazione è sempre la stessa: la donna alza le mani nell'atteggiamento dell'orante, vestita di una lunga tunica munita di cinta. Uno scialle e un velo le coprono i capelli. Gli uomini vestono al contrario tuniche di tipo differente.

Nel caso della stele con il bambino orante, anche questo può vestire una tunica, come nella stele SMB-PK 4477, conservata nella collezione di Berlino. Una *tabula ansata* è talora inserita nella decorazione, come nel caso della stele di Tomeli, dove è posta al di sopra della raffigurazione della defunta, all'interno della rappresentazione architettonica⁶⁰⁹. Il

⁶⁰⁷ TRAUZEDDEL 1972 data la maggior parte delle stele di questo tipo al V secolo, ma ne pone altre anche tra il VI e l'VIII secolo.

⁶⁰⁸ SCHATEN 2005: 258 e nota 6.

⁶⁰⁹ *Cat. Hamm* 1996: 118, n. 65.

nome del defunto o l'eventuale iscrizione è scritto all'interno della *tabula ansata* o sull'architrave dell'impianto architettonico. Quest'ultimo è il caso della stele di Rhodia, Berlino, SMB-PK, inv. 9666⁶¹⁰ (TAV. LXI, 1). Qui la defunta appare stante vestita con una tunica a bande verticali o *clavi*, una cintura annodata alla vita, una *bullā* al collo e una *palla*, o velo funerario, attorno alla testa. Le braccia piccole, realizzate con una lavorazione sommaria che contrasta con quella accurata impiegata per i dettagli dell'abbigliamento, fuoriescono appena dalla veste. Sul frontone è raffigurato un simbolo *ankh*, dai cui bracci laterali sono appese le lettere *alpha* e *omega*.

In un altro esemplare l'iscrizione occupa l'intera metà superiore della lastra. Si tratta della già menzionata stele di Pusei e Cosma, inv. SMB-PK 4477⁶¹¹ (TAV. LII, 2). Il defunto è in questo caso un ragazzo. Il giovane, dai capelli lunghi, indossa la tipica tunica dei bambini, che arriva sino all'altezza delle caviglie. L'iscrizione in greco presenta anche un altro dato interessante, in quanto registra la data di morte del giovane secondo l'Era dei Martiri, stabilendone il decesso nell'anno 419 di Diocleziano, corrispondente al 703 d.C., dunque a un'epoca successiva all'invasione islamica del paese, documentando l'utilizzo di questa tipologia anche in un'età relativamente bassa. Questo epitaffio, che presenta l'invocazione caratteristica "*al Dio dei nostri Padri*" e il richiamo a Abramo, Isacco e Giacobbe, mostra affinità con quello della stele di Menas e Gerontios di Deir el-Azab, probabilmente dello stesso periodo⁶¹². In quel caso però i due defunti erano menzionati separatamente, mentre Pusei e Cosma insieme, suggerendo che Menas e Gerontios morirono in momenti differenti, mentre Pusei e Cosma nello stesso anno.

Al VII secolo è datata anche un'altra iscrizione del Museo di Berlino con raffigurazione di un orante. Si tratta della stele di "Erai da Piam", denominazione che in epoca bizantina è relativa alla città di Arsinoe, l'attuale Medinet el-Fayum (SMB-PK 4476)⁶¹³. La defunta è stante nell'atteggiamento dell'orante tra due colonne che sorreggono un architrave, sul quale poggia un'abside decorata con una conchiglia, all'interno della quale si trova un trifoglio stilizzato (TAV. LII, 1). Elementi vegetali, un tempo certamente dipinti, occupano

⁶¹⁰ EFFENBERGER, SEVERIN 1992: 155, n. 68; *Cat. Hamm* 1996: 118, n. 66; *Cat. Paris* 2000: 128, n. 105.

⁶¹¹ EFFENBERGER, SEVERIN 1992: 156-157, n. 70; *Cat. Hamm* 1996: 119, n. 67.

⁶¹² DERDA, VAN DER VLIET 2006: 22-26.

⁶¹³ *Cat. Hamm* 1996: 120, n. 68.

la superficie al di sopra degli elementi architettonici, ponendo la raffigurazione in un paesaggio paradisiaco.

In una stele del Museo del Louvre (E 21147) sono invece raffigurati due personaggi⁶¹⁴: un uomo e una donna (TAV. XLV, 2). I due, fratello e sorella, sono raffigurati come oranti al di sotto di due arcate che poggiano su tre colonne palmiformi. Le mani, esageratamente ingrandite, mostrano i palmi rivolti verso il cielo, come ad accentuare questo gesto che simboleggia l'elevazione dell'anima in preghiera. Sebbene i tratti della rappresentazione siano semplici, i due personaggi indossano, ancora una volta, delle vesti che sottolineano il loro status sociale elevato. I colori, oggi scomparsi, dovevano probabilmente in antico sottolineare qualche particolare della decorazione. Il testo, che presenta qualche lacuna, menziona un Anba Kir[...] (forse Apakir) e Ioanna, morti nello stesso giorno, nel mese di Pharmouthi della 15° indizione⁶¹⁵.

Due persone sono raffigurate anche nella stele di Hierax e Tiesis, conservata nel Museo del Louvre (E 21137)⁶¹⁶. In questo caso si tratta di padre e figlia (TAV. XLV, 1). Hierax, il padre, è vestito con tunica, mantello e con una sciarpa con frange stretta attorno al collo. Il defunto non compie il gesto dell'orante, ma pone la sua mano destra sulla testa della giovane figlia, la piccola Tiesis. La giovane indossa una tunica e ha un cappuccio sulla testa. Il braccio sinistro della piccola è rivolto verso il padre, mentre la sua mano destra è posta sul petto. Sul frontone un simbolo *ankh*. L'iscrizione commemora "*Hierax, di anni 42 e sua figlia Tiesis, di anni 5*", forse morti lo stesso giorno. La stele, acquistata come la precedente da Seymour de Ricci nel 1905 nel mercato antiquario, documenta quella che possiamo chiamare una variante della seconda tipologia di S. Schaten.

Si contano in questa categoria alcune delle stele copte esteticamente più apprezzabili. È il caso della stele di Theodora, conservata a Berlino, inv. 4723⁶¹⁷ (TAV. LVI, 1). La defunta è raffigurata stante all'interno di una edicola costituita da due colonne con capitelli che sorreggono un frontone. Una conchiglia è al di sopra della testa della donna, così come due croci sono incise al di sopra delle mani. Una *tabula ansata*, recante l'iscrizione dedicatoria

⁶¹⁴ *Cat. Lattes* 1999: 234, n. 62; *Cat. Le Mans* 2000: 48, n. 25; *Cat. Nantes* 2001: 81, n. 52; *Cat. Paris* 2000: 48, n. 23.

⁶¹⁵ BERNAND 1992: 159-160, n. 107.

⁶¹⁶ BERNAND 1992: 158-159, n. 106; *Cat. Lattes* 1999: 234, n. 61.

⁶¹⁷ EFFENBERGER, SEVERIN 1992: 154-155, n. 67; *Cat. Hamm* 1996: 117-118, n. 64.

in greco, è raffigurata nella parte alta della stele, al di sopra di due volativi, probabilmente pavoni, posti specularmente sul frontone.

Di ottima fattura e di caratteristiche simili alla precedente è la stele raffigurante una donna di fronte all'ingresso del santuario, oggi conservata nel Museo Copto del Cairo⁶¹⁸. La defunta è rappresentata in tutta la sua potenza spirituale, con un mantello posato sulle spalle, simile a quelli usati dai diaconi. La sua postura, il suo abbigliamento, la sua posizione proprio di fronte al santuario sono tutti elementi che enfatizzano la sua alta dignità spirituale, ma anche il suo livello sociale. Siamo di fronte alla stele di una donna dell'alta società, dotata certamente di beni, che, secondo T. Thomas⁶¹⁹, rimasta vedova, si era dedicata interamente al servizio della Chiesa. Ancora una volta l'enfasi è riposta sulla definizione di uno status sociale e di una funzione comunque pubblica, non tanto su un'appartenenza religiosa. Solo le due croci, scolpite al di sopra delle mani, come nella stele di Theodora, rimandano alla sua fede cristiana. Simile per atteggiamento è anche la defunta raffigurata in un'altra stele del Museo Copto del Cairo, inv. 8703⁶²⁰, la quale, sempre come orante, indossa una veste monacale ed è posta tra due colonne che sorreggono un architrave decorato con una conchiglia, dal quale discendono due lampade brucia incenso (TAV. CXXXIX, 2).

In tutte le stele di questa tipologia è evidente l'alto rango del personaggio defunto, che viene evidenziato dalla preziosità della veste e talora anche da capigliature elaborate o dalla presenza di gioielli. Nella stele 8695 del Museo Copto del Cairo⁶²¹, per esempio, la defunta indossa una tunica e un mantello e ha sul capo una elaborata capigliatura, impreziosita da gioielli (TAV. CXL, 1). La stessa ricchezza è evidente anche in altri esemplari, magari meno curati ed elaborati, ma dove si sottolinea sempre l'evidente agiatezza della defunta, come nella stele di Tomanna, inv. 8600 del Museo Copto del Cairo⁶²², dove la defunta è mostrata all'interno di un'edicola tra due vasi da cui fuoriescono rami di palme (TAV. CXL, 2).

⁶¹⁸ CRUM 1902: 141, n. 8687, pl. LV; KAMEL 1987: 56, n. 104, n. 8004, pl. XLVI; *Cat. Paris* 2000: 125, n. 101.

⁶¹⁹ THOMAS 2000: 71.

⁶²⁰ La provenienza di questa stele è dubbia ed è solitamente attribuita al Fayum o a Saqqara, KAMEL 1987: 74, inv. 8703; CRUM 1902: 141, inv. 8686, pl. L; *Cat. Paris* 2000: 127, n. 104.

⁶²¹ CRUM 1902: 141, inv. 8685, pl. L; KAMEL 1987: n. 245, inv. 8695.

⁶²² CRUM 1902: 143, inv. 8698, pl. LIII; KAMEL 1987: 65; *Cat. Paris* 2000: 127, n. 103.

In queste stele è inoltre, a mio avviso, evidente il richiamo alla collocazione paradisiaca dei defunti. Questi si trovano o all'interno di un'edicola, che comunque evoca uno spazio al confine tra questo mondo e l'altro, o di fronte a uno spazio sacro, che anche in questo caso richiama in qualche maniera l'Aldilà, o tra elementi vegetali, piante e simboli di rigenerazione, che comunque evocano un paesaggio nilotico che, secondo la mentalità egizia, ricorda il paesaggio paradisiaco. Nella stele del Museo del Cairo n. 8568⁶²³, per esempio, la defunta è posta in un'edicola completamente decorata da elementi vegetali, che sono raffigurati sulle colonne, sull'architrave, nel frontone, e in ogni possibile spazio della stele, inserendo l'immagine della defunta al centro di una raffigurazione che doveva essere resa più realistica dal colore, oggi del tutto scomparso (TAV. CXL, 3). Simili elementi vegetali si trovano in molte altre stele, come i numeri 8630⁶²⁴ (TAV. CXLI, 1), 8689⁶²⁵ (TAV. CXLI, 2) e 8642⁶²⁶ (TAV. CXLI, 3), conservate nello stesso museo. Osservando queste stele non può non venire in mente la celebre pittura della cappella di Teodosia ad Antinoe, dove la defunta, raffigurata stante come orante, indossa una ricca tunica impreziosita con *tabulae* e *clavi* decorati, e si copre la testa e una spalla con un elegante mantello rosso⁶²⁷. La fine capigliatura, i preziosi gioielli sul capo, sul collo e ai polsi, non fanno altro che sottolineare ciò che è già evidente: il suo alto livello sociale. La donna, che è posta all'interno di un paesaggio che evoca il Paradiso, è affiancata dalla Vergine Maria in abito monacale e da san Colluto, il santo "*medicus antinoensis*" venerato nella città di Adriano. Come sulle stele del Fayum, due pavoni riempiono gli spazi superiori, altrimenti vuoti, evocando la resurrezione dell'anima.

La tipologia delle stele con orante non sono comunque unicamente tipiche del Fayum, ma sono attestate anche in altre aree del paese. Da Deir el Balahiza, in Medio Egitto, proviene una stele oggi conservata nel Petrie Museum (inv. UC 14772), dove l'orante, raffigurato in maniera stilizzata, veste una tunica caratterizzata da *clavi* e *tabulae* (TAV. CLXXIII, 2). Dalla stessa località proviene anche un'altra stele molto simile conservata nel British Museum, inv. EA 69171 (TAV. XXXVI, 1), che ripropone l'immagine stilizzata dell'orante rappresentato però con una più elaborata e decorata tunica. In entrambi i casi l'orante

⁶²³ CRUM 1902: 142, inv. 8691, pl. LI; KAMEL 1987: n. 145, inv. 8568.

⁶²⁴ CRUM 1902: 141, inv. 8688, pl. LI; KAMEL 1987: n. 197, inv. 8630.

⁶²⁵ CRUM 1902: 141, inv. 8689, pl. LI.

⁶²⁶ CRUM 1902: 141, inv. 8690, pl. LI; KAMEL 1987: n. 208, inv. 8642.

⁶²⁷ SALMI 1945.

occupa gran parte delle superficie della stele e l'iscrizione, se presente, è andata in entrambi i casi perduta. Le due stele sono infatti frammentarie. Un ulteriore frammento di stele, conservato a San Pietroburgo (inv. 11105), fornisce un altro esempio della diffusione di questa tipologia di stele fuori dal Fayum.

Dalla regione compresa tra Akhmim e Assiut potrebbero inoltre venire altre stele con oranti che presentano una iscrizione copta che propone un formulario documentato in stele provenienti proprio da questa regione⁶²⁸. S. Schaten menziona anche altre quattro stele acquistate nel mercato antiquario nel 1911 e dette provenire dalla regione di Akhmim. Ancora una volta l'incertezza della provenienza e la mancanza totale di contesti di rinvenimento limita la possibilità stabilire considerazioni certe. Ne sono un esempio anche alcune stele, sempre con raffigurazioni di oranti, acquistate nel mercato antiquario, alle quali è attribuita una provenienza dal monastero dell'apa Geremia a Saqqara. Si tratta della celebre stele di Pacomio⁶²⁹, inv. EA 1533 (TAV. CXLII, 1), e delle stela dell'apa Doroteo, inv. EA 1523 (TAV. CXXIII, 1), entrambe acquistate sul mercato antiquario nel 1911 e oggi conservate nel British Museum, ma anche delle stele di Phoibammon, inv. 10.176.40, del Metropolitan Museum of Art (TAV. CXLIII, 1), la cui provenienza fayumita non può essere stabilita con certezza⁶³⁰. S. Schaten, che data questi ultimi esempi tra il VI e l'VIII secolo, ipotizza che queste stele possano essere attribuite a un ambito monastico. In realtà è difficile stabilirlo, data la mancanza di contesti di rinvenimento, così come è dubbio se si tratti di stele funerarie o di stele commemorative, cosa più probabile, almeno nel caso della stele di Pacomio.

Di provenienza sconosciuta è anche la stele inv. EA 1814 del British Museum, che fu acquistata nel mercato antiquario nel 1925 (TAV. CXLIII, 2). La stele, di grosse proporzioni (87,5 x 43 cm) è in calcare e presenta una raffigurazione di orante, inserita tra elementi decorativi propri della regione di Edfu. La parte superiore è caratterizzata infatti da un frontone con acroteri, mentre nella parte inferiore si trova la raffigurazione di un orante stante sotto un arco sorretto da due colonne circondate da motivi ornamentali. Nelle stele di Edfu la parte inferiore ospita solitamente la raffigurazione principale, che è costituita

⁶²⁸ SCHATEN 2011: 121.

⁶²⁹ *Cat. Paris* 2000: 43, n. 11; *Cat. London* 2015: 239, n. 293.

⁶³⁰ CRAMER 1957: 4, n. 3.

soprattutto da simboli *ankh* e da croci rappresentate in diverse formulazioni. In questa stele si ritrovano due raffigurazioni di croci: la prima è posta al di sopra del personaggio, mentre la seconda, di maggiori dimensioni, si trova tra i due principali elementi decorativi, tra la decorazione architettonica superiore e la raffigurazione dell'orante. Schaten data questa stele al VI/VII secolo⁶³¹.

Di incerta provenienza è anche la stele inv. 582 del Museo di Recklinghausen, anch'essa acquistata sul mercato antiquario⁶³². Questo monumento presenta un'iscrizione in copto tipica della regione di Assuan e caratteri iconografici propri di Ossirinco. Troviamo anche qui una doppia divisione del campo figurativo. Nella parte inferiore si trova la raffigurazione di un colonnato che sostiene un architrave. Tra le colonne è la rappresentazione di un orante, che nella mano destra tiene una colomba e nella sinistra una ghirlanda, elementi tipici delle stele di Ossirico.

Il terzo tipo di stele classificato da S. Schaten, è quello senza dubbio più documentato, ed è caratterizzato dalla raffigurazione di croci realizzate in varie elaborazioni. È questa forse la tipologia che più delle altre si caratterizza come fayumica. La croce è generalmente inserita in un'edicola o in un altro elemento architettonico, magari contraddistinto da un frontone triangolare, ma anche talora arrotondato. S. Schaten ha studiato le possibili varianti della decorazione architettonica che, come detto, è presente sia nelle stele con rappresentazione di un orante sia in quelle che mostrano una croce come elemento decorativo principale. Gli elementi architettonici possono essere costituiti da colonne, capitelli e da un frontone appuntito o ad arco.

La croce raffigurata in queste stele appare in tipi differenti: troviamo la croce latina, la croce greca con quattro bracci uguali, la croce maltese, la croce decorata con gemme e elementi vegetali⁶³³. Solitamente le croci poggiano su piccole basi e talora anche su gradini. È il caso della stele SMB-PK 4483 di Berlino (TAV. LI, 1), che, finemente realizzata, mostra la croce su un basamento formato da due serie di tre scalini contrapposti, del tutto simili a quelli comunemente attestati nella monetazione documentata negli ultimi decenni

⁶³¹ DRIOTON 1958-1960: 74 la data al VII-VIII secolo.

⁶³² *Cat. Lyon* 2000: 204-205, n. 176; VAN DER VLIET 2001: 74-75, n. 1; SCHATEN 2011: 122-123.

⁶³³ SCHATEN 2005: 260.

del VI secolo⁶³⁴. Oppure la stele del Museo del Cairo, inv. 8556⁶³⁵ dove la croce è collocata al disopra di una scala a gradinata singola che evoca il geroglifico determinativo della parola *rwd* “scala”, che sottolinea come la croce sia simbolo di ascensione al cielo⁶³⁶ (TAV. CXLIV, 1). L’iconografia della croce posta su gradini è nota anche al di fuori del Fayum, in particolare nell’area antinoita. La stele di Cornelio, per esempio, pubblicata recentemente da R. Pintaudi⁶³⁷, mostra infatti al di sotto delle linee di scrittura una croce affiancata da due palme sommariamente tracciate e posta su tre tratti orizzontali, che, sebbene in maniera stilizzata, evocano proprio un piedistallo fiancheggiato da gradini (TAV. CXLIV, 2).

Queste stele sono generalmente ricavate da lastre rettangolari, anche se è possibile trovare qualche esemplare con sommità centinata. Alcune mostrano nella parte inferiore la rappresentazione di una edicola, altre sono caratterizzate da colonne che sorreggono un architrave munite di ricchi capitelli floreali, che mostrano stili differenti. Le croci sono caratterizzate da una decorazione interna costituita talora da motivi geometrici e cerchi, oltre che da motivi floreali come piante e foglie e si possono presentare, in qualche caso, come sovrapposte. Quest’ultima è una delle caratteristiche principali delle croci dal Fayum, che la distingue nettamente dalle croci raffigurate su altre stele d’Egitto. La stele di Maria (SMB-PK 4728) conservata a Berlino è un esempio eloquente di questa tipologia⁶³⁸ (TAV. LX, 2). Croci sovrapposte, concentriche, sono raffigurate all’interno di un’edicola costituita da due colonne e da un architrave sul quale si trova una conchiglia posta tra due acroteeri. Le due colonne poggiano su una base attica e sono decorate da una croce incisa sul fusto. L’iscrizione è incisa su quattro linee di testo sull’ampio architrave, nonostante al di sotto dell’edicola sia stata lasciata libera un’ampia porzione di spazio.

Particolarmente significativa è anche la decorazione della stele di Anna, conservata nella collezione dell’Institut d’Égyptologie di Strasburgo, inv. 1687⁶³⁹ (TAV. CXLV, 1). Qui una croce, decorata con elementi vegetali, è posta al centro di una nicchia, la cui abside è

⁶³⁴ EFFENBERGER, SEVERIN 1992: 197, n. 108; *Cat. Hamm* 1996: 124, n. 75.

⁶³⁵ CRUM 1902: inv. 8584, tav. XXXII; MICHAÏLIDES 1948-1949: 66-70, fig. 20; KAMEL 1987: 133, inv. 8556.

⁶³⁶ DEL FRANCIA 2013: 173.

⁶³⁷ PINTAUDI 2008: 168-169, pl. VI.

⁶³⁸ EFFENBERGER, SEVERIN 1992: 197, n. 109; *Cat. Hamm* 1996: 127, n. 81.

⁶³⁹ La provenienza della stele è dubbia. LECLANT 1961-1962 suggerisce sulla base dello stile una provenienza da Antinoe. La sua ipotesi è rafforzata anche dallo stile della preghiera funeraria che è di un tipo ricorrente ad Antinoe. L’iscrizione è in dialetto fayumico, ma tale dialetto è ben documentato anche nel Medio Egitto, cfr. BOUD’HORS, CALAMENT 2004: 462; THOMAS 2000: 10, fig. 29.

ancora una volta decorata con il motivo della conchiglia. Due incensieri sono appesi ai due bracci orizzontali della croce, evocando la luce spirituale che emana dalla croce stessa e mettendo in evidenza il significato simbolico della nicchia, vera e propria porta del Paradiso, luogo di confine tra il mondo dei vivi e quello dei morti.

Ricca di elementi simbolici è anche l'anonima stele SMB-PK 4709 di Berlino che vede la raffigurazione di una croce all'interno di un'edicola costituita da due massicce colonne, decorate con una croce, e da un elaborato architrave costituito da due acroteri palmiformi che affiancano due conchiglie al centro delle quali è posta una croce (TAV. LVI, 2). Una *tabula ansata*, che reca l'iscrizione, è rappresentata tra l'architrave e la grande croce centrale⁶⁴⁰.

Ma le stele appartenenti a questa tipologia possono presentare anche una decorazione meno elaborata. Vi sono, per esempio, semplici lastre rettangolari con solo una croce raffigurata, anche semplicemente, con un'iscrizione in greco o in copto. Una stele da Hawara, conservata nel Fitzwilliam Museum di Cambridge, inv. E.SS.43 (TAV. CXXXIV, 2-3), fa parte di questa categoria e mostra somiglianze con un'altra custodita nel Museo Copto del Cairo (inv. 9652), forse anch'essa proveniente da Hawara. Questo tipo di stele potrebbe essere tipico della produzione di Hawara⁶⁴¹. Un'altra simile lastra, senza decorazione, ma con iscrizione in greco, fu rinvenuta nell'area di Haraga (Abusir). Si tratta della stele scoperta da R. Engelbach e B. Gunn negli anni '20 e oggi conservata nel British Museum, inv. EA 1649⁶⁴² (TAV. XXVI, 2).

Un insieme a parte, molto simile alle stele appena descritte, è costituito da stele che presentano un simile impianto iconografico (edicola con colonne e architrave decorato con conchiglia, croce centrale e iscrizione), ma sono realizzate su lastre rettangolari più slanciate e più alte delle precedenti. In queste stele la croce, di tipo latino presenta una decorazione a motivi geometrici e floreali diversa dalle precedenti, che talora sono semplici. A questa categoria appartengono le già menzionate stele di Christodoros e di Damiano, rinvenute a Naqlun⁶⁴³. La prima, nota solo da una fotografia pubblicata da

⁶⁴⁰ *Cat. Hamm* 1996: 128 n. 84.

⁶⁴¹ SCHATEN 2005: 258.

⁶⁴² ENGELBACH, GUNN 1923: 33, pl. 76, 3; SCHATEN 2005: 261.

⁶⁴³ LAJTAR 1994, 269-274.

Johann Georg, Duca di Sassonia, è oggi perduta⁶⁴⁴ (TAV. CXXXVII, 1). Presentava una croce latina con bracci decorati inserita all'interno di un'edicola. Un frontone triangolare, arricchito da due acroteri laterali, era decorato con la raffigurazione di una conchiglia. L'iscrizione, in greco, era incisa tra i bracci della croce. Strettamente affine è la stele di Damianos, di cui si conserva solo la parte superiore⁶⁴⁵. La formulazione della decorazione è identica, con minime variazioni nella tecnica esecutiva. Simile alle due precedenti stele era anche la stele di Mena, oggi conservata solo in tre frammenti, che presentava la stessa formulazione iconografica⁶⁴⁶. Una stele del Museo Copto del Cairo mostra caratteri molto affini a queste stele di Naqlun. La stele inv. 8634, infatti, presenta la croce latina decorata con motivi simili alle precedenti, con il testo disposto alla stessa maniera tra i bracci della croce⁶⁴⁷ (TAV. CXLVI, 1).

Affini a questa tipologia sono la stele di Pantona e la stele di Deir Sinnuris. La prima, conservata nelle collezioni dell'Ermitage di san Pietroburgo, inv. 11802 (TAV. CXLVI, 2), è in calcare e fu acquistata in Egitto nel 1897 da W. de Bock⁶⁴⁸. La decorazione è costituita dalla raffigurazione di una croce, elaborata e arricchita da elementi vegetali, posta all'interno di una nicchia, nella cui abside è raffigurata una conchiglia. L'arco, formato da più serie di foglie scolpite in bassorilievi, è supportato da due colonne che poggiano su basi composite e sostengono capitelli con fiori di loto. Gli angoli superiori sull'arco sono riempiti da acroteri ed elementi vegetali. Un'iscrizione, in greco, finemente realizzata e incisa tra i bracci della croce, ricorda la defunta, la cui data di morte è invece incisa, in un'unica linea di testo, nello spazio non decorato che caratterizza la parte bassa della stele. La seconda fu rinvenuta nel santuario dell'antica chiesa di Deir Sinnuris, il monastero dedicato all'Arcangelo Michele, situato in una località identificata con l'antica Psineuris⁶⁴⁹

⁶⁴⁴ HERZOG ZU SACHSEN 1930: 19, fig. 43; SPRENGLING, COSTAS 1937: 50; LAJTAR 1994: 269-274; GODLEWSKI, LAJTAR 2006: 52-54.

⁶⁴⁵ GODLEWSKI 2000: 152, fig. 3; GODLEWSKI, LAJTAR 2006: 51-52.

⁶⁴⁶ GODLEWSKI, LAJTAR 2006: 54-56.

⁶⁴⁷ CRUM 1902: inv. 8423, pl. V; KAMEL 1987: n. 200, inv. 8634.

⁶⁴⁸ KAKOVKIN 1992.

⁶⁴⁹ Per la storia e la descrizione dell'attuale complesso monastico e dei reperti di interesse storico artistico conservati nel monastero, vedi GROSSMANN, DERDA, VAN DER VLIET 2011. Particolarmente interessante, alle pagine 35-43, è il rilievo votivo con raffigurazione della Vergine Maria tra gli arcangeli Michele e Gabriele, già segnalato da GIAMBERARDINI 1974-1978: 197, vol. I, che lo identificò come lastra tombale, che reca un'iscrizione votiva di due personaggi di nome Phib e Phoibammon.

(TAV. CXLVII, 1). La decorazione principale della stele, fatta conoscere da F. Khourchid⁶⁵⁰ e recentemente pubblicata da J. Van der Vliet⁶⁵¹, consiste in una croce posta all'interno di un'edicola. L'arco dell'edicola è costituito da un motivo floreale simile a quello della stele di Pantona, solo che nella stele di Deir Sinnurius la conchiglia non occupa l'intera superficie dell'abside, ma lascia spazio alle otto linee di testo, che, utilizzando un formulario ben caratteristico del greco cristiano del Fayum, ricordano il defunto Damiano, pasticcere. La croce si presenta come tipicamente fayumica, decorata con motivi vegetali, ma soprattutto formata da due croci sovrapposte. Gli spazi tra i quattro bracci della croce sono riempiti da elementi vegetali, là dove nella stele di Pantona questo spazio era riservato all'iscrizione. J. van der Vliet data questa stele al VI-VII secolo.

Una variante di questa tipologia è costituita da un paio di stele che presentano la croce, non più di tipo latino, ma creata da elementi geometrici. Diversamente dalle precedenti, che hanno forma rettangolare, queste inoltre sono centinate. Ne è un esempio la stele di Teodoro e Cosma⁶⁵². Qui una croce orna i fusti delle due colonne che sostengono un elaborato timpano ornato con motivi floreali, all'interno del quale è raffigurata una conchiglia. Nel campo interno, tra le due colonne, vi è una piccola croce, dalla quale partono gli altri bracci della croce più grande. Su tutta questa superficie è incisa un'iscrizione in copto fayumico, che ricorda i defunti.

Questa stele ha uno stretto parallelo con la stele di Tapekhe, suo figlio Shenute e Georgia, trovata a Naqlun (Nd.04.115)⁶⁵³. In questa stele però il testo è inciso sull'ampio architrave. La croce dentro l'edicola è invece formata dalla decorazione floreale.

Poco documentate sono invece delle stele in pietra a forma di croce, che costituiscono quasi una variante di questa tipologia, se non un gruppo a parte. La stele di Martha, oggi nel British Museum, è uno degli esemplari più caratteristici, inv. EA 1757 (TAV. XXXIII, 2). Realizzata in calcare, presenta, oltre alla forma a croce, anche la caratteristica delle croci sovrapposte, tipica del Fayum. All'interno della croce principale, quella che dà la forma stessa alla stele, è riproposta, infatti, inserita all'interno di un cerchio, una seconda croce,

⁶⁵⁰ KHORSHID 1998 b, *non vidi*.

⁶⁵¹ VAN DER VLIET, 2002-2003: 140-142, Tf. 22.

⁶⁵² Conservata a Berlino, SMB-PK, inv. 1/66, cfr. *Cat. Hamm*: 121, n. 70; BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 462; *Cat. London 2015*: 237, n. 287.

⁶⁵³ GODLEWSKI, ŁAJTAR 2006, pp 57-61.

della stessa forma. Tracce di colore rosso, tra i bracci della croce più piccola sono indizio di un'antica policromia. Altrettanto singolare è inoltre la presenza di piccoli pesci tra i bracci della croce. L'iscrizione, in copto fayumico, è incisa sui bracci della croce principale. La mancanza di qualsiasi dato relativo alla provenienza e al contesto rendono estremamente difficile datare questo reperto⁶⁵⁴. Un'altra stele cruciforme in pietra è conservata nel Museo Egizio di Torino. Il monumento presenta i bracci superiore e inferiore di dimensioni maggiori e la sua superficie frontale contiene un testo di tredici righe⁶⁵⁵.

Da Haraga, al limite orientale del Fayum, proviene un'altra stele in pietra, la cui forma evoca il segno *ankh*, ma ricorda anche la *silhouette* umana. Si tratta delle stele di Sapiti, conservata nella Glyptothek Ny Carlsberg di Copenhagen (inv. AEIN 1544)⁶⁵⁶. L'anello superiore dell'*ankh* è reso perfettamente circolare e al suo interno è iscritta una croce. Il corpo si presenta leggermente rastremato verso il basso e i due bracci dell'*ankh* sono resi perpendicolari all'asse della stele, facendoli assomigliare a due piccole braccia umane. Molto evidente in questa stele la vicinanza al tema dell'orante, che, come rimarcato, è uno dei tratti caratteristici della produzione di stele del Fayum. Simili stele sono comunque state trovate anche nel monastero dell'apa Geremia a Saqqara.

Accanto a queste stele in pietra di forma cruciforme se ne documentano altre realizzate in legno, un materiale raramente usato per la produzione di stele funerarie⁶⁵⁷. Dal Fayum proviene qualche esemplare. W. M. Flinders Petrie ne trovò uno ad Hawara, dedicato a un certo Petros⁶⁵⁸. Più recentemente un altro esemplare, che ricorda un sacerdote di nome Paolo, è stato portato alla luce negli scavi polacchi di Naqlun⁶⁵⁹. Altre sono state rinvenute in altre aree del paese, in particolare in Medio Egitto. Nel Museo del Louvre sono

⁶⁵⁴ Ricordiamo un'altra stele cruciforme la cui provenienza è incerta, forse Bawit, in Medio Egitto: la stele di Abariouna e Eulekia, cfr. HALL 1905, n. 1339, pl. VII; MALLON 1914, col. 2861 e fig. 3280; BOUD'HORS, CALAMENT 2002/004: 453, n. 28; KSB IV, 2000. La stele, conservata nel British Museum (inv. 1339), è a croce latina e presenta un'iscrizione in dialetto sahidico.

Probabilmente dal Medio Egitto, e forse dalla zona di Antinoe, proviene una stele di Montreal (Musée des Beaux-Arts, inv. 2008.145) che presenta la raffigurazione di una croce che occupa tutta la superficie della lastra, cfr. DIJSTRA, VAN DER VLIET 2011.

⁶⁵⁵ Inv. 4817.

⁶⁵⁶ ENGELBACH, GUNN 1923: 33, n. 104.4, pl. LXXXVI.4; *Cat. Copenhagen* 1996: 78, n. 44; THOMAS 2000: 10; BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 464, fig. 6; KSB IV, 2096.

⁶⁵⁷ Per esempio la stele lignea, probabilmente da Esna, del Museo di Port Said, pubblicata da BÉNAZETH; GABRA 1994: 65-66, tav. V a.

⁶⁵⁸ PETRIE 1889: pl. VIII, 8.

⁶⁵⁹ LAJTAR 1994: 265-269; BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 453.

conservati altri due esemplari⁶⁶⁰: Il primo, proveniente forse da Akhmim, inv. E 8410, si presenta come un pannello arrotondato nell'estremità superiore e reca un'iscrizione che lo classifica proprio come "stele". Il testo recita "Un solo Dio. Stele di Ciro, di 8 anni, Mese di Tobi 7" (TAV. XLVI, 1). Il Secondo, inv. AF 6975, si presenta più elaborato ed è decorato con la raffigurazione di un'aquila ad ali spiegate (TAV. CXLIX, 1). L'iscrizione affida un certo Bane ad apa Apollo di Bawit, località dalla quale proviene la stele. A Berlino sono conservate altre quattro stele in legno, a forma di croce latina, di provenienza sconosciuta⁶⁶¹, mentre J. Clédat rinvenne cinque frammenti di pali funerari, in qualche modo assimilabili a stele, negli scavi di Bawit⁶⁶². Ma altri esemplari, di forma unica e caratteristica, provengono ancora dal Fayum. Tra queste si segnala innanzitutto la stele di Pantoleos, conservata nel Museo del Louvre (E 25091), ⁶⁶³ acquistata nel mercato antiquario da R. Weill e quindi ancora una volta priva di contesto di rinvenimento (TAV. CXIII, 2). La stele è realizzata in legno di fico sicomoro (*Ficus Sycomorus L.*) e già questo le conferisce un certo pregio, in quanto tale materiale è generalmente poco usato per la realizzazione di stele ed era poco usato nei cimiteri.

La base della stele è caratterizzata da una sorte di tenone che serviva probabilmente a fissarla al suolo, così come suggerisce anche la superficie brunita del legno che indica un suo contatto prolungato con la terra. A. Boud'hors e F. Calament ipotizzano però che il compito di sostenere la stele non doveva essere affidato unicamente al tenone, il quale si presenta assai fragile, ma che probabilmente vi era anche un sistema secondario di fissaggio. Le stele, priva di contesto, doveva quindi o essere stata eretta al di sopra della sepoltura, o essere stata inserita nella struttura in mattoni della tomba, magari in una nicchia.

La stele si presenta a forma di croce ansata, o segno *ankh* e, come hanno potuto constatare le due studiosi francesi che hanno esaminato scrupolosamente l'oggetto, sembra che sia stata realizzata con questa caratteristica sin dall'inizio e che non si tratterebbe quindi di un pezzo di reimpiego. I due bracci laterali della croce ansata sono poco pronunciati e hanno reso la stele simile a alcuni esemplari di "tavole di mummia" che mostrano caratteri quasi

⁶⁶⁰ RUTSCHOWSCAYA 1986: 101, figg. 340-341.

⁶⁶¹ CRAMER 1949: 38-39, pl. VII; BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 453, 467.

⁶⁶² CLÉDAT 1999: 187-188, 195-196, nn. 167-171; BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 453.

⁶⁶³ *Cat. Paris* 2000: 41, n. 8; BOUD'HORS, CALAMENT 2004.

antropomorfi. Le studiose francesi avvicinano la forma della stele di Pantoleos in particolare alla tavola inv. E 21327 del Museo del Louvre, che presenta la *silhouette* di un corpo umano e che è ornato con la raffigurazione di un crisma stilizzato⁶⁶⁴ (TAV. CXIII, 1). Questa tavola, alta quasi 60 cm e proveniente da Antinoe, era destinata ad accompagnare il defunto durante il funerale, fino al cimitero. Nello stesso Museo se ne conserva, ancora proveniente da Bawit, un altro esemplare, decorato, questa volta, da una croce ansata, il cui anello superiore, perfettamente circolare, racchiude una croce⁶⁶⁵. La forma della stele di Pantoleos potrebbe in qualche maniera quindi essere legata alla funzione di questi oggetti ed esserne una reminiscenza, almeno dal punto di vista formale. A. Boud'hors e F. Calament sottolineano, inoltre, che a Bawit sono state ritrovate diverse mummie adagiate su lastre lignee a forma umana. Inoltre J. Clédat, sottolineano le due studiose, rinvenne a Bawit paletti lignei, di forma squadrata, che dovevano essere stati eretti in antico accanto al defunto, all'altezza della testa. Tali paletti recavano incise su una delle facce un'iscrizione funeraria ed erano fissati al terreno da un perno posto trasversalmente e interrato alla base. Si tratterebbe quindi di una vera e propria stele funeraria⁶⁶⁶.

Sebbene completamente aniconica, la stele di Pantoleos presenta una lunga iscrizione funeraria in copto che si sviluppa sulla superficie anteriore e sulle due superfici laterali. L'iscrizione riporta nelle prime righe un testo che recita “*Dio degli spiriti e Signore di ogni carne*”, formula eucologica, cioè recitata durante l'ufficio, che si trova documentata in Alto Egitto e in Nubia e che è qui per la prima volta documentata nel Fayum. Segue il nome del defunto, Pantoleos, seguito dai suoi titoli, diacono, e il nome del padre. La successiva menzione della città di Touton fa ipotizzare che questo potesse essere stato il luogo di origine della stele o forse solo la città in cui visse e lavorò Pantoleos. L'iscrizione si chiude con la data di morte del diacono Pantoleos, che, essendo proposta secondo l'Era di Diocleziano ci offre anche una datazione assoluta: il 925 d.C.

Molto prossime a questa stele, sia dal punto di vista formale sia da quello epigrafico (dialetto e datazione) sono altre due conservate nel Metropolitan Museum of Art di New

⁶⁶⁴ RUTSCHOWSCAYA 1986: 100, n. 339; BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 449, fig. 2.

⁶⁶⁵ RUTSCHOWSCAYA 1986: 100, n. 338. Per tavole simili conservate in altri musei: WULFF 1909: 93, n. 285 (Berlino); STRZYGOWSKI 1904: 136-137, nn. 8802, 8803 (Cairo); DARESSY 1920.

⁶⁶⁶ CLÉDAT 1999: 187-188, fig. 31 e foto 167. Due altri esemplari sono conservati nel Museo di Périgord, inv. 2423 e 2426, *Cat. Périgord* 1991, n. 108-109.

York⁶⁶⁷. La prima (inv. 10.176.38), di 58 cm di altezza, non è databile dall'iscrizione (TAV. CLI, 1), mentre la seconda (inv. 10.176.39), alta 90 cm, porta tre date, 934, 941 e 955, che la collocano in un periodo leggermente posteriore rispetto alla stele di Pantoleos (TAV. CLI, 2). Le due stele del Metropolitan Museum e quella di Pantoleos potrebbero essere caratteristiche di una produzione locale, magari di una officina attiva nell'area di Touton. A queste si può aggiungere anche la stele inv. 9669 di Berlino⁶⁶⁸ (TAV. CLII, 1).

Per quanto riguarda la datazione, S. Schaten sottolinea che nessuna delle stele note del Fayum può essere datata con certezza. Secondo B. Tudor ci sono solo due iscrizioni in greco datate in cronologia assoluta provenienti dal Fayum: la prima data al 590, la seconda al 790⁶⁶⁹. Inoltre una stele da Damanhur nel Delta, che riporta una decorazione di croci sovrapposte, è datata all'anno 409 di Diocleziano, corrispondente al 693 d.C. S. Schaten data così le stele con croce all'interno dell'edicola alla seconda metà del VII secolo. Le stele con iscrizione in dialetto fayumico incisa sotto la zona decorata, come la stele Allard Pierson Museum inv. 7804⁶⁷⁰ (TAV. CXXXIII, 1), è da lei datata tra la fine del VI e l'inizio del VII secolo. Tra la metà del VII e l'VIII secolo sono invece da lei datate le stele con croci cinte da iscrizioni in greco o in copto, come la stele di Naqlun e una stele di Berlino. Le iscrizioni di Haraga sono invece collocate dal VII-VIII secolo.

Stele in copto con datazioni assolute si documentano prima dell'inizio del X secolo (887/927⁶⁷¹, 925⁶⁷², 954⁶⁷³). Secondo S. Schaten, l'epigrafia funeraria in copto, nel Fayum, sarebbe divenuta cosa comune dalla fine del VI secolo o dall'inizio del VII secolo⁶⁷⁴. Lunghe preghiere per il defunto in copto sono documentate in epoca più tarda, tra l'VIII e il X secolo⁶⁷⁵.

Circa l'apparato testuale si può osservare che le iscrizioni documentate nelle stele provenienti dal Fayum sono generalmente in greco. S. Schaten afferma che il copto diviene

⁶⁶⁷ Le due stele sono pubblicate da BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 454-455, 459-462, 466, fig. 9.

⁶⁶⁸ CRAMER 1949: 38-39, pl. VII; ROQUET 1977 a: 168, nota 2; BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 467, fig. 5.

⁶⁶⁹ TUDOR 2011: 163 e note 1120, 1121.

⁶⁷⁰ VAN DER VLIET 2002-2003: 137-140, Tf. 22.

⁶⁷¹ KSB I, n. 747, BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 467, c.

⁶⁷² Stele Louvre E 25091, BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 455.

⁶⁷³ Stele MMA 10.176.39, BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 459.

⁶⁷⁴ SCHATEN 2005: 261.

⁶⁷⁵ TUDOR 2011: 200, nota 1355.

comune non prima della fine del VI secolo e dell'inizio del VII. Dopo questa data comunque entrambe le lingue sono utilizzate.

Le più antiche iscrizioni in greco documentate sulle stele, che datano approssimativamente dal V secolo, portano solamente la menzione del nome del defunto. Dal VI secolo, al contrario, le iscrizioni funerarie possono contenere anche un'invocazione ("*Dio concedi il riposo all'anima di...*"), seguito da un'acclamazione per Dio ("*Gesù Cristo è vincitore*"), dalla dichiarazione di morte, dalla data del decesso e da una formula conclusiva ("*in pace*"). Il nome del defunto è accompagnato talora dal patronimico e dall'indicazione dell'origine e dell'occupazione della persona defunta. Il termine "*morire*" è evitato e si preferiscono espressioni quali "*andare nel luogo del riposo*" o "*stabilire il corpo*". La data della morte è indicata secondo l'Era dei Martiri o secondo l'Indizione, con la registrazione del giorno e del mese di morte.

I più semplici epitaffi in greco sono costituiti dal nome del defunto, seguito da un epiteto, dal suo patronimico, dall'indicazione dello status (monaco o no) e dall'età del defunto.

Sebbene si basi solo su una singola stele, datata al VII secolo, proveniente da Damanhur (TAV. CXIV, 1), B. Tudor sottolinea che le stele del Fayum in greco e quelle di Damanhur condividano un comune repertorio di formule nel VII secolo⁶⁷⁶.

Il formulario cambia leggermente nelle iscrizioni redatte in copto. Sebbene la struttura base delle iscrizioni in copto sia più o meno la stessa rispetto a quella documentata nelle iscrizioni in greco (preghiera a Dio, nome del defunto, dichiarazione di morte, data di morte), si notano evidenti differenze tra i due gruppi. L'acclamazione "*Gesù Cristo è vincitore*", le formule "*si è addormentato nel Signore*" o "*si è addormentato in pace*", ben documentate in greco, non hanno un diretto corrispondente in copto. Per B. Tudor questa è la prova che i due repertori, quello in copto e quello in greco, si sono sviluppati separatamente.

I dialetti copti documentati nelle iscrizioni del Fayum sono il fayumico, il saidico e il bohairico. Tra il X e l'XI secolo si documentano anche iscrizioni in saidico con qualche influsso nel sistema vocalico fayumico, ma senza il fenomeno del lambdacismo.

⁶⁷⁶ TUDOR 2011: 163.

Degno di nota è il fatto che iscrizioni in fayumico sono documentate anche a Giza, ad Haraga, a Tell Abu Naruz (Beni Suef), oltre che a Antinoe, dove è ben documentato il fenomeno che vede la lettera “P” sostituita dalla lettera “λ”⁶⁷⁷.

2.4 Il Medio Egitto. Da Antinoe a Hermoupolis Magna

Il Medio Egitto si configura come una regione molto estesa, caratterizzata da una grande quantità di necropoli, di dimensioni anche vaste. È anche una regione estremamente densa di siti monastici. La riva destra del Nilo, in gran parte di questa vasta regione, è cinta da vicino dalla montagna desertica, la catena araba, caratterizzata dalla presenza di antichi ipogei e da cave di pietra. I numerosi testi agiografici relativi al Medio Egitto descrivono un ordinamento anche geografico delle due rive del Nilo: quella orientale a carattere urbano, e quella occidentale con valenza funeraria e monastica.

G. Daressy nel 1914 aveva descritto sommariamente le caratteristiche della produzione di stele funerarie di questa regione⁶⁷⁸. Queste si caratterizzano generalmente per essere state ricavate da lastre in calcare grezzo o marmo e per essere generalmente prive di decorazione.

La documentazione è eterogenea e i ritrovamenti si differenziano da necropoli a necropoli. Ad eccezione di alcuni rinvenimenti effettuati ad Antinoe, la gran parte del materiale ritrovato è decontestualizzato e spesso anche inedito o mal pubblicato. Altri centri hanno restituito solo pochi esemplari. A Kom al-Ahmar, località situata a circa 10 km a sud di Qarara e 60 km a nord di Minia, per esempio, la missione dell'Università di Tubinga ha portato alla luce 14 stele funerarie copte, il cui studio, ancora non pubblicato, è stato affidato a B. Tudor⁶⁷⁹. Queste stele, molte delle quali preservate in frammenti, non presentano, comunque, un apparato figurativo.

⁶⁷⁷ Per tutta la questione vedi BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 447-475, con Addenda in *Journal of Coptic Studies* 7, 2005: 131-135.

⁶⁷⁸ DARESSY 1914.

⁶⁷⁹ TUDOR 2011: 53.

Estremamente scarsa è invece la documentazione da Ossirinco. Oltre alla stele rinvenuta da Sobhy Bey nel 1939⁶⁸⁰, che secondo M. Drew-Bear⁶⁸¹ proviene da una località a nord di Minia, il ritrovamento più interessante è la stele di Teodoro, figlio di Demetrio di Cynopolis, rinvenuta da W. M. Flinders Petrie nel 1922⁶⁸². La stele, oggi conservata nel British Museum, inv. EA 1978, (TAV. CLIII, 1) fu rinvenuta nella tomba numero 46 *in situ*, ma purtroppo l'archeologo inglese non registrò la posizione del reperto nella tomba. B. Tudor sottolinea quanto l'epitaffio in greco di questa stele sia simile per formulario a quelli di Panopolis, Hermonthis, Tebe Ovest e Latopolis⁶⁸³. Di dubbia appartenenza all'ambito cristiano è invece la stele del Museo Copto inv. 8616⁶⁸⁴, sebbene una croce ansata dipinta al di sopra della nicchia lasci pensare a un riuso in epoca cristiana⁶⁸⁵ (TAV. CLIII, 2).

Molto più ricca, ma anche molto più complessa, è la documentazione proveniente da Akoris – Tehne, una località situata a circa 10 km a nord di Minia, sulla riva orientale del Nilo. Oltre alle stele già menzionate che presentano la raffigurazione di una mummia distesa rappresentata all'interno di un *naos*, sono documentate stele certamente riferibili ad ambito cristiano. Ne è un esempio la stele inv. 4708 di Berlino che riporta all'interno di un inquadramento architettonico, formato da colonne e architrave, un'iscrizione in memoria di Apaion, Tapia e Aleka⁶⁸⁶ (TAV. LVII, 1). La stele, che potrebbe, data la mancanza di contesti di rinvenimento, essere attribuita anche a una sepoltura pagana, si configurerebbe, secondo S. Schaten, come cristiana, per il suo repertorio figurativo, che vede la rappresentazione di un *ankh* tra due palme. La stele è datata da S. Schaten al IV secolo e apparterebbe quindi alle più antiche stele cristiane d'Egitto. L'importanza della documentazione da Akoris contrasta comunque con l'assenza totale di contesti di rinvenimento dei documenti, oltre che con le scarse notizie generalmente riportate sulle sepolture di epoca cristiana. Delle stele cristiane, generalmente prive di un ricco apparato figurativo, non si conosce infatti l'esatta collocazione al momento del rinvenimento. P. Jouguet e G. Lefebvre rinvennero nel 1903 numerosi resti e documenti di epoca cristiana,

⁶⁸⁰ SOUBHY BEY 1939: 77.

⁶⁸¹ KESSLER 1981: 273.

⁶⁸² PETRIE 1926: 18, pl. 47, 3.

⁶⁸³ TUDOR 2011: 54.

⁶⁸⁴ KAMEL 1987: 67, n. 189 (già inv. 49626).

⁶⁸⁵ Dubbia è anche la provenienza ossirichita di KSB II, 1091, 1092, 1093.

⁶⁸⁶ *Cat. Hamm* 1996: 128-129, n. 85.

tra cui abitazioni e strutture datate al IV-V sec., ma anche papiri e iscrizioni in greco, oltre a numerosi *ostraca* e documenti, contratti o lettere, scritti in copto saidico⁶⁸⁷.

Un caso particolare è costituito dalle sei stele ritrovate dalla missione austriaca diretta da H. Buschhausen nella cosiddetta chiesa sepolcrale del monastero dedicato all'apa Bane, il Deir Abu Fano, complesso situato a circa trenta km a sud di Minia. Le installazioni monastiche, che si estendevano ai piedi di una collina sulla quale si trova una chiesa del VI secolo, ancora oggi in funzione e denominata Deir es-Salib, o “monastero della croce”, esistevano su un'area cimiteriale pagana, nella quale si insediò probabilmente l'apa Bane nel IV secolo. Gli austriaci hanno messo in luce diversi complessi abitativi, oltre alla chiesa, alla quale era annessa una grande sala con fonte battesimale, al refettorio e a ambienti destinati alla preparazione e alla distribuzione dei pasti (TAV. CLIII, 3).

Numerose sono state inoltre le sepolture portate alla luce sia nel cimitero situato a est dell'insediamento, sia al di sotto del pavimento della cosiddetta chiesa sepolcrale, quella dell'antico complesso monastico oggetto dello scavo, dove sono state scoperte sepolture sia monastiche che non cristiane, risalenti alla precedente fase di occupazione del sito.

Sei stele, di cui cinque in frammenti, furono ritrovate all'interno della chiesa sepolcrale inserite nel pavimento. Le stele dell'apa Herakleides (TAV. CLIV, 1), dell'apa Shons (TAV. CLIV, 2-3) e dell'apa Kafka (TAV. CLV, 1) erano connesse con le rispettive sepolture e datano al V-VI secolo. Due di queste sepolture (quelle di Herakleides e dell'apa Kafka) contenevano anche la mummia del defunto. La tomba dell'apa Bane, rinvenuta proprio al centro della navata della chiesa, non era invece segnata da una stele, ma da una bassa struttura in mattoni, in origine probabilmente in qualche modo decorata in maniera da metterla in evidenza rispetto alle altre.

Le stele del Deir Abu Fano recano una ricca decorazione, a dispetto di un apparato testuale estremamente ristretto che indica solo il nome del defunto, preceduto all'appellativo tradizionale “apa”.

La cosiddetta chiesa sepolcrale era caratterizzata da un apparato iconografico che aveva nella croce il suo elemento principale. Sul quinto pilastro della parete nord della navata mediana, per esempio, è raffigurata una grande croce latina con gemme incastonate,

⁶⁸⁷ AHMED BEY KAMAL 1903; LEFEBVRE 1903 b; LEFEBVRE, BARRY 1905.

sottolineata da un armonioso viluppo vegetale e con ai lati due arieti gradienti. Al disotto è un motivo vegetale continuo e una banda a cassettoni geometrici. Un'altra pittura ancor più interessante è sul secondo pilastro della parete sud: mostra una grande *ankh* gemmata circondata da fronde, davanti alla quale sono due unicorni addorsati

e retrospicienti. Questa rara iconografia indica che il legno della croce per il sacrificio di Cristo è di nuovo verdeggiante e si tramuta in simbolo di vita eterna. Al disopra del segno di vita vi è traccia di un'iscrizione, *kosmou*, che, secondo L. Del Francia, va posta in relazione con una pittura di Faras (Nubia, XI sec. d.C.), oggi al Museo di Khartum, in cui, al disopra di una croce cristofanica è un'iscrizione con il monogramma di Cristo seguito dall'epiteto di Salvatore del Mondo⁶⁸⁸.

La croce è l'elemento principale anche nelle stele venute alla luce in questo complesso. La stele dell'apa Kafka, la meglio conservata, vede infatti la raffigurazione di un grande *ankh*, il cui anello superiore, simile in parte a una corona della vittoria, ma caratterizzato da tre bracci sporgenti, racchiude un'ulteriore croce (TAV. CLIV, 1). Altre croci sono disposte simmetricamente ai lati del segno *ankh*, colmando i vuoti della superficie, mentre la breve iscrizione menzionante l'apa Kafka è scritta sulle due linee orizzontali di scrittura poste lungo i lati brevi della lastra. Il frammento conservato della stele dell'apa Herakleides (TAV. CLIV, 1) recava verosimilmente la stessa rappresentazione, là dove, però, i caratteri sembrano essere stati resi con meno maestria. La stele dell'apa Shons, anche questa conservata in frammenti e solo nella sua parte superiore, è caratterizzata dalla raffigurazione di una grande croce inserita all'interno di un elemento circolare, con altre quattro piccole croci poste tra i bracci (TAV. CLIV, 2-3). Gli altri frammenti, più piccoli, lasciano riconoscere simili temi figurativi che vedono ancora la croce come elemento centrale. In particolare, uno dei frammenti più significativi vede la rappresentazione di una croce gemmata, conservata solo nella parte centrale, con ai due lati due volatili, la cui natura non è possibile definire meglio⁶⁸⁹ (TAV. CLV, 2-3).

⁶⁸⁸ Anche nella chiesa del Deir es-Salib, che si trova su una vicina collina e che probabilmente tiene viva una tradizione nata nell'antico complesso monastico, si conservano pitture in cui più volte è raffigurata la croce, sebbene queste datino a un periodo più tardo risalente al XII-XIII secolo.

⁶⁸⁹ BUSCHHAUSEN *et alii* 1994: tav. 9 C-E.

Da Tuna el Gebel, la grande necropoli di Hermoupolis Magna, provengono alcune stele funerarie copte, tutte aniconiche, in antico probabilmente inserite all'interno delle nicchie delle ricche cappelle funerarie che caratterizzano quella necropoli⁶⁹⁰. La scarsità della documentazione relativa alla necropoli di Tuna el-Gebel è probabilmente stata causata anche dall'intensa attività degli scavatori clandestini che saccheggiarono la necropoli rivendendone i materiali nel mercato antiquario.

Nessuna stele funeraria è stata rinvenuta nelle necropoli di Herakleopolis Magna⁶⁹¹ (Ahnasiya al-Medina), a dispetto della grande importanza avuta da quella città soprattutto tra il IV e il V secolo, a Mudil⁶⁹², a Deir el-Qarabin⁶⁹³, a Manqula⁶⁹⁴, a Hawarta⁶⁹⁵, a Gebel et-Teir⁶⁹⁶, all'area dello Speos Artemidos, compresa la cosiddetta Valle degli anacoreti.

Pochi resti, decontestualizzati e spesso privi di informazione circa i contesti di rinvenimento, sono stati rinvenuti a Qarara⁶⁹⁷, a Deir Nazlat Tuna⁶⁹⁸.

I ritrovamenti più importanti e numericamente più consistenti sono comunque quelli provenienti dalla regione di Antinoe, da Bawit e dall'area di Assiut, che saranno analizzati separatamente.

2.4.1 La regione di Antinoe

Fondata nel 130 d.C. dall'Imperatore Adriano per commemorare il suo favorito Antinoe, morto misteriosamente nelle acque del Nilo, Antinoe è l'unica città di fondazione romana

⁶⁹⁰ TUDOR 2011: 65, nota 462 per la bibliografia; cfr. anche KSB I, n. 444, 445, 718; KSB II, 1088 (=JE 32924).

⁶⁹¹ TUDOR 2011: 50-51.

⁶⁹² GABRA 2004: 1070; TUDOR 2011: 51.

⁶⁹³ HUBER 2004: 61; TUDOR 2011: 53.

⁶⁹⁴ TUDOR 2011: 53.

⁶⁹⁵ TUDOR 2011: 56.

⁶⁹⁶ Da questa località, importante per essere legata al soggiorno della Sacra Famiglia, non proviene nessuna stele funeraria, ad eccezione di quella, perduta, disegnata dal Duca di Sassonia nel 1927 e inserita nella facciata della chiesa monastica, cfr TUDOR 2011: 56.

⁶⁹⁷ TUDOR 2011: 51.

⁶⁹⁸ TUDOR 2011: 64 riferisce di più stele funerarie copte, scoperte nel 1969 e conservate oggi nel Museo di Mallawi, di cui però non è stato pubblicato nulla.

in Egitto. La città aveva in realtà anche un passato di epoca faraonica, testimoniato soprattutto da una cappella costruita da Amenhotep IV, così come dai resti del tempio di Ramesse II e Merneptah, ancora oggi visibili nella zona settentrionale del sito.

La nuova fondazione adrianea si caratterizzò sin da subito per privilegi amministrativi e fiscali, nonché per la singolarità dei modi di popolamento. Adriano, volendo bilanciare il peso delle altre città ellenistiche del paese, Alessandria e Naucrati nel Delta e Arsinoe nel Fayum, concepì la città come un baluardo dell'ellenizzazione nel Medio Egitto. Per questo motivo furono chiamati a popolarla i discendenti dei greci d'Egitto, in particolare gli abitanti di Arsinoe⁶⁹⁹. Il fatto non è di poco significato, visto le forti similitudini che si registrano in diversi ambiti, sia artistici che linguistici, fra la produzione antinoita e quella documentata nel Fayum. H. I. Bell sottolineò inoltre che Adriano rese così appetibile la cittadinanza di Antinoe, che molte persone che avevano proprietà e legami in altre zone del paese furono molto propensi a accettarla, senza però avere l'intenzione di eleggere Antinoe come loro residenza permanente⁷⁰⁰. Si trovano così, cittadini di Antinoe a Ossirinco, Karanis, Philadelphia e altrove. Questo fatto comunque favorì certamente uno scambio diretto tra queste differenti aree del paese.

Antinoe presenta un impianto urbanistico tipico di una città romana: due grandi vie, il cardo e il decumano, che si incrociano e che conducono a quattro grandi porte. In relazione con la città tardo romana sono state messe in luce due chiese del IV secolo, una nella necropoli settentrionale, l'altra nella necropoli sud. Una terza chiesa era situata all'interno della città, presso la porta est. Inoltre sono state scoperte due basiliche, senza dubbio appartenenti al periodo bizantino (VI secolo).

Divenuta con Diocleziano capitale provinciale della Bassa Tebaide, con la fine del dominio bizantino Antinoe perde il suo ruolo di sede del governatore e il suo *status* di città ellenica. Devastata nel 619 dalle truppe del re persiano Khorsroe II (590-628), la città declina rapidamente dopo la conquista islamica del 639-642 in favore della vicina Hermoupolis Magna, che acquista maggiore importanza sia dal punto di vista economico che amministrativo.

⁶⁹⁹ BELL 1940: 136.

⁷⁰⁰ BELL 1940: 139.

Tra le stele datate in questo periodo si segnala in particolare la stele dell'aba Ananias, sacerdote e egumeno, per G. Lefebvre probabilmente uno degli ultimi superiori di uno dei monasteri situati nelle montagne che cingono su tre lati la città⁷⁰¹.

La distruzione della città di Antinoe iniziò sin dal X secolo e ebbe un'accelerazione nella seconda metà del XII secolo, quando Saladino (1169-1193) comandò un sistematico spoglio dei suoi monumenti e certamente anche delle necropoli della città, utilizzando le pietre degli edifici come materiale da costruzione per le sue fondazioni, in particolare per l'edificazione dei bastioni della Cittadella del Cairo. Il sovrano ayyubide comandò a ogni battello che discendeva il Nilo di trasportare al Cairo del materiale sottratto all'antica città, dando alla sua opera di distruzione una dimensione quasi fatale. La città divenne nel corso dei secoli una vera e propria cava di materiali e il processo di distruzione si intensificò sempre di più.

La città era circondata su tre lati da un sistema montuoso ricco di cave e di anfratti che, con il sorgere del fenomeno monastico, si riempirono di monaci e di eremiti, che resero Antinoe e i suoi sobborghi una delle più importanti città del Medio Egitto. A sud-est della città, a circa 400 metri dall'attuale villaggio arabo di Sheikh Abada, si trova la località di Deir Abu Hennis, che ospita un complesso monastico rupestre dedicato a san Giovanni Battista. Da Sud verso Nord si trovano diversi altri insediamenti: Deir el-Nahla, Deir Amba Bishoi (Bersha), il già menzionato Deir Abu Hennis, Deir Sombat, Deir el-Nasara e Deir el-Dik.

Tra il 2004 e il 2008 G. van Loon ha condotto, nell'ambito del "Dayr el-Bersha Project" dell'Università di KU Leida – Università Cattolica di Leida, diretto da H. O. Willems, una *survey* proprio nella zona compresa tra i siti di Deir el-Dik, Deir Abu Hennis e Sheikh Said. A seguito di tale ricerca sul campo sono stati identificati e descritti numerosi eremitaggi e sono state studiate da A. Delattre centinaia di iscrizioni lasciate da pellegrini e da monaci nelle celle e lungo la falesia. La *survey* si è concentrata su tre siti in particolare: Deir el-Dik, Deir Abu Hennis e Sheikh Said.

Deir el Dik, il monastero del Gallo, situato a tre km a nord delle antiche rovine di Antinoe si compone di due siti: il primo costruito nella valle, il secondo ricavato nelle cave di pietra

⁷⁰¹ LEFEBVRE 1915: 114, 127-128, n. 834; CALAMENT 2005: 79.

dell'altopiano. Il panorama della regione è infatti dominato da cave a cielo aperto e da cave scavate all'interno della montagna, che talora creano profonde gallerie.

Delle numerose cave che compongono il sito G. van Loon e A. Delattre hanno potuto in parte identificare alcuni ambienti. Nella Cava 13, per esempio, è stata individuata una chiesa rupestre che presenta una grande nicchia sul muro est; nella Cava 1 una piccola cappella; la Cava 8 servì invece come edificio comunitario. Nella prima stanza di quest'ultima cava, infatti, una piccola corte dava accesso a una stanza decorata con resti di pitture di un santo stante, che M. Martin interpretò come l'immagine del primo santo stabilitosi in quella comunità, probabilmente il fondatore, che fu poi venerato. La Sala divenne quindi luogo di pellegrinaggio⁷⁰². Non è stata individuata l'area cimiteriale delle comunità e non è stata rinvenuta nessuna stele funeraria.

Più celebre è il sito di Deir Abu Hennis, situato a 4/5 km a sud di Antinoe, dove è documentata la presenza di una comunità monastica vissuta tra il VI e l'VIII secolo. Anche questa area è caratterizzata dalla presenza di numerose cave, che sin dal IV secolo furono riutilizzate dai monaci, sia come abitazioni sia come officine. La *survey* di G. van Loon e A. Delattre ha evidenziato la presenza di un camminamento che collegava le numerose cave che formavano l'insediamento, formando un vero e proprio terrazzamento. All'interno degli ambienti sono stati osservati numerosi segni di attività abitativa e sono state scoperte centinaia di iscrizioni⁷⁰³, incise o dipinte, soprattutto in greco e copto, ma anche in siriano, ge'ez e arabo (XIX secolo), che testimoniano della vita vissuta da monaci in quegli ambienti, ma anche di pellegrini venuti in visita in quei luoghi. Nell'angolo sud-occidentale di una delle cave più vaste è stata installata la chiesa dedicata a san Giovanni Battista, celebre per i suoi due cicli pittorici, uno dell'Infanzia di Cristo, l'altro relativo a Giovanni Battista o Abu Hennis, da cui il luogo prende il nome. Le pitture note sin dal XVII secolo (J.-M. Vansleb le vide nel 1677) costituiscono certamente il motivo di maggior interesse del sito, così come le numerose iscrizioni che riportano passi degli *Apophthegmata Patrum* rinvenuti sul soffitto del battistero.

⁷⁰² VAN LOON; DELATTRE 2014: 246, 255-256.

⁷⁰³ VAN LOON; DELATTRE 2014: 256, A. Delattre riferisce di aver catalogato più di 400 iscrizioni, di cui soltanto 80 erano già noti grazie a SAYCE 1888; CLÉDAT 1902; DE FENOYL 1963-1964; JARRY 1971-1973; JARRY 1990; DELATTRE 2003.

Le Cave 14 (DAH 014) e 33 (DAH 033) erano ambienti dotati di quattro nicchie-armadio ciascuno e avevano avuto o funzioni amministrative o erano servite come magazzini o biblioteche. La Cava 33, invece, è stata interpretata, sulla base di un confronto con le “*chappelles*” 5 e 6 di Bawit, come oratorio, nel quale i monaci si riunivano per le preghiere comunitarie. Questo ambiente, di pianta rettangolare, era fornito di nicchia sul lato est e era provvisto di basse banchine lungo le mura. La cava 16 (DAH 016) era adibita, invece, a officina per la tessitura, una delle tipiche attività lavorative dei monaci.

A. Delattre ha sviluppato l’ipotesi di un recluso di nome Mena che viveva in DAH 008⁷⁰⁴, pratica ben attestata dalle fonti letterarie⁷⁰⁵. Lo studioso belga ha rinvenuto, inoltre, ben 10 iscrizioni funerarie nel sito, spesso accompagnate da graffiti e con nomi e preghiere lasciate probabilmente da monaci al momento del seppellimento del defunto, che dovevano probabilmente essere personaggi di alta levatura spirituale, tali da attirare la devozione degli altri monaci e di pellegrini. Le iscrizioni sono state rinvenute nelle cave DAH 009, DAH 012, DAH 017, DAH 023 e DAH 033⁷⁰⁶.

Particolarmente interessante è il caso della cava DAH 023. Qui A. Delattre ha potuto identificare uno speciale luogo di venerazione. Questo è stato possibile proprio grazie all’analisi dei graffiti disposti intorno ad una iscrizione funeraria scritta su una piccola stele scolpita direttamente sul muro nord-orientale. La stele presenta una croce ansata, ornata da motivi vegetali, posta tra due colonne tortili (TAV. CLVI, 1). Il testo, inciso nella parte superiore del monumento, ricorda che “*l’apa Lots si è addormentato nel Signore. Tybi, 11, giorno di festa*”. Al disopra dell’iscrizione si legge anche l’invocazione *heis theos*, dipinto in blu in grandi caratteri. Ai lati della stele si leggono quattro iscrizioni copte che iniziano con $\Psi\lambda\eta\lambda$ “prega” e continuano con i nomi dei personaggi devoti al santo monaco Lots. Un altro testo, in greco, dipinto ancora al di sopra dell’epitaffio, dice “... *nostro santo padre, apa Lots, guarda i tuoi figli nel Signore* ...”. Queste iscrizioni, afferma A. Delattre, suggeriscono l’esistenza di un culto funerario reso al monaco defunto, divenuto per i suoi fratelli “santo”. DAH 023 era quindi in origine la cella dell’apa Lots e divenne poi, alla morte del monaco, cappella destinata alla sua memoria.

⁷⁰⁴ VAN LOON; DELATTRE 2014: 258-259.

⁷⁰⁵ Per esempio Giovanni di Licopolis e Theona nell’*Historia monachorum* 6, 1.

⁷⁰⁶ VAN LOON; DELATTRE 2014: 260-261 e commenti in DELATTRE; DIJKSTRA; VAN DER VLIET 2015: 305-306.

Un tentativo di segare la stele dal muro occorso nel 2012 ha avuto come conseguenza il danneggiamento parziale della lastra e delle iscrizioni che erano incise intorno⁷⁰⁷. Sul soffitto a circa 1 metro dalla stele vi erano quattro uncini probabilmente destinati a sostenere quattro lampade.

La laura di Sheikh Said, situata a circa 10 km a sud di Deir Abu Hennis, è più modesta rispetto ai vicini complessi di Deir el-Dik e soprattutto di Deir Abu Hennis. La comunità monastica che qui si insediò riutilizzò tombe dell'Antico Regno (fine V – inizio VI dinastia), diversamente dai monaci di Deir Abu Hennis e di Deir el Dik che sfruttarono le gallerie delle cave. Anche qui gli ambienti sono stati connessi da un camminamento esterno che aveva creato terrazze nella collina, a più livelli, connessi dal camminamento. Un numero di tombe, non tutte, erano state utilizzate come abitazioni.

La Tomba 25 di Werirni aveva invece funzioni liturgiche. Nella nicchia, ritagliata nel muro sud-est, si sono conservate tracce di pitture: una creatura alata e un santo cavaliere, San Phoibammon/Abu Fam, un unicorno e un segno *ankh*⁷⁰⁸. Nella Tomba 39, che conserva tracce di decorazione pittorica consistenti in una serie di croci, è stata rinvenuta una iscrizione che permette di ipotizzare che tale ambiente fosse stato adibito a chiesa dedicata all'Arcangelo Michele⁷⁰⁹.

Tra le tante iscrizioni rinvenute negli ambienti di questa laura spicca ancora una volta il nome dell'apa Lots, forse quello di Deir Abu Hennis, la cui fama forse raggiunse anche i monaci qui stabilitisi.

La datazione di questa comunità è controversa: W. M. Flinders Petrie la data al IV secolo, mentre le pitture suggerirebbero una datazione di poco posteriore, dal IV al V secolo e gli studi ceramici di A. H. M. Jones dal V all'VIII secolo. Nessuna stele funeraria è stata comunque trovata in associazione a un possibile cimitero connesso a questa comunità.

⁷⁰⁷ VAN LOON; DELATTRE 2014: 246, nota 63.

⁷⁰⁸ VAN LOON; DELATTRE 2014: 243.

⁷⁰⁹ VAN LOON; DELATTRE 2014: 263-264, la determinazione di questo ambiente come chiesa rimane comunque dubbia, come evidenzia A. Delattre, che ipotizza che l'iscrizione sia stata scritta nel 1151, anno in cui forse il complesso era ancora attivo.

2.4.1.1 Le rovine di Antinoe e i viaggiatori moderni

Le rovine di Antinoe erano ancora in parte visibili all'inizio del XIX secolo, quando E. F. Jomard disegnò le tavole della monumentale *Description de l'Égypte*. Verso la metà del XIX secolo un industriale egiziano trasformò in calce numerosi monumenti della città, fra i quali il monumentale arco di trionfo e certamente anche molte testimonianze del passato cristiano della città. E. F. Jomard riferisce comunque già dell'abitudine della popolazione locale di trasformare in calce i marmi e le pietre dell'antica città romana.

Viaggiatori e descrittori occidentali, già a partire dall'inizio del XVII secolo ci hanno però lasciato delle descrizioni della città e dei suoi monumenti. Talora questi viaggiatori videro e registrarono nei loro rapporti stele e iscrizioni di epoca cristiana viste sia tra le rovine della città, sia nelle molte località che circondano la città di Adriano. È il caso, per esempio, della stele vista a Deir Abu Hennis dal domenicano J.-M. Vansleb (1635-1679) durante il suo soggiorno in Medio Egitto. Della stele, oggi perduta, rimane un prezioso disegno conservato nel manoscritto numero 435 della Bibliothèque nationale de Paris, redatto in italiano, che conserva una versione autografa del viaggio⁷¹⁰. J.-M. Vansleb dedica una tavola intera alla raffigurazione della stele, dando di essa una traduzione in latino.

Nel 1715 il gesuita Claude Sicard visita e descrive non solamente le rovine della città, ma anche le installazioni cenobitiche di quelle che lui chiama “les grottes de Basse-Thébaïde”, cioè le grotte della montagna orientale, di cui descrive le croci, le immagini, le iscrizioni in copto e in greco ritrovati nelle piccole celle dei monaci o nella chiesa rupestre di Deir Abu Hennis⁷¹¹.

Nel 1886 A. H. Sayce raggiunge Deir Abu Hennis, di cui lascia una ricca descrizione del santuario e delle numerose iscrizioni cristiane che rinvenne nell'area circostante⁷¹². A. H. Sayce si mostra attento alle molte iscrizioni di epoca faraonica, ma presta particolare attenzione anche a quelle che gli vengono indicate come abitazioni e tombe cristiane. Interessante è la sua descrizione delle pitture e delle iscrizioni della chiesa di Deir Abu

⁷¹⁰ MARTIN 1997.

⁷¹¹ BERNAND 1984: 24-29.

⁷¹² SAYCE 1886.

Hennis (legge i nomi di Cosma e Damiano scritti al di sopra delle pitture), ma degna di nota è anche la sua menzione di tombe cristiane poco distanti dal santuario. A. H. Sayce riferisce che proprio fuori della chiesa si trova una tomba cristiana scavata nella roccia, con un'iscrizione incisa e che poco più a sud si trovavano altre tombe cristiane con epitaffi greci. Interessante è anche la descrizione di una stele scolpita su una parete recante un'iscrizione greca e copta, che commemorava la morte di un certo Papias, figlio di Melitone, dalla quale si deduceva che quel luogo era dedicato a san Macario⁷¹³. La stele, recentemente ripubblicata⁷¹⁴, mostra una grande croce inserita all'interno di una corona, con l'iscrizione che si dispone ai suoi lati (TAV. CLVI, 2). La croce è affiancata da animali simbolici: nella parte inferiore due aquile a ali spiegate e con una croce nel becco, nella parte superiore due volatili, forse due colombe. Elementi vegetali, tra i quali spiccano anche grappoli d'uva, riempiono gli spazi tra gli animali e la corona che delimita la raffigurazione. L'impianto figurativo della croce, se si esclude l'abbondanza degli elementi vegetali, richiama senza dubbio una delle tre grandi croci che decorano la camera funeraria di Shenute, recentemente scoperta nell'area del Monastero Bianco a Sohag (TAV. CLVII, 1). Questo particolare potrebbe forse contribuire a datare l'iscrizione verso la fine del V secolo.

Nel 1902 J. Clédat visitò Deir Abu Hennis e le antiche rovine di Antinoe⁷¹⁵. L'archeologo francese ripercorse gli itinerari dei precedenti viaggiatori e sottolineò come il villaggio di Deir Abu Hennis, al tempo interamente cristiano, fosse stato costruito con materiali provenienti dalle rovine della città antica⁷¹⁶. J. Clédat descrive inoltre un'antica tavola d'offerta semicircolare, certamente una stele cosiddetta a forma di sigma, che recava un'iscrizione copta, utilizzata probabilmente come altare nell'area battesimale della

⁷¹³ *DACL*, art. Antinoé, col. 2355; BERNAND 1984: 47; SAYCE 1886: 183-185, n. 23; LEFEBVRE 1907: n. 222; FENYOL 1963-1964; VAN LOON; DELATTRE 2014: 257; PAPACONSTANTINO 2001: 329..

⁷¹⁴ Una foto a colori si trova in <http://www.ifao.egnet.net/bases/publications/bec23/?id=121> (numifao DI 2003_00974).

⁷¹⁵ CLÉDAT 1902: 44-68.

⁷¹⁶ Le iscrizioni di Deir Abu Hennis, tra cui la stele dell'apa Lots, furono rilevate di nuovo e poi pubblicate da JARRY 1971-1972, che pubblica anche uno schizzo della laura di Deir Abu Hennis con la collocazione delle iscrizioni.

chiesa⁷¹⁷ (TAV. CLVII, 2). La tavola, riferisce già J. Clédat, era stata già notata da altri viaggiatori, come E. F. Jomard, A. H. Sayce e l'inglese A. J. Butler⁷¹⁸.

2.4.1.2 *Gli scavi archeologici nelle necropoli antinoite e i rinvenimenti di stele*

Le necropoli di Antinoe, come abbiamo già visto, hanno fornito un numero assai elevato di stele funerarie⁷¹⁹. Molte di queste, portate alla luce dalle Missioni Archeologiche Italiane, sono state ritrovate in contesti primari e debitamente documentati, fornendo una serie numerosa di eccezioni all'interno del quadro documentario egiziano, che, come abbiamo notato, è alquanto carente a riguardo⁷²⁰. Gli scavi di S. Donadoni e le più recenti scoperte di R. Pintaudi ci fanno rimpiangere le mancate annotazioni degli scavi di A. Gayet, il primo grande scavatore della città, che ha rinvenuto una gran quantità di stele funerarie, non registrando quasi mai i contesti. I rinvenimenti di A. Gayet sono certamente i più numerosi e iniziarono a partire dal 1896, dopo i primi sondaggi effettuati nell'anno precedente⁷²¹. Già i primi risultati sono promettenti e Antinoe si dimostra campo di indagine ricco e che lascia ben sperare di chiarire lo scopo dichiarato di A. Gayet, che, come lui afferma, è quello “*de chercher des documents relatifs à la fusion du symbolisme égyptien dans le symbolisme hellénique*”⁷²². Nel 1896 A. Gayet scava nell'area del tempio di Ramesse II e esplora nella piana e nella montagna delle tombe datate al Medio Regno. Nell'anno successivo mette in luce le strutture di una cappelle di Amenhotep IV e altri templi di epoca romana, nonché

⁷¹⁷ CLÉDAT 1902: 44; CRAMER 1941: 6, n. 1; KSB I, 428.

⁷¹⁸ Alcune iscrizioni segnalate da A. H. Sayce e da J. Clédat si trovano anche nella voce “Antinoé” (curata da H. Leqlerq) e “Copte-Epigraphie” (curata da A. Mallon), del *DACL*, coll. 2354-56 e 2855-58. Un'iscrizione già vista da A. H. Sayce è ripresa e pubblicata in DE FENYOL 1963-1964.

⁷¹⁹ Di molte stele pubblicate nei repertori non si conosce la provenienza, talora neanche l'attuale luogo di conservazione oppure, se conservate in un museo, il numero di inventario. Il più delle volte, inoltre, non si ha a disposizione nessuna immagine. Seguendo una prassi comune a tutti gli editori a cavallo tra il XIX e XX secolo, viene riportato nelle pubblicazioni solo l'apparato testuale e non quello figurativo.

⁷²⁰ Stele funerarie dette provenire da Antinoe sono talora di provenienza dubbia. In KSB I sono indicate come antinoite le seguenti stele, sebbene talora si propongano anche altre provenienze: n. 441; n. 442; n. 443; 689 = JE 34611; 754 (o da Deir Abu Hennis); 755 (o Fayum?); 756; 760; 761, 762; 763; 764; 765; 766; 767; 768; 769; 770; 771; 772; 773; 774; 775; 776; 777; 778. In KSB II: 1069, 1070; 1071; 1072; 1073; 1074; 1075; 1076; 1077; 1078; 1150. In KSB IV: 2081.

⁷²¹ Sulla storia delle campagne di scavo di A. Gayet a Antinoe, vedi CALAMENT 2005.

⁷²² Citazione da CALAMENT 2005: 113.

inizia lo scavo delle vaste aree cimiteriali della città. Nel 1898 abbandona l'area cittadina per dedicarsi all'esplorazione delle necropoli *extra muros*, degli ipogei scavati nella roccia delle montagne che circondano la città, molti dei quali furono poi abitati da monaci. Nella piana scopre numerose tombe cristiane, riconoscendo quattro aree principali che classifica cronologicamente attribuendo a ognuna una lettera (A, B, C, D). Il periodo di frequentazione di questa vasta area va dal 130 al 640 circa. Nelle necropoli C e D, romane e bizantine, trova ricche sepolture di donne e funzionari imperiali, mentre nella necropoli D, quella cristiana, situata a nord-ovest e fino all'area dell'ippodromo, ritrova reperti datati, secondo lui, al VII secolo.

E proprio nel 1898 A. Gayet dà un'accurata descrizione delle necropoli antinoite: *“D'un quartier à l'autre de cette ville des morts, l'aspect des tombes sensiblement diffère; celles du premier consistent en un petit caveau voûté, bâti en briques crues, dans les quelles est enfermé un sarcophage de bois, sans ornements. Souvent même, le défunt est simplement couché sur un plancher, les corps emmaillotté de bandelettes; dans le second et le troisième, ce caveau se réduit à une sorte de sépulcre maçonné, de la grandeur d'un cercueil. Deux ou trois dalles ferment le fond, quelques autres les côtés; d'autres enfin le couvercle. A fleur de sol, un rectangle tracé au moyen de briques crues, posées à plat, marque la place du tombeau. Dans le dernier, enfin, le corps est déposé dans le sable, sans que rien le protège et l'abrite. Toutes d'ailleurs sont anonymes, il ne subsiste de celles des trois premiers groupes que la chambre souterraine, le monument qui de toutes marquait autrefois l'existence ayant disparu pour servir de matériaux de construction”*⁷²³.

Nella quarta campagna di scavo, protrattasi per tutto il 1899, Gayet si concentra ancora nelle aree cimiteriali della città e nei pressi del monastero di Deir el-Dik, un complesso di tipo laureotico situato sulla montagna antinoita.

Successivamente, nel corso della sua quinta campagna (1899-1900), scava un nuovo settore cimiteriale a nord-est della città, contenente tombe datate tra il I e il V secolo. Tra le principali sepolture figurano quelle della “ricamatrice” Eufemia, con tutti i suoi strumenti, di Aurelio Colluto e da sua moglie Aurelia Tisoia, oltre alla celebre sepoltura della

⁷²³ CLÉDAT 1898: 7.

cosiddetta “Dama del Vaticano”, che ritenuta di epoca cristiana, fu donata nel 1901 ai Musei Vaticani.

Nel 1901, durante la sesta campagna di scavo, A. Gayet si concentra sulla necropoli della piana, a nord della città, dove si concentrano le tombe di epoca più tarda. È in quest’area che porta alla luce 12 stele, oggi conservate la Cairo, che data intorno al VI secolo⁷²⁴. Le ricerche si concentrano ai limiti del quartiere bizantino, dove rinviene, tra le altre cose, la tomba di Ourania, ma soprattutto quelle più celebri di Thais e Serapione.

Tra il 1901 e il 1902 A. Gayet fa altri clamorosi rinvenimenti. Scopre le sepolture di Leukone, della “dama bizantina”, del “centurione romano”, del “cavaliere bizantino”, oltre che numerose stele funerarie, vasellame, utensili e numerosissimi reperti tessili⁷²⁵.

Nel 1903, l’anno della scoperta delle celebri tombe dei due “dignitari bizantini”, della “patrizia” Sabina e della “maga” Myrithis, A. Gayet scopre altre sei stele⁷²⁶, mentre l’anno successivo ne porta alla luce altre sette, rimaste *in situ* sino al 1906⁷²⁷. Il 1905 porta altri sensazionali rinvenimenti (la sepoltura dell’”officiante il culto di Antinoo”, i ritratti dipinti su tela o legno di Theoris, Ammonios e Keleluthis), ma nessuna stele funeraria. Queste saranno scoperte, in numero di quattro⁷²⁸, nel corso dell’undicesima campagna, svoltasi l’anno successivo. Altre stele vengono scoperte nel 1908⁷²⁹, insieme a quattro teli dipinti, a quattordici maschere funerarie e a due sepolture intatte e complete, quella della “portatrice di specchi” e di una donna detta “isiaca”.

Nel 1909 A. Gayet rinviene la sepoltura di Isidora, la “*pleureuse isiaque*”, oltre a qualche altro esemplare di stele⁷³⁰. Nel 1910 l’archeologo francese fa dei sondaggi in prossimità del recinto nord e ritorna anche nell’area del tempio di Ramesse II. Durante quella campagna rinviene sette stele in greco e quattro in copto, poi pubblicate da G. Lefebvre nel 1910⁷³¹,

⁷²⁴ LEFEBVRE 1907, nn. 169-180.

⁷²⁵ LEFEBVRE 1907, nn. 182-195.

⁷²⁶ LEFEBVRE 1907, nn. 196-202.

⁷²⁷ LEFEBVRE 1907, nn. 202-206.

⁷²⁸ LEFEBVRE 1907, nn. 207-210.

⁷²⁹ LEFEBVRE 1908: 172-183.

⁷³⁰ LEFEBVRE 1910: 50-65.

⁷³¹ LEFEBVRE 1910: 273, n. 1.

allora Capo Ispettore delle antichità del Medio Egitto, conservate, dice F. Calament, o nel Museo del Cairo o in quello di Alessandria⁷³².

Fruttuosi sono anche gli anni successivi e molte importanti sepolture vengono portate alla luce (tra queste quelle dei due bambini Didymos e Lydia con i loro giocattoli, nel 1911, e degli “officianti dei misteri di Osiride-Antinoo”, nel 1912). Le campagne successive, dal 1912 al 1914, si svolgono senza la presenza diretta di A. Gayet, sostituito sul campo da suoi incaricati. Complessivamente nel corso delle sue numerose campagne di scavo A. Gayet scoprì circa 200 stele, che furono in gran parte portate nel Museo del Cairo, allora a Giza, e in quello di Alessandria⁷³³. Secondo il regolamento allora in vigore era possibile, infatti, effettuare un *partage* delle opere scoperte, nel corso di scavi autorizzati, da missioni straniere. Dal momento che gli ispettori del *Service des Antiquités* erano quasi tutti francesi fu facile a A. Gayet portare in Francia gran parte del materiale scoperto. Le stele funerarie però, giudicate troppo pesanti e quindi costose per il trasporto rimasero in Egitto, insieme a qualche altro reperto considerato troppo importante, come il celebre pettine con immagine dei miracoli di Cristo (Cairo, JE 31297) o il tondo cosiddetto dei due fratelli (Cairo, JE 33739), nonché una scelta di tessuti.

I metodi di scavo utilizzati da A. Gayet non favorirono la puntuale registrazione dei dati. Delle molte stele rinvenute non si conoscono neanche in linea generale i contesti di rinvenimento. Ma la mancanza di tali contesti non può però essere attribuita solo ai metodi di scavo dell’archeologo francese, ma anche alle devastazioni e spoliazioni che interessarono la città nel corso dei secoli. Lo stesso A. Gayet, infatti, annota che “*de toutes ces sépultures, le caveau seul subsiste. De là un manque presque absolu de renseignements, sur la date exacte qu’il conviendrait d’assigner à chaque tombeau. Le monument, chapelle ou stèle, qui en marquait la place, a disparu pour servir de matériaux de construction aux bourgades voisines*”⁷³⁴.

Con la fine degli scavi di A. Gayet ad Antinoe si esaurì un momento assai fecondo dell’esperienza francese nell’area. Tra le *équipe* straniere che si susseguirono sul sito si segnala in particolare quella condotta dal filologo e coptologo C. Schmidt, che ebbe da J. de

⁷³² CALAMENT 2005: 147.

⁷³³ CALAMENT 2005: 188, 261.

⁷³⁴ CALAMENT 2005: 261.

Morgan, direttore del Service des Antiquités, il permesso di aprire un cantiere di scavo per esplorare una parte delle necropoli cristiane sin dal 1896⁷³⁵, l'anno dell'inizio degli scavi di A. Gayet.

Gli oggetti scoperti da C. Schmidt furono portati in Germania e entrarono nelle collezioni dell'allora Ägyptische Museum di Berlino, i cui reperti di epoca tardo-antica confluirono successivamente nel Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst. C. Schmidt, che si occuperà in seguito prevalentemente di gnosticismo e di manicheismo, pubblicò nel 1897 un'iscrizione sepolcrale in lingua greca rinvenuta nelle necropoli di Antinoe⁷³⁶. I suoi scavi al contrario non sono mai stati oggetto di pubblicazione, sebbene il Deutsches Archäologisches Institut di Berlino conservi il suo manoscritto autografo. Da questo testo C. Fluck ha potuto precisare che egli impiantò il cantiere di scavo nella necropoli settentrionale⁷³⁷, dove rinvenne diverse sepolture caratterizzate in particolar modo da ricchi corredi tessili, anche di ispirazione persiana. Dai suoi appunti e dalle note redatte al momento dell'arrivo dei reperti in Museo dall'allora direttore A. Erman la studiosa tedesca ha potuto parzialmente anche ricostruire alcuni contesti di rinvenimento.

Dopo la breve parentesi che vide l'attività di una missione inglese, diretta da J. de Monins Johnson, papirologo dell'Università di Oxford, una missione archeologica italiana continuò l'esplorazione archeologica della città⁷³⁸. Tra il 1935-1936 e il 1939 la Missione fiorentina dell'Istituto papirologico "Girolamo Vitelli" continua l'esplorazione della Necropoli Nord, dove rinviene la celebre Cappella di Teodosia, oltre a numerose altre stele funerarie (TAV. CLVIII, 1-2): di queste sei furono portate in Italia ed entrarono nelle collezioni del Museo Egizio di Firenze⁷³⁹, quattro furono successivamente pubblicate, mentre due, ridotte in frammenti, rimangono ancora ad oggi inedite⁷⁴⁰. Alcune di queste stele, trovate nella Necropoli settentrionale, furono già nel 1938 brevemente descritte da E. Breccia, che sottolinea che furono realizzate su lastre di marmo e di calcare. A proposito di un esemplare l'archeologo italiano afferma che "una tra le altre, assai bella, incisa su di un disco

⁷³⁵ CALAMENT 2005: 476-478; *Antinoé* 2013: 25.

⁷³⁶ SCHMIDT 1897.

⁷³⁷ FLUCK 2014.

⁷³⁸ *Cat. Firenze* 1998.

⁷³⁹ GUIDOTTI 2013: 310-311.

⁷⁴⁰ Le stele pubblicate sono gli inv. 14498-14499, 14502-14503. Le stele rimaste inedite sono gli inv. 14504, 14505, oltre a tre ulteriori stele di probabile origine antinoita, invv. 14506, 14507, 14507, GUIDOTTI 2013: 311.

marmoreo provvisto di fori per fissarlo a una parete mediante chiodi. Ma queste iscrizioni non erano *in situ* e giacevano in mezzo a detriti ed a terreno di riporto”⁷⁴¹. Nella Necropoli settentrionale, posta presso la sponda del Nilo, la Missione italiana, in quegli stessi anni, porta alla luce un’altra lastra con iscrizione greca dedicata a una giovane ragazza di nome Teodosia morta all’età di quindici anni.

Dall’aprile 1939 la missione fiorentina venne affiancata da quella romana, diretta da S. Donadoni, dell’Università di Roma, che lavorò soprattutto nell’area del tempio di Ramesse II, ma che si dedicò anche all’esplorazione di Deir el-Dick, a nord-ovest della città.

Dopo l’interruzione dovuta allo scoppio della Seconda Guerra mondiale, le due missioni riprendono la loro attività nel 1960. Le due missioni scavano il tempio ramesside, individuano la necropoli proto dinastica e nel 1966 portano alla luce le rovine di una chiesa paleocristiana. Nel 1968 i lavori proseguono nella necropoli sud, dove sono scoperte alcune stele funerarie. Le due missioni continueranno la loro attività sino al 1993, quando ragioni di sicurezza impedirono alle missioni straniere di raggiungere il Medio Egitto. Dall’ottobre del 2000 la missione italiana riprese la sua attività sotto la guida di R. Pintaudi, che ha inaugurato una nuova fase di ricerca nonché di studio di molto materiale scavata dalle missioni precedenti⁷⁴².

Sebbene gli scavi italiani non abbiano mai prodotto, negli anni precedenti il 2000, un vero e proprio studio del materiale ritrovato (si veda come unico esempio esplicativo la tomba di Teodosia, la più importante scoperta operata dalla missione italiana), fu proprio ad Antinoe che, come detto nei capitoli precedenti, è stato possibile ritrovare e documentare dei precisi contesti di rinvenimento delle stele funerarie. Gli scavi hanno potuto anche meglio determinare alcune caratteristiche delle sepolture antinoite. Le tombe possono presentarsi in diverso modo: come una fossa sormontata da un plinto che presenta una stele funeraria inserita nella muratura, oppure che prevede la presenza di una profonda nicchia, che può ospitare la stele funeraria oppure un’iscrizione dipinta. Altre tipologie sono costituite da

⁷⁴¹ BRECCIA, DONADONI 1938: 292.

⁷⁴² Per l’attività degli scavi italiani ad Antinoe dal 1935 al 1993 vedi BRECCIA, DONADONI 1938, ADRIANI 1939, MANFREDI 1998 e *Cat. Firenze* 1998. Per l’attività dal 2000 vedi PINTAUDI 2008, PINTAUDI 2008-2009, PINTAUDI 2009, SPANU 2013.

ambienti sotterranei con soffitto a volta o sormontati da una cappella a pianta quadrata, oltre che da tombe scavate nella roccia, come, per esempio, la sepoltura di Taïas.

Un'altra caratteristica delle necropoli antinoite è l'usanza di porre come segnacolo della tomba un'anfora, sulla cui superficie era dipinta l'iscrizione funeraria. Donadoni, che segnala per la prima volta questa caratteristica, ne escluse l'attestazione nelle altre necropoli antinoite⁷⁴³. Nel 2008 R. Pintaudi ha pubblicato un esemplare già noto ma rimasto inedito proveniente dall'area della celebre Cappella di Teodosia⁷⁴⁴. L'anfora, una *Late Roman 7*, presenta un testo che inizia all'altezza della punta e termina nella parte mediana del recipiente, rendendo evidente il fatto che in antico era fissato rovesciato come segnacolo di una sepoltura (TAV. CLIX, 1). L'iscrizione commemora due defunti, Antonio e Cirillo, originari di un villaggio chiamato Lusandros, non altrimenti attestato. R. Pintaudi data l'anfora alla seconda metà del VI secolo sia su base tipologica sia su considerazioni paleografiche.

Due nuove stele funerarie sono state recentemente pubblicate dagli epigrafisti della Missione Archeologica Italiana a Antinoe⁷⁴⁵. Si tratta di due monumenti salvati, in seguito ai saccheggi che seguirono gli eventi politici del 2011, dalla Missione Archeologica Italiana, diretta da R. Pintaudi, e come tali purtroppo ancora privi di informazioni circa la provenienza archeologica. La prima stele, scritta in greco e datata al VII-VIII secolo, commemora il defunto Isacco che “avendo lasciato ai suoi cari un dolore ininterrotto, supplica di ottenere questa misericordia dalla pietà di Dio”, mentre la seconda, in copto, appartiene al genere delle *Totenklage* ed è datata tra l'VIII e il IX secolo⁷⁴⁶.

2.4.1.3 Le stele di Antinoe: raffigurazioni e formulari

⁷⁴³ DONADONI 1939: 317; DONADONI *et alii* 1974.

⁷⁴⁴ PINTAUDI 2008: 164-166, pl. III-IV.

⁷⁴⁵ PINTAUDI; SILVANO; DEL CORSO; DELATTRE; SPANU 2014: 379-383; 389-393.

⁷⁴⁶ Vedi anche DELATTRE; DIJKSTRA; VAN DER VLIET 2015: 306-307.

Le stele funerarie erano ampiamente utilizzate in tutte necropoli antinoite⁷⁴⁷. Erano realizzate generalmente con lastre di calcare grezzo, raramente in marmo, come si documenta anche nella vicina Hermoupolis Magna, dove probabilmente gli stessi materiali erano stati prelevati dalla rovine della città di Antinoe⁷⁴⁸. Il loro modo di utilizzo all'interno delle sepolture è molteplice: potevano essere o poste a terra a copertura della fossa, o erette davanti alla tomba, inserite all'interno di nicchie. Talora le nicchie non contenevano una stele funerarie, ma unicamente un'iscrizione tracciata a inchiostro, come ha notato per Hermoupolis Magna É. Bernand⁷⁴⁹. È documentato anche il caso di tombe sconvolte già in antico con riutilizzo della stele danneggiata⁷⁵⁰.

Ben attestato è anche ad Antinoe l'utilizzo delle etichette di mummia come sostituti delle stele funerarie⁷⁵¹. Questo fenomeno si registra soprattutto in connessione con le sepolture più povere, di artigiani o contadini, come il commerciante di legumi di nome Psenpres⁷⁵². Si tratta comunque di documenti di difficile datazione, che, redatti per la maggior parte in greco o in demotico, talora bilingui, recano indicazioni temporali generiche (anno di regno e mese, ma privi del nome dell'imperatore), oltre a una breve formula religiosa, al nome del defunto, seguito dal patronimico, dall'età della morte e dal toponimo, indicante il trasporto della mummia verso una determinata località.

La pratica di far “viaggiare” la mummia era dovuta principalmente al fatto che l'inumazione avveniva preferibilmente nella città o nel villaggio di origine. Proprio per poter seguire meglio le mummie durante queste fasi, si sviluppa in età tolemaica l'usanza di anettere al corpo mummificato un'etichetta. Talora anche le stele recano memoria di tali spostamenti, come la stele di Macrina, morta a Babilona (Cairo) ma trasportata e sepolta a Antinoe⁷⁵³.

⁷⁴⁷ Le stele antinoite sono state edite in numerose pubblicazioni. Le principali sono: LEFEBVRE 1903, DE RICCI 1903, BIONDI 1907, LEFEBVRE 1910, LEFEBVRE 1915, MUNIER 1949, COQUIN-RUTSCHOWSKAYA 1994.

⁷⁴⁸ CALAMENT 2005: 262, nota 804.

⁷⁴⁹ BERNAND 1999.

⁷⁵⁰ LEFEBVRE 1908: 176, n. 1.

⁷⁵¹ Gayet registrò solamente due rinvenimenti di etichette funerarie durante i suoi scavi, cfr. CALAMENT 2005: 262.

⁷⁵² *Cat. Firenze* 1998: 59-60, n. 18.

⁷⁵³ LEFEBVRE 1915, n. 841: 133-134.

La maggior parte delle stele di Antinoe sono oggi conservate nei musei egiziani⁷⁵⁴, sia quelle scoperte dai francesi, sia quelle portate alla luce dalle missioni italiane. Un piccolo insieme si trova anche in Italia, nel Museo Egizio di Firenze⁷⁵⁵ e nelle collezioni dell'Istituto papirologico "G. Vitelli".

Le stele rinvenute nelle necropoli antinoite datano, secondo F. Calament⁷⁵⁶, per la maggior parte dal II secolo al VII secolo. B. Tudor data le iscrizioni antinoite scritte in greco⁷⁵⁷ dal V al VII secolo e quelle in copto⁷⁵⁸ dalla fine del VI secolo alla prima metà del IX. Da Antinoe proviene (scavi A. Gayet) la più antica iscrizione copta datata, la stele inv. E 12982 del Museo del Louvre, una lastra rettangolare di calcare caratterizzata da undici linee di testo interrotto al centro da una croce inscritta in un cerchio (TAV I). Tracce di pittura rossa sono ancora evidenti nella croce, in alcune lettere e nella fascia che delimita l'area dell'iscrizione. L'epitaffio commemora la defunta di nome Tecla, abitante del villaggio di Tsesio, morta durante la quattordicesima indizione, corrispondente al 609/610 o 610/611 d.C.⁷⁵⁹ Datata all'837 è invece la stele in copto ritrovata dalla Missione Italiana nel 1993 nel kom 4 della necropoli settentrionale⁷⁶⁰.

Le stele antinoite documentano numerosi aspetti della società di questa grande città del Medio Egitto. Per esempio, la stele funeraria in calcare scritta in greco di un persiano di nome Andreas, datata all'inizio del VII secolo, testimonia la presenza in città di stranieri, oltre a egiziani, romani e greci⁷⁶¹.

Inoltre più stele ebraiche attestano la presenza ad Antinoe di una comunità giudaica⁷⁶². J. Euting pubblicò una stele in caratteri ebraici proveniente da Antinoe già nel 1896⁷⁶³. Datata al I o al II secolo d.C., questa stele commemora un defunto il cui nome è in lacuna, seguito da quello del padre, Lazzaro. Un'altra stele di questo tipo fu segnalata da Seymour de

⁷⁵⁴ LEFEBVRE 1907, n. 169-180, 182-201; MUNIER 1949, che pubblica una serie di stele greche e copte scoperte durante gli scavi italiani del 1936.

⁷⁵⁵ GUIDOTTI 2013: 311-312.

⁷⁵⁶ CALAMENT 2005: 262.

⁷⁵⁷ TUDOR 2011: 172, Diagram 2.

⁷⁵⁸ TUDOR 2011: 215, Diagram 3.

⁷⁵⁹ COQUIN, RUTSCHOWSCAYA 1994: 115, n. 8 (=KSB II, 1098); TUDOR 2011: 139.

⁷⁶⁰ *Cat. Firenze* 1998: 28.

⁷⁶¹ LEFEBVRE 1915, n. 840: 132 dagli scavi del conte Jean de Beaucorps nel 1914.

⁷⁶² CALAMENT 2005: 268.

⁷⁶³ EUTING 1896: 164-165.

Ricci⁷⁶⁴, nel 1903. Si tratta della stele di Marta, figlia di Simeone, che però C. Clermont-Ganneau considerò cristiana⁷⁶⁵.

Le stele di Antinoe, così come quelle provenienti da tutta la regione, si presentano generalmente prive di apparato decorativo, con le lettere rubricate in rosso, ma occasionalmente possono mostrare elementi quali croci e palmette raffigurati a margine dell'apparato testuale. Poche stele, come la stele inv. 8028 del Museo Copto del Cairo⁷⁶⁶, detta provenire da Antinoe mostrano una struttura iconografica più complessa. In questo esemplare, infatti, si ha la rappresentazione di una nicchia delimitata da due colonne, decorate con elementi geometrici, che sorreggono una conca abisdata, all'interno della quale è posta una croce tra elementi floreali. Al di sopra della conca sono raffigurati due rami di palma. Il testo, in lingua copta, è inciso tra le due colonne su tredici linee (TAV. CLIX, 2).

Una grande croce che occupa tutta la superficie anteriore è invece raffigurata su una stele del Musée des Beaux-Arts di Montréal (inv. 2008.146), che secondo J. H. F. Dijkstra e J. van der Vliet potrebbe provenire dai dintorni di Antinoe⁷⁶⁷ (TAV. CLX, 1-2). Qui la croce, che è posta su un piedistallo, è realizzata in alto rilievo. Una lunga iscrizione in copto è disposta intorno alla croce, tra i bracci, mentre sulla faccia superiore una breve iscrizione ripete il nome del defunto e una parte della data del decesso. Il testo inizia con una invocazione trinitaria $\Sigma\text{N TP}\lambda\text{N NNEI}\omega\text{T MNIT}\omega\text{HPE MN PETTNEYMA ET}\omega\text{Y}\lambda\text{B}$, “*nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*”, una formula che si trova assai frequentemente all'inizio delle iscrizioni sepolcrali cristiane d'Egitto, ma anche di Nubia⁷⁶⁸. Il resto dell'iscrizione, che è in copto saidico e che riporta numerosi errori di ortografia, ricorda il beato Giuseppe.

La stele di Cornelio⁷⁶⁹, rinvenuta da R. Pintaudi nella necropoli Nord (Kom Est D² I) nel 2005, si presenta di forma rettangolare e con una frattura che la taglia obliquamente. Realizzata da una lastra di calcare, è costituita da due parti: quella superiore occupata da

⁷⁶⁴ SEYMOUR DE RICCI 1903: 142, n. 8.

⁷⁶⁵ CLERMONT-GANNEAU 1905: 372.

⁷⁶⁶ KAMEL 1987: 58, n. 118, pl. LIII (già inv. 45067).

⁷⁶⁷ DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2011.

⁷⁶⁸ WIETHEGER 1992: 132.

⁷⁶⁹ PINTAUDI 2008: 168-169, pl. IV, inv. 1048.

quattro linee di testo, che costituiscono l'epitaffio funerario in memoria del defunto, e quella inferiore occupata dalla rappresentazione di una croce affiancata da due palme e posta da tre tratti orizzontali, che rappresentano un piedistallo fiancheggiato da tre gradini (TAV. CXLIV, 2). Questo motivo, come già non mancò di notare R. Pintaudi, evoca il Golgota e permette di datare la stele al VII secolo, sulla base del fatto che tale iconografia appare per la prima volta sulle monete datate al regno di Tiberio II (578-682). Lo stesso R. Pintaudi, inoltre, accosta questa iconografia ad alcune stele di provenienza fayumica, come la stele inv. 4483 di Berlino (TAV. LI, 1), ma anche la stele inv. 8556 del Museo Copto del Cairo⁷⁷⁰ (TAV. CXLIV, 1). La disposizione delle palme intorno alla croce ricorda, invece, la stele copto-greca descritta e illustrata da J. M. Vansleb nel manoscritto italiano 435 della Bibliothèque nationale de Paris, documentata nelle vicina località di Deir Abu Hennis⁷⁷¹.

Caratteristiche di Antinoe e della sua regione (comprese le due località di Deir Abu Hennis e Deir el-Bersha, da dove proviene la stele di Phoibamon, datata al 706, la più antica *Totenklage* finora ritrovata⁷⁷²) sono le cosiddette *Totenklage*, stele che datano dall'VIII secolo alla metà del IX secolo (TAV. CLXI, 1). Si tratta di stele nelle quali si trova un lamento funebre che sottolinea la natura effimera della vita umana e il disagio della morte. Le *Totenklage* appaiono nella documentazione epigrafica abbastanza all'improvviso, non essendo documentate fasi che in qualche modo le preannunciano, ragione per la quale gli studiosi parlano di "enigma"⁷⁷³. La loro apparizione rivoluziona notevolmente il concetto di epitaffio funebre. Al posto delle usuali formule e preghiere che chiedono a Dio la grazia per il defunto, le *Totenklage* mostrano composizioni poetiche che con immagini realistiche descrivono il terrore della morte e la sensazione di privazione e sgomento causato dalla morte improvvisa di una persona amata. La morte appare così una brutale intrusione nella vita dell'uomo e gli effetti morali e fisici della morte sono descritti in dettaglio. La morte lascia la famiglia del defunto nel dolore e riduce il defunto a un misero corpo chiuso in una tomba. Eloquentemente è l'espressione che si trova in una *Totenklage* pubblicata da M. Cramer:

⁷⁷⁰ KAMEL 1987: n. 133; CRUM 1902: inv. 8584.

⁷⁷¹ MARTIN 1997: 185, fig. 10.

⁷⁷² SCHATEN 1991 (=SB I: 791).

⁷⁷³ VAN DER VLIET 2011: 206-207 mette in relazione l'apparizione delle *Totenklage* con una particolare visione della morte che si impone nel VII secolo e che si basa sul concetto che la morte non è accidentale, ma è una punizione imposta da Dio per la disubbidienza del genere umano.

“l’uomo di oggi è la terra e la polvere di domani”⁷⁷⁴. La vita è effimera e piena di problemi, così che l’uomo è “sollecitato dalle preoccupazioni di questa vita che sono più pesanti su di me delle onde del mare”⁷⁷⁵. La sensazione di beatitudine è completamente assente in questi testi. Il defunto non è più etichettato come μακαίρος “beato”, ma come “infelice” ταλαίπωρος.

La stele di Eulogia, che data al 759 e che probabilmente viene da Antinoe, presenta una frase di apertura che è affine a una formula nubiana che è tratta dal versetto biblico della *Genesi* 3:19. Il testo recita” *Oh spaventoso e terrificante verdetto che Dio ha pronunciato ad Adamo: ‘tu sei terra e alla terra ritornerai’*”⁷⁷⁶ (TAV. CLXI, 2).

Durente le ultime campagne di scavo a Antinoe numerosi esemplari di *Totenklage* sono stati portati alla luce, sebbene molte non sono state ancora pubblicate. A. Delattre ne ha pubblicata comunque una rinvenuta nella Necropoli Nord nel 1993 (inv. 925)⁷⁷⁷. Si tratta di una lastra di marmo alta quasi 40 cm e composta da 25 linee di testo, completamente priva di apparato decorativo (TAV. CLXII, 1). La datazione è indicata secondo l’Era di Diocleziano all’anno 553, corrispondente all’836 d.C. Il testo recita così, secondo la traduzione di A. Delattre:

“*Ô vie de ce monde qui est pleine de chagrin et de gémissements! Ô voyage à l’étranger qui est plus loin que jamais! Ô navigation dans la quelle il est difficile d’arriver au rivage! La mer est immense et les flots sont sauvages. Je suis donc Anastasé, le fils du défunt Chaël, l’humble diacre! Alors que mon corps était encore florissant, que je me réjouissais beaucoup avec ma famille et qu’il y avait ma femme et mes petits sacho*⁷⁷⁸ (?) *dans mon entourage, une maladie misérable m’a atteint. La décision de Dieu est venue sur moi: ‘la terre retourne à la terre’. J’ai été enlevé à ma femme et à mes enfants qui étaient tout petits. Que quiconque qui se dressera devant moi demande pour moi au Seigneur d’avoir*

⁷⁷⁴ CRAMER 1941: n. 40.

⁷⁷⁵ CRAMER 1941: n. 12.

⁷⁷⁶ La stele è conservata nel Rijksmuseum van Oudheden di Leida, dove porta l’inv. F 1968/3.3, vedi SCHNEIDER 1969: 1-7.

⁷⁷⁷ DELATTRE 2008: 147-149 (=SB IV: 1956).

⁷⁷⁸ Il senso di questa parola, σαχο, non è chiara.

pitie de moi. Je me suis reposé en ce jour, au mois de Pharménôth, le 11, de l'année 553 de l'ère de Dioclétien".

Simili paralleli si riscontrano anche in un'altra stele di Antinoe (SB I: 785) e da Assiut (SB I: 698) e da Assuan (SB I: 785), ma anche M. Cramer 1941: n. 40.

Le *Totenklage* costituiscono quindi un genere del tutto particolare, i cui destinatari erano certamente persone sofisticate, capaci di apprezzare immagini letterarie e allusioni scritturali e stilistiche dei testi. Le loro fonti letterarie sono state ben studiate. Alcuni studiosi, come M. Krause, hanno enfatizzato la loro presenza in dipendenza da tradizioni faraoniche pre-cristiane, sebbene sia certamente fuori dubbio che le formule espresse siano strettamente dipendenti soprattutto dall'Antico Testamento e dalla liturgia funeraria.

Una croce inserita all'interno di una corona costituisce la decorazione di una stele funeraria che già A. H. Sayce aveva segnalato nel 1886 e che M. de Fenyol riprende e pubblica di nuovo nel 1963-1964. La stele, rinvenuta incisa all'entrata di una cella, reca un'iscrizione bilingue greca e copta. L'impianto iconografico di questa raffigurazione è abbastanza complesso e riprende caratteristiche riscontrabili nella produzione delle stele funerarie vere e proprie. Ai lati della croce, infatti, nella parte inferiore, il tutto sempre inserito all'interno della corona, sono raffigurati due volatili, probabilmente due aquile, ad ali spiegate. La vicinanza della croce, della corona e dell'aquila è un elemento ricorrente soprattutto nelle stele di Armant. Il testo di destra, in copto, è meglio conservato e porta la commemorazione di un certo Papia, figlio di Melitone l'isaurico del *topos* di san Macario.

Degne di menzione sono anche le stele in legno rinvenute nelle necropoli antinoite. Meno numerose di quelle in pietra, recano unicamente una invocazione e il nome del defunto e sono un tratto caratteristico che si documenta anche nelle necropoli di Bawit, dove J. Clédat ne trovò alcune ancora fissate sulle tombe⁷⁷⁹. Il legno d'altra parte ad Antinoe è frequentemente utilizzato all'interno del corredo funerario. Sono molti, infatti, i frammenti di sarcofago che A. Gayet scoprì nelle sue campagne di scavo e che ora sono conservati nel Museo del Louvre⁷⁸⁰. Particolarmente significativi sono i due frammenti, inv. E 21324

⁷⁷⁹ *DACL* II, 1, col. 214.

⁷⁸⁰ RUTSCHOWSCAYA 1986: 99-101.

(TAV. CXII, 1), E 21327 (TAV. CXIII, 1), il primo in legno di fico, il secondo in tamarisco, che M.-H. Rutschowskaya classifica come frammenti di sarcofago, ma la cui forma richiama alla mente certamente anche quella delle stele. I due reperti recano una decorazione che si riscontra nelle stele funerarie. L'inv. E 21324 mostra una grande segno *ankh*, il cui anello superiore, che prende la forma di una corona stilizzata, racchiude una croce, con i bracci separati da una perla. Un piccolo motivo floreale semplificato decora invece il corpo del segno *ankh*. Nell'esemplare inv. E 21327, invece, si trova la raffigurazione, incisa, di un *chrismon*.

Le stele antinoite sono redatte in copto e in greco. Quelle in greco divengono più rare a partire dall'inizio del VII secolo.

Il formulario in greco utilizza in epoca bizantina spesso l'espressione "si è addormentato (nel Signore)", ἐκοιμήθη, seguito dal nome del defunto, dalla data di morte e eventualmente da una preghiera a Dio affinché gli conceda la pace. Si tratta di un'espressione che augura al defunto, definito nella maggior parte dei casi μακάριος (ma anche "tuo servo", cioè "servo di Dio"), il risveglio in una vita nuova. Questa formula, molto comune si trova, per esempio, nella sepoltura di Θαΐας e su un frammento di stele oggi conservato a Lione (inv. G 1492)⁷⁸¹. La preghiera conclusiva può anche essere seguita dall'espressione "Non ti affliggere ..., nessuno è immortale".

Tudor sottolinea come in alternativa si può trovare una formula introduttiva, una preghiera, seguita dal nome del defunto, da una dichiarazione di morte ("si è riposato") e dalla data di morte⁷⁸².

Altro elemento caratteristico è riferito al nome del defunto, che solo raramente è seguito dalla professione che questi praticava in vita, come nella stele di Berlino inv. 4486, dove il defunto, un certo Andromachos, esercitava il mestiere di orafo⁷⁸³ (TAV. LIV, 1).

Per quanto riguarda i formulari in greco, B. Tudor sottolinea una stretta affinità tra le stele antinoite e quelle provenienti da Deir el-Gebrawi, oggi esposte nel Museo Greco-romano di Alessandria.

⁷⁸¹ CALAMENT 2005: 263, nota 812.

⁷⁸² TUDOR 2011: 164-165.

⁷⁸³ CALAMENT 2005: 266.

Le formule in copto vedono frequentemente l'uso di una struttura introdotta dalla preghiera al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo o a San Horion o a San Colluto, affinché abbiamo misericordia per il defunto. Segue il nome del defunto, la dichiarazione di morte, la data del decesso, seguita spesso dall'espressione “*nella pace di Dio*”. Vi è poi un'altra formula, generalmente in copto, che recita “*Signore Dio, Onnipotente....abbi misericordia dell'anima di che si è addormentata il ...*”, che si documenta allo stesso modo anche a Saqqara e a Bawit, dove l'espressione copta **NTAC M̄TON** (**NTAC** per il femminile) equivale al greco *ἐκοιμήθη*.

L'elemento più caratteristico è proprio l'invocazione a San Horion e soprattutto a San Colluto, il santo più importante della città, al quale era dedicato anche un santuario meta di pellegrinaggio, nel quale si praticava l'incubazione. Tali invocazioni ai due santi sono caratteristiche delle stele in copto, ma si ritrovano talora anche in quelle redatte in greco.

Nel panorama dell'epigrafia copta le stele che contengono un'invocazione a dei santi sono relativamente poco numerose. Il caso di san Colluto, quindi, caratterizza in maniera molto forte l'epigrafia antinoita. L'invocazione propriamente detta è generalmente indirizzata a Dio, in accordo con la dottrina ufficiale che vuole i santi come intercessori presso il Signore. La formulazione utilizzata, d'altra parte, rivela l'importanza del santo nello spirito dei fedeli, con la particolare espressione “*Dio di san Colluto*”, seguito dalle domande in favore del defunto. Ecco qualche esempio:

ΠΝΟΥΤΕ ΝΦΑΓΙΟΣ ΚΟΛΛΟΥΘΟΣ ΑΝΑΠΑΥΕΝ ΤΕ ΨΥΧΗΝ ΜΑΚΑΡΙΑ ΑΝΑΒΑΣΙΑ

“*Dio di San Colluto, accorda il riposo all'anima della beata Anabasia*”⁷⁸⁴

ΠΝΟΥΤΕ ΦΑΓΙΟΣ ΚΟΛΘΕ ΚΑΡΙΟΥΝΑ ΜΕΝΤΕΨΥΧΗ ΜΠΜΑΚΑΡΙΟΣ ΚΕΩΡΓ

“*Dio di San Colluto, abbi misericordia all'anima del beato Giorgio*”⁷⁸⁵

⁷⁸⁴ DONADONI 1957: 480.

⁷⁸⁵ MUNIER 1949: 129, n. 1

ΠΝΟΥΤΕ Μ̄ΦΑΓΙΟΣ ΚΟΛΛΟΥΘΟΣ ΕΚΕΡΟΥΝΑ ΜΝΤΕ ΨΥΧΗ Μ̄ΠΜΑΚΑΡΙΟΣ CIA
NCΑΝΟΚΕ

“*Dio di San Colluto, abbi misericordia all’anima del beato Sia [figlio?] di Sanoke*”⁷⁸⁶

ΠΝΟΥΤΕ Μ̄ΠΖΑΓΙΟΣ ΚΟΛΛΟΥΘΟΣ ΠCΑΕΙΝ ΕΡΕCΘΕΡΑΠΕΥΕ ΝΝΕΨΥΧΗ
ΜΝΝCΩΜΑ ΕΚΕ ΠΑΡΑΚΑΛΕΙ ΜΠΝΟΥΤΕ ΕΖΡΑΙ ΕΧΝΤΕΨΥΧΗ Μ̄Π<ΜΑ>ΚΑΡΙΟΣ
ΚΟΛΘΕ

“*Dio di San Colluto, medico che guarisce le anime e i corpi, prega Dio per l’anima del
beato Colluto*”⁷⁸⁷ (TAV. CLXIII, 1)

ὁ θεὸς τοῦ ἁγίου Κολλούθου ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τῆς μακαρίας Καλῆς

“*Dio di San Colluto, accorda il riposo all’anima della beata Kale*”⁷⁸⁸

Stele con simili invocazioni a San Colluto sono state rinvenute ad Antinoe, ma anche a Deir Abu Hennis, come documenta, per esempio, la stele di Ioustos⁷⁸⁹, e a Tuna, la necropoli di Hermoupolis Magna⁷⁹⁰.

Sono documentate, come detto, anche invocazioni a San Horion, e anche all’arcangelo Michele, come documenta un epitaffio rinvenuto a Deir Abu Hennis:

ΠΝΟΥΤΕ Ν̄ΦΑΚΙΟΣ ΑΠΑ ΖΩΡΙΩΝ ΑΡΙ ΟΥΝΑ ΜΕΝ ΤΥΨΙΧΗ ΕΝCΙΒΛΗ ΤΡΩΝ
ΤCΙCΙΩ

“*Dio di San apa Horion, abbi misericordia all’anima di Sible, la donna di Tsisio*”⁷⁹¹

⁷⁸⁶ MUNIER 1949: 129-130, n. 2.

⁷⁸⁷ MUNIER 1949: 130, n. 3; BRECCIA; DONADONI 1938: 290, fig. 1.

⁷⁸⁸ LEFEBVRE 1908: 175, n. 811.

⁷⁸⁹ SAYCE 1886: 185, n. 1; JARRY 1971-1973: 75.

⁷⁹⁰ Stele Museo del Cairo, JE 34614 (=KSB I, 445); BIONDI 1907: 126, n. 36.

⁷⁹¹ LEFEBVRE 1915: 120, n. 7.

ΠΝΟΥΤΕ ΜΠΑΡΧΑΓΓΕΛΟΣ ΜΙΧΑΗΛ ΕΚΑΡΟΥΝΑ ΜΝΤΕ ΨΥΧΗ ΜΠΜΑΚΑΡΙ ΛΕΟΝ·ΤΙ

“Dio dell’arcangelo Michele, abbi misericordia all’anima del beato Leonti (?)”⁷⁹²

A. Papaconstantinou menziona altre tre stele, sempre di probabile provenienza antinoita, che recano invocazioni ad altri santi⁷⁹³. La prima stele reca l’invocazione ai Dodici Apostoli⁷⁹⁴, la seconda a San Giovanni⁷⁹⁵, probabilmente Giovanni Battista venerato a Deir Abu Hennis, la terza al “Dio di san apa Pgol”⁷⁹⁶. In un altro caso, il nome del defunto era posto prima dell’invocazione, come nota sempre la Papaconstantinou a proposito di un’altra stele pubblicata da E. Revillout⁷⁹⁷, di probabile origine antinoita, in cui il nome del defunto risulta però in lacuna.

Un’altra stele reca un formulario più complesso, caratterizzato da forte originalità, che è strutturato su due invocazioni: la prima al solo Dio, la seconda al “Dio di San Colluto”. Si tratta della stele trovata dalla Missione archeologica italiana, dedicata al beato Cosma, l’etiope (TAV. CLXIII, 2). Il testo recita: “Dio buono e misericordioso, che ha pietà dei corpi e delle anime, fai misericordia all’anima del beato Cosma l’etiope, figlio del beato Paolo, che ha lasciato il corpo il 2 di pashons. Dopo che mi sono rallegrato come Oggi, al contrario, sono come un’erba disseccata, che si getta: tanto che mi rallegravo nel mezzo dei miei numerosi amici, oggi sono mangiato dai vermi. Dio di San Colluto, vergine e sacerdote, accogli la preghiera di.....”⁷⁹⁸. In questo epitaffio Colluto, designato vergine e sacerdote, perde la funzione di santo guaritore, ma mantiene quella di intermediario con il Signore e anche di accompagnatore, di psicopompo, nell’Aldilà. È in questa veste che infatti il Santo è raffigurato ad Antinoe, nella celebre cappella di Teodosia, dove figura come psicopompo a fianco della defunta, protetta dall’altra parte dalla presenza della Vergine Maria.

⁷⁹² SAYCE 1886: 186, n. 2.

⁷⁹³ PAPACONSTANTINOU 2001: 326.

⁷⁹⁴ REVILLOUT 1883: 4, n. 4.

⁷⁹⁵ Stele del Museo Copto 8328 e anche JARRY 1971-1972: 76.

⁷⁹⁶ BIONDI 1907: 83, n. 6.

⁷⁹⁷ REVILLOUT 1885: 3-4, n. 3.

⁷⁹⁸ MUNIER 1949: 133, n. 8; BRECCIA; DONADONI 1938: 290, fig. 3; PAPACONSTANTINOU 2001: 327.

Il ruolo di Colluto come psicopompo è particolarmente documentato nella necropoli nord della città, dove erano collocati il santuario e l'oracolo del santo. Le sepolture situate in questa zona potevano essere considerate *ad sanctum*, cioè erette nei pressi della tomba del santo e quindi poste sotto la sua diretta protezione⁷⁹⁹.

Altre stele antinoite contengono dei formulari differenti. Alcune sono introdotte dalla formula ΠΙΩΤ ΠΩΗΡΕ ΠΕΠΝΕΥΜΑ ΕΤΟΟΥΑΒ ΦΑΓΙΟΣ ΑΒΒΑ ΖΩΡΙΩΝ ΑΡΙ ΟΥΝΑ ΜΝ ΤΕΨΥΧΗ ΝΖΝΟΥ ΤΡΩΜ ΤΣΕΣΙΩ “Il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, il santo apa Horion, abbiate misericordia dell’anima di Heou, la donna di Tsesio”⁸⁰⁰. In un'altra stele, in greco, le righe iniziali sono occupate dal nome del defunto e dalla data di morte, mentre l'invocazione, che segue subito dopo, è rivolta a Gesù Cristo, all'apa Colluto e a Santa Tecla⁸⁰¹.

Un'altra caratteristica delle stele di Antinoe riguarda il sistema di datazione. Salvo poche eccezioni le stele da Antinoe sono datate soltanto dal giorno, mese e anno di indizione nel quale la persona commemorata è morta. Le stele di questa regione utilizzano differenti sistemi di datazione, relativa o assoluta, dall'indicazione dell'indizione all'era copta o Era dei Martiri, che viene però utilizzata solo dopo la conquista islamica. Gli antinoiti utilizzano anche il calendario attico, dando la datazione equivalente secondo i mesi egiziani⁸⁰².

Le invocazioni di santi quali Horion e Colluto caratterizzano quindi in maniera molto particolare le stele provenienti dalla città di Antinoe o dalle vicine località, quali Deir Abu Hennis e Tuna. Ma tali invocazioni in realtà non sono interamente assenti nell'epigrafia funeraria del resto del paese. A. Papaconstantinou menziona una stele da Panopolis con invocazione alla Santa Trinità e a san apa Psate⁸⁰³ e un'iscrizione da Hermonthis dedicata a santa Teodosia⁸⁰⁴.

⁷⁹⁹ Questa pratica assai ben attestata in Occidente non è ben documentata nell'Egitto cristiano dal punto di vista archeologico. PAPAConstantinou 2001: 329, cita un'iscrizione bilingue in greco e copto incisa su una roccia presso la chiesa di Deir Abu Hennis, in cui il defunto, Papias, figlio di Melitone l'Isaurico, è sepolto nel *topos* dell'apa Macario.

⁸⁰⁰ Lefebvre 1915: 119, n. 6.

⁸⁰¹ Lefebvre 1915: 172-183, 176-177, n. 812.

⁸⁰² Calament 2005: 262.

⁸⁰³ Iscrizione senza numero, cit. in PAPAConstantinou 2001: 329.

⁸⁰⁴ Lefebvre 1907: 474.

2.4.2 La regione di Hermoupolis Magna

Le rovine di Hermoupolis Magna, uno dei più grandi centri dell'Egitto tardo antico, sono oggi situate tra el-Minya, l'attuale centro provinciale, e Mallawi, località che conserva un imponente museo che ospita numerosi reperti provenienti anche dalla città. La localizzazione della città, già capitale del XV nome dell'Alto Egitto in epoca faraonica, nell'area centrale della Valle del Nilo l'ha resa in antico un'importante centro sia economico e amministrativo, sia anche militare e strategico.

L'insediamento tardo romano si espanse principalmente nelle vicinanze del tempio di Thot, il principale dio cittadino di epoca faraonica, che dopo il suo abbandono cominciò a essere occupato da strutture di tipo abitativo. Resti delle antiche chiese della città furono scoperte nel *propyleum* del tempio di Thot nell'area del tempio di Amon, ma anche nelle vicinanze del tempio di Ramesse II. Le fonti inoltre ci parlano di sette chiese insieme e di un monastero dedicato a San Severo.

La Grande Basilica, fondata nella prima metà del V secolo, fu eretta poco fuori il tempio di Thot. Si tratta di una delle più grandi basiliche egiziane e fu eretta proprio sopra il santuario edificato in epoca tolemaica.

La città fu sede episcopale sin dalla seconda metà del III secolo. Secondo Eusebio⁸⁰⁵, infatti, il vescovo Dioniso di Alessandria inviò una lettera a Kolon, vescovo della diocesi di Hermoupolis Magna. Proprio in questa città san Colluto, divenuto poi il santo più importante della non lontana Antinoe, avrebbe imparato le arti mediche grazie a Filippo, il figlio di un altro vescovo della città, Pinoution⁸⁰⁶.

Le prime ricerche archeologiche nella città risalgono all'attività degli archeologi italiani, che tra il 1903 e il 1905 eseguirono diverse campagne di scavo, dirette da E. Breccia e G. Biondi. Nel 1908 una nuova campagna di scavo fu intrapresa da E. Schiaparelli e F.

⁸⁰⁵ *Hist. Eccl.* VI: 46,2.

⁸⁰⁶ TIMM 1984: I, 199.

Ballerini per conto della “Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto”. I numerosi papiri rinvenuti divennero parte della collezione fiorentina della Società, divenuta nel 1928 Istituto Papirologico “G. Vitelli”.

L’attività italiana attirò l’attenzione di altre missioni straniere, così che tra il 1902 e il 1906 una missione tedesca, guidata da O. Rubensohn, intraprese scavi archeologici con il principale intento di ritrovare papiri.

Le prime campagne archeologiche sistematiche e scientifiche furono però quelle della missione dell’Università di Hildesheim, condotte da G. Roeder tra il 1929 e il 1939⁸⁰⁷.

Negli anni della guerra l’attenzione degli archeologi si spostò verso sud-est, nell’area che G. Roeder aveva erroneamente identificato come *Agorà* della città, seguendo l’ipotesi già proposta nel 1904 da O. Rubensohn⁸⁰⁸. Si trattava invece di una basilica cristiana di V sec. d.C., costruita su un santuario di epoca tolemaica. Gli scavi furono condotti nel 1939 da É. Baraize, che rilesse una struttura di quattro colonne credendo che fosse un tetrastilo della Via Antinoitica (sulla base dell’interpretazione di T. Nöldeke del 1931), ma in realtà si trattava del propileo porticato settentrionale della basilica.

Nel 1942 gli scavi furono guidati da M. Kamal⁸⁰⁹ e H. Riad per il Servizio delle Antichità Egiziane, e successivamente di nuovo da É. Baraize, che nel 1945 rinvenne una grande iscrizione dedicatoria per Tolomeo III e Berenice II, incisa su cinque blocchi che formavano il fregio di un architrave. Egli rinvenne anche un tesoro di monete imperiali di Costantino I, Costanzo II, Gioviano, Valentiniano I e Valente⁸¹⁰. Tra 1949 e 1950 la basilica fu ulteriormente scavata da A. J. B. Wace e A. H. S. Megaw per conto dell’Università di Alessandria⁸¹¹ e recentemente, tra 1987 e 1990, è stata scavata e documentata da un’*équipe* polacco-egiziana⁸¹², in vista delle operazioni di restauro. La zona centrale della città fu invece scavata nel 1945 da R. Makramallah, che riportò alla luce i resti del *Komasterion* e del cosiddetto *Bastion*. Egli purtroppo morì poco dopo, senza aver avuto il tempo di preparare una pubblicazione sul suo lavoro. Fu poi la volta di A. M. Abou

⁸⁰⁷ ROEDER 1957; PARLASCA 1960; SCHWARTZ 1977.

⁸⁰⁸ BAILEY 1991: 56.

⁸⁰⁹ KAMAL 1947.

⁸¹⁰ BERNAND 1999: 10.

⁸¹¹ WACE; MEGAW; SKEAT 1959.

⁸¹² BARANSKI 1996.

Bakr dell'Università di Alessandria che scavò nella zona sud-ovest del sito, rinvenendo le vestigia della cappella e del battistero di una chiesa cristiana, e nel "portico" del tempio di Thoth-Hermes, senza però pubblicare i risultati di questa ricerca. L'archeologo egiziano rinvenne i frammenti di due babuini colossali in quarzite deposti sotto il pavimento del "portico"⁸¹³.

Infine, dopo interventi sporadici del Servizio delle Antichità Egiziane effettuati tra il 1964 e il 1970, ebbe inizio nel 1980 il lavoro della *British Museum Expedition to Middle Egypt*, protrattosi fino al 1990. Questa missione effettuò un esteso rilievo del sito (ad opera di R. D. Andrews e D. M. Bailey).

A dispetto dell'importanza del sito solo una stele funeraria di epoca copta è stata rinvenuta nelle necropoli della città. Si tratta di una stele in marmo riutilizzata nel battistero della chiesa⁸¹⁴ (TAV. CLXIV, 1). La lastra fu ritagliata in modo da combaciare con le strutture a cui si combinava. La datazione, secondo B. Tudor, potrebbe oscillare tra il V e l'VIII secolo⁸¹⁵.

La regione hermoupolitana è ricca di insediamenti e di complessi monastici. Tra le tante località di questa regione tre hanno fornito una documentazione più interessante: Deir el-Bersha, Meir e Zawyet el-Maiyitin, vicino Kom el-Ahmar.

Da Deir el-Bersha proviene la più antica stele, ritrovata sino ad oggi, fra quelle che rientrano nella categoria delle *Totenkloge*, come definite già da M. Cramer e da H. Schneider. Si tratta della stele di Phoibamon scoperta da P. Grossmann nel 1982 nel vestibolo della chiesa di San Bishoi e pubblicata da S. Schaten nel 1991⁸¹⁶ (TAV. CLXI, 1). La stele, datata al 706, è in calcare e misura cm 44 x 35 x 6,5. La chiesa, al contrario, secondo M. Drew-Bear, daterebbe a partire dall'VIII secolo, mentre secondo P. Grossmann tra il XII e il XIII secolo. Nelle vicinanze di questo complesso ecclesiale dovrebbe probabilmente trovarsi il cimitero, che però non è stato ancora individuato. Da questo presunto cimitero proverrebbe la stele di Phoibamon, così come altre due stele, le sole

⁸¹³ BERNAND 1999: 10; BAGNALL; RATHBONE 2004: 162.

⁸¹⁴ BERNAND 1999: 95-97, n. 21 bis, tav. 23.

⁸¹⁵ TUDOR 2011: 63-64.

⁸¹⁶ SCHATEN 1991 (=SB I: 791).

rinvenute in tutta l'area, che furono riutilizzate come lastre pavimentali nell'area absidale della chiesa, insieme a 12 altre iscrizioni islamiche⁸¹⁷.

La stele di Phoibamon non presenta un impianto decorativo (TAV. CLXI, 1). Gli unici elementi che accompagnano il testo sono delle piccole e semplici croci: una incisa al di sopra del testo, altre tre subito dopo il testo a completare l'ultima riga.

Il testo della stele segue la struttura documentata anche per altre *Totenklage*. Questa, secondo S. Schaten, prevede cinque punti: 1) la menzione di alcuni aspetti negativi della vita umana, che può essere contaminata da malattie o dalla morte; 2) la descrizione positiva del defunto e di alcune sue qualità umane; 3) l'esistenza di una malattia o l'avvicinarsi della morte vista come verdetto di Dio; 4) un augurio positivo espresso attraverso una preghiera per il defunto; 5) l'indicazione del giorno della morte.

La stele di Phoibamon riprenderebbe soltanto i punti 1, 2 e 5. Il testo è il seguente:

ΕΡΕ ΠΕΝΒΙΟC ΑΝΟΝ ΝΡΩΜΕ	<i>Unser menschliches Leben</i>
ΩΟΒΕ ΕΛΛΑΥ ΑΝ ΕΥΖΑΪΒΕC	<i>ist in nichts verschieden von einem Schatten</i>
ΕΨΑCΠΑΡΑΓΕ ΜΝ ΟΥΕΛΖΩϢ	<i>Der vorüberzieht und einem qualmenden</i>
ΝΚΑΠΝΟC ΕΤΒΕ ΠΑΙ ΑΝΟΚ ΖΩ	<i>Rauch. Daher bin auch ich,</i>
ΦΟΙΒΑΜΩΝ ΠΑΝΑΓΝΩCΤΗC	<i>der Vorleser Phoibamon,</i>
CΑΘΗΝΟΥΚΟΥΙ ΕΙΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ	<i>nachdem ich ein wenig unter den</i>
ΖΝ ΡΩΜΕ ΤΕΝΟΥ ΕΙΖΗΠ ΖΜ	<i>Menschen sichtbar war, jetzt an diesem Ort</i>
ΠΕΙΜΑ ΠΑΪ ΕΛΪΒΑΛΩ ΠΑΠΝΑ	<i>verborgen, Nachdem ich meinen Geist</i>
ΝΒΙΧ ΜΠΝΟΥΤΕ ΕΚΟΙΜΔΕ	<i>den Händen Gottes übergeben habe.</i>
ΟΜΑΚΑΡC ΦΟΙΒΑΜΜΩΝ	<i>Er legte sich zur Ruhe</i>
ΑΝΑΓΝΩCΤΗC ΜΗ ΠΧ ΙΪΖ	<i>der selige Phoibamon</i>
ΙΝΔC Δ ΕΤΧC ΑΠΟ ΔΙΟΚΛ Η	<i>der Vorleser. Monat Pashon 17</i>

⁸¹⁷ SCHATEN 1991. Da Deir el-Bersha potrebbe, inoltre, provenire anche la stele SB I: 678.

S. Schaten sottolinea come questa stele, che rappresenta la più antica *Totenklage* documentata, presenti un testo di 13 linee, al contrario della più recente, pubblicata da M. Cramer⁸¹⁸, ricca di ben 43 linee di testo oggi conservata a Berlino (inv. 9691), dedicata a un uomo di nome Cosma (TAV. III, 2).

Difficili da analizzare sono le testimonianze provenienti da Meir. Questa necropoli, esplorata sin dal 1892 e indagata poi nel 1901 anche da J. Clédat che studiò le iscrizioni rinvenute sulle pareti delle tombe, ha restituito poche testimonianze, tra le quali l'epitaffio scoperto nel febbraio del 1912 in un piccolo cimitero situato ai piedi della montagna. La regione è stata in seguito devastata dagli scavi clandestini e una gran quantità di stele sono state immesse nel mercato antiquario senza indicazione di provenienza e non sono quindi più identificabili. B. Tudor afferma che le poche iscrizioni rinvenute nell'area delle tombe rupestri di Meir datano a partire dal VII secolo⁸¹⁹. Le stele acquistate da J. Clédat e ora nel Museo di Périgord⁸²⁰ potrebbero provenire da Meir, così come anche da Bawit (TAV. CLXIV, 2).

Da Meir proviene la già menzionata stele-altare di Doroteo, trovata nella chiesa di San Ecleidos (san Claudio), disposta al suolo, nel *khurus*, integrata nella muratura⁸²¹ (TAV. XVII, 2). L'iscrizione bohairica, che ricopre la parte centrale del monumento, ricorda Doroteo, prete della chiesa di san Macario di Scete, e per stile e formulazioni, rimanda alla stele di Giovanni Kame rinvenuta nel Monastero dei Siriani, fatto che ha fatto ipotizzare a A. Boud'hors e G.-R. Delahaye una sua provenienza originaria proprio dallo Wadi Natrun⁸²².

Dall'area hermoupolita provengono quasi certamente anche tre stele recentemente pubblicate da F. Calament⁸²³. Una di queste, oggi conservata al Museo Joseph-Denais de Beaufort-en-Vallé, inv. BF 913.00.74 (TAV. CLXV, 1), fu in realtà proprio trovata da R.

⁸¹⁸ CRAMER 1925: n. 5.

⁸¹⁹ TUDOR 2011: 65-66.

⁸²⁰ *Cat. Périgord* 1991: 87, n. 105.

⁸²¹ BOUD'HORS, DELAHAYE 2008.

⁸²² BOUD'HORS, DELAHAYE 2008: 114-115.

⁸²³ CALAMENT 2013; DELATTRE, DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2014.

Weill nel 1912 nella necropoli di Zawyet el-Maiyitin, vicino Kom el-Ahmar, e la sua provenienza può quindi essere considerata certa. Le altre due stele, che hanno caratteri comuni, quali le dimensioni, il materiale e il testo, condividono probabilmente la stessa provenienza: stele del museo del Louvre, inv. E 27221⁸²⁴ (TAV. L, 2); stele del Museo Copto del Cairo, inv. 198⁸²⁵ (TAV. CLXVI, 1). La formula degli epitaffi, molto semplificata, è infatti simile in questi tre documenti: si registra il *titulus*, con il nome e l'origine del defunto, la data del decesso (il nome del mese egiziano e il giorno), senza l'indicazione cronologica dell'Era dei Martiri o di Dicleziano. Un ulteriore argomento per la determinazione della provenienza di queste stele da un'unica località è fornito dall'identificazione, operata dalla studiosa francese, della località di Temjeu con il toponimo greco Τεμσεὺ Σκόρδων, identificato con l'odierno villaggio di Dimshaw wa Hashim, situato a 8 km a sud della moderna città di Minia. F. Calament data le tre stele tra il VI e l'VIII secolo. Non è possibile infatti datare con più precisione questi documenti, in quanto, tra l'altro, non si conosce assolutamente nulla dei contesti archeologici dei ritrovamenti di R. Weil a Kom el-Ahmar. I tre personaggi citati nelle epigrafi, invece, Iakob, Phib e Anoute (i primi due preceduti dal titolo *apa*⁸²⁶, il terzo dal qualificativo “*pson*”, “*nostro fratello*”) potrebbero essere stati, secondo F. Calament, membri di una piccola comunità monastica insediata in quella regione.

Di difficile datazione è anche la stele oggi conservata nel Musée d'Art et d'Histoire di Ginevra, pubblicata da N. Bosson⁸²⁷, il cui apparato figurativo si caratterizza come unico nel panorama delle stele copte (TAV. CLXV, 2). La stele, acquistata dal museo nel 1990 da un mercante di antichità parigino, è decorata con un motivo architettonico costituito da una serie di cerchi che si intersecano e che sono composti da triangoli, da quadrati e da esagoni contenenti ornamenti floreali o rosette. Gli elementi geometrici formano all'interno del cerchio centrale il motivo della croce, dove nel punto di congiunzione dei bracci si trova un quadrato contenente una rosa a quattro petali. Un'iscrizione, di cinque linee di testo, occupa la parte inferiore della lastra e presenta delle tracce di rubricatura.

⁸²⁴ COQUIN 1983: 101-102; CALAMENT 2013: 37-38.

⁸²⁵ SOBHY 1939: 76-77; KAMEL 1987: 47, n. 22, pl. X; CALAMENT 2013: 38-39.

⁸²⁶ DERDA, WIPSZYCKA 1994.

⁸²⁷ Inv. 27808, BOSSON 1992.

N. Bosson confronta questa decorazione sia con un frammento di motivo architettonico che ornava, all'inizio del XX secolo, il timpano della porta della moschea di Dashlut, una cittadina situata a qualche chilometro a nord del monastero di Bawit, sia con la decorazione di un pannello di legno, proveniente probabilmente anch'esso da Bawit, conservato nel Museo del Louvre, datato tra il IV e il VII secolo. Analizzata anche da H. G. Severin, che considerava la lastra come un reimpiego, la stele sembrerebbe, secondo N. Bosson, a cui anche io mi associo, essere stata originariamente concepita come stele: la decorazione appare infatti ben centrata e soprattutto l'intera decorazione risulta ben inquadrata da una leggera cornice che difficilmente sarebbe stata realizzata nel caso si fosse trattato di un riutilizzo.

N. Bosson giunge così alla conclusione che la stele in questione, la cui origine medio-egiziana è quindi più che probabile, potrebbe provenire da Bawit e potrebbe rappresentare uno stile locale, che la studiosa definisce proprio "stile di Bawit". La stele, inoltre, potrebbe datarsi tra il IV e il VI secolo.

2.4.2.1 Bawit

Il sito del monastero dell'apa Apollo a Bawit si trova ai margini del deserto a circa due km a ovest dell'odierno villaggio di Bawit, 28 km a sud-ovest di el-Ashmunein sulla riva occidentale del Nilo.

Il Monastero di Bawit fu fondato verso la fine del IV secolo, ricostruito nel VI e distrutto nella seconda metà del XII secolo⁸²⁸. L'iscrizione più tarda datata risale all'Anno dei Martiri 422, corrispondente al 1031⁸²⁹.

⁸²⁸ Le cause dell'abbandono del monastero non sono ancora del tutto chiare, ma la distruzione del monastero è generalmente connessa con l'invasione di Shirkuh verso la metà del XII secolo, quando anche il Monastero Bianco fu incendiato (CLÉDAT 1910: 209-210). Degno di nota è che il Deir Abu Fano, situato a pochi km da Bawit, sopravvisse all'invasione di Shirkuh e nel XIV secolo era ancora attivo (BUSCHHAUSEN 1991: 123).

⁸²⁹ CLACKSON 2000: 7.

Gli scavi nel sito di Bawit risalgono all'inizio del XX secolo, quando un'équipe dell'Institut Français d'Archéologie Oriental del Cairo guidata prima da J. Clédat,⁸³⁰ É. Chassinat⁸³¹ e C. Palanque⁸³² e successivamente da J. Maspero⁸³³ (1901-1902, 1903-1904, 1905 e 1913) iniziò un'intensa attività di ricerca, soprattutto sulla spinta del numeroso materiale che già nei decenni precedenti era giunto al Museo di Giza o era stato offerto allo stesso J. Clédat⁸³⁴.

Nel 1976, poi nel 1984 e nel 1985, il sito fu scavato dagli egiziani del Service des Antiquités (SAE)⁸³⁵. Nel 1995 una convenzione tra l'IFAO e il Museo del Louvre permise ai francesi di riprendere le attività nel *kom*, ma fu solo nel 2001 che gli Egiziani concessero l'autorizzazione allo scavo. L'attività di ricerca sul campo riprese quindi nel 2002, sotto la guida di D. Bénazeth, coptologa del Museo del Louvre, con una campagna di prospezione che continua sino a oggi⁸³⁶.

Il *kom* di Bawit ha subito nel corso del tempo numerose devastazioni e spogli. Materiali di pietra provenienti dagli edifici di pietra del complesso, in primo luogo dalla chiesa, furono prelevati e riutilizzati nelle costruzioni dei dintorni, in particolare nel villaggio moderno. Il sito fu poi particolarmente interessato tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo dall'attività degli scavatori clandestini, che misero nel mercato antiquario una gran quantità di reperti provenienti da questo complesso, stele funerarie comprese, la cui provenienza però non può essere sempre determinata con certezza⁸³⁷. La situazione del materiale rinvenuto nel corso dei primi scavi ufficiali non risulta il più delle volte migliore, là dove spesso il materiale pubblicato non appare sufficientemente descritto e collocato nel suo contesto di rinvenimento⁸³⁸.

I numerosi reperti provenienti dagli scavi di Bawit sono oggi conservati in diversi musei egiziani (Museo Copto del Cairo, Museo di Ashmunein, Museo di Ismailia), europei

⁸³⁰ J. Clédat fece i primi sondaggi nel *kom* già nel 1901, attività che gli permise di identificare il monastero con Bawit, BÉNAZETH 2002: 12. Per i rapporti di scavi, CLÉDAT 1904, CLÉDAT 1916.

⁸³¹ CHASSINAT 1911.

⁸³² PALANQUE 1906.

⁸³³ MASPERO 1913, MASPERO 1932-1943.

⁸³⁴ BÉNAZETH 1990.

⁸³⁵ BÉNAZETH 1990: 60.

⁸³⁶ BÉNAZETH 2004.

⁸³⁷ BÉNAZETH 1999, CLACKSON 2000: 7.

⁸³⁸ BÉNAZETH 1997.

(Museo di Berlino, British Museum di Londra, Società di papirologia Greca di Atene), soprattutto francesi⁸³⁹, e americani (Metropolitan Museum of Art di New York, Museo di Cincinnati).

2.4.2.1.1 *Le necropoli e le tombe*

Le necropoli di Bawit si estendono lungo l'area desertica posta tra la montagna e il *kom*. Si distingue una "necropoli del deserto", una "necropoli sulla montagna" e una "necropoli meridionale".

Le prime due necropoli furono attive per tutta la durata dell'insediamento monastico, mentre la necropoli meridionale continuò a essere frequentata sino all'età moderna.

La "necropoli del deserto" ha restituito sepolture sia maschili che femminili e di bambini, mentre quella sulla montagna ospitava prevalentemente gli appartenenti alla comunità monastica.

Dai rapporti di scavo, spesso generici e imprecisi, si possono identificare differenti tipi di sepoltura. B. Tudor ha riconosciuto cinque differenti tipologie⁸⁴⁰. La prima è costituita da una semplice fossa rettangolare coperta da un tumulo di terra. La fossa appare profonda circa un metro ed è intonacata così da assumere la forma di una figura umana. Una lastra di pietra o una semplice stele funeraria segna la sepoltura. Questa tipologia è attestata in tutte e tre le necropoli.

La seconda tipologia, che si riscontra solo nella necropoli meridionale, è costituita sempre da una fossa rettangolare, ma questa volta sormontata da una cappella a cupola.

Le altre tre tipologie sono invece costituite da camere sotterranee. La prima di queste tipologie vede una camera sepolcrale sotterranea sormontata da una cappella a cupola

⁸³⁹ La quantità più grande si trova nel Museo del Louvre, ma numerosi reperti sono anche conservati a Périgueux nel museo del Périgord e nella collezione J. Clédat, cfr. BÉNAZETH 1997: 43-44, *Cat. Périgord* 1991.

⁸⁴⁰ TUDOR 2011: 67-68.

costruita in mattoni. La cappella è decorata all'interno con più nicchie, una delle quali, posta a est, è decorata con una stele funeraria o con un'iscrizione funeraria dipinta, talora anche con una raffigurazione di una croce. Appartengono a questa tipologia le cappelle 30, 33⁸⁴¹ e 43⁸⁴². Sepolture di questo tipo si trovano soprattutto nella necropoli occidentale, ma sono documentate anche nella necropoli tra il *kom* e la montagna.

Tra il *kom* e la montagna è invece documentata la presenza di una struttura sotterranea composta da due sale (vestibolo e camera funeraria con arcosolio), sormontata da una volta a botte realizzata in mattoni di fango. Una stele funeraria era probabilmente posizionata nel timpano della struttura a botte.

L'ultimo tipo è riferito da A. Badawy⁸⁴³ che descrive nella necropoli settentrionale una struttura costituita da un pozzo di tipo faraonico, profondo 10 metri, che conduceva a una camera sepolcrale. Pozzi di questo tipo, però furono scavati da J. Clédat nel 1901-1902, ma da lui non ricondotti a sepolture, in quanto non raggiungevano neanche una camera sepolcrale⁸⁴⁴.

Le sepolture potevano essere singole oppure multiple, così come testimoniano numerose stele funerarie che commemorano più defunti, come, per esempio, la stele E 17008 del Museo del Louvre, che priva di apparato decorativo, ricorda tre monaci, Geremia il presbitero, l'apa Ser [...] e un certo Taposh⁸⁴⁵ (TAV. XLVII, 2).

Assai complessa poteva essere la preparazione del corpo per la sepoltura. J. Clédat riferisce che il defunto poteva essere sepolto con un numero di vestiti più o meno grande e soprattutto con vestiti più o meno ricchi⁸⁴⁶. L'archeologo francese rinvenne corpi che indossavano anche quattro tuniche e che erano poi avvolti in uno o due sudari di lino bianco. Un intreccio di fibre di palma, tenuto insieme da un altro sudario, ricopriva poi l'intero corpo. La testa avvolta dalle bende era poi accuratamente sistemata ancora con fibre di palma, che la avvolgevano dandole una particolare forma cubica. Accanto al

⁸⁴¹ CLÉDAT 1916.

⁸⁴² CLÉDAT 1999, GROSSMANN 2002: 325, n. 576.

⁸⁴³ BADAWY 1978: 99.

⁸⁴⁴ CLÉDAT 1904: VII.

⁸⁴⁵ Louvre E 17008 = KSB II, 197; PALANQUE 1903: 5, PALANQUE 1906: 17; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA 1994: 113, fig. 3.

⁸⁴⁶ CLÉDAT in *DACL* II 1, coll. 214-215.

defunto erano poi deposti pochi oggetti, principalmente lampade in terracotta, pettini in legno e bracciali e collane per donne e bambini.

2.4.2.1.2 *Le stèle*

Come visto nella descrizione tipologica delle tombe documentate a Bawit, le stèle erano inserite nella struttura stessa della tomba: potevano essere sistemate in una nicchia posizionata nel muro orientale della cappella funeraria o essere installate sull'entrata delle cappelle, nel timpano delle volte o poste semplicemente sulle tombe a fossa sistemate a livello pavimentale o erette al di sopra del tumulo. Purtroppo nessuna stèle è mai stata documentata e descritta esattamente nel suo contesto di rinvenimento. Di molte stèle, la cui provenienza da Bawit è certa, non si può ricostruire il contesto originario. Probabilmente stèle commemorative si trovavano anche nelle nicchie delle installazioni monastiche, forse proprio in celle monastiche, ma la mancanza di dati certi rende difficile provare questa affermazione. Uno dei problemi maggiori legati allo studio delle stèle di Bawit risiede infatti proprio nella dispersione del materiale proveniente dagli scavi, nonché dalla mancanza di informazioni sui contesti di rinvenimento, cose che rendono assai difficile il più delle volte addirittura attribuire con certezza la provenienza di una stèle da Bawit.

Una delle forme caratteristiche che si possono attribuire a Bawit è costituita da croci lignee, che infisse nel terreno al di sopra della sepoltura recavano anche inciso un epitaffio commemorativo. Queste stèle meno numerose di quelle in pietra recano un impianto testuale limitato, una breve invocazione e il nome del defunto. J. Clédat descrive nel suo rapporto di scavo precisamente la maniera in cui a Bawit queste stèle erano poste, ma senza purtroppo indicare il nome del proprietario: *“Au-dessus de la tête du mort est fiché en terre un long morceau de bois grossièrement équarri; sur la partie supérieure qui émergeait du sol était gravée une courte invocation ou un souhait à l'adresse du mort, mais jamais le nom du défunt n'était écrit, du moins je n'en ai rencontré encore aucun exemple. Une autre*

*morceau de bois cloué transversalement à la base maintenait solidement dans le sol cette sorte de stèle*⁸⁴⁷.

Il genere è molto affine alle croci lignee del Fayum e trova qualche riscontro anche a Antinoe. J. Clédat ne rinvenne cinque in frammenti, mancanti dei bracci orizzontali, negli scavi di Bawit⁸⁴⁸. Un esemplare fu portato alla luce nella necropoli del deserto⁸⁴⁹. Si tratta dell'inv. 2426 del Museo del Périgord che si configura come l'equivalente di una stele funeraria vera e propria. Nel suo giornale di scavo J. Clédat descrive questo reperto come un *“fragment de croix funéraire que l'on plaçait verticalement au-dessus de la tête du mort”*⁸⁵⁰. L'iscrizione è mancante nella parte iniziale che tramandava il nome del defunto, *“che è uscito dal suo corpo, amen, così sia”*. Un altro esemplare, l'inv. 2423 del Museo del Périgord, fu acquistato da J. Clédat ad Akhmim, ma la sua provenienza da Bawit può darsi come certa vista la menzione, nell'iscrizione funeraria della cosiddetta triade di Bawit, composta da Apollo, Phib e Anoup (TAV. CL, 1-2). Questa croce è sempre mancante dei bracci orizzontali, ma è meglio conservata. Fornito di un incavo e di un foro per fissare l'asta orizzontale della croce, questo esemplare appare lavorato con maggior cura rispetto al precedente. Secondo J. Clédat l'iscrizione iniziava proprio sul braccio orizzontale, per poi continuare su quello verticale. L'iscrizione è quindi mancante della parte iniziale che, secondo J. Clédat, conteneva *“le début de l'invocation à Dieu et à la Trinité, aux Anges, dont nous avons la dernière syllabe du mot sur la branche verticale”*⁸⁵¹ e continuava poi con l'incocazione ai Martiri, all'apa Pamoun, all'apa Apollo, all'apa Phib, all'apa Anoup e a tutti i santi.

Cruciforme è anche la stele di Abariouna e Eulekia⁸⁵², inv. EA 1339, conservata nel British Museum, la cui provenienza da Bawit non è però del tutto condivisa dagli studiosi⁸⁵³. La

⁸⁴⁷ DACL II, 1, col 214.

⁸⁴⁸ CLEDAT 1999: 187-188, 195-196, nn. 167-171; BOUD'HORS, CALAMENT 2004: 453.

⁸⁴⁹ CLÉDAT 1999: 187, n. 3, figg. 31, 167.

⁸⁵⁰ Cat. Périgord 1999: 89, n. 109.

⁸⁵¹ Cat. Périgord 1999: 89, n. 108.

⁸⁵² HALL 1905, n. 1339, pl. VII; MALLON 1914, col. 2861 e fig. 3280; BOUD'HORS, CALAMENT 2003-2004: 453, n. 28; KSB IV, 2000.

⁸⁵³ La stele potrebbe provenire da un'altra località del Medio Egitto, forse addirittura dalla zona di Antinoe, come una stele di Montreal (Musée des Beaux-Arts, inv. 2008.146) che presenta la raffigurazione di una croce che occupa tutta la superficie della lastra, cfr. DIJSTRA, VAN DER VLIET 2011.

stele, in pietra, ha la forma di una croce latina e presenta un'iscrizione in dialetto sahidico (TAV. CLXVII, 1).

La maggioranza delle stele dette provenire dalle necropoli di Bawit si presentano comunque anepigrafi. Un esempio può essere fornito dalla già menzionata stele di Taposh, Louvre inv. E 17008⁸⁵⁴, che fu rinvenuta da C. Palanque nel 1903 nella Cappella 4 (TAV. XLVII, 2). Di impianto simile sono anche le stele UC 16852 del Petrie Museum (TAV. CLXVIII, 1) o due stele riedite da Brunsch in *Orientalia* del 1991⁸⁵⁵ (TAV. CLXVIII, 2; TAV. CLXVIII, 3).

Anepigrafe è anche la stele che R. Engelbach pubblicò nel 1937, poco tempo dopo il suo acquisto da parte del Museo Egizio del Cairo. La stele, che secondo le indicazioni date dal venditore, proverrebbe da Damshir, una località situata non molto distante da Bawit è oggi conservata nel Museo del Cairo dove porta l'inv. JE 67049⁸⁵⁶ (TAV. CLXVIII, 4). L'iscrizione, in calcare, non presenta un apparato figurativo, ma la sua superficie è completamente occupata da 19 linee di testo in dialetto saidico, le cui lettere sono rubricate in rosso. Il testo, di tipo litanico, si apre con un'acclamazione alla Trinità, ad Adamo e Eva, ai Padri, agli Apostoli, ai Martiri e a una sequenza di santi, tra i quali spiccano Apollo, Anup e Phib, i monaci di Bawit. Il testo prosegue poi con il ricordo dell'apa Serne e, dopo altre tre righe, aggiunte in un secondo momento in quanto certamente scritte con mani diverse, termina con la commemorazione di un apa Apollo. Le tre righe aggiunte, da riga 16 a riga 18, menzionano altri due personaggi, Anup e l'apa Giovanni.

Di particolare importanza è, invece, una stele scoperta nell'aprile del 2009 nei pressi della cosiddetta Chiesa D, la chiesa principale del sito. Si tratta di una stele scoperta lungo l'asse della navata centrale che porta al coro ed era inserita nella muratura. La stele, che misura circa 50 cm x 40, presenta un'iscrizione su tre linee di testo che menziona l'apa Daniele, "superiore del monastero". Ricomposta da più frammenti e poi restaurata, la stele è oggi conservata nel Museo Copto del Cairo, dove porta l'inv. 13016⁸⁵⁷.

⁸⁵⁴ Louvre E 17008 = KSB II, 197; PALANQUE 1903: 5, PALANQUE 1906: 17; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA 1994: 113, fig. 3.

⁸⁵⁵ BRUNSCH 1991: n. 18, tav. III, inv. 193, già in KAMEL 1987: n. 18; BRUNSCH 1991: n. 30, tav. VII., inv. 232, già in KAMEL 1987: n. 30.

⁸⁵⁶ ENGELBACH 1937 (=KSB I, 793).

⁸⁵⁷ CALAMENT 2015 e ulteriore commento in DELATTRE; DIKSTRA; VAN DER VLIET 2016: 382-383.

Molte altre stele sono di provenienza dubbia. La stele EA 995 del British Museum, per esempio, è segnata come proveniente da Bawit o da Abido⁸⁵⁸ oppure la stele EA 676 dello stesso museo che potrebbe provenire da Bawit, da Derut esh-Sherif o da el-Bawiti nel deserto occidentale⁸⁵⁹ (TAV. CLXIX, 1).

Di dubbia provenienza è anche la stele inv. 2412 del Museo di Périgueux, acquistata da J. Clédat nel villaggio di Bawit nel 1903⁸⁶⁰. La stele, aniconica, reca solo un'iscrizione in saidico: "*Gesù Cristo, abbi misericordia dell'anima di Geremia, fratello gemello di Sarapamon, che ha lasciato il corpo il 26 Paone...?*" (TAV. CLXIX, 2).

La stele del Louvre, E 17006, raccolta da J. Clédat a Bawit⁸⁶¹, secondo B. Tudor⁸⁶² non proverrebbe invece "*with certainty*" da Bawit (TAV. XLVII, 1).

2.5 Il Medio Egitto. La regione di Licopolis (Assiut)

La regione compresa tra il Gebel Abu Foda e lo Wadi Sarga si presenta come estremamente ricca di testimonianze cristiane. Nonostante questo, pochi sono i siti che hanno avuto la fortuna di essere scavati in maniera scientifica. Le stesse necropoli di Assiut, la greca Licopolis, la città che diede i natali al filosofo neoplatonico Plotino, il più importante centro amministrativo ed economico della regione, sono state devastate dagli scavi clandestini e hanno restituito poche testimonianze di epoca copta. Come provenienti da Assiut, infatti, si possono segnalare solo alcune stele: una, scoperta da G. Lefebvre nel 1914, fu trovata riutilizzata in una abitazione⁸⁶³; poche altre, senza contesto, iscritte con un testo litanico

⁸⁵⁸ KSB IV, 2001.

⁸⁵⁹ KSB IV, 2002.

⁸⁶⁰ CLÉDAT 1999: 235.

⁸⁶¹ Louvre, E 17006. BIFAO 94, 1994, 107- (scavi É. Chassinat e J. Clédat 1901-1902) = KSB II, 1096 BÉNAZETH 1997, p. 57 notizie e appunti seguenti.

⁸⁶² TUDOR 2011: 69.

⁸⁶³ LEFEBVRE 1915: 138, n. 848.

sono generalmente attribuite a questa area. Il più delle volte gli editori hanno trascritto solo il testo, non dando di questi monumenti alcuna immagine⁸⁶⁴.

Sorte simile a quella accaduta alle necropoli di Assiut toccò anche al cimitero individuato da G. Legrain nel 1897 nelle vicinanze del Gebel Abu Foda⁸⁶⁵. Qui, nello Wadi Nagberi, cavatori di pietre rinvennero una gran quantità di mummie di epoca copta, che vennero prese senza alcun riguardo e disperse. Nessun reperto, stele comprese, può essere attribuito a questa necropoli. B. Tudor ipotizza che con ogni probabilità le iscrizioni funerarie in questa necropoli erano dipinte in prossimità dell'entrata della tomba o sui muri interni della sepoltura⁸⁶⁶.

La regione di Assiut fu intensamente investigata da W. M. Flinders Petrie, che nella sua pubblicazioni tratta di numerosi siti cristiani, tra cui Deir Drunka, Deir Rifa, Deir Zawiya, Deir el-Balaiza, Deir el-Ganadla e anche lo Wadi Sarga⁸⁶⁷. Spesso si registra una certa difficoltà nello stabilire l'esatta provenienza dei materiali scavati dall'archeologo inglese, in quanto la vicinanza dei siti indagati provoca una confusione terminologica a carattere topografico difficile da decifrare.

Questa regione fu successivamente descritta e studiata anche da J. Doresse, al quale si deve la prima descrizione dettagliata di tutta la regione, ancora oggi un importante punto di riferimento per gli studiosi.

Da Deir el-Muharraq proviene invece la già menzionata lastra d'altare utilizzata come stele sepolcrale nel 747 e più tardi riconvertita alla sua funzione originaria. La stele, che fu notata già da G. Lefebvre nel 1914⁸⁶⁸, contiene una iscrizione greca, datata al 747 d.C.⁸⁶⁹, e riacquistò la sua funzione originaria probabilmente nel XIII secolo, quando vennero intraprese numerose opere edilizie all'interno del monastero (TAV. CLXX, 1).

Una dozzina di stele, rinvenute in frammenti, provengono invece da Deir Bosra (Contra Lycopolis), la località che, secondo la tradizione locale, conserva le reliquie del martire

⁸⁶⁴ CRAMER 1941: 30; PALANQUE 1903: 119, n. 6 (=KSB I, n. 426); PALANQUE 1903: 88, n. 2 (=KSB I, n. 427); KSB I, 698 (=JE 36449); KSB II, 1144

⁸⁶⁵ LEGRAIN 1900: 7-9.

⁸⁶⁶ TUDOR 2011: 70.

⁸⁶⁷ Per tutta la questione O'CONNELL 2014: 123-125.

⁸⁶⁸ LEFEBVRE 1915: 138, n. 849.

⁸⁶⁹ La stele di Kollouthos, in greco, è datata al 747, cfr. LEFEBVRE 1915: 138-139; MONNERET DE VILLARD 1928, TIMM 2:751-756; DAOUD 1999: 86, fig. 9; FR. ANGELOS AL-MUHARRAQI 2015: 81.

Teodoro e di Rufo di Shotep⁸⁷⁰. Queste furono trovate nelle rovine dell'antico cimitero cristiano, già menzionato da G. Lefebvre nel 1915, che, distrutto dagli Arabi, fu poi da loro riutilizzato come necropoli.

A Deir el-Muttin è documentato un insediamento monastico, i cui resti, descritti parzialmente W. de Bock, sono costituiti da cappelle ed edifici dominati da una grande torre quadrata di 5 metri di lato⁸⁷¹. Un vasto cimitero era posto intorno al complesso, ma mancano quasi totalmente dati e descrizioni attendibili. W. de Bock, comunque, menziona qualche frammento di stele, ma i dati da lui riportati sono generici e poco utilizzabili⁸⁷².

Da Deir el-Drunka proviene una stele scritta in greco e decorata con una croce inserita all'interno di una cornice architettonica (TAV. CLXX, 2). F. Ll. Griffith⁸⁷³ fu il primo a vederla inserita sulla porta d'entrata della chiesa rupestre di Deir Drunka, ancora oggi un importante luogo di pellegrinaggio legato al soggiorno della Sacra Famiglia in questa regione⁸⁷⁴. La stele proveniva certamente da un vicino cimitero e fu riutilizzata come elemento decorativo nella chiesa⁸⁷⁵. Altre stele sono dette provenire da Deir el-Drunka, ma la loro origine è incerta e lo stato della documentazione pubblicata non permette di formulare ipotesi sicure⁸⁷⁶.

Nessuna stele funeraria nota è detta provenire da Deir el-Azam e da Qawiel, nei pressi di Deir Drunka, mentre più consistenti sono i ritrovamenti da Manqabad, Deir Rifa, el-Zawiya, Deir el-Balayza, Deir el-Ganadla, che si esamineranno singolarmente.

2.5.1 Manqabad

⁸⁷⁰ CAPPOZZO 2007: 143.

⁸⁷¹ DE BOCK 1901: 214.

⁸⁷² DE BOCK 1901: 91.

⁸⁷³ GRIFFITH 1889: p. 12, tav. 19.

⁸⁷⁴ CAPPOZZO 2007: 124-125.

⁸⁷⁵ Da Deir el-Drunka potrebbe provenire anche la stele KSB I, 741

⁸⁷⁶ KSB IV, 1954, 1955, 1957.

Manqabad si trova a 12 km a nord di Assiut sulla riva sinistra del Nilo. Caratterizzata dalla presenza di un insediamento di epoca cristiana, Manqabad è menzionata da viaggiatori del XIX e XX secolo. Secondo i risultati elaborati da P. Grossmann, a Manqabad era situato un campo militare. L'insediamento ha restituito anche l'evidenza di chiese e altri edifici, datati tra il VI e l'VIII secolo.

Nel 1915 M. Ahmed Bey Kamal descrisse delle stele sepolcrali con iscrizioni copte provenienti da questa regione, tra le quali alcune che si presentavano “*encastrées dans le sol d'une des tombes détruites du cimetière*”.⁸⁷⁷

Il sito fu scavato tra il 1976 e il 1992⁸⁷⁸. Durante la campagna del 1976 furono rinvenute alcune stele funerarie, che furono poi parzialmente pubblicate solo nel 2001⁸⁷⁹. Ulteriori campagne di scavo sono state intraprese da una missione italo-egiziana dal 2000 al 2013⁸⁸⁰.

Durante gli scavi furono portate alla luce diverse sepolture, nonché una serie di stele ritrovate in frammenti (TAV. CLXX, 4). La missione italo-egiziana ha rinvenuto in totale 111 stele e frammenti di stele scritte in copto⁸⁸¹. È possibile che le sepolture appartenessero agli abitanti di un monastero che potrebbe collocarsi nella parte settentrionale dell'insediamento. Le sepolture documentate contenevano interramenti singoli e multipli ed erano edificate in mattoni sotto forma di mastabe. Allo stesso modo una singola stele poteva recare l'epitaffio funebre per uno e per più defunti, come documentano alcune delle stele pubblicate nel 2001.

Le stele, ritrovate comunque fuori contesto, erano probabilmente collocate in antico su uno dei lati della sovrastruttura a forma di mastaba. Queste, comunque, non presentano un apparato decorativo, ma sono costituite unicamente da linee di scrittura contenenti un testo litanico. Nel testo sono menzionati santi tipici della tradizione monastica del Medio Egitto. In particolare si evocano i santi di Saqqara, Geremia, Enoch e l'ama Sibilla, nonché, almeno in un caso, l'apa Macario.

⁸⁷⁷ AHMED BEY KAMAL 1915.

⁸⁷⁸ KHORSHID 1998 b: 69-74.

⁸⁷⁹ ABDAL-RAHMAN ABDAL-TAWAB, ADEL HASSAN AL-MANSUR IBRAHIM, SOFIA SCHATEN 2001. Cfr. anche KSB I, 482, 721, 723, 724; KSB IV, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962.

⁸⁸⁰ PIRELLI 2014.

⁸⁸¹ PIRELLI 2015: 255 e fig. 1.

Di particolare interesse la stele ritrovata dalla missione italo-egiziana riutilizzata in epoca islamica nel pavimento di una delle sale del complesso monastico dedicato all'apa Nefer (TAV. CLXX, 3). La stele, solo parzialmente pubblicata, è stata datata da R. Pirelli al VI secolo⁸⁸².

2.5.2 Deir Rifa

Il Deir Rifa si trova a pochi chilometri a sud di Deir Drunka. La sua necropoli di epoca faraonica documenta una rioccupazione da parte di monaci copti. Verso la fine del XIX secolo F. Ll. Griffith⁸⁸³ vide una stele copta inserita al di sopra della porta d'ingresso della chiesa del monastero di Rifa, che proveniva probabilmente in origine dal vicino cimitero⁸⁸⁴.

W. M. Flinders Petrie scavò il piccolo cimitero situato a sud-ovest della necropoli faraonica tra il 1906 e il 1907. L'archeologo inglese, che non datò le sepolture cristiane rinvenute nel cimitero, rinvenne però alcune stele copte, datate non oltre l'VIII secolo⁸⁸⁵.

W. M. Flinders Petrie pubblica come provenienti da Rifa due stele funerarie, di cui però non viene riferito il contesto di rinvenimento, e la cui provenienza quindi non è del tutto sicura. La prima stele, conservata solo nella parte superiore, presenta la raffigurazione di una croce all'interno di una corona. Dal centro della croce si diramano elementi vegetali che riempiono gli spazi liberi tra i bracci. La seconda stele, conservata nel Metropolitan Museum of Art di New York⁸⁸⁶, presenta invece tre raffigurazioni stilizzate di croci nella parte superiore, mentre in quella inferiore un epitaffio funebre dedicato all'apa Mosé, seguito dalla formule *“uno solo è Dio, colui che aiuta”*⁸⁸⁷ (TAV. CLXXI, 1-2). Questa formula si ritrova anche su un'altra stele del Metropolitan Museum of Art, dedicata alla memoria di Teodora, che sebbene sia data da M. Cramer come proveniente da Rifa mostra

⁸⁸² PIRELLI 2014: 445 e fig. 9.

⁸⁸³ GRIFFITH 1889: p. 12.

⁸⁸⁴ SCHATEN 1999: 130.

⁸⁸⁵ PETRIE 1907: 30, tav. 37B, n. 9, 10.

⁸⁸⁶ Inv. 08.205.10 a = CRAMER 1957: 35, n. 59.

⁸⁸⁷ PETRIE 1907: tav. 37 B, n. 9, 10.

un impianto figurativo tipico delle stele di Esna⁸⁸⁸ (TAV. CLXXII, 1). Di dubbia provenienza è anche la stele KSB II, 1141, che per A. Lajtar⁸⁸⁹ proviene da Rifa e per I. Kamel⁸⁹⁰ da Balaiza (TAV. CLXXII, 2).

2.5.3 *El-Zawiya*

La località di el-Zawiya è situata a circa 5 km da Rifa e a 15 km da Assiut ai limiti del deserto. Il suo nome in arabo significa “monastero”, “comunità religiosa”, per cui è errata la dicitura più volte proposta di Deir el-Zawiya.

Il sito fu per la prima volta descritto da W. de Bock, che notò tombe cristiane nel cimitero del sito.

La località fu però scavata per la prima volta da W. M. Flinders Petrie nel 1907. L'archeologo inglese rinvenne numeroso materiale di epoca romana, suggerendo che l'insediamento fosse originariamente una fortificazione romana⁸⁹¹. La località è stata certamente sede di un insediamento monastico, la cui chiesa attualmente si trova proprio al centro del villaggio moderno. I monaci hanno lasciato il posto agli abitanti del villaggio, così che la sola struttura rimasta si identifica proprio con la chiesa. L'antica presenza monastica è comunque anche documentata dai numerosi eremi identificati ai piedi della montagna. Il complesso era probabilmente un insediamento semi-anacoretico: i monaci vivevano nella vicina falesia, utilizzando la chiesa per le celebrazioni comunitarie, così come le varie strutture, come magazzini, deposito e altro, che certamente esistevano nei suoi pressi, come edifici comuni.

⁸⁸⁸ Inv. 08.202.10 = CRAMER 1957: 10-11, n. 14. La stele fu acquistata nel mercato antiquario da Mohammed Mohassib a Luxor e rimase fino al 1908 nella collezione Rogers per poi essere acquisita dal Metropolitan Museum of Art.

⁸⁸⁹ LAJTAR 1993: 234.

⁸⁹⁰ KAMEL 1987: n. 209, inv. 8643 (già inv. 38964), BRUNSCH 1991: pl. 24, n. 209.

⁸⁹¹ PETRIE 1907: 2.

Una stele funeraria, proveniente quasi certamente dal vicino cimitero, decora ancora oggi la facciata della chiesa di Sant'Atanasio. Si tratta di una stele descritta da S. Schaten⁸⁹², il cui impianto figurativo vede la rappresentazione di una nicchia delimitata da due colonne provviste di basi e di capitelli, che sorreggono un architrave, al di sopra del quale vi è un timpano triangolare. Elementi vegetali accompagnano l'intera raffigurazione e sono particolarmente presenti al di sopra del timpano, dove sono inserite anche due rosette. Nel timpano sono inoltre raffigurati due animali non meglio identificabili, secondo S. Schaten, che vi vede due colombe, due falchi o addirittura due conigli. Sulla sommità del timpano sono anche raffigurati due volatili. L'iscrizione funeraria, invece, si trova incisa sull'architrave. Il testo, in greco, inizia con la formula “*Uno solo è Dio, colui che aiuta*” e dopo la menzione del nome del defunto, perduto, si conclude con la data del decesso.

2.5.4 Deir el-Balaiza

Da Deir el-Balaiza provengono alcune stele copte oggi conservate nel British Museum, nel Petrie Museum, ma anche nel Museo Copto del Cairo e nel Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles.

L'insediamento è uno dei più interessanti di tutto il Medio Egitto. W. M. Flinders Petrie lo scavò tra il 1906 e il 1907, portando alla luce le strutture di un monastero dedicato a un certo apa Apollo, che si insediò all'interno di una cava di pietre verso il VII secolo d.C. Da questo primitivo insediamento si sviluppò poi l'insediamento monastico. La documentazione data da W. M. Flinders Petrie però risultò scarsa e poco attendibile, così che negli anni '90 P. Grossmann riprese gli scavi sul posto delineando la struttura complessiva dell'insediamento monastico. P. Grossmann ha identificato diverse strutture, mura perimetrali, uno *xenodochion* esterno al complesso, celle monastiche, due refettori, due chiese, di cui una rupestre (la cava), una zona adibita alla follatura e al lavaggio dei

⁸⁹² SCHATEN 1999:133-134, tav. XIII a-b.

tessuti, una biblioteca, da dove probabilmente proviene la celebre raccolta di testi, scoperta in circostanze non note e studiati da P. E. Kahle⁸⁹³.

L'insediamento, secondo R. Boutros e C. Decobert, fu abbandonato tra la fine dell'VIII secolo e l'inizio del IX⁸⁹⁴.

Le stele provenienti da Deir el Balaiza sono conservate nel Museo Copto del Cairo, nel British Museum, nel Petrie Museum dell'University College di Londra e nel Metropolitan Museum di New York.

Le stele si presentano generalmente con un ricco apparato figurativo, ma alcune rimangono fedeli al tipo caratteristico del Medio Egitto, che è espresso dalle cosiddette iscrizioni litaniche, che quindi non presentano elementi figurativi.

La tipologia più caratteristica è certamente quella che vede la rappresentazione di una figura stante, con le braccia alzate nella classica attitudine dell'orante. La figura è posta all'interno di una cornice floreale, mentre ai lati della testa possono essere raffigurate delle croci o degli elementi vegetali. La stele EA 69171 del British Museum è proprio un esempio di questa tipologia (TAV. CLXXIII, 1). Il defunto è vestito con una ricca tunica, arricchita con *orbiculi* e *clavi* decorati, con uno scialle che gli scende dalle spalle. Stessa rappresentazione si trova nella stele UC 14772 del Petrie Museum, mancante della parte superiore in corrispondenza della testa del defunto⁸⁹⁵ (TAV. CLXXIII, 2). Conservata solo nella parte superiore è invece la stele UC 14771 dello stesso museo, dove il personaggio è raffigurato con una barba a punta⁸⁹⁶ (TAV. CLXXIV, 1). Altri esemplari dello stesso tipo sono documentati nella pubblicazione di W. M. Flinders Petrie, ma la loro attuale collocazione è sconosciuta⁸⁹⁷. Un'altra stele della stessa tipologia è documentata anche a Bruxelles, inv. E 8237⁸⁹⁸, dove fu acquistata nel 1969 nel mercato antiquario (TAV. CLXXIV, 2). Questa tipologia, certamente tipica di Balaiza, potrebbe essere stata utilizzata per sepolture di membri eminenti della comunità, ma la totale mancanza di contesti di rinvenimento rende arduo dare per certa tale affermazione. Inoltre, come gli scavi di P.

⁸⁹³ KHALE 1954.

⁸⁹⁴ BOUTROS; DECOBERT 2000.

⁸⁹⁵ UC 14772 = PETRIE 1907: tav. 37 B, n. 16.

⁸⁹⁶ UC 14771 = PETRIE 1907: tav. 37 B, n. 13.

⁸⁹⁷ PETRIE 1907: tav. 37 B, n. 14, 15.

⁸⁹⁸ BOSSON 1998: 117, nota 18, la data all'VIII-IX secolo.

Grossmann hanno evidenziato, nel complesso non è più rintracciabile la chiesa principale, da localizzarsi forse in prossimità del muro occidentale, poco distante dalla porta d'ingresso del monastero. Grossmann ha notato, infatti, in quest'area la presenza di resti di pietre intagliate che potrebbero essere i resti dell'antica chiesa, la quale era forse realizzata in pietra e non in mattoni come il resto delle strutture documentate nel complesso. Tale edificio sarebbe stato, dopo l'abbandono, depredato dagli abitanti dei vicini villaggi che lo utilizzarono come cava fino a farlo scomparire.

Altre stele provenienti da quest'area documentano diverse tipologie. Una stele, oggi conservata nel Museo del Cairo, inv. 8643⁸⁹⁹, si presenta centinata e reca la raffigurazione di due nicchie all'interno delle quali è posta una croce. Le absidi delle nicchie sono decorate da una conchiglia, mentre le colonne da elementi geometrici. Una linea di scrittura recante il nome dell'apa Papnoute è incisa al di sotto del quadro figurativo. La provenienza di questa stele è però dubbia, come sottolinea A. Łajtar, che ritiene provenga da Rifa⁹⁰⁰.

Una conchiglia è anche raffigurata nella piccola stele che reca l'iscrizione **ΤΑΚΟΥΙ**, "la piccola", forse dedicata a una bambina⁹⁰¹ (TAV. CLXXV, 1).

Di dubbia provenienza da Deir el-Balaiza è anche la stele KSB IV, 2004, già pubblicata da W. M. Flinders Petrie, che in forma litanica commemora l'anima del diacono Apollo⁹⁰² (TAV. CLXXV, 1). Altre stele aniconiche della stessa tipologia sono pubblicate ancora da W. M. Flinders Petrie⁹⁰³, mentre un'altra stele con testo litanico è conservata nel Metropolitan Museum of Art di New York⁹⁰⁴ (TAV. CLXXVI, 2).

Altre stele frammentarie da Deir el Balaiza si trovano pubblicate in W. M. Flinders Petrie e non tutte sono attualmente identificabili (TAV. CLXXVI, 1). Poche presentano elementi decorativi o un simbolo di vita eterna come la croce⁹⁰⁵ (TAV. CLXXVI, 3).

⁸⁹⁹ PETRIE 1907: tav. 37 B, n. 10 = Coptic Museum 8643 = BRUNSCH 1991: pl. 24, n. 209 = KAMEL 1987: n. 209, con foto = KSB II, 1141.

⁹⁰⁰ ŁAJTAR 1993: 234.

⁹⁰¹ PETRIE 1907: tav. 38, n. 11.

⁹⁰² PETRIE 1909: 21, n. 7, tav. 53.

⁹⁰³ PETRIE 1909, tav. 54, n. 12, 14-16.

⁹⁰⁴ Inv. 08.205.10 D.

⁹⁰⁵ PETRIE 1909: pl. 53, 7; PETRIE 1907: tav. 37 B, n. 8 = EA 69172.

2.5.5 Deir el Ganadla

Il Deir el Ganadla è situato a circa 23 km a sud di Assiut sulla riva occidentale del Nilo, nei pressi dell'omonimo villaggio. Il complesso è costituito da due chiese adiacenti: quella principale, dedicata alla Vergine Maria, è interamente scavata nella roccia ad eccezione del muro orientale edificato in mattoni; quella più piccola è invece caratterizzata da una copertura a nove cupole ed è situata a sud-est della chiesa rupestre.

L'area fu scavata da W. M. Flinders Petrie tra il 1906 e il 1907⁹⁰⁶. Egli rinvenne sei stele funerarie, tre di quali, sottolinea B. Tudor, mostrano strette somiglianze con le stele rinvenute nello Wadi Sarga e pubblicate da W. E. Crum e H. I. Bell nel 1922. Molti altri elementi scultorei sono ancora oggi visibili all'interno della chiesa rupestre, murati e riutilizzati come elementi decorativi. Tra i più interessanti una lastra, probabilmente una lastra tombale, non tanto una stele, che reca una interessante raffigurazione di un *ankh* inserito all'interno di elementi vegetali, databile tra il VI e l'VIII secolo⁹⁰⁷. Tali materiali provengono certamente da un vicino cimitero.

Le sei stele scoperte da W. M. Flinders Petrie sono aniconiche e presentano un testo litanico, tipico del Medio Egitto. La stele UC 14773 del Petrie Museum di Londra⁹⁰⁸ è conservata solo nella sua parte inferiore e presenta una serie di linee di testo delimitate da righe orizzontali, come comunemente si ritrovano in tutto il Medio Egitto (TAV. CLXXVII, 1). Nell'iscrizione viene commemorato il monaco apa Viktor, sebbene certamente nella parte persa dovevano trovarsi altri nomi, ad indicare che la stele era coerente con una sepoltura multipla.

Simile struttura hanno anche le altre stele, dove si ripropone l'invocazione ai santi della tradizione locale, tra i quali spicca l'apa Tommaso, che la tradizione vuole fondatore del vicino complesso dello Wadi Sarga⁹⁰⁹ (TAV. CLXXVII, 2; TAV. CLXXVIII, 1-2).

⁹⁰⁶ PETRIE 1907

⁹⁰⁷ BUSCHHAUSEN 1998: 58, fig. 9; CAPPOZZO 2007: 131-133, tav. 35.

⁹⁰⁸ PETRIE 1909: tav. 40, n. 4.

⁹⁰⁹ PETRIE 1909: pl. 54, n. 13, con l'invocazione anche all'apa Tommaso = KSB IV, n. 2003. La stele è oggi conservata nel National Museum of Ireland di Dublino, inv. 1908449; PETRIE 1907: tav. 39-40, n. 1-4.

2.5.6 *Wadi Sarga*

Il complesso monastico dello Wadi Sarga è situato a sud-ovest di Abutig, poco distante dal villaggio di Deir el-Ganadla. Il sito è stato scavato parzialmente tra il 1913 e il 1914 da una missione del Byzantine Research Fund diretta da R. Campbell-Thompson. Si tratta di uno dei più vasti insediamenti monastici di tutto l'Egitto, secondo, per estensione, al solo Kom di Bawit. Gli scavi furono interrotti dallo scoppio della Prima Guerra Mondiale e non ripresero più. Il materiale raccolto e i dati di scavo furono solo parzialmente pubblicati negli anni seguenti. In particolare H. I. Bell e W. E. Crum pubblicarono nel 1922 una selezione di iscrizioni copte copiate da R. Campbell-Thompson durante la sua missione. Si tratta in gran parte di ostraca e stele conservati ancora oggi nel British Museum. La gran parte del materiale però riguardante sia l'architettura delle installazioni monastiche rivenute, sia i reperti, rimangono ancora oggi non studiati. I reperti provenienti dagli scavi inglesi sono oggi quasi interamente conservati nel British Museum, che conta come originari di questo sito circa 2.800 oggetti⁹¹⁰ (TAV. CLXXIX, 1). Un altro consistente gruppo di stele aventi queste provenienza sono conservate nel Metropolitan Museum of Art di New York e sono state pubblicate da M. Cramer⁹¹¹. Altre sono conservate nel National Museum of Ireland di Dublino e nel Petrie Museum dell'University College di Londra.

I manoscritti di R. Campbell-Thompson, ricchi di appunti e note, piante delle strutture architettoniche e numerosi acquarelli illustranti le pitture del sito sono stati recentemente pubblicati da E. R. O'Connell, che dà anche una dettagliata storia delle esplorazioni nell'area⁹¹².

⁹¹⁰ Nel catalogo on line sono dette provenire dallo Wadi Sarga le seguenti stele: EA 1919, EA 1894, EA 1863, EA 1870, EA 1874, EA 1875, EA 1873, EA 1871, EA 1869, EA 1864, EA 1872, EA 1868, EA 1882, EA 1862, EA 1878, EA 1890, EA 1859, EA 1881, EA 1887, EA 1867, EA 1886, EA 1865, EA 1902, EA 1883, EA 1907, EA 1880, EA 1885, EA 1909, EA 1910, EA 1911, EA 1908, EA 1906, EA 1889, EA 1920, EA 1892, EA 1893, EA 1917, EA 1898, EA 1912, EA 1914, EA 1899, EA 1901, EA 1918, EA 1915, EA 1891, EA 1884, EA 1921, EA 1913, EA 1900, EA 1888, EA 1895, EA 1903, EA 1904, EA 1905, EA 1916, EA 1897, EA 1896, EA 1877, EA 1876 (CRUM; BELL 1922: 68), EA 1861, EA 1866, EA 1858 (CRUM; BELL 1922: 63), EA 1879 (CRUM; BELL 1922: 79), EA 1922, EA 1856 (CRUM; BELL 1922: 66), EA 1860 (CRUM; BELL 1922: 68), EA 1855 (CRUM; BELL 1922: 60-61), EA 1857 (CRUM; BELL 1922: 62).

⁹¹¹ CRAMER 1957.

⁹¹² O'CONNELL 2014: 121-92.

Delle stele dette provenire dallo Wadi Sarga, comunque, sono completamente prive di contesto archeologico. In nessun caso è possibile mettere in rapporto una stele con la relativa sepoltura. Gli Inglesi scavarono tra le 20 e le 30 tombe nel cimitero situato a est del pozzo di epoca romana, portando alla luce sepolture assai povere di corredo.

I pochi dati di scavo fanno in certi casi anche dubitare della provenienza dei reperti dallo Wadi Sarga. A questo si aggiunga anche la difficoltà di stabilire con certezza le aree scavate effettivamente da W. M. Flinders Petrie, che lavorò intensamente in tutta la regione dell'antica Licopolis. Le stesse stele pubblicate nel rapporto di W. M. Flinders Petrie nel 1907, che si trovano alle tavole 39 e 40, nonché quelle della tavola 54 pubblicata nel 1909 sono state attribuite allo Wadi Sarga solamente sulla base del loro contenuto, in quanto vi si trovano le invocazioni all'apa Thomas e ai suoi successori⁹¹³.

Le stele dello Wadi Sarga sono comunque aniconiche e presentano un testo litanico, che spesso porta un'invocazione all'apa Thomas, e che spesso inizia con la tipica espressione ΠΝΟΥΤΕ ΝΑΓΛΘΟΣ “*Oh, Dio buono ...*”, che si riscontra solo in Medio Egitto come è documentato a Bawit, Deir el Ganadla e Saqqara, ma anche, almeno una volta, a Esna⁹¹⁴. Questa espressione è seguita da ΑΡΙ ΠΜΕΥΕ Ν “*ricordati di*”, attestata in tutto l'Egitto, ma soprattutto nello Wadi Sarga, che ha dei corrispettivi sia in ambito nubiano, sia greco e che risale secondo C. Wietheger a un'espressione antico egiziana⁹¹⁵.

2.6 L'Alto Egitto. Da Matmar a Naqada

La regione tra Matmar e Qaw el-Kebir fu intensamente indagata dalla missione del British Museum diretta da G. Brunton che scavò numerosi centri di questa regione a partire dagli anni '20 del 1900. L'archeologo inglese scavò a Mostagedda, portando alla luce una serie di sepolture di epoca copta, ma non rinvenne nessuna stele⁹¹⁶. Tra il 1924 e il 1925 indagò

⁹¹³ O'CONNELL 2014: 124.

⁹¹⁴ CRAMER 1957: 30; WIETHEGER 1992: 133.

⁹¹⁵ WIETHEGER 1992: 147.

⁹¹⁶ BRUNTON 1937: 129-142.

l'importante centro predinastico di Hammamiya, dove rinvenne anche numerose sepolture di epoca copta, oltre a un importante manoscritto contenente il Vangelo di San Giovanni, datato al IV secolo. Ma anche in questa necropoli non furono rinvenute stele funerarie.

Più fortunati e significativi ai fini della nostra ricerca furono invece i suoi scavi a Matmar, Badari e Qaw el-Kebir, dove furono rinvenute numerose stele funerarie, anche in contesti primari, come a Badari, che non furono però attentamente registrati e descritti. Le osservazioni che si ritrovano nelle pubblicazioni di G. Brunton a riguardo, infatti, sono carenti e non dettagliate.

Più a sud si trova l'importante centro di Panopolis, la moderna Akhmim, che sorge sulla riva orientale del Nilo, proprio di fronte alla moderna città di Sohag, nelle cui vicinanze si ergono due tra i più rilevanti monasteri di tutto l'Egitto: il Monastero Bianco e il Monastero Rosso. Le necropoli della città di Panopolis, esplorate sin dalla fine del XIX secolo, subirono una sorte simile a quelle di Assiut. Gli archeologi che le indagarono, primi fra tutti G. Maspero e R. Forrer, prestarono poca attenzione alla registrazione dei contesti di provenienza soprattutto dei documenti di epoca copta. La loro intesa attività fu poi affiancata da quella intrapresa dagli scavatori clandestini che devastarono le necropoli, immettendo nel mercato antiquario una gran quantità di reperti. Data la ricchezza della regione, Akhmim divenne un importante centro del commercio antiquario e furono venduti anche reperti provenienti da altre regioni. Questo portò a una sostanziale difficoltà nel rintracciare la provenienza dei reperti qui venduti, che spesso sono genericamente detti provenienti da Akhmim. Numerose stele, provenienti anche da altri centri, furono acquistate con l'indicazione errata della loro provenienza da Panopolis. L'identificazione della loro esatta provenienza è spesso discussa.

Dall'area del Monastero Bianco non risultano provenire stele funerarie, neanche in seguito ai recenti scavi⁹¹⁷ che hanno portato alla luce la stessa tomba di Shenute⁹¹⁸.

Dal monastero Rosso, al contrario, proviene solo l'indicazione, riportata da Padre M. Jullien che sulla porta d'entrata del monastero era posta un tempo una stele in greco con

⁹¹⁷ GROSSMANN 2004; GROSSMANN; BROOKS HEDSTROM; ABD EL-RASSUL; BOLMAN 2004; GROSSMANN; BROOKS HEDSTROM; MOHAMAD OSMAN; NOESKE 2009.

⁹¹⁸ BOLMAN; DAVIS; PYKE 2010; BOLMAN; DAVIS *et alii* 2011.

l'invocazione *Theos*, seguita dalla formula funeraria⁹¹⁹. La stele non è però più rintracciabile.

Più complessa è la situazione relativa alla necropoli di Nag el-Deir, località situata sulla riva orientale del Nilo, tra Panopolis e Balyana. Qui fu individuata una vasta necropoli di epoca copta, datata a partire dalla seconda metà del VI secolo. Il Phoebe Apperson Hearst Museum of Anthropology dell'Università di Berkley, California, possiede due stele in calcare dette provenire da questa regione. La prima è di forma quasi quadrata e presenta una decorazione costituita da una croce inserita all'interno di una corona, decorata, in corrispondenza dei bracci, con delle rosette⁹²⁰ (TAV. CLXXIX, 2). Gli spazi vuoti ricavati dai bracci della croce sono riempiti, quelli superiori, con due raffigurazioni della croce, quelli inferiori, con le lettere alpha e omega. Un'iscrizione, in greco, introdotta dall'espressione "*in pace*", ricorda "*il defunto fratello Giuseppe*", morto nel mese di Pharmuti, giorno 27, dell'anno della sesta indizione. La seconda stele, invece, ha forma circolare e presenta un'iscrizione, inserita tra due semplici croci, che commemora un monaco di nome Tachoumis⁹²¹. Recentemente B. Tudor ha messo in discussione la provenienza di queste stele dalle necropoli di Nag el-Deir, ipotizzando una provenienza dal Fayum⁹²². La studiosa si basa sulla formula introduttiva "*in pace*", tipica del Fayum, e sulla raffigurazione delle lettere *alpha* e *omega*. La sua ipotesi non può essere però confermata da dati archeologici o archivistici e la forma singolare di queste stele, quadrata e circolare, non ha confronti in realtà con quelle documentate nel Fayum, ma da Nag el-Der provengono anche due altre stele funerarie, conservate sempre nel Museo di Berkley, di datazione anteriore alle precedenti, che rappresentano, con una lavorazione quasi a tutto tondo, i defunti stanti. La prima raffigura una persona stante, con tunica e mantello, mentre stringe nella mano destra una corona di fiori⁹²³ (TAV. CLXXX, 2). La seconda, meno conservata, raffigura una donna seduta, dalle cui gambe fuoriesce l'immagine di un bambino⁹²⁴ (TAV. CLXXX, 1). Queste due opere sono molto simili, per stile e tipologia, a

⁹¹⁹ TUDOR 2011: 90.

⁹²⁰ LUTZ 1927: 6, 19, n. 58, tav. 30.

⁹²¹ LUTZ 1927: 6, 19, n. 59, tav. 30.

⁹²² TUDOR 2011: 90.

⁹²³ LUTZ 1927: 6, 20, n. 61, tav. 31.

⁹²⁴ LUTZ 1927: 6, 19, n. 60, tav. 31.

statue scoperte da A. S. Hunt a Tebtunis, nel Fayum⁹²⁵ (TAV. CLXXX, 3). Questo ulteriore confronto penso che potrebbe essere una prova in più del fatto che anche le due stele discusse da B. Tudor provengano dal Fayum e in particolare da Tebtunis. D'altra parte lo stesso H. F. Lutz afferma che alcuni reperti furono acquistati dalla spedizione americana e che quindi possono avere una provenienza diversa da Nag el-Deir⁹²⁶.

Dalla vicina necropoli di Nag al-Mashaykh non proviene invece nessuna stele funeraria⁹²⁷. Notizie di una stele rinvenuta a Athribis, località situata sulla riva orientale del Nilo, a circa 1 km a sud del Monastero Bianco, è stata riferita nel 1901⁹²⁸ da W. de Bock, il quale rinvenne sepolture cristiane anche nella vicina località di Deir el-Khadad, i cui materiali, secondo B. Tudor⁹²⁹, risultano inediti e conservati presumibilmente nell'Ermitage di San Pietroburgo.

Importanti ritrovamenti di stele copte sono stati invece effettuati ad Abido e a Coptos, che verranno descritti in dettaglio, mentre meno ricca di attestazioni di questo tipo è risultata l'area di Naqada, che documenta al contrario una ricchissima presenza monastica copta. A est del villaggio di Nag el-Deir, dal monastero dell'Arcangelo Michele (Deir al-Malak Mikha'il) proviene una stele segnalata per la prima volta da G. Roquet nel 1975, datata tra l'VIII e il IX secolo⁹³⁰ (TAV. CLXXXI, 1-2). B. Tudor confronta questo reperto con la stele EA 1734⁹³¹ del British Museum, che potrebbe avere la stessa provenienza⁹³² (TAV. CLXXXI, 3).

2.6.1 Matmar

⁹²⁵ RIGGS 2010: 353, fig. 4.

⁹²⁶ LUTZ 1927: III-IV.

⁹²⁷ TUDOR 2011: 90.

⁹²⁸ DE BOCK 1901: 68.

⁹²⁹ TUDOR 2011: 89-90.

⁹³⁰ ROQUET 1977 b: 117-124, tav. 7; SCHATEN 1999: 127-134, tav. 12-13.

⁹³¹ SCHATEN 1999: 132, tav. XII b.

⁹³² TUDOR 2011: 93.

La necropoli di Matmar⁹³³, nell'area tra Khawaled e Ghoraieb, a nord di Mostagedda, fu scavata da una missione del British Museum diretta da G. Brunton tra il 1929 e il 1930. La missione inglese individuò un cimitero cristiano, completamente già saccheggiato, tra le aree numerate 200 e 300. Altre sepolture copte furono individuate e scavate nelle aree 600, 800, 900-1100. Le sepolture presentano dal punto di vista strutturale delle differenze. In particolare le tombe dell'area 600 prevedono una sovrastruttura in mattoni, nella quale erano inserite, in un modo che non è stato possibile ricostruire, le stele funerarie. Nelle aree da 800 a 1000, al contrario, le sovrastrutture delle tombe erano costituite da tumuli di terra. Le stele, in questo caso, potevano essere state deposte a terra sulle sepolture o, forse, posizionate erette di fronte alla sepolture.

Gli archeologi hanno datato le differenti aree della vasta necropoli. L'area 800 è datata all'incirca tra la seconda metà del IV secolo e il V secolo. Un *ostrakon* copto proveniente da questa area data addirittura tra il VII e l'VIII secolo. Le rimanenti aree (600, 800, 900 e 1100) datano tra la metà del IV secolo e il VII secolo.

Gli archeologi rinvennero complessivamente 21 stele funerarie. Di queste solo due erano ancora in posizione al momento dello scavo. G. Brunton ne riporta la collocazione nelle tavole del suo volume. La prima è la stele n. 25 che era posta in connessione con la sepoltura numero 825⁹³⁴; la seconda era la stele numero 24 relativa alla sepoltura 848⁹³⁵. Le altre stele furono trovate fuori contesto: la stele numero 12 nell'area 200⁹³⁶; le stele numeri 3-11 nell'area 600⁹³⁷; le stele numeri 15, 16, 19, 21, 23 nell'area 800⁹³⁸; le stele numeri 17, 18, 20, 22 nelle aree da 900 a 1000⁹³⁹; la stele numero 13, forse in legno, presenta un contesto non più identificabile⁹⁴⁰. Le stele, molte delle quali appaiono in frammenti, sono comunque pubblicate in poche foto nella sua pubblicazione.

⁹³³ Da non confondere con Deir el-Matmar situato a circa 10 km a ovest di Armant.

⁹³⁴ BRUNTON 1948: tav. LXVIII.

⁹³⁵ BRUNTON 1948: tav. LXVIII.

⁹³⁶ BRUNTON 1948: 91, tav. LXVIII.

⁹³⁷ BRUNTON 1948: tav. LXVIII.

⁹³⁸ BRUNTON 1948: tav. LXVII.

⁹³⁹ BRUNTON 1948: tav. LXVII.

⁹⁴⁰ TUDOR 2011: 76.

B. Tudor dice che G. Brunton non diede informazioni circa la dispersione di questo materiale e che nel British Museum sorprendentemente queste stele non sono conservate⁹⁴¹.

La stele numero 24 è probabilmente la più antica del gruppo e data tra la fine del IV e il V secolo. La stele numero 7, al contrario, sembra essere la più tarda e data al VII secolo.

La decorazione della stele numero 24 è in rilievo incavato e la relazione tra il campo decorato e lo spazio non decorato è bilanciato, la stele numero 7, al contrario, presenta la decorazione che copre l'intera superficie della lastra.

2.6.2 Badari

I siti di Badari e Qaw furono scavati dalla British School of Archaeology che si impegnò nelle necropoli di questi centri durante tre stagioni di scavo (1922-1923, 1923-1924, 1924-1925). I cimiteri di Badari acquisirono una numerazione da 3000 a 6000. Resti cristiani furono rinvenuti nelle aree definite 4700, 5300, 5500 e 5700. I ritrovamenti più significativi furono certamente quelli avvenuti nell'area 5500, dove G. Brunton trovò, come già ricordato, una stele inserita tra le lastre pavimentali di un edificio funerario⁹⁴² (TAV. CLXXXII, 1). L'archeologo inglese non rimosse la stele e non scavò la sepoltura, lasciandola intatta, ma pubblicò la foto dell'area⁹⁴³. Numerose altre stele copte, non più in contesto, ma apparentemente gettate tra i rifiuti, furono portate alla luce in quella zona, insieme a qualche altro rilievo decorato (TAV. CLXXXV, 2). Nell'area 5300 G. Brunton rinvenne numerosi frammenti di stele utilizzate come elementi di pavimentazione⁹⁴⁴ (TAV. CLXXXII, 2).

⁹⁴¹ TUDOR 2011: 76.

⁹⁴² BURTON 1930: 31.

⁹⁴³ BURTON 1930: pl. LVI, 1.

⁹⁴⁴ BRUNTON 1930: 31.

Alcune stele provenienti da questo sito sono oggi conservate nel British Museum, al quale furono donate nel 1924-1925 dalla British School of Archaeology⁹⁴⁵ (TAV. CLXXXIV, 1; TAV. CLXXXIV, 3; TAV. CLXXXV, 1-2), ma anche nel Metropolitan Museum di New York (TAV. CLXXXV, 4).

Le stele di Badari sono quasi esclusivamente anepigrafi, riportando in qualche caso solo il nome del defunto, il più delle volte identificato come monaco⁹⁴⁶. La maggior parte delle stele presenta un impianto figurativo molto caratteristico, basato sulla raffigurazione della *crux ansata* (TAV. CLXXXIII, 1). Solo un paio di casi, raffigurati nella tavola 56 numero 2 di G. Brunton e provenienti dall'area 5300⁹⁴⁷, non presentano la croce ansata, ma solo elementi decorativi di tipo vegetale, simile a un esemplare rinvenuto, sempre da G. Brunton, nel Cimitero 400 di Qaw el-Kebir⁹⁴⁸.

Gli esempi riportati da G. Brunton sono numerosi e le sue foto illustrano molto chiaramente queste tipologie. La croce ansata generalmente ha forma perfettamente circolare e il suo anello può essere inserito anche in una corona della vittoria, come, per esempio, nelle stele numeri 10, 11 e 12 della tavola 57.

Troviamo parallelamente a delle croci ansate il cui disco contiene una rosa (numeri 2-4, 8, 13 della tavola 56 e numeri 2-8, 10-12 della tavola 57) delle significative varianti dove quest'ultima è rimpiazzata da una testa umana vista di fronte⁹⁴⁹ (numeri 5-7, 10-12 della tavola 56) oppure da una conchiglia (numero 13 della tavola 57). In un paio di casi (numero 7 della tavola 56 e numero 14 della tavola 57) la croce ansata ha come sfondo un paesaggio paradisiaco rappresentato mediante elementi vegetali disposti simmetricamente intorno alla croce, molto simili a quelli ritrovati nelle due stele prive di *crux ansata*.

⁹⁴⁵ La stele inv. EA 1985, probabilmente dall'area 5500 (BRUNTON 1930: tav. 56, 10); la stele inv. EA 1999 (BRUNTON 1930: tav. 57, n. 1); la stele inv. EA 1812 (BRUNTON 1930: tav. 57, n. 2; BADAWY 1978: 220, fig. 3.214); la stele inv. EA 1998, dall'area 5500 o 5700 (BRUNTON 1930: tav. 56, n. 14); la stele inv. EA 68809.

⁹⁴⁶ BURTON 1930: 34, con la traduzione di M. A. Murray delle stele fotografate nelle tavole 56 e 57 che riporta i nomi dei monaci Dios (tav. 56, 3 e), Pebo (tav. 56, 3 f), Psaeis (tav. 56, 3 g), Tomephis (tav. 56, 4 d), Pappoute (tav. 56, 8), Pekusis (tav. 56, 14) e Orion (tav. 57, 1).

⁹⁴⁷ BURTON 1930: 31, tav. 56, n. 2.

⁹⁴⁸ BURTON 1930: tav. 55, n. 2.

⁹⁴⁹ BRUNTON 1930: tav. 56, 57; vedi anche MICHAÏLIDÈS 1948-1949: 46-47.

In stele, realizzate con una fattura meno accurata e di più modeste dimensioni, la coce ansata è inserita tra due piccole croci, o come nel caso della stele inv. EA 1999 del British Museum, tra una croce e un ramo di palma⁹⁵⁰ (TAV. CLXXXIV, 2).

2.6.3 Antaeopolis

Tra il 1922 e il 1925 G. Brunton diresse gli scavi inglesi sia nella necropoli di Badari, sia in quella di Antaeopolis, la moderna Qaw el-Kebir. Qui rinvenne 10 stele funerarie copte⁹⁵¹, 8 stele funerarie redatte in greco⁹⁵² e 3 stele anepigrafi⁹⁵³ (TAV. CLXXXVI, 1; TAV. CLXXXVI, 2). Le stele furono ritrovate *in situ*, anche se non sempre l'archeologo inglese registrò la loro posizione.

Le stele sia copte che greche sono state pubblicate da G. Brunton nel suo Rapporto di Scavo a Qaw e Badari⁹⁵⁴ tradotte da M. A. Murray. H. I. Bell pubblicò una singola stele copta in un volume in onore di F. Ll. Griffith⁹⁵⁵. Più recentemente le stele greche sono state ripubblicate da G. Nachtergaele⁹⁵⁶. Manca comunque uno studio complessivo di tutta la documentazione, in particolare per i monumenti in lingua copta.

Nel Cimitero 400 G. Brunton rinvenne i resti di una cappella funeraria in mattoni crudi munita di un'abside semicircolare posizionata sul muro orientale di una piccola stanza di pianta rettangolare, dove ancora erano parzialmente visibili tracce di decorazione pittorica, una testa barbata e una croce⁹⁵⁷, particolare che richiama la decorazione tipica delle stele di Badari. Lungo il muro occidentale era posizionata una bassa banchina e erano ancora

⁹⁵⁰ BRUNTON 1930: tav. 57, n. 1.

⁹⁵¹ Le stele copte conservate nel British Museum e dette provenire da Qaw el-Kebir portano i seguenti numeri di inventario: EA 1979, EA 1980, EA 68793, EA 1983, EA 1988, EA 1987, EA 37635, EA 1981, EA 1990. Indicata come proveniente da Qaw è anche la stele KSB I, 783 (Museo di Berlino inv. 9691).

⁹⁵² Le stele greche conservate nel British Museum e dette provenire da Qaw el-Kebir portano i seguenti numeri di inventario: EA 68800, EA 68795, EA 68796, EA 1984, EA 1989, EA 1986, EA 1995, EA 1996.

⁹⁵³ BRUNTON 1930: 31-34, tav. 52-54; TUDOR 2011: 82.

⁹⁵⁴ BRUNTON 1930: 33-34.

⁹⁵⁵ BRUNTON 1930: tav. 55, 4; BELL 1932 British Museum, inv. EA 1995.

⁹⁵⁶ NACHTERGAEL 2009; NACHTERGAEL 2013.

⁹⁵⁷ BRUNTON 1930: 31.

visibili due cavità, aperture per libagioni secondo P. Grossmann⁹⁵⁸, di fronte alle quali, distese sul pavimento inserite nell'intonacatura, erano ancora *in situ* al momento dello scavo due stele lastre in pietra, né iscritte né decorate, che coprivano l'entrata a due sepolture. La prima, quella meridionale, era una sepoltura singola, mentre la seconda conteneva ben sei sepolture, senza corredo.

Altre tre stele provengono dal Cimitero 400, ma G. Brunton non segnala la posizione del loro rinvenimento. L'archeologo inglese riferisce solo che una stele recava un'iscrizione in copto in memoria della defunta l'ama Kira e presentava come unico elemento decorativo una cornice formata da elementi vegetali molto stilizzati⁹⁵⁹ (TAV. CLXXXVIII, 1), mentre delle altre due documenta solo le dimensioni (94 x 19 circa; 49 x 46 circa) e riferisce che entrambe erano anepigrafi e una di queste recava una semplice croce, mentre l'altra una decorazione con elementi vegetali⁹⁶⁰ (TAV. CLXXXVIII, 3).

Altre tre stele provengono invece dal Cimitero 600 (TAV. CLXXXVII, 1). Anche qui i contesti di rinvenimento non sono stati adeguatamente registrati. G. Brunton però dà le fotografie di queste stele. La prima, numero 3, si presenta frammentaria e reca almeno 17 linee di testo in copto che inizia con l'invocazione al “*Padre, al Figlio e allo Spirito Santo*”⁹⁶¹ (TAV. CLXXXVIII, 2). La seconda è quella pubblicata da H. I. Bell nel 1932⁹⁶² (British Museum, inv. EA 1995) e non ha confronti rispetto alle altre stele di Qaw el-Kebir⁹⁶³ (TAV. CLXXXVII, 2). Il testo, in greco, che commemora una donna di nome Sophia, è distribuito intorno a una grande croce profondamente incisa. B. Tudor sottolinea come la distribuzione del testo intorno alla croce sia analoga a quella che si documenta in una stele, successivamente reimpiegata, rinvenuta nel monastero di San Geremia a Saqqara⁹⁶⁴. H. I. Bell data questo monumento al 601, affermando che lo stile delle lettere è tipico del VI-VII secolo, cosa che non convince del tutto B. Tudor che lascia la questione aperta⁹⁶⁵. La terza stele proveniente dal Cimitero 600 si presenta, invece, completamente anepigrafe, ma la sua superficie è completamente decorata con elementi vegetali che

⁹⁵⁸ GROSSMANN 2002: 317, nota 535, fig. 62.

⁹⁵⁹ British Museum, inv. EA 1996, vedi BRUNTON 1930: 31 e tav. 55, 33-34 con traduzione di M.A. Murray.

⁹⁶⁰ BRUNTON 1930: 31.

⁹⁶¹ BRUNTON 1930: tav. 55, n. 3.

⁹⁶² BELL 1932.

⁹⁶³ BRUNTON 1930: tav. 55, n. 4.

⁹⁶⁴ QUIBELL 1909: tav. 13, n. 1.

⁹⁶⁵ TUDOR 2011: 83.

formano una spessa cornice su tre lati (i due lunghi laterali e quello superiore) e con una croce centrale posta su un altro elemento vegetale, simile un fiore⁹⁶⁶.

Numerose altre stele furono trovate nella Necropoli meridionale, In quest'area della necropoli si trovavano delle sepolture coperte da sovrastrutture in mattoni crudi, certamente cappelle funerarie. Due di queste, le strutture 7248 e 7249, erano ancora ben conservate al momento dello scavo. G. Brunton nota, infatti, che le mura della struttura 7248 erano conservate ancora per un'altezza di circa 50 cm. Le mura a nord e a ovest erano intonacate di bianco, mentre il muro meridionale presentava una decorazione con elementi geometrici rossi e stelle di color verde, con il muro orientale, invece, decorato con elementi vegetali simili a fiori⁹⁶⁷.

Simili decorazioni erano presenti anche nella struttura 7249, dove la ricca decorazione geometrico-vegetale appariva impreziosita da una croce maltese, dipinta in rosso.

Queste due sovrastrutture, che presentano una ricca decorazione pittorica, seppure parzialmente conservata, suggeriscono che il quadro decorativo delle sepolture era relativamente complesso ed è probabile che abbia influenzato anche la realizzazione della stele funerarie, alla quale, forse, era riservata, in quest'area la sola registrazione del formulario funerario. I motivi documentati in queste pitture, stando almeno alle descrizioni di G. Brunton, sembrano avere caratteri comuni con quelli documentati nelle stele di Badari. La croce e la testa barbata sono a Antaeopoli documentate in pitture parietali, mentre a Badari costituiscono l'elemento decorativo principale delle stele. La stele, in realtà, è parte della decorazione di una sepoltura e andrebbe vista considerando tutto l'apparato decorativo. La perdita di dati non registrati al momento dello scavo diviene quindi un problema primario, impossibile da colmare.

Gli interramenti, nella Necropoli meridionale, sono sia individuali che multipli. Nella tomba 7763, per esempio, furono sepolti tre uomini⁹⁶⁸. Questa tomba era segnata da una stele funeraria priva di decorazione (stela British Museum, inv. EA 1986). Il testo, in greco, ricorda i tre defunti, Didymos, Herakleios e Maximinos (TAV. CLXXXVIII, 3). G.

⁹⁶⁶ BRUNTON 1930: tav. 55, n. 6.

⁹⁶⁷ BRUNTON 1930: 26.

⁹⁶⁸ TUDOR 2011: fig. 14, 15.

Nachtergael la data al VI-VII secolo⁹⁶⁹. Allo stesso modo, nella struttura 7532, erano sepolti due uomini, ai quali però erano dedicate due differenti stele: la prima, in greco, dedicata a un certo Aplo (Apollo)⁹⁷⁰ (TAV. CLXXXIX, 1), la seconda, in copto, dedicata a un monaco di nome Gregorio⁹⁷¹ (TAV. CLXXXIX, 2; TAV. CXC, 1).

Cinque stele in greco e tre in copto provengono invece dalle aree settentrionale e occidentale della Necropoli meridionale e al momento della loro scoperta erano ancora *in situ*, ma purtroppo G. Brunton non ha riportato nessuna nota nel suo Rapporto. Si tratta delle stele conservata nel British Museum, inv. EA1980, posizionata in corrispondenza della tomba n. 7531, recante un lungo testo litanico⁹⁷² (TAV. CXCI, 2); delle due stele, una in copto e l'altra in greco, della tomba 7532, già menzionate; e delle stele greche posizionate rispettivamente nelle sepolture n. 7763 e 7666. La stele che segnava la tomba 7666, di modeste dimensioni (21 x 19,5 cm), è priva di decorazione e la sua iscrizione ricorda due uomini di nome Philotheos e Nonnos⁹⁷³ (TAV. CXCI, 3).

Particolarmente interessante è la stele inv. EA 1980 rinvenuta in corrispondenza della sepoltura n. 7531, che, come detto, conserva un testo litanico. Secondo B. Tudor⁹⁷⁴, questo monumento ha strette somiglianze con la stele di Cosma datata tra il 799 e l'805, la cui provenienza è sconosciuta⁹⁷⁵. Secondo la studiosa la stele antaeopolita potrebbe quindi datare allo stesso periodo, documentando la diffusione delle stele litaniche nell'area tra

⁹⁶⁹ BRUNTON 1930: tav. LIV, 1; NACHTERGAEL 2009: 73-74, n. 6; NACHTERGAEL 2013: 79-80, n. 6.

⁹⁷⁰ La stele è conservata nel British Museum, inv. EA 1988. BRUNTON 1930: tav. 52, 3. NACHTERGAEL 2009: 76-77, n. 1 e NACHTERGAEL 2013: 70-71, n. 1, che afferma che Aplo era uno stilita, teoria corretta da DELATTRE, DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2014: 206, che sottolineano che il retro reca la ben nota formula panopolita Στήλη τοῦ.

⁹⁷¹ BRUNTON 1930: 33, tav. 52, 1. La stele, rotta in due pezzi, è conservata nel British Museum. Le due metà portano due diversi numeri di inventario: la parte superiore corrisponde all'inv. EA 1983 (TAV. CXC, 2-3; TAV. CXCI, 1), la parte inferiore all'inv. EA 1988. Si tratta infatti di due differenti stele, realizzate tra il VI e il VII secolo, che furono poi assemblate insieme per redigere, nel verso, l'iscrizione di Gregorio, probabilmente nell'VIII-IX secolo. Il fronte della stele EA 1988 corrisponde, infatti, alla già citata stele di Aplo, mentre nel fronte della stele EA 1983 si trova un'iscrizione frammentaria "stela di". La stele EA 1983 presenta anche su uno dei lati degli elementi decorativi, segno di un precedente utilizzo della lastra come elemento decorativo di tipo architettonico.

⁹⁷² BRUNTON 1930: 33, tav. 53.

⁹⁷³ NACHTERGAEL 2009: 73, n. 5; NACHTERGAEL 2013: 79, n. 5.

⁹⁷⁴ TUDOR 2011: 83.

⁹⁷⁵ CRAMER 1939: 196, tav. 4, n. 5. Secondo VAN DER VLIET 2011: 207 la stele di Cosma è un esempio dell'emergere di una nuova concezione della morte, espressa dal genere delle *Totenklage*, a cui questa stele appartiene, che scaturisce dall'idea che vede la morte come punizione divina per la disobbedienza del genere umano. Stele di questo tipo, comuni anche in Nubia, riportano nel testo il celebre passo della Genesi 3:19 "Adamo, tu sei terra e alla terra ritornerai".

l'VIII e il IX secolo. La stele EA 1980 sarebbe fra le stele documentate la più recente, mentre le restanti datano tra il VII e l'VIII secolo. Tra le più recenti si pone anche la già menzionata stele EA 1988, dalla tomba 7532, databile tra il VI e il VII secolo, così come la stele edita da H. I. Bell datata al 601.

2.6.4 Akhmim (Panopolis)

Panopolis, la moderna Akhmim, fu in epoca tardo antica uno dei principali centri dell'Alto Egitto, uno dei maggiori centri di cultura ellenistica di tutto l'Egitto. Erodoto (II, 91) annota che i suoi abitanti erano depositari dei costumi greci e erano devoti a Perseo che veneravano con riti greci. In età romana fu un centro assai fiorente. Strabone attesta infatti che vi erano attivi tessitori e scalpellini e in un celebre passo (XVII, 41) definisce Panopolis una città di “*lavoratori della pietra*” (λιθουργῶν κατοικία).

La città stessa era ricca di monumenti, non solo chiese e monasteri, ma anche templi della religione tradizionale, primi fra tutti il magnifico tempio tolemaico dedicato al dio Min, pari per bellezza e grandezza a quello di Horo a Edfu, descritto da Ibn Giobeir nel 1200, demolito nel 1350⁹⁷⁶.

È luogo di nascita di Nonno di Panopolis e luogo in cui si spense Nestorio, patriarca di Costantinopoli, che si era opposto alla qualificazione come Theotokos della Vergine Maria. Il Cristianesimo tardò a diffondersi sul luogo, ma successivamente vi attecchì in modo particolare, tanto che anche oggi ve ne restano tracce. Abu'l Fida e altri scrittori arabi la descrivono come ancora vitale.

Cristianizzata sin dal III secolo, la città ospitò importanti comunità monastiche già dalla fine del IV secolo. Pacomio nel territorio della città fondò ben tre: quella di Tsai, quella di Tsenime e una terza, di denominazione ignota, su richiesta di Ario, vescovo della città. Sulla riva opposta del Nilo, dove sorge la moderna città di Sohag, si ergono due dei più

⁹⁷⁶ BAGNALL; RATHBONE 2004: 172-173.

importanti monasteri egiziani, il Monastero Bianco e il Monastero Rosso⁹⁷⁷, legati alla figura dell'abate Shenute.

Nel 962 Akhmim fu raggiunta da un'incursione condotta dalle truppe nubiane del regno di Macuria. I Nubiani non tennero un controllo diretto sulla città, ma esercitarono comunque una notevole influenza sia culturale che politica su Akhmim e su tutto l'Alto Egitto per circa un secolo. Questa presenza nubiana è evidente in più aspetti dell'espressione artistica panopolitana, dalle planimetrie delle chiese ad alcune iconografie e manifestazioni artistiche. Questo aspetto, così rilevante per la storia della città in piena età islamica, è stato studiato da L. Del Francia⁹⁷⁸ che ha rintracciato influssi nubiani nel celebre gruppo tessile detto *Zachariou*, in cui figurano due cavalieri accompagnati da due iscrizioni che replicano in direzioni opposte il nome *Zachariou* e in alcuni *orbiculi* in cui sono rappresentate due figure di sovrani, al disopra delle quali è scritto due volte il nome David. La studiosa italiana ha proposto che il nome *Zachariou* designi il personaggio rappresentato e che questi sia identificabile con Zaccaria, sovrano del regno cristiano nubiano di Macuria, probabilmente il terzo di questo nome, che, salito al trono nel 962, conquistò l'anno seguente l'Alto Egitto. Quanto agli *orbiculi* per i quali già era stato letto il nome David, ha proposto di attribuirli ai David I e II dello stesso regno di Macuria, attivi nel 1272.

La conquista dei territori da parte dei sovrani cristiani di Nubia, portatori di una cultura vicina alla tradizione imperiale bizantina, nonché probabilmente i loro contatti con le fondazioni monastiche del luogo, spiegano perché presso un monastero dell'Alto Egitto possano trovarsi in un paese ormai profondamente islamizzato, oggetti tessuti, gioielli, che ci parlano della vita di nobili e regnanti cristiani.

La città rimase dunque fiorente per tutta l'epoca islamica del periodo medievale, ma il suo grandioso panorama architettonico, ridimensionato nel corso dei secoli da un sistematico saccheggio di pietre, che ha contribuito alla distruzione di molti monumenti della città e anche delle sue necropoli, stride con la scarsa documentazione epigrafica di epoca cristiana pervenutaci. L. Criscuolo aveva già evidenziato la scarsità delle iscrizioni panopolitane, sottolineando il fatto che solo per poche iscrizioni greche si può dare per certo che

⁹⁷⁷ Per i recenti restauri eseguiti alle pitture del Monastero Rosso vedi BOLMAN 2016.

⁹⁷⁸ DEL FRANCIA 2007.

provengano da questa città⁹⁷⁹. Ciò si spiega analizzando le modalità con cui sono stati eseguiti gli scavi in questa città e nelle sue necropoli a partire dalla fine del XIX secolo. I primi scavi furono infatti eseguiti da G. Maspero tra il 1884 e il 1888. Un buon numero di iscrizioni funerarie raggiunsero a partire da quegli anni i musei di Alessandria, del Cairo e certamente anche molti venditori di antichità, che contribuirono a disperdere il materiale tra collezionisti privati e collezioni pubbliche straniere. Materiale di epoca copta fu poi portato alla luce da R. Forrer, che proseguì gli scavi dopo G. Maspero, ma fu anch'esso in gran parte disperso in diverse collezioni.

Stele panopolite furono vendute non solo nel mercato antiquario locale, ma anche in diversi altri centri del paese. La stessa provenienza dal mercato panopolita però non è assicurazione di una provenienza certa dalle necropoli di quella città. E così B. Boyaval identificò come panopolita una stele conservata nel Museo di Brooklyn⁹⁸⁰ e già pubblicata da K. Herbert⁹⁸¹, acquistata nel mercato antiquario di Luxor. Al contrario J. Clédat acquistò ad Akhmim una stele oggi nel Museo del Perigord⁹⁸², ma le caratteristiche del monumento non permettono con sicurezza di attribuirlo alle necropoli di Panopolis⁹⁸³ (TAV. CXCII, 1). Un'altra stele del Museo del Perigord, detta provenire da Ashmunein, potrebbe invece essere originaria di Akhmim⁹⁸⁴.

L'incertezza della provenienza, la perdita di contesti di rinvenimento, la perdita stessa di molti monumenti segnalati e poi non più rintracciati dagli studiosi, rende la documentazione panopolita estremamente difficile da considerare. Per questi motivi reperti sicuramente provenienti dalle necropoli di Panopolis sono estremamente rari. Questi sono per lo più conservati nel Museo greco-romano di Alessandria, nel Museo Copto del Cairo, nell'SMPK di Berlino, nel British Museum e nel Museo del Louvre. Molte sono le stele di provenienza non del tutto certa.

Nonostante le difficoltà riscontrate nell'analisi della documentazione, è però possibile identificare caratteri comuni. La lingua è nella stragrande maggioranza dei casi quella

⁹⁷⁹ CRISCUOLO 2002: 56. Per alcune stele indicate come provenienti da Akhmim, cfr KSB I, 782, KSB IV 2093, 2099.

⁹⁸⁰ BOYAVAL 1981.

⁹⁸¹ HERBERT 1972: 59-60, n. 30.

⁹⁸² CLÉDAT 1902: 70.

⁹⁸³ *Cat. Perigord 1991*: 88, n. 107, inv. 2411 (=KSB II, 1109).

⁹⁸⁴ *Cat. Perigord 1991*: 88, n. 106.

greca. Già G. Lefebvre aveva identificato la formula introduttiva tipica della produzione panopolita Στήλη τοῦ, che, secondo un'analisi eseguita da L. Criscuolo, non è affatto comune⁹⁸⁵, anche al di fuori dell'Egitto⁹⁸⁶. A questa espressione, che nell'epigrafia panopolitana è documentata molto significativamente anche nelle etichette di mummia⁹⁸⁷, seguono pochi dettagli, quali il nome del defunto, il mese e l'anno della morte. Ci sono poche eccezioni a questa espressione⁹⁸⁸: la formula commemorativa può essere seguita da “Uno è Dio, colui che aiuta”, oppure da “Non affliggerti, nessuno è immortale”⁹⁸⁹.

Una stele pubblicata da G. Wagner e R.-G. Coquin costituisce un'eccezione, attestando, dopo la parte documentaria introdotta dall'espressione Στήλη τοῦ, un'altra eucologica⁹⁹⁰. Si tratta della stele di Cosma il tintore, che, secondo B. Tudor potrebbe riferirsi a una fase più tarda della documentazione, tra il VII e l'VIII secolo⁹⁹¹. La formula eucologica è introdotta da “Signore, Dio Onnipotente” e seguita dalla “concedi il riposo all'anima del tuo servitore nel seno di Abramo, Isacco e Giacobbe”.

Le stele di Panopoli, dal punto di vista formale, si caratterizzano soprattutto per il loro aspetto. Non presentano un apparato figurativo e si presentano come piccole lastre rettangolari, alte tra i 20 e i 40 cm e larghe tra i 30 e i 60, sormontate da un frontone triangolare. G. Lefebvre le descrive in questo modo: “Un type unique, extrêmement simple. La stèle, toujours en calcaire, est un rectangle surmonté d'un fronton triangulaire. Rien de plus primitif. À peine aperçoit-on quelques variantes: tantôt le fronton triangulaire n'existe pas, tantôt il est remplacé par un cintre. Une petite croix au-dessus de l'inscription, une palmette dans le text sont les seuls ornements de ces stèles austères. La longueur de la pierre varie entre 0,25 m. et 0,30 m. La formule est partout la même: Στήλη τοῦ ἐβίωσεν ἐτῶν μηνός ἰνδικτιῶνος Il n'y a pas la possibilité de se tromper dans l'identification de monuments aussi rudimentaires”⁹⁹². Ne è un valido esempio la stele di Kyros, conservata nel Museo del Louvre, inv. E 8410, che misura 19 cm di altezza per

⁹⁸⁵ L'espressione si trova anche documentata, sebbene molto raramente, a Bawit, Qaw e nell'area Luxor-Hermontis, TUDOR 2011: 148.

⁹⁸⁶ LEFEBVRE 1907: nn. 238-350, XXVII; CRISCUOLO 2002: 61.

⁹⁸⁷ BOYVAL 1981: 255.

⁹⁸⁸ Delle iscrizioni pubblicate da LEFEBVRE 1907: 46-67 solo 22 non seguono questo schema.

⁹⁸⁹ TUDOR 2011: 165.

⁹⁹⁰ WAGNER, COQUIN 1971: 163-164.

⁹⁹¹ TUDOR 2011: 165.

⁹⁹² LEFEBVRE 1907: XXVII

una larghezza massima di 44 cm (TAV. XLVI, 1). La stele è stata ricavata da una lastra di legno⁹⁹³ e l'iscrizione, su cinque linee di testo, si presenta profondamente incisa. La vicinanza di questa stele con le etichette di mummia, ritrovate in grandi quantità nelle necropoli panopolitane, è evidente, sia per materiale, sia per formulario testuale.

La datazione di questo materiale pone seri problemi. G. Lefebvre, secondo una tendenza tipica degli studiosi dei primi decenni del secolo, non propone delle datazioni individuali, ma approssimative di questi monumenti⁹⁹⁴. Lo stesso B. Boyaval, per la stele del Museo di Brooklyn, si astiene da formulare ipotesi⁹⁹⁵. Secondo B. Tudor, invece, la datazione di queste stele potrebbe porsi tra il V e il VII secolo⁹⁹⁶.

2.6.5 Abido

Solo poche testimonianze del periodo cristiano sono state scoperte ad Abido. T. E. Peet nel 1914 scoprì nella necropoli D alcune sepolture scavate nella cappella D 69, probabilmente una cella di un eremita⁹⁹⁷. Sempre da quest'area proviene una tavoletta funeraria datata al 939.

Il complesso di epoca cristiana più celebre del sito è certamente il monastero dedicato all'apa Mosè, che si insediò nelle vicinanze del tempio di Sethi I tra il IV e il XIV secolo⁹⁹⁸. Dalla Vita di Mosè d'Abido e da diverse evidenze archeologiche sappiamo dell'esistenza di questo monastero che fu fondato proprio da Mosé. Il Sinassario copto e quello etiopico non ci parlano direttamente di Mosé, ma riportano solo un'allusione su di lui a proposito di Macrobio, definito "*il figlio di Abu Musa, il capo del monastero di el-Balyana*". Mosé di Abido è anche noto nei documenti del Monastero Bianco, dove è celebrato il 25 di Abib ed è chiamato "*Mosé, l'archimandrita di Ebot [Abido]*".

⁹⁹³ BERNAND 1992: 161, n. 108, tav. 63.

⁹⁹⁴ LEFEBVRE 1907: 46-66.

⁹⁹⁵ BOYAVAL 1981: 256.

⁹⁹⁶ TUDOR 2011: 89; cfr. Anche CRISCUOLO 2002: 61 e nota 37.

⁹⁹⁷ PEET 1913-1914.

⁹⁹⁸ PIANKOFF 1958-1960.

Probabilmente dalla necropoli di questo complesso o comunque di un insediamento monastico che a lui si ispirava provengono una serie di stele datate tra l'VIII e il X secolo⁹⁹⁹. I contesti e le modalità di rinvenimento di queste stele non sono noti. Provengono, infatti, tutte da scavi non ufficiali e molte sono state acquisite dal mercato antiquario, soprattutto durante la prima guerra mondiale.

Questo interessante gruppo di stele è stato studiato da S. Schaten¹⁰⁰⁰, che ha identificato come provenienti dal monastero di Mosé di Abido numerose stele conservate in diversi musei, quali il Roemer Pelizaeus Museum di Hildesheim (inv. 4577, 4578¹⁰⁰¹), il British Museum di Londra (inv. 54356, 54357, 54358, 54359), il Kunsthistorisches Museum di Vienna (inv. 8393¹⁰⁰²) (TAV. CXCII, 2) e l'Ermitage di San Pietroburgo (inv. 2956¹⁰⁰³). A queste B. Tudor aggiunge anche la stele inv. UC 32762 del Petrie Museum di Londra (TAV. CXCIII, 1).

Le stele del monastero di Mosé d'Abido hanno caratteristiche comuni: sono tutte realizzate in arenaria, sono ben lavorate, generalmente con i bordi lisci, e presentano dimensioni standard (larghezza tra i 26 e i 28 cm; l'altezza tra i 30 e i 36,5 cm).

Dal punto di vista del formulario in copto, le stele del monastero di Mosé prevedono una formula di acclamazione iniziale, $\chi\lambda\rho\iota\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon\gamma \bar{\iota}\bar{c} \bar{\chi}\bar{c}$, “*grazie a Dio (Gesù Cristo)*”, seguito da una formula commemorativa, $\pi\epsilon\zeta\omicron\omicron\upsilon\gamma \bar{m}\bar{\iota}\bar{\pi}\bar{m}\bar{\epsilon}\bar{\epsilon}\bar{\gamma}\bar{\epsilon}$, “*giorno del ricordo*”, seguito a sua volta dal nome del defunto e dalle sue cariche. Il testo continua con la dichiarazione di morte, $\bar{m}\bar{\tau}\bar{o}\bar{n} \bar{m}\bar{m}\bar{o}=\bar{\epsilon}$ e la data del decesso. Una preghiera indirizzata a Dio può essere inserita tra la formula di morte e la data di morte.

Sono dette provenire da Abido anche due altre stele: la prima, conservata nel Fitzwilliam Museum di Cambridge (inv. 66-1901) è datata al 939¹⁰⁰⁴ (TAV. CXCIII, 2-3); la seconda, datata al 932, è conservata nel Kunsthistorisches Museum di Vienna (inv. 5105) e proviene

⁹⁹⁹ La stele EA 54359 è datata al 724; la stele EA 54356 al 754, la stele dell'Ermitage all'873-874 (TURAIEFF 1899, n. 5); KSB I, n. 746 è datata al 932 e KSB I, n. 745, al 939.

¹⁰⁰⁰ SCHATEN 1993.

¹⁰⁰¹ KAYSER 1973: 152 con foto. A queste TUDOR 2011 aggiunge anche l'inv. 4587.

¹⁰⁰² TILL 1955: 184; BRUNNER-TRAUT, ZICK-NISSEN 1984: 177, n. 147; *Cat. Hamm* 1996: 130, n. 87.

¹⁰⁰³ ELANSKAYA 1975-1976: 215-222.

¹⁰⁰⁴ TILL 1957: 209 (=KSB I, 745).

forse da el- Balyana¹⁰⁰⁵. I loro formulari testuali differiscono però da quelli tipici della regione.

Le stele di Abido presentano delle affinità con le stele di Assuan, tanto più che la loro provenienza è stata in passato confusa. In particolare si sottolineano le somiglianze con le stele abidene datate dal 724 (inv. 54359) al 754 (inv. 54356) e quelle di Assuan datate tra il 716 e il 990/991, periodo in cui si registrano contatti tra le due comunità¹⁰⁰⁶. La sequenza delle formule appare generalmente la stessa, così come la formula di acclamazione, la formula commemorativa, la preghiera, la dichiarazione di morte, il sistema di datazione.

2.6.6 Coptos

Le prime attività di scavo nelle necropoli di Coptos, la moderna Qift, situata a sud dell'ansa di Qena, furono condotte da G. Maspero tra il 1882 e il 1884. A questi primi lavori seguirono gli scavi di W. M. Flinders Petrie e J. E. Quibell tra il 1893 e il 1894 e successivamente, tra il 1910 e il 1911, quelli condotti da A. Reinach e R. Weill, che rivelarono definitivamente la grande ricchezza del sito. I due archeologi identificarono un solo edificio cristiano, ma di grandi proporzioni: la basilica e il suo battistero, situati a ovest del tempio principale della città. Più recentemente P. Grossmann ha condotto nuove indagini, accompagnate da una rilettura di tutte le precedenti scoperte, nonché da una accurata descrizione della basilica e del battistero¹⁰⁰⁷.

Già i primi scavi archeologici evidenziarono l'importanza strategica e commerciale dell'antica Coptos, situata all'imbocco della strada che conduceva al Mar Rosso, a soli 45 km dalla città di Tebe.

La sua importanza strategica e militare ebbe come conseguenza la presenza stabile di distaccamenti militari che, soprattutto tra il 250 e il 280, ebbero l'incarico di contrastare le periodiche incursioni dei Blemmi.

¹⁰⁰⁵ TILL 1955: 171, n. 1 (=KSBI, 746).

¹⁰⁰⁶ TUDOR 2011: 206.

¹⁰⁰⁷ *Cal. Lyon* 2000: 208-209.

La città divenne a maggioranza cristiana nel corso del IV secolo, cosa che non fu perseguita senza orrori e distruzioni, a giudicare dai raids organizzati da Shenute, il quale per la costruzione del suo celebre Monastero Bianco impiegò numerose pietre provenienti dai templi pagani di Coptos.

Sede episcopale nel 325, Coptos ebbe un suo rappresentante al Concilio di Nicea, il vescovo Arianos. Il ruolo della città rimase invariato anche nei decenni successivi: il vescovo Phoibammon, infatti, rappresentò la città nel Concilio di Efeso nel 431, mentre nel 451 a Calcedonia fu presente il vescovo Sabinos. All'epoca dell'invasione islamica, la città si affermò anche come importante centro culturale cristiano, non solo nella Tebaide, ma in tutto l'Egitto. Parte di questa notorietà si deve a un suo celebre vescovo, Pisenzio, di cui si dispone anche di numerose lettere a lui inviate, vissuto dal 569 al 632 e celebre testimone dell'invasione persiana del 619.

Nonostante questa importanza, Coptos ha goduto nella tarda antichità anche di una fama negativa, esplicitata da un'espressione divenuta proverbiale, "relegare al di là di Coptos", a indicare un luogo estremamente lontano e remoto. La città divenne infatti luogo di deportazione e di allontanamento di persone indesiderate o considerate pericolose¹⁰⁰⁸.

Sebbene le aree cimiteriali cristiane non siano mai state scavate, diverse stele funerarie e nicchie di calcare sono dette provenire dalle necropoli di Coptos. L'originaria provenienza di questi materiali risulta, in parte, dubbia, soprattutto a causa della forte analogia che questo materiale ha con quello proveniente dalla regione tebana. B. Tudor, sottolinea che le nicchie provenienti da Tebe e Coptos non presentano tracce di combustione di incenso, cosa che potrebbe far pensare al fatto che queste possano essere state utilizzate in passato solo per contenere le lampade¹⁰⁰⁹. M. Cramer segnala alcune stele come di probabile origine coptita, ma la loro provenienza non può essere data per certa, considerando soprattutto le affinità stilistiche e tipologiche che questi monumenti hanno con quelli tebani o di Esna. La stele inv. 10.176.28¹⁰¹⁰ (TAV. CXCIV, 1) presenta alcune caratteristiche tipiche di Esna, mentre la stele inv. 10.176.24¹⁰¹¹ (TAV. CXCIV, 2) potrebbe provenire

¹⁰⁰⁸ SCHWARTZ 1966: 1481-1488.

¹⁰⁰⁹ TUDOR 2011: 91.

¹⁰¹⁰ CRAMER 1957, n. 1, MMA inv. 10.176.28.

¹⁰¹¹ CRAMER 1957, n. 2, MMA inv. 10.176.24.

anche da Tebe est. Da Esna provengono probabilmente le stele inv. 10.176.26¹⁰¹² (TAV. CXCIV, 3), 10.176.31 (TAV. CXCIV, 1)¹⁰¹³ e 10.176.27¹⁰¹⁴ (TAV. CXCIV, 2) che per M. Cramer sono state rinvenute a Coptos¹⁰¹⁵. Con un'iconografia più vicina a quella delle stele di Coptos è invece la stele inv. 10.176.23, la cui provenienza però non è determinabile con sicurezza¹⁰¹⁶ (TAV. CXCIV, 3). L'impianto figurativo maggiormente attestato dalle stele dette provenire da Coptos è, infatti, costituito da una croce inserita all'interno di un elemento architettonico costituito da colonne o pilastri che sorreggono un architrave, generalmente decorato nella conca absidale da una conchiglia. È quanto si osserva in una celebre stele detta provenire da Coptos, ma in realtà acquistata da A. Reinach e R. Weil nel mercato antiquario del Cairo nel 1910, e attualmente conservata nel Musée des Beaux-Arts di Lione. Si tratta dell'inv. E 501-1721¹⁰¹⁷ che è caratterizzata anche da una particolarità che la rende unica nel panorama documentario delle stele funerarie copte: è lavorata su entrambe le facce (TAV. CXCVI, 1-2). La lastra quadrangolare, infatti, offre su una delle facce una rappresentazione architettonica costituita da due colonne con capitello papiriforme che sostengono un architrave ornato da un motivo a onde (TAV. CXCVI, 1). Al di sopra è posto un frontone contenente una conchiglia, al cui centro c'è una perla. Sotto il frontone è sospesa una lampada in forma di calice al di sotto della quale si trova una gazzella, simbolo della veglia spirituale in ragione della sua vista particolarmente acuta. Sull'altra faccia della stele due colonne sostengono, ancora una volta un frontone, questa volta triangolare e caratterizzato da acroteri (TAV. CXCVI, 2). Il frontone sembra intenzionalmente martellato, così come la parte superiore della croce che si trova raffigurata tra le due colonne. Anche qui una conchiglia è posta come ornamento del frontone. Non è possibile stabilire se vi fosse anche qui la raffigurazione della perla, in quanto questa parte risulta compromessa dall'opera di scalpellamento. Questo lato della stele presenta inoltre un'iscrizione funeraria, incisa ai lati della croce. L'epitaffio, che inizia con la formula "*Dio è uno*", ricorda una defunta di nome Tsa, originaria di un centro chiamato Habin, definita "*la guaritrice*".

¹⁰¹² CRAMER 1957, n. 6, MMA inv. 10.176.26.

¹⁰¹³ CRAMER 1957, n. 25, MMA inv. 10.176.31.

¹⁰¹⁴ CRAMER 1957, n. 27, MMA inv. 10.176.27.

¹⁰¹⁵ In KSB IV, 2082, 2083, 2084 altre stele forse provenienti dalle necropoli di Coptos.

¹⁰¹⁶ CRAMER 1957, n. 12, MMA inv. 10.176.23.

¹⁰¹⁷ REINACH 1913: 52-53, n. 13, fig. 18; *Cat. Lyon* 2000: 204-205, n. 176.

Di questa stele è difficile stabilire se si tratti di un raro esempio di stele bifacciale o se si tratti di un reimpiego. La stele sembra essere stata decorata con due stili differenti, ma non è possibile stabilire quale dei due lati decorati sia stato eseguito per primo.

Un'altra stele detta provenire da Coptos è pure conservata nel Musée des Beaux-Arts di Lione e porta il n. inv. E 501-1720¹⁰¹⁸ (TAV. CXC VII, 1). Si tratta ancora una volta di una lastra rettangolare, il cui campo figurativo è delimitato da una larga banda che corre lungo tutti i lati. All'interno di tale banda si trova la raffigurazione, realizzata a tratti geometrici e molto stilizzata, di un personaggio stante, posto nell'atteggiamento dell'orante. Una sciarpa sembra posta sulle sue spalle, mentre alla sua destra è posto per terra un oggetto che sembra essere una lampada accesa, forse un elemento, analogo alla stele precedente, che evoca la luce spirituale. Cinque linee di testo sono incise al di sopra della raffigurazione. Il testo inizia sempre con l'invocazione "*Un Dio*" e segue ricordando il defunto di nome Ham, figlio di Giuseppe. Anche questa stele fu acquistata al Cairo da A. Reinach e R. Weill.

Sempre nel Musée des Beaux-Arts di Lione è conservata un'altra stele detta provenire da Coptos, dove in realtà fu acquistata nel 1910. Questa stele, inv. E 502-1719, presenta una facciata a edicola, con due colonne tortili a capitello papiriforme che supportano un frontone spezzato, nel cui centro si trova la raffigurazione di una palmetta (TAV. CXC VII, 2). Tra le colonne una nicchia provvista di conca decorata da motivi geometrici poggia su due colonne con capitelli. La conca è decorata da una conchiglia e, ricavata in profondità nella lastra, offre uno spazio abbastanza ampio per la deposizione di una lampada.

Proprio la presenza di una lampada, direttamente raffigurata o evocata mediante lo spazio destinato ad accoglierla, sembra il tratto caratteristico di queste stele coptite, che, però, come detto non provengono da scavi ma da acquisizioni antiquarie.

L'usanza di accendere lampade nella nicchia sulla tomba, in maniera da evocare la luce spirituale, risale all'epoca precristiana in Egitto e in realtà perdura ancora oggi sia fra cristiani che fra musulmani. La credenza nella sopravvivenza dell'anima nel giardino paradisiaco induce a pensare che questo tipo di raffigurazione evochi la porta del paradiso concepito a imitazione della porta di una chiesa, il cui accesso può essere occupato o da una

¹⁰¹⁸ REINACH 1913: 54, n. 14, fig. 18; *Cat. Lyon* 2000: 206, n. 177.

croce, o dall'anima del defunto o da un animale simbolico, come abbiamo visto documentato nelle precedenti stele.

2.7 L'Alto Egitto. L'area tebana

2.7.1 Caratteristiche delle attestazioni e delle attribuzioni

È possibile dividere in due aree principali il materiale della zona tebana a seconda della sua provenienza da siti della riva orientale o della riva occidentale del Nilo.

Una diretta evidenza di contesti funerari cristiani sulla riva orientale del Nilo in realtà è assai scarsa, ma nonostante questo, numeroso materiale, stele funerarie e rilievi, è detto provenire da questa regione. U. Bouriant nel 1884¹⁰¹⁹ accennò a un cimitero cristiano a Karnak, ma, non avendo offerto alcun dettaglio, la localizzazione di questo luogo rimana ancora oggi sconosciuta. Nel 1930 il Duca di Sassonia segnalò una stele funeraria scritta in greco (con la formula “*Uno è Dio, colui che aiuta*”) a Deir el-Baguma, vicino Karnak.

Una panoramica della documentazione epigrafica rinvenuta nell'area è stata comunque data da J. van der Vliet¹⁰²⁰, che si sofferma anche sul problema della rioccupazione cristiana degli importanti monumenti di epoca faraonica.

Il problema che si riscontra nella documentazione di provenienza tebana è comunque molto simile a quello di altre regioni del paese. Mancano per il passato scavi regolari e buona documentazione scientifica, inoltre a Luxor fu immesso nel mercato antiquario materiale scavato clandestinamente anche in altre regioni del paese. La provenienza dunque di molte stele è anche in questo caso dubbia e si riscontra soprattutto una certa trascuratezza e confusione nell'attribuire talora un reperto a località della riva destra o della riva sinistra del Nilo.

¹⁰¹⁹ BOURIANT 1884.

¹⁰²⁰ VAN DER VLIET 2010.

G. Daressy indica come provenienti da Luxor i reperti inv. 8619-8621, 8674 e 8681 del Museo Copto del Cairo. In KSB I sono detti provenire da Luxor i numeri 733 e 735 e da Medinet Habu le stele numero 1238 e 1239, mentre da Tebe, Armant o Esna proverrebbe il numero 1168, così come da Luxor o Assuan la stele numero 1228.

Per Tebe Ovest la situazione documentaria è più diversificata. La regione, occupata prevalentemente da necropoli in epoca faraonica e da numerosi monasteri nel periodo copto, è stata interessata anche recentemente a numerose attività di scavo, che, sebbene abbiano arricchito di molto la documentazione, non hanno fornito stele copte.

Nessuna stele copta è stata rinvenuta nella Valle delle Regine a Qurnat Mar'i, nel Monastero di Epifanio, a Deir el-Medina, a Deir el-Bahari o a Deir el-Bakhit. Il Duca di Sassonia segnalò una stele nel Monastero di Ciriaco, complesso situato a sud del monastero di Epifanio, la cui chiesa monastica, scavata da H. E. Winlock e W. E. Crum nel 1914 e da U. Monneret de Villard prima del 1928, data tra il VI e il VII secolo. La stele, oggi non più identificabile, fu attribuita dal Duca a un patriarca di nome Severo, più probabilmente un vescovo¹⁰²¹. B. Tudor, invece, segnala tre stele dette provenire da Sheikh Abd el-Gurna¹⁰²²: una prima, ritrovata utilizzata in una abitazione della zona, è conservata nel Metropolitan Museum of Art di New York e porta il numero di inventario 14.1.459¹⁰²³ (TAV. CXCVIII, 1); la seconda è la numero 391 di Lefebvre; la terza è anepigrafe ed è decorata con la raffigurazione di un'aquila. La stele di Sheikh Abd el-Gurna è anepigrafe e la sua superficie è interamente occupata dalla raffigurazione di un'aquila ad ali spiegate, tra le quali è posta una corona civica contenente una croce. Un'altra croce è raffigurata al di sotto del volatile.

Alquanto limitata è anche la documentazione proveniente dagli scavi di Djeme, l'odierna Medinet Habu. Qui U. Hölscher scavò, sotto la supervisione di J. Breasted, tra il 1927 e il 1928. La necropoli cristiana era situata a nord-ovest delle rovine della città, abbandonata tra l'VIII e il IX secolo. Le tombe cristiane, di diversa tipologia, furono datate principalmente al V secolo. Nessuna stele funeraria fu trovata però *in situ*, ma dalla lettura dei dati di scavo comunque sembra probabile che alcune sepolture fossero segnate da stele. U. Hölscher rinvenne un'interessante stele frammentaria dedicata a un monaco di nome Germanos, che

¹⁰²¹ GEORG HERZOG ZU SACHSEN 1930: fig. 90.

¹⁰²² TUDOR 2011: 97-98.

¹⁰²³ Per CRAMER 1957, n. 30 si tratta dell'inv. 11.80.73.

presentava un breve testo contenente l'acclamazione in greco “*Uno è Dio. colui che aiuta*”, seguita dal nome del defunto e dal suo luogo di provenienza. L'apparato figurativo era costituito da una croce fiancheggiata da *alpha* e *omega*. Nella stessa area U. Hölscher rinvenne anche tre rilievi funerari anepigrafi, decorati con il motivo del portale, che furono verosimilmente utilizzati come stele funerarie. Queste lastre presentano infatti dei fori, che, suggerisce B. Tudor, servivano verosimilmente per versare delle libagioni¹⁰²⁴.

2.7.2 L'iconografia delle stele tebane

A dispetto della precarietà delle attribuzioni è possibile definire alcune caratteristiche iconografiche proprie delle stele dette provenire da questa regione. Le stele tebane conservano alcune caratteristiche documentate anche nelle stele di Esna, cosa che talora produce confusione o ambiguità nell'attribuzione. Come le stele latopolite, esse presentano, in alcuni casi, un apparato figurativo incentrato sull'immagine di un'aquila, sebbene realizzata stilisticamente in maniera differente. Inoltre sono più alte e decorate con un rilievo piano che rende più ricca di motivi la superficie.

La stele che presenta una iconografia tipica per Luxor è certamente la stele inv. 4482 degli Staatliche Museen di Berlino (TAV. LV, 1), che proviene però dal mercato antiquario, essendo stata acquistata da J. Strzygowski nel 1902¹⁰²⁵. Si tratta di una lastra, mancante della parte superiore e di quella inferiore, che misura però ancora 54 cm di altezza e 42 di larghezza. Un'elaborata cornice, decorata con elementi vegetali, evocanti il paesaggio paradisiaco, racchiude la composizione principale. Questa è costituita da una facciata di palazzo, realizzata da due colonne che sorreggono un architrave, all'interno della quale si trova un elaborato segno *ankh*. Questo presenta l'anello superiore a forma di una corona della vittoria all'interno della quale è posta una croce. L'architrave della facciata presenta acroteri a forma di palmette, tra le quali appaiono incise due croci. L'intero elemento architettonico è posto al di sotto di un'aquila, raffigurata a ali speigate nell'atto di elevarsi al cielo, con alto contenuto simbolico. Il rapace tiene stretta tra gli artigli una corona,

¹⁰²⁴ TUDOR 2011: 96.

¹⁰²⁵ *Cat. Hamm* 1996: 128, n. 83.

mentre nel becco un *ankh* e indossa al collo una *bullā*. Il tutto doveva certamente presentarsi riccamente colorato, soprattutto il ricchissimo apparato vegetale.

Da Luxor è detta provenire anche la parte superiore di una stele conservata ancora negli Staatliche Museen di Berlino, dove porta il numero di inv. 4730¹⁰²⁶. Vi si trova la raffigurazione di una *corona civica* decorata con motivi che imitano le perle e le gemme, all'interno della quale si trova una *crux comata* (TAV. LVIII, 2).

Il motivo della *crux comata* è presente anche nella stele dell'orafo Andromachos, inv. 4486 degli stessi musei, che, però, potrebbe più verosimilmente provenire da Armant¹⁰²⁷ (TAV. LIV, 1).

Di tipologia completamente differente è la stele inv. 4462 degli Staatliche Museen di Berlino (TAV. LIII, 1), conservata solo nella parte superiore, la cui provenienza però è generalmente indicata come dall'Alto Egitto, ma che fu acquistata a Luxor (senza che questo ne indichi con certezza la provenienza). La stele è scolpita a forma di croce, caratteristica che richiama in maniera evidente le stele a forma di croce documentate nel Fayum. Nella stele di Berlino, però, due volatili, probabilmente due colombe, sono raffigurate sui bracci della croce¹⁰²⁸.

Estremamente singolare è la raffigurazione documentata in una lastra detta provenire dall'area del tempio di Luxor, oggi conservata nel Museo di Luxor, dove porta il numero di inventario J. 181¹⁰²⁹ (TAV. CXCVIII, 2). Il monumento che potrebbe essere stato usato come stele funeraria e poi magari, come suggerisce l'editore, utilizzata per decorare una delle chiese di Luxor, non reca nessuna iscrizione, ma ha solo un ricco impianto figurativo. Questo consiste di due pilastri sormontati da due capitelli che sorreggono un architrave, all'interno del quale è raffigurato un pesce. Al di sotto di questa raffigurazione si trova un quadrupede non meglio identificabile e un pavone.

¹⁰²⁶ *Cat. Hamm* 1996: 122, n. 71; *Cat. London* 2015: 237, n. 288.

¹⁰²⁷ *Cat. Hamm* 1996: 126-127, n. 80.

¹⁰²⁸ *Cat. Hamm* 1996: 121, n. 69; SCHATEN 2005: 261, con ulteriore bibliografia.

¹⁰²⁹ *Cat. Luxor* 1979:196, n. 302.

2.8 L'Alto Egitto. Hermontis (Armant)

Armant, la greca Hermontis, fu un importante centro cristiano e sede episcopale dal IV secolo¹⁰³⁰.

R. Boutros e C. Décobert¹⁰³¹ hanno ben descritto le modalità della penetrazione del cristianesimo in questa area, mostrando come, giunto qui già alla fine del IV secolo, prevalse sui culti locali tra il VI e il VII secolo. Dalla fine del VII secolo però le installazioni cristiane diminuirono progressivamente, così che nell'VIII secolo solo un insediamento rimase ancora in attività, quello di Deir el-Misaykra, che perdurò sino al XII secolo.

Tra i primi insediamenti monastici sono da menzionare il *topos* di Phoibammon¹⁰³² e Deir el-Saqiyya¹⁰³³, che furono attivi tra il IV e il VI secolo. R. Boutros e C. Décobert hanno mostrato però che la diffusione del monachesimo in questi secoli si impiantò in un contesto di conquista e non di trionfo. Il Buchaeum, il celebre santuario dove venivano sepolti i sacri tori Buchis era, infatti, ancora in attività verso la metà del IV secolo, così come prova una stele studiata da J.-C. Grenier e proveniente dal quel sito¹⁰³⁴.

Nella regione di Armant sono comunque numerosi i resti di installazioni monastiche che rendono evidente la diffusione del monachesimo in questa regione: Deir el-Nasara, ma anche Deir el-Namus e Deir el-Abiad, situati nel deserto occidentale, sono solo alcuni dei molti raggruppamenti monastici documentati nell'area. Centro di tutta la regione, sia politicamente che amministrativamente, era la città di Armant, celebre per la sua grandiosa basilica a cinque navate che, secondo P. Grossmann, fu edificata verso la fine del V secolo e sarebbe quindi contemporanea alle basiliche di Faw el-Qibli, Hermoupolis Magna e Sohag.

Armant possedeva più necropoli. Quella più estesa si trova a Ovest della città, poco distante dalla necropoli del Buchaeum, e potrebbe corrispondere alla necropoli di Deir el-Misaykra,

¹⁰³⁰ TIMM 1984: 153, 41/1, s.v. *Armant*.

¹⁰³¹ BOUTROS, DÉCOBERT 2000.

¹⁰³² BACHATLY 1961-1981.

¹⁰³³ DORESSE 1949: 346-347; BOUTROS, DÉCOBERT 2000: 97-98.

¹⁰³⁴ GRENIER 1983.

menzionata da J. Doresse¹⁰³⁵ e descritta da G. Daressy¹⁰³⁶. Scavi sono stati intrapresi nell'area delle necropoli tra il 1886 e il 1887, campagna che produsse una gran quantità di stele funerarie poi depositate nel Museo Egizio del Cairo.

Nel 1926 Gli Inglesi della British School of Archaeology intrapresero una nuova campagna di scavo rilevando una missione francese. In quello stesso anno R. Mond e W. B. Emery compirono scavi nel deserto a Ovest di Armant e nel Buchaeum, portando alla luce o segnalando numerose necropoli datate a periodi differenti¹⁰³⁷.

Proprio in questo periodo iniziarono una serie assai numerosa di scavi e attività clandestine che fruttarono ai trafficanti una gran quantità di reperti poi venduti nei mercati antiquari della vicina città di Luxor, sempre ben frequentata da turisti e viaggiatori in cerca di cimeli. Questo favorì la dispersione di molto materiale proveniente dall'antica città di Armant e dalla sua regione. La spoliazione di numerose aree cimiteriali e la dispersione di questo materiale contribuì a creare incertezza e dubbi circa la provenienza di molti reperti, ancora oggi difficilmente definibile.

Un altro fattore concorse a creare maggiore confusione tra il materiale riscoperto negli scavi. Gli Inglesi, infatti, avevano una concessione assai vasta che comprendeva il territorio tra Karnak e Tophium, così che molto spesso le informazioni date dagli archeologi sono molto vaghe e non specificano, talora neanche in linea generale, la regione di provenienza. G. Daressy inoltre afferma che le stele di Armant, rinvenute tra il 1886 e il 1887, furono immagazzinate nei depositi che il Service des Antiquités aveva a Karnak e a Luxor e che molte di queste successivamente furono catalogate come provenienti da queste due località. Inoltre Luxor si poneva nei primi decenni del XX secolo come importante mercato antiquario e quindi le numerose antichità scavate, più o meno regolarmente, in tutta la regione confluivano in quella città. Agli antiquari risultava cosa facile e agevole assecondare la curiosità dei loro acquirenti garantendo la provenienza del reperto da Luxor o, anche se con dubbi, dalla vicina Armant. Ne sono un esempio due stele conservate a

¹⁰³⁵ DORESSE 1949.

¹⁰³⁶ DARESSY 1914: 266.

¹⁰³⁷ MOND, MYERS 1937.

Berlino, che i documenti d'archivio denunciano come provenienti da Armant o da Luxor (inv. 4486¹⁰³⁸, 4487¹⁰³⁹).

Da questi fattori deriverebbero gli errori presenti nel catalogo delle stele del Museo Egizio del Cairo redatto da W. E. Crum. Le indicazioni date da G. Daressy nel suo “*Reinseignement sur la provenance des stèles coptes du Musée du Caire*”¹⁰⁴⁰, basate su note e disegni scritti dopo le scoperte del 1886 e 1887, al tempo in cui era *rais* d'Armant il celebre Mohammed Abd el-Rassul, permettono di dare un'attribuzione più o meno certa a molte stele oggi conservate nel Museo Copto del Cairo e forniscono così la base per altre attribuzioni, sia su base stilistica, che iconografica.

La maggior parte delle stele dette provenire da Armant sono oggi conservate soprattutto nel British Museum e nel Museo Copto del Cairo. Collezioni minori si trovano nel Museo Greco-romano di Alessandria, nel Museo di Luxor, nel SMPK di Berlino, nel Landesmuseum di Mainz, nel Museo Gregoriano Egizio in Vaticano, Nel Museo Egizio di Firenze, nel National Museum di Dublino, nel Metropolitan Museum di New York e a Londra nel Petrie Museum, nel Victoria and Albert Museum e nell'University College.

Le stele di Armant presentano caratteri distintivi sia nella realizzazione tipologica dei monumenti, sia nell'esecuzione di alcuni elementi figurativi.

Dal punto di vista tipologico si evidenziano tipologie differenti e una grande varietà di temi e di modulazioni, seconda, per ricchezza, probabilmente solo ai monumenti di Esna.

Una tipologia comunemente documentata tra le stele di questa città presenta una forma slanciata terminante a punta con la rappresentazione di un frontone spesso realizzato con acroteri (TAV. CXCIX, 1-2). L'impianto figurativo è basato sulla raffigurazione di una croce posta all'interno di una corona della vittoria (TAV. CC, 1-4; TAV. CCI, 1), ma può prevedere anche la raffigurazione di una *crux comata* (TAV. CCI, 2-3; TAV. CCII, 2; TAV. CCV, 1), talora affiancata da rami di palma, come si vede, per esempio, nella stele inv. 6403 del Museo Egizio di Firenze (TAV. LXXXIII, 2), o associata a altri elementi quali, per

¹⁰³⁸ CRAMER 1949: 43, pl. VIII.1.

¹⁰³⁹ CRAMER 1949: 44-45.

¹⁰⁴⁰ DARESSY 1914.

esempio, il segno *ankh*, come nella stele di Sabinos, inv. 4729, conservata a Berlino (TAV. LX, 1). Gli esempi sono comunque numerosi.

Tipica iconografia spesso presente nelle stele di questo gruppo prevede anche la presenza di un'aquila ad ali spiegate che si innalza verso la corona contenente una croce¹⁰⁴¹ (TAV. CCII, 1; TAV. CCVI, 3-4).

Un'altra tipologia è caratterizzata invece da stele meno slanciate che presentano l'impianto figurativo inserito tra due colonne che sorreggono un frontone triangolare. In molte di queste stele si nota la presenza della croce in diverse formulazioni o del monogramma, altro elemento tipico della produzione di Armant (TAV. CCII, 3), spesso affiancato da rami di palma o dalle lettere *alpha* e *omega*. La stele di Plenis, conservata a Firenze, inv. 8498, documenta questa tipologia (TAV. LXXXVII, 1).

In entrambe queste formulazioni l'elemento figurativo principale può essere affiancato da altre rappresentazioni, spesso poste al di sotto. Queste sono costituite ancora dalla croce, dalla corona civica e soprattutto dall'aquila. Ne sono un esempio la stele di Euprepio conservata nei Musei Vaticani o la stele inv. EA 1326 del British Museum, ma data la frequenza delle attestazioni l'elenco potrebbe continuare con numerosi esempi (TAV. CCII, 4).

Gli uccelli, in particolare l'aquila, costituiscono l'elemento figurativo tratto dal mondo animale certamente più frequente a Armant, ma nelle stele provenienti dalle necropoli di questa città si documentano anche altri animali, quali, per esempio, il leone, in genere raffigurato in coppia, come nella stele inv. 8579 del Museo del Cairo, dove è raffigurata anche una lepre e altri quadrupedi non meglio identificabili¹⁰⁴² (TAV. CCIII, 1).

Per quanto riguarda la realizzazione di alcuni elementi figurativi, a Armant troviamo forme caratteristiche di questa produzione nella resa del segno *ankh* e nella stessa esecuzione degli uccelli. Il segno *ankh* appare, infatti, formato da un anello costituito da cerchi concentrici e da bracci laterali che si allargano progressivamente, come nelle stele conservate nel Museo del Cairo inv. 8554¹⁰⁴³ (TAV. CCIII, 2), 8556¹⁰⁴⁴ (TAV. CCIV, 1) e

¹⁰⁴¹ Per esempio la stele del museo di Berlino, inv. 4481, cfr. *Cat. Hamm* 1996: 125, ma gli esempi sono numerosi.

¹⁰⁴² KAMEL 1987: 62-63, n. 153, pl. XXII (vecchio inv. 8673).

¹⁰⁴³ CRUM 1902: 119, pl. XXVII.

8580¹⁰⁴⁵ (TAV. CCIV, 2). Il suo aspetto si presenta caratterizzato anche per i bracci laterali triangolari (TAV. CCV, 3-4) e inoltre questo segno è spesso posto in connessione con la *crux comata*, come nella stele inv. 8550¹⁰⁴⁶ del Museo del Cairo, o con la croce. In quest'ultimo caso è possibile trovare due segni *ankh* ai lati di una croce, così da formare una sequenza *ankh* – croce – *ankh* assai ricorrente (TAV. CCVI, 1-2).

Gli uccelli, invece, a differenza per esempio delle produzioni di Esna e di Luxor, sono realizzati in maniera quasi sproporzionata con il corpo tozzo, marcatamente arrotondato, e con il piumaggio reso quasi fosse costituito da “squame”. La resa di questi volatili è inoltre molto simile a quella documentata in ambiente nubiano.

Dal punto di vista dei formulari testuali, che qui ad Armant sono spesso relegati ai margini delle raffigurazioni, si documentano formule comuni in molti centri dell'Alto Egitto, quali *heis theos o boethon* o la stessa formula $\mu\eta\lambda\upsilon\pi\epsilon\iota$, che è tra l'altro ampiamente documentata anche in Nubia.

Di grande interesse sono anche i ritrovamenti avvenuti a partire dal 1983 che hanno riguardato il sito di Hagir Armant, “*le Cave di Armant*”, situato a nord-ovest dell'odierno villaggio di Azbat Abu Daghar¹⁰⁴⁷. Qui gli archeologi hanno portato alla luce alcune sepolture datate al V secolo. Le stele rinvenute nel corso dei lavori hanno la particolarità di essere state realizzate in arenaria, ma anche in argilla (TAV. CCVII, 1). Questi monumenti conservano la tipica forma delle stele hermopolitane (TAV. CCVII, 2-4), ma possono presentare l'epitaffio funebre anche dipinto, oltre che inciso. Inizialmente i due materiali con cui erano state realizzate le stele, l'argilla e l'arenaria, aveva fatto supporre l'esistenza di una classe meno agiata e una classe con più possibilità economiche. La prima sarebbe stata la committente delle stele in argilla, mentre la seconda avrebbe utilizzato stele in arenaria. Successivamente J. Bingen¹⁰⁴⁸ datò una stele in argilla al V secolo e una stele in arenaria tra il VI e il VII secolo, aprendo la possibilità di considerare la differenza tra i due materiali non legata a diversi strati sociali, bensì a due distinte fasi cronologiche che

¹⁰⁴⁴ CRUM 1902: 119, pl. XXVII.

¹⁰⁴⁵ CRUM 1902: 123, pl. XXXI.

¹⁰⁴⁶ CRUM 1902: 118, pl. XXVI.

¹⁰⁴⁷ EL-SAYED HEGAZY; EL-BADRY; MARTINEZ 1988.

¹⁰⁴⁸ BINGEN 1989.

vedevano dapprima l'apparizione di stele in argilla, seguite poi dalla realizzazione di monumenti in arenaria.

2.9 Alto Egitto. Apollinopolis Magna (Edfu)

Situata sulla riva sinistra del Nilo a circa 113 km a sud di Luxor e a 106 km a nord di Assuan, Edfu, la greca Apollinopolis Magna, fu capitale del secondo nomo dell'Alto Egitto¹⁰⁴⁹. La città era posta al centro di una grande regione fertile, ai limiti della pista che conduceva attraverso il deserto all'oasi di Kharga. Papiri, rinvenuti negli anni '20 e datati al VII e all'VIII secolo, dimostrano che la città era sede di un pagarca, quindi direttamente dipendente dal *comes* e dal *dux* in epoca bizantina e dall'*amir* in epoca islamica. La città fu anche dal periodo bizantino sede vescovile: il primo vescovo, Horame, vissuto all'epoca di Pisenzio di Coptos (569-632), è il capostipite di una lista che avrà la sua fine nel X secolo, quando si registra l'abbandono dell'area occidentale della città¹⁰⁵⁰.

Durante i primi secolo dell'occupazione islamica della città la maggioranza della popolazione rimase fedele alla fede cristiana. Una significativa comunità araba, di religione islamica, si registra infatti solo a partire dal periodo fatimida (969-1174).

Importante fu invece il controllo che su tutta la regione di Edfu esercitò per più secoli il regno cristiano di Macuria, che estese fin qui, periodicamente, la sua influenza sia in campo religioso che in campo artistico-culturale¹⁰⁵¹.

I primi scavi archeologici nel sito furono eseguiti nel 1860 da A. Mariette e J. Maspero¹⁰⁵². A questi seguì, purtroppo, un'intensa attività degli scavatori clandestini che spogliarono le necropoli dell'antica città in maniera sistematica e intensa. Questa attività clandestina durò fino al 1914, quando P. Lacau riprese gli scavi per conto dell'Institut Français

¹⁰⁴⁹ BAGNALL; RATHBONE 2004: 227-32; VANDORPE; CLARYSSE 2003.

¹⁰⁵⁰ TIMM 1984-92, 3: 1148-55.

¹⁰⁵¹ EFFLAND 1998; WELSBY 2002: 68-77; O'CONNELL 2013: 239.

¹⁰⁵² Per una panoramica su tutti gli scavi eseguiti a Tell Edfu vedi RUTSCHOWSCAYA; BÉNAZETH 1999; GASCOU 1999.

d'Archéologie Orientale (IFAO), conducendo, ad intervalli irregolari, ben sette missioni: 1914, 1921-1922, 1923, 1924, 1928, 1933.

Fino al 1914 comunque una gran quantità di stele funerarie, dette provenire da Edfu, fu immessa nel mercato antiquario, contribuendo alla dispersione di tale materiale, cosa che il più delle volte fu accompagnata dalla relativa perdita dell'indicazione di provenienza. Le stele pubblicate da A. Gayet nel 1889 e da W. E. Crum nel 1902 sono quindi frutto di scavi clandestini e di acquisti sul mercato antiquario.

Per quanto riguarda le strutture di epoca copta rinvenute nel sito, P. Lacau rinvenne resti di abitazioni copte nel settore sud-occidentale del sito, mentre tra il 1920 e il 1921 gli scavi di H. Henne, papirologo dell'Università di Lille, portarono alla luce una giara contenente un insieme di papiri copti e greci che facevano parte dell'archivio privato di Papas, pagarca della città, e che documentano l'esistenza di una comunità cristiana florida vissuta nel VII secolo.

Nel 1937 e nel 1939 L'Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO) e poi una missione franco-polacca dell'IFAO e dell'Università di Varsavia condusse dieci campagne di scavo nel sito, esplorando in particolare la parte settentrionale della città e documentando sia una fase databile dal VI alla metà del VII secolo, corrispondente al periodo bizantino, sia un'altra fase, più tarda, databile dalla metà del VII fino al IX secolo, corrispondente alla prima fase di occupazione islamica¹⁰⁵³.

Dall'VIII secolo non si attestano più documenti in copto. I settori sud e est della città antica sono oggi inglobati nel tessuto urbano moderno, così che nessuno scavo archeologico è stato possibile in queste aree. Nessun cimitero cristiano è stato però individuato nel corso degli scavi, neanche dai *sebbakhin*. Recentemente N. Moeller, dell'Oriental Institut di Chicago, ha ripreso gli scavi nella città, della quale in realtà solo una piccola parte è stata esplorata (1/10 circa) e molto resta da scoprire. L'archeologa americana però si è concentrata maggiormente sul periodo faraonico¹⁰⁵⁴.

Fortemente connesso alla città di Edu era in epoca tardo antica il sito di Hagr Edfu, situato a circa 2,5 km a ovest della città. Il sito, infatti, che in copto è chiamato *Toou*, termine che

¹⁰⁵³ BRUYÈRE *et al.* 1937; MICHALOWSKI *et al.* 1950.

¹⁰⁵⁴ MOELLER 2011.

può significare sia “cimitero” che “monastero”, era il luogo che ospitava il cimitero della popolazione di Edfu sin dal Medio Regno.

2.9.1 Le stele di Edfu

La maggior parte delle stele provenienti dagli scavi clandestini condotti nell’area di Edfu della fine del XIX e dell’inizio del XX secolo furono acquistate dal Museo Egizio del Cairo e si trovano attualmente conservate nel Museo Copto del Cairo. Il Museo del Louvre e il Museo Nazionale di Varsavia furono invece i maggiori beneficiari degli scavi degli anni ’30, ma molti reperti, non soltanto stele funerarie, si aggiunsero alle loro collezioni anche provenendo dal mercato antiquario¹⁰⁵⁵. Altre stele giunsero per vie diverse nel Museo greco-romano di Alessandria, nel British Museum, nel Museo Gregoriano Egizio in Vaticano, nella Glittoteca di Monaco e nel Brooklyn Museum di New York.

Nessuna stele detta provenire da Edfu è stata mai registrata nel suo contesto primario e nessuna stele è stata mai datata con precisione. Durante gli scavi franco-polacchi del 1939 furono rinvenute due stele, pubblicate nel 1950, di cui non si conosce però il luogo di conservazione. Una di queste, scritta in greco, documenta la formula introduttiva μή λύπει, “non ti affliggere”, che si ripropone in quasi tutti gli esemplari detti provenire da Edfu¹⁰⁵⁶. Questa espressione è resa generalmente in greco nella forma μή λυπηῖς (λυποῦ, λυπηθῆς) οὐδεις γὰρ ἀθάνατος ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ “Non ti affliggere, nessuno è immortale in questo mondo”, ma ha anche dei corrispettivi in copto (ΜΗ ΛΥΠΗΘΗΣ ΚΑΙ ΓΑΡ ΟΥΔΕΙΣ ΑΘΑΝΑΤΟΣ ΕΝ ΤΟ ΚΟΣΜΩ ΤΟΥΤΩ), come documenta, per esempio, una stele conservata in una collezione privata che vede all’interno di una cornice realizzata da elementi vegetali un quadro sul quale è incisa questa formula in lingua copta che commemora il presbitero Iakob¹⁰⁵⁷ (TAV. CCVIII, 1).

Di particolare importanza è la seconda stele scoperta nel 1939 dalla missione franco-polacca (TAV. CCVIII, 2). Questa stele, che presenta la formula iniziale ΜΠΟΡ ΛΥΠΙ,

¹⁰⁵⁵ MÉRAT 2014.

¹⁰⁵⁶ MICHALOWSKI *et alii* 1950: 363, n. 3.

¹⁰⁵⁷ Stele *Cat. Hamm* 1996: 129, n. 86.

corrispondente al greco $\mu\eta\lambda\upsilon\pi\epsilon\iota$, non è comprensibile nelle righe successive, che sono forse ancora scritte in copto. Ma fatto interessante, questa stele mostra una stretta somiglianza dal punto di vista formale e paleografico con le stele nubiane. La stessa formula $\mu\eta\lambda\upsilon\pi\epsilon\iota$ è documentata in Nubia, nelle stele di Sakinia, Arminna¹⁰⁵⁸, oltre che ad Armant, altro centro alto egiziano che ebbe contatti e influenze culturali provenienti dal regno di Macuria.

La formula $\mu\eta\lambda\upsilon\pi\epsilon\iota$ fu ritrovata anche da J. Maspero su una stele da lui recuperata in una abitazione di Tell Edfu nel 1911, che era decorata con la cosiddetta “*facciata di chiesa*” all’interno della quale era raffigurata una croce (TAV. CCVIII, 3-4). Nelle stele di Edfu, infatti, la parte superiore presenta solitamente una decorazione a frontone e acroteri e la parte inferiore ospita la raffigurazione principale, che è costituita soprattutto da simboli *ankh* e da croci rappresentate in diverse formulazioni, ma può anche essere presente l’immagine di un’aquila. Inoltre un elemento decorativo a treccia, talora fiancheggiato da volute, inquadra generalmente il testo o tutto l’apparato decorativo.

È il caso, per esempio, della stele inv. 22876 del Museo Gregoriano Egizio, donata a Papa Leone XIII dal Khedivé d’Egitto Abbas II Hilmi, di cui però non si conosce il contesto di rinvenimento, né altri dettagli circa la provenienza¹⁰⁵⁹ (TAV. XCI, 1). La stele, in arenaria, presenta infatti un’incorniciatura a triplice fascia, le due laterali più strette con una treccia, la mediana più larga con un motivo vegetale a spirale. All’interno di questa complessa incorniciatura sta il pannello centrale diviso in riquadri sovrapposti, di cui rimangono interi solo i tre superiori, mentre quello inferiore è conservato solo parzialmente. Nel riquadro superiore si trova l’iscrizione funeraria $\mu\eta\lambda\upsilon\pi\eta\theta\eta\grave{\iota}\varsigma\ \tau\alpha\beta\acute{\iota}\nu\epsilon\ \Sigma\acute{\alpha}\rho\alpha, \omicron\upsilon\delta(\epsilon)\grave{\iota}\varsigma\ \acute{\alpha}\theta[\acute{\alpha}]\nu\alpha\theta\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\hat{\omega}\ \beta\iota(\omega)\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega$ “*non ti affliggere, Tabine, [figlia di] Sara, nessuno è immortale in questa vita*”. Nel riquadro sottostante, un arco su colonne contiene una croce greca, mentre nel terzo riquadro si trova una rosetta entro un cerchio ornato di un motivo vegetale a spirale.

¹⁰⁵⁸ ROQUET 1978 con riferimenti e ampia bibliografia.

¹⁰⁵⁹ TULLI 1929: 129-132; BOTTI; ROMANELLI 1951: 130-131, n. 224.

La facciata della chiesa compare anche in tre stele comprate nel mercato antiquario nel 1970 o nel 1971 e pubblicate da G. Roquet¹⁰⁶⁰ (TAV. CCIX, 1-3), così come in una stele trovata nel 1924 da H. Henne¹⁰⁶¹.

M. Cramer segnala inoltre due stele funerarie da Edfu che si contraddistinguono per la presenza, al centro dell'apparato decorativo, del simbolo *ankh*¹⁰⁶² (TAV. CCIX, 4; TAV. CCX, 1). Anche in questi due esemplari, la cui provenienza non è però documentata su basi archeologiche, l'intera superficie è totalmente occupata da elementi decorativi, fatto che porta la studiosa tedesca, sull'orma degli studi effettuati già da D. Zuntz¹⁰⁶³, a considerare questa particolarità come derivata dall'influenza che l'arte islamica ebbe sull'arte copta di epoca post-conquista.

La *ankh* infatti nelle stele di Edfu occupa solitamente lo spazio talora occupato nelle stele del Fayum e in ambito tebano dalla figura umana. Ne è un esempio la stele inv. GI 134 della Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst di Monaco, che vede proprio un *ankh*, il cui anello superiore è a forma di corona, posto all'interno di una facciata architettonica¹⁰⁶⁴ (TAV. CCX, 2). La forma dell'*ankh*, caratterizzata da bracci allungati e allargati verso l'esterno, si ritrova comunemente anche nelle stele di Armant e Luxor.

L. Del Francia ha dimostrato che in questi contesti il segno *ankh* non rappresenta la croce, ma una variante di questa. Questo segno, infatti, avrebbe una sua autonomia, legata all'espressione del suo preciso significato di vita eterna.

Dal punto di vista cronologico le stele di Edfu sono state datate in maniera differente: M. Cramer le pone tra il VII e il IX secolo¹⁰⁶⁵; A. Boud'Hors¹⁰⁶⁶ tra il IX e il X, almeno quelle pubblicate da G. Roquet nel 1978¹⁰⁶⁷; B. Tudor tra il VII e il IX secolo, su basi anche stilistiche e storiche.

¹⁰⁶⁰ ROQUET 1982: 121, tav. I, n. 1, II, n. 2; III, n. 3.

¹⁰⁶¹ HENNE 1925: tav. 20, 33.

¹⁰⁶² CRAMER 1955: 32-33, fig. 50 e Abb. 41.

¹⁰⁶³ ZUNTZ 1932: 37.

¹⁰⁶⁴ *Stele Cat. Hamm* 1996: 123, n. 73.

¹⁰⁶⁵ CRAMER 1955: Abb. 41 e fig. 50.

¹⁰⁶⁶ BOUD'HORS 1996: 4, nota 19.

¹⁰⁶⁷ ROQUET 1914: 269; ROQUET 1978: 525-532; ROQUET 1982: 121.

2.10 L'Alto Egitto. Latopolis (Esna)

Esna, la greca Latopolis, la copta Sne, è situata a 55 km a sud di Luxor. La città, che conserva l'importante tempio del dio Khnum, oggi situato al centro della città moderna, che in epoca cristiana fu convertito in chiesa, conserva importanti vestigia di epoca cristiana. Sede vescovile sin dal IV secolo, Esna è anche celebre come luogo di origine di san Pacomio, il padre del monachesimo cenobitico. Egli infatti era nato nelle vicinanze di questa città e quando fu arruolato a forza nell'esercito e imbarcato per Antinoe, passò a Esna alcuni giorni, rinchiuso in prigione. È ancora a Esna che Pacomio fu condannato da un concilio e rischiò di essere ucciso dalla folla. Anche Teodoro, successore di Pacomio alla guida delle *koinonia*, era originario di Esna, dove i suoi genitori avevano diverse proprietà. L'esistenza di una sede episcopale a Esna si trova documentata già in alcuni papiri greci della metà del IV secolo¹⁰⁶⁸.

La città subì nel VII secolo prima l'invasione persiana, poi, dopo pochi decenni, l'invasione islamica. Fu questo un periodo molto difficile per i cristiani della regione, che, privati del vescovo, furono aiutati dal vescovo di Armant, di nome Pisenzio¹⁰⁶⁹.

Nel *Sinassario* Esna è menzionata più volte come luogo di numerosi martiri, soprattutto all'epoca del governatore Ario. Il ricordo delle migliaia di cristiani martirizzati per la loro fede rivive nella denominazione di uno dei più importanti monasteri della regione: il Deir el-Shuada o Monastero dei martiri, situato a circa 5 km a sud-ovest della città¹⁰⁷⁰. Secondo il panegirico sui santi di Esna scritto da Giovanni, vescovo di Assiut, Abu Tig e Manfalut, il Deir el-Shuada fu eretto sul luogo del martirio dei santi di Esna¹⁰⁷¹. I più antichi resti del complesso ancora oggi visibili datano a partire dalla seconda metà del VII secolo. Le numerose stele funerarie ritrovate nelle vicinanze del monastero provano però che il sito fu

¹⁰⁶⁸ TIMM 1985: 1181, 41/3, s.v. *Isna*.

¹⁰⁶⁹ TIMM 1985: 1184, 41/3, s.v. *Isna*.

¹⁰⁷⁰ Il monastero è chiamato anche Deir el-Manawus, o Monastero di Ammonio, il monaco al quale la tradizione attribuisce la fondazione del complesso. Nessun testo o iscrizione rinvenuta nel monastero menziona però questo santo come fondatore. Ammonio sarebbe stato vescovo di Esna al tempo del Patriaca Pietro I e fu martirizzato e sepolto ad Antinoe.

¹⁰⁷¹ CE 3, 1991: 866 b; SBATH 1940: 71, n. 606.

venerato molto presto. Queste stele datano, per la maggior parte, tra il VII e l'VIII secolo. W. de Bock ne trovò una nel santuario della chiesa datata al 786¹⁰⁷².

A circa nove km a nord dell'antica Latopolis, ai limiti del deserto, nei pressi dell'attuale villaggio di Asfun, sorge il secondo grande complesso monastico della regione. Si tratta del Deir el-Fakhuri, o Monastero del Vasaio, chiamato anche Monastero di Matteo il Povero, in onore del santo che, secondo la tradizione, fondò il monastero dedicandolo a san Pacomio, verso la metà del VII secolo.

A ovest di Esna, invece, ancora ai limiti del deserto, si trovano i celebri eremitaggi, la cui datazione è compresa tra il 500 e il 630. L'antica città di Esna è sepolta invece sotto l'attuale insediamento.

Stele funerarie copte provengono da tutte queste aree dell'antica Esna e molte fra queste erano state già viste e segnalate da viaggiatori e archeologi sin dal XVII secolo. Altre furono invece scoperte e studiate nel corso delle numerose campagne archeologiche che interessarono la regione. Una missione francese fu attiva nel Deir el-Fakhuri negli anni '60 e '70. Sempre i Francesi operarono nel 1967 e nel 1968 nel Deir el-Shuada e negli eremitaggi. I resti copti della città di Latopolis furono indagati da S. Sauneron in più missioni archeologiche (1951, 1954, 1955, 1956, 1960, 1961, 1964, 1964-1965, 1967, 1968). Nessuna delle stele venute in luce in epoca moderna nel corso di questa intensa attività di scavo fu però trovata nel suo originario contesto archeologico.

La maggior parte dei monumenti di Esna di epoca cristiana sono stati analizzati da S. Sauneron, che ha redatto anche il primo studio approfondito sulle stele provenienti dalle necropoli di questa città, completato dopo la sua morte da R.-G. Coquin¹⁰⁷³. Nessuna delle stele indagate in questo studio fu trovata *in situ*. Questo lavoro considera inoltre le stele conservate nei musei egiziani, europei e americani, oltre a una serie di annotazioni e considerazioni fatte dagli esploratori o dagli archeologi nel corso dei secoli, soprattutto tra il XVIII e XIX secolo. Esna è infatti un centro per cui possiamo disporre di numerose informazioni. Le sue necropoli, o parte di esse, rimasero, per qualche motivo che non è possibile precisare, relativamente non disturbate e poterono quindi essere viste dai più

¹⁰⁷² CE 3, 1991: 868.

¹⁰⁷³ SAUNERON, COQUIN 1980.

intraprendenti dei viaggiatori che si spingevano sino in Alto Egitto. Da queste note e osservazioni si evince spesso come alcune stele siano state riutilizzate già in antico, magari per erigere o decorare tombe più recenti.

Una prima interessante annotazione l'abbiamo grazie a un testo del XVI secolo. Leone l'Africano afferma che nelle vicinanze di Esna si potevano vedere “*ammirabili sepolcri insieme a diversi epitafti incisi in lettere egiziane e latine*”¹⁰⁷⁴.

S. Sauneron riporta un passo di J. de Thévenot, il dotto viaggiatore e naturalista francese che giunse in Egitto nella seconda metà del XVII secolo. Nella sua *Relation d'un voyage fait au Levant*, pubblicato a Parigi nel 1665, a proposito della necropoli che sorgeva nei pressi del monastero dei Martiri, J. de Thévenot scrive: “... *Cette mesme histoire ajoute, que sainte Helene a fait bastir ce Monastere; ce qui n'est guere croyable pour estre trop mal basti et trop peu de chose. Il reste encore autour du mesme Monastere de beaux et anciens sepulcre, qu'ils croyent comme article de foy avoir esté élevez par la mesme Sainte. L'apparence y est toute entiere, et je l'aurois crû moy-mesme sur leur parole et sur leur traditive, parce que ces sepulcres sont assez curieux et recherchez, bastis de belle briques, bien enduits de chaux, et ornez de quelques pierres de marbre et d'autres pierres polies ou gravées*”. Per S. Sauneron, J. de Thévenot, che riporta una tradizione locale che voleva il monastero fondato dalla imperatrice Elena, descriverebbe le antiche stele funerarie di Esna, riutilizzate però al suo tempo per la decorazione delle sepolture più recenti¹⁰⁷⁵.

Stesse stele e stesse tombe vide anche J. M. Vansleb, il celebre viaggiatore domenicano, che le definisce “*tres-curieusement travaillez*”¹⁰⁷⁶.

Nel 1731 il medico N. Granger visita il Deir el-Shuada e annota il testo di cinque iscrizioni viste nel monastero. Pochi anni dopo il viaggiatore inglese R. Pococke raggiunge lo stesso monastero e descrivendo la regione, si sofferma sulla vastità delle necropoli che circondano il monastero dei Martiri e accenna alla magnificenza delle tombe, costruite con archi, cupole, alcune delle quali “*resembling the Holy Sepulchre*”. A proposito delle stele dice: “*Some of them have a cross, others the eagle cut on them, and a short greek inscription*”, e

¹⁰⁷⁴ TIMM 1985, 41/3: 1188-1189.

¹⁰⁷⁵ SAUNERON 1969: 126-127.

¹⁰⁷⁶ SAUNERON 1969: 127.

ancora “*On many of them, as well as the couvent, these words are cut: Eis theos o boethos*”.

Negli anni immediatamente successivi alla decifrazione della scrittura geroglifica a opera di J. F. Champollion, il Monastero dei Martiri viene visitato anche dalla spedizione prussiana guidata da R. Lepsius. Il filologo tedesco, che per primo percorse l’Egitto con lo scopo di ricopiare iscrizioni in geroglifico al fine di ricostruire la storia dell’Egitto faraonico, si sofferma per un breve periodo nell’area di Esna. Qui non si interessa solo al grande tempio di epoca tolamaiico-romana, ma anche ai monumenti di epoca cristiana. Durante la sua visita al Deir el-Shuada, R. Lepsius rilevò le quattro iscrizioni su stele funerarie, che saranno successivamente pubblicate da E. Naville e K. Sethe. Di alcune R. Lepsius riprodusse anche, nei Monumentali *Denkmäler*, un semplice disegno, oltre alla riproduzione del testo in greco.

Nel 1888-1889 e poi ancora nel 1897-1898 l’archeologo russo W. de Bock si recò nel Deir el-Shuada, dove vide numerose stele copte murate nelle mura della chiesa e decorate con “*rangées de petites perles*”, “*couronnes de fleurs*”, “*monogramme du Christ*”, *la croix, le phénix et le pelinca*n”.

Anche E. Grébaut, nel 1888, segnalò una ventina di stele che gli abitanti di Esna avevano trovato nella necropoli antica e riutilizzato nella necropoli moderna¹⁰⁷⁷.

Pochi decenni dopo, nel 1902, K. Labib, in occasione di un viaggio del Patriarca Cirillo V in Alto Egitto, visita Esna e vede due iscrizioni nel Deir el-Shuada e nel Deir el-Fakhuri, delle quali dà una rapida descrizione. Quattro anni più tardi il Deir el-Shuada è visitato da G. Lefebvre, che non trova più però tutte le iscrizioni segnalate da N. Granger, R. Lepsius e W. de Bock, ma che invece segnala altre stele, fino ad allora inedite, che riscoprì nel 1955 S. Sauneron, che ne vide anche una terza. Sempre nel 1955 S. Sauneron vide, riutilizzata in un’abitazione del villaggio moderno di Esna, un’altra stele, così come rinvenne poi nell’eremitaggio numero 10 un’altra funeraria di un certo Taneh, riutilizzata come cardine di una porta¹⁰⁷⁸. Si tratta di una stele frammentaria che presenta la rappresentazione di una *tabula ansata*, all’interno della quale si trova l’invocazione in onore del defunto, un certo

¹⁰⁷⁷ DARESSY 1914: 270.

¹⁰⁷⁸ SAUNERON, 1972: 116, vol. I, n. 97, fig. 55.

Tsinammonios¹⁰⁷⁹. Altre due stele, ma non funerarie, furono viste da L. Th. Lefort nella chiesa del Monastero, che, secondo W. Timm, erano datate rispettivamente al 457 e al 472.

2.10.1 Le stele di Esna

La maggior parte delle stele di Esna sono state descritte e le loro iscrizioni pubblicate da W. E. Crum, G. Lefebvre e G. Daressy, nonché edite nel primo studio tipologico realizzato da S. Sauneron e R.-G. Coquin. Singoli monumenti sono stati pubblicati e commentati nei cataloghi di mostre e di musei.

Da questi studi si evince che le stele di Esna mostrano caratteri simili a altre produzioni dell'Alto Egitto, sebbene con qualche differenza. Alcune stele sembrano infatti più strettamente affini a quelle note da altri centri vicini, quali Hermontis/Armant e Edfu. Tra le stele che possono certamente essere attribuite a Esna, per esempio, nessuna ha come tema la croce ansata¹⁰⁸⁰, a differenza delle stele di Edfu e Armant o Luxor. Le stele funerarie che presentano una decorazione che ricopre l'intera superficie e che mostrano rappresentazioni di uccelli provengono, infatti, generalmente dall'Alto Egitto e in particolare dalla regione compresa tra Armant e Esna¹⁰⁸¹. Altre però sembrano più caratteristiche della regione e quindi mostrano caratteri più identificativi. Le stele di Esna sono inoltre realizzate con un rilievo basso, spesso realizzato con estrema cura. Il materiale è generalmente calcare proveniente dalle cave locali, morbido da lavorare e chiaro¹⁰⁸².

Lo stile della raffigurazione è anche caratteristico. Le figure, gli uccelli in particolare, sono resi con rispetto delle proporzioni e in maniera accurata. Nella rappresentazione della fenice, per esempio, l'animale è reso in maniera più proporzionata e si evita di rappresentarlo con il corpo tozzo e marcatamente arrotondato tipico della produzione di Armant.

¹⁰⁷⁹ SAUNERON, COQUIN 1980: 240-243, pl. XXXIX A.

¹⁰⁸⁰ PELSMAEKERS 1987: 23, riferisce come possibile eccezione la stele numero 27 del catalogo di SAUNERON, COQUIN 1980, la quale ha comunque una provenienza dubbia.

¹⁰⁸¹ ZUNTZ 1932: 33-37; PELSMAEKERS 1982: 143-184.

¹⁰⁸² ZUNTZ 1932: 22.

L'identificazione del volatile come fenice è in realtà stata oggetto di discussione. Nelle descrizioni che spesso si trovano nelle pubblicazioni relative a stele che mostrano questa raffigurazione, comune nelle stele dell'Alto Egitto (non solo a Esna, ma anche a Assiut, Armant e Luxor) e in quelle nubiane, questo uccello è talora identificato con l'aquila, con il pavone, con la colomba, talora anche con la fenice o semplicemente con un'indicazione generica ("uccello"). Recentemente L. Del Francia ha dimostrato che il modo di rendere la fenice deriva da una certa ambiguità principalmente con l'aquila, ma anche con altri uccelli come il pavone e la colomba¹⁰⁸³. Nelle stele di Esna, in particolare, l'uccello rappresentato evoca in maniera più evidente la fenice e questo è reso più evidente considerando sia gli elementi di contesto, sia l'atteggiamento e l'aspetto del volatile.

Un certo numero di stele oggi conservate nelle collezioni pubbliche e private, pur avendo come provenienza almeno presunta diverse località dell'Alto Egitto, presentano comunque delle caratteristiche simili a quelle documentate a Esna. Gli studiosi le inseriscono in un gruppo definito "tipo di Esna" o "tipo latopolitano" in quanto la loro provenienza da Esna è aleatoria e comunque non può essere provata con certezza. Si tratta in particolare di stele, di dimensioni conformi a quelle tradizionalmente attribuite a Esna, che hanno la sommità centinata, poche righe di epitaffio, e la gran parte della superficie occupata da una complessa raffigurazione, ricca di simboli ed elementi vegetali. Tra queste la stele del Louvre inv. E 26828¹⁰⁸⁴ e la stele J 197 del Museo di Luxor, che ha una provenienza dichiarata dall'area tebana (Medinet Habu?)¹⁰⁸⁵.

Dal punto di vista della grandezza e della forma, le stele di Esna si presentano, quindi, di piccole dimensioni e, almeno quelle più antiche, centinate alla sommità¹⁰⁸⁶. S. Sauneron e R.-G. Coquin affermano chiaramente che "*la stèle d'Esna est trapue: sa hauteur ne dépasse pas, au maximum, le double de sa largeur et ses dimensions sont réduites. Quant à la forme, elle est presque toujours arrondie à son sommet, exception faite des stèles aniconiques*"¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸³ DEL FRANCIA BAROCAS, *Fenice*

¹⁰⁸⁴ COQUIN; RUTSCHOWSCAYA 1994: 117-118.

¹⁰⁸⁵ *Cat. Luxor* 1979, n. 308: 198, fig. 160.

¹⁰⁸⁶ BADAWY 1978: 215; SAUNERON, COQUIN 1980; ZUNTZ 1932: 27.

¹⁰⁸⁷ SAUNERON, COQUIN 1980: 275.

S. Sauneron e R.-G. Coquin hanno diviso le stele di Esna in diverse tipologie di decorazione scultorea e di formule testuali. Nel loro studio infatti si afferma che “*en ce qui concerne le décor, j’ai réparti les stèles en deux types: celui où une couronne, plus ou moins ouvragée, constitue l’unique ornement de la stèle et un second où l’artiste a laissé libre course à sa fantaisie en représentant un ou plusieurs portails disposés en un ou deux registres superposés*”¹⁰⁸⁸. Secondo i due studiosi il secondo tipo è cronologicamente posteriore al primo e la prova potrebbe fornirgli il fatto che S. Sauneron rinvenne in uno degli eremitaggi di Esna (Sito X) una stele di primo tipo, che quindi sarebbe anteriore al VII secolo, data dell’abbandono del sito. Si tratta della stele trovata riutilizzata come cardine di una porta. La decorazione era costituita da una corona ornata da foglie di acanto e da pennacchi. L’iscrizione posta in basso riportava il nome del defunto, Taneth¹⁰⁸⁹.

Il primo tipo in realtà può presentarsi secondo modulazioni differenti. Tutte queste stele si presentano centinate, là dove la parte superiore si integra perfettamente con la rotondità della corona, ma il tipo di decorazione all’interno della corona può variare: possiamo trovare una rosetta, una croce o un cristogramma. Nella stele del British Museum EA 620 (TAV. CCXI, 1) la corona, formata da cerchi concentrici e ornata da perle, mostra al centro una grande rosetta¹⁰⁹⁰. Nella parte inferiore si trovano due righe di testo in greco contenenti l’epitaffio funebre di Tapia. Nella stele inv. 8610 del Museo Copto del Cairo (TAV. CCXI, 2), invece, troviamo la rosetta all’interno di una corona ornata da una greca e le cui parti lasciate vuote sono riempite da fiori a quattro petali¹⁰⁹¹.

Più comuni sono invece le stele che presentano la corona riempita da un cristogramma o da una croce, con elementi floreali o geometrici che possono più o meno aggiungersi alla decorazione. Nella stele di Victor¹⁰⁹² (TAV. CCXI, 3), per esempio, la corona, al centro della quale si trova una croce, è costituita da foglie di alloro stilizzate, simili a tanti piccoli cuori, come notò già È Drioton¹⁰⁹³ e sottolinearono S. Sauneron e R.-G. Coquin¹⁰⁹⁴. Della stessa tipologia è la stele pubblicata da G. Giamberardini e proveniente dal Deir el-Shuada,

¹⁰⁸⁸ SAUNERON, 1972: 116, vol. I, fig. 55; 95, vol. III; SAUNERON, COQUIN 1980: 275.

¹⁰⁸⁹ SAUNERON, COQUIN 1980: 248; SAUNERON; JACQUET 1972: 116, fig. 55.

¹⁰⁹⁰ HALL 1905: 136, pl. 98.

¹⁰⁹¹ CRUM 1902: 129, pl. XXXVI; SAUNERON, COQUIN 1980: 252, n. 30.

¹⁰⁹² CRUM 1902: 111, pl. XIX, inv. 8508; SAUNERON, COQUIN 1980: 252, n. 30.

¹⁰⁹³ DRIOTON 1942: 7.

¹⁰⁹⁴ SAUNERON, COQUIN 1980: 243.

costituita da una corona molto elaborata, all'interno della quale vi è un cristogramma, con l'aggiunta di *alpha* e *omega* tra i bracci lasciati liberi dal *chi*. Foglie d'acanto riempiono gli spazi lasciati vuoti. La breve iscrizione ricorda il beato Macario¹⁰⁹⁵.

Appartenenti a questa tipologia sono anche le stele EA 714 (TAV. XXVI, 1), EA 716 (TAV. XXV, 1), EA 675 (TAV. CCXI, 4), EA 69034 del British Museum (TAV. XXXVII, 2), la stele inv. 8544 del Museo del Cairo¹⁰⁹⁶ (TAV. CCXII, 1), una stele dal Deir el-Shuada¹⁰⁹⁷, nonché la stele 10.176.25 del Metropolitan Museum¹⁰⁹⁸ (TAV. CCXII, 2), che presenta una corona simile alla stele 8610 del Museo Copto del Cairo e che presenta anche due piccole croci incise ai lati della corona. Simili croci sono presenti anche nella stele inv. 8676 del Museo Copto del Cairo¹⁰⁹⁹, che mostra al centro della corona il *chrismon* (TAV. CCXII, 3). Elaborate varianti di questa tipologia si trovano nel Museo Copto del Cairo, come la stele inv. 8510¹¹⁰⁰ (TAV. CCXII, 4) e 8651¹¹⁰¹ (TAV. CCXIII, 1), la cui corona è realizzata in maniera più elaborata e con una più ricca decorazione di elementi vegetali.

Nella stele n. 11 del Catalogo di S. Sauneron e R.-G. Coquin, registrata tra i documenti conservati nel Deir el-Shuada¹¹⁰² (TAV. CCXIII, 2), si ripropone un motivo analogo, ma invece della rappresentazione della croce, troviamo la raffigurazione di una fenice, che, in questo caso, tiene nel becco una croce *ankh*. Questa rappresentazione contiene un alto valore simbolico. Abbiamo la corona della vittoria, che racchiude l'immagine della fenice, che, secondo l'interpretazione allegorica, si presenta come immagine del Cristo, quindi perfetto sostituto all'immagine della croce. Due righe di testo, incise al di sotto dell'impianto figurativo, riportano la consueta formula “*un solo Dio, colui che aiuta*” seguito dal nome del defunto, Abramo.

Più elaborate sono le stele appartenenti alla seconda tipologia, che presentano una maggiore varietà di rappresentazioni, per la maggior parte basate ancora sulla raffigurazione delle fenice e delle croce, nonché sulla riproduzione di una nicchia o di un'architettura

¹⁰⁹⁵ GIAMBERARDINI 1957: 246, pl. III; SAUNERON, COQUIN 1980: 243, pl. XL, D.

¹⁰⁹⁶ CRUM 1902: 117, pl. XXV.

¹⁰⁹⁷ SAUNERON, COQUIN 1980: 241, n. 9, pl. XL, C.

¹⁰⁹⁸ CRAMER 1957: 14, n. 26.

¹⁰⁹⁹ CRUM 1902: 117, pl. XXV (inv. 8542); KAMEL 1987: 74, n. 240.

¹¹⁰⁰ CRUM 1902: 112, pl. XIX.

¹¹⁰¹ CRUM 1902: 112, pl. XX (inv. 8512); KAMEL 1987: 70-71, n. 215.

¹¹⁰² SAUNERON, COQUIN 1980: 243, n. 11, pl. XLI, A.

caratterizzata da una o più porte, generalmente interpretate come l'ingresso di una cappella funeraria o dell'Aldilà. Le porte, singole o affiancate da altre simili, possono anche essere disposte su due registri sovrapposti. Per D. Zuntz la ricchezza iconografica espressa da queste stele latopolite denota una influenza araba, un'ipotesi che certamente va letta con molta cautela¹¹⁰³. La varietà di questo gruppo si manifesta anche nel materiale in cui la stele è realizzata, che può essere anche il legno, sebbene questo si documenta molto più raramente: ne è un esempio la stele inv. P. 3993 (Museo copto 783) conservata nel Museo Nazionale di Port Said¹¹⁰⁴ (TAV. CCXIII, 4).

Un primo insieme di stele presenta la fenice all'interno di un portale, con frontone ad arco o triangolare, delineato da elementi geometrici o vegetali, che richiamano il paesaggio paradisiaco. È un esempio la stele EA 667 del British Museum¹¹⁰⁵ (TAV. CCXIII, 3) che ha un alto valore simbolico ed evocativo. Qui la fenice è rappresentata su un altare a forma di colonne, mentre brucia, un chiaro riferimento alla tradizione letteraria che vede l'animale volare a Heliopolis e installarsi su un altare o su una colonna, dove aveva depresso delle fascine, prima di prendere fuoco spontaneamente per effetto dei raggi del sole¹¹⁰⁶. L'animale, che ha una bulla sospesa al collo, presenta le ali alzate a racchiudere una croce. Le fiamme si confondono con gli elementi vegetali che occupano tutta la superficie dedicata alla raffigurazione, che presenta ancora tracce evidenti di colorazione. L'iscrizione, che documenta la consueta formula "*eis theos o boethos*" seguito dal nome della defunta, Sara, è confinata nella parte inferiore della stele. Simile atteggiamento presenta anche la fenice della stele inv. EA 69041 del British Museum, che non poggia però sull'altare, ma al di sotto della quale sono indicate le fiamme del rogo (TAV. XXXVII, 1).

In altre stele la fenice si trova all'interno di un elemento architettonico semplice, costituito da due colonne che sorreggono un portale ad arco. L'uccello è raffigurato come di consueto, con le ali alzate atte a racchiudere una croce, e con le fiamme del rogo al di sotto: questo impianto è visibile nella stele inv. EA 671 del British Museum¹¹⁰⁷ (TAV. CCXIV, 1),

¹¹⁰³ ZUNTZ 1932: 37-38.

¹¹⁰⁴ BENAZETH; GABRA 1994: 65-66, pl. V a, che riportano anche altri esempi.

¹¹⁰⁵ HALL 1905: 141.

¹¹⁰⁶ DEL FRANCIA, *Fenice*.

¹¹⁰⁷ HALL 1905: 142.

dove il nome del proprietario è stato eraso, nella stele inv. 8667 del Museo del Cairo¹¹⁰⁸ (TAV. CCXIV, 2), nonché in due stele, la n. 17 e la n. 25, descritte da S. Sauneron e R.-G. Coquin¹¹⁰⁹ (TAV. CCXIV, 3-4). In queste stele le uniche differenze si riscontrano nello stile, più o meno elaborato, nonché nella resa della decorazione dell'arco.

Diversa è, al contrario, la struttura della nicchia raffigurata in una stele conservata nel Deir el-Shuada¹¹¹⁰. Due colonne, a scanalature oblique e capitelli, sorreggono un architrave ad arco, nella cui abside è rappresentata una croce sovrapposta a una conchiglia. Tra le due colonne è una fenice, resa con tratti più schematici, con una *bull*a sospesa al collo. In un altro esemplare del British Museum, la stele inv. EA 54353 (TAV. CCXV, 1), due colonne sorreggono un architrave ad arco, all'interno del quale si inquadra la raffigurazione divisa in due registri sovrapposti. In quello inferiore si trovano due corone affiancate, mentre in quello superiore un'architettura, composta due colonne che sorreggono un frontone triangolare, all'interno del quale si trova raffigurata la fenice. La stele, che conserva ancora tracce, specie nell'architrave, dell'antica colorazione, non presenta nessuna iscrizione, forse in antico dipinta nel comparto inferiore lasciato bianco.

Il frontone triangolare è caratteristico di un'altra serie di stele, sempre riferibili a questa tipologia, che mostra come elemento centrale l'immagine della fenice. Queste stele si presentano sempre di piccole dimensioni e centinate, ma le varianti sono numerose: nella stele EA 1850 del British Museum (TAV. XXVII, 2), per esempio, il frontone è sostenuto da quattro colonne ed è decorato con elementi floreali e con la raffigurazione di una conchiglia. Nella stele n. 15 del Catalogo di S. Sauneron e R.-G. Coquin¹¹¹¹ (TAV. CCXV, 2), due uccelli, probabilmente pavoni, riempiono lo spazio tra il frontone, decorato con acroteri, e la centina, lungo la quale si intravedono (la stele è frammentaria) le lettere dell'iscrizione originaria¹¹¹². Nella stele di Maria¹¹¹³, una serie di perle decora il triangolo che forma il frontone, ai lati del quale si trovano due corone decorate con una croce di

¹¹⁰⁸ CRUM 1902: 138, pl. XLVI; BADAWY 1978: 215, n. 234; SAUNERON, COQUIN 1980: 252, n. 31.

¹¹⁰⁹ SAUNERON, COQUIN 1980: 245, n. 17, fig. XLII, B, e 248, n. 25, fig. XLIV, C.

¹¹¹⁰ SAUNERON, COQUIN 1980: 241-242, n. 5, pl. XXXIX, C.

¹¹¹¹ SAUNERON, COQUIN 1980: 244, n. 15, pl. XLI, D.

¹¹¹² Vedi anche la stele inv. 8662 del Museo del Cairo, in BADAWY 1978, n. 234, SAUNERON, COQUIN 1980: 254, n. 37; la stele n. 8 e n. 12 in SAUNERON, COQUIN 1980: 242 (pl. XL, D), 243 (pl. XLI, B).

¹¹¹³ SAUNERON, COQUIN 1980: 244-245, n. 16, pl. XLII, A.

Sant'Andrea, mentre la stele EA 674 del British Museum¹¹¹⁴ (TAV. CCXV, 3) mostra un'iconografia più inconsueta. All'interno della nicchia con frontone triangolare si trova una fenice con le ali aperte e alzate a racchiudere o a sorreggere una grande corona all'interno della quale si trova una croce. Due pavoni, dei quali è ben evidenziata la coda, un tempo certo resa più realistica dalla colorazione, sono raffigurati specularmente sul frontone.

Un'altra serie di stele documenta una possibile variante di questa tipologia, la cui caratteristica principale è quella di raffigurare più animali, non solo la fenice, spesso rappresentati in maniera speculare. Nella stele EA 621 del British Museum¹¹¹⁵ (TAV. CCXV, 4) troviamo, per esempio, due quadrupedi, probabilmente leoni, rappresentati tra le colonne che sostengono l'arcata della nicchia, la cui abside ospita una conchiglia. L'iscrizione in greco è incisa lungo il bordo superiore, frammentario. Due leoni affrontati si documentano anche su altre stele da Esna¹¹¹⁶ e nella stele di Toina pubblicata da G. Nachtergaele e R. Pintaudi, forse anche questa da Esna¹¹¹⁷, così come in una stele di Armant¹¹¹⁸. I due felini sono posti tra le due colonne, al di sotto di un frontone triangolare, decorato con una treccia e con la raffigurazione di una conchiglia. La sua sommità è provvista di acroteri e nei pennacchi si trovano due animali acquatici, forse delfini, con la testa rivolta verso il basso. L'iscrizione è incisa al di sotto dell'impianto figurativo e ricorda un defunto di nome Pietro¹¹¹⁹. L'ambiguazione che si è notata per la rappresentazione dell'uccello, come sottolineato da L. Del Francia a proposito della fenice, deve probabilmente registrarsi anche nella rappresentazione degli altri animali. È il caso, per esempio, della coppia di uccelli che si trovano nelle stele invv. EA 176 (TAV. CCXVI, 3) e EA 69036 (TAV. XXXVIII, 2) del British Museum e della stele inv. 8606 del Museo del Cairo¹¹²⁰ (TAV. CCXVI, 4). Nella stele EA 176 al di sopra del frontone sorretto dalle due colonne sono rappresentate altre due coppie di animali, forse lepri, mentre i due volatili

¹¹¹⁴ HALL 1905: 150.

¹¹¹⁵ HALL 1905: 135, pl. 97.

¹¹¹⁶ SAUNERON, COQUIN 1980: 245, n. 18, pl. XLII, C; 254, n. 39; BRUNSCH 1995: 111 (Museo Copto, inv. 7358).

¹¹¹⁷ Questa stele (Museo Egizio del Cairo, inv. 4001) presenta però degli acroteri esterni, posti sulla centina, che non sono attestati nelle stele di sicura provenienza latopolita, vedi NACHTERGAEL, PINTAUDI 2006: 71-73 e fig. 2.

¹¹¹⁸ Stele inv. 8672, CRUM 1902, pl. XLVI, NACHTERGAEL, PINTAUDI 2006: 72 e nota 7.

¹¹¹⁹ CRUM 1902: 138, pl. XLVI; DARESSY 1914: 270; SAUNERON, COQUIN 1980: 254-255.

¹¹²⁰ BADAWY 1978: 215, n. 234; SAUNERON, COQUIN 1980: 254, n. 38; KAMEL 1987: n. 179 (già inv. 8665).

affrontati sono di difficile identificazione e potrebbero essere identificati o con colombe o con pavoni, più difficilmente come aquile. Lo stesso vale per la stele del Museo del Cairo che mostra, come variante, una croce iscritta all'interno della conchiglia raffigurata nell'abside della nicchia.

Più articolata è la stele EA 54351 (TAV. CCXVII, 1), conservata a Londra, che presenta una ricca decorazione inquadrata all'interno di una nicchia costituita da due colonne, riccamente decorate con linee oblique e provviste di basi e capitelli, che sorreggono un arco delimitato da elementi vegetali e geometrici, nella cui abside è raffigurata una conchiglia con croce iscritta. Tra le due colonne vi è la rappresentazione di un uccello con le ali spiegate e con un *ankh* nel becco. L'uccello, da identificarsi probabilmente in questo caso con un'aquila, ha una *bulla* appesa al collo e tiene tra gli artigli una corona decorata da un filo di perle. Un leone rampante è raffigurato al di sotto dell'ala sinistra del volatile, mentre due pesci, con la testa rivolta verso il basso, sono rappresentati ai lati della corona. Tracce di colore sono sparse su tutta la superficie e contribuivano a rendere ancora più viva la rappresentazione. L'iscrizione è in parte incisa lungo il bordo superiore, in parte al di sotto della raffigurazione. Si tratta di un reperto ricco di simbolismi animali e, dal punto di vista tecnico, eseguito con cura e precisione, in linea con la tradizione artistica delle officine di Esna.

La varietà delle stele di Esna si nota anche in un altro gruppo di monumenti caratterizzato dalla rappresentazione di un impianto architettonico più elaborato, composto da più colonne, da un frontone decorato da elementi vegetali e geometrici che si fondono in un insieme armonico e che occupano tutta la superficie superiore della stele, nonché, spesso, dalla presenza di una conchiglia. Tra le colonne non si trovano più raffigurazioni di animali, ma croci, simboli *ankh*, oppure, più semplicemente, un'iscrizione con la formula consueta "*heis theos o boethos*" seguito dal nome del defunto, che talora può presentarsi da solo.

Nella stele di Paham, conservata nel British Museum, inv. EA 666¹¹²¹, quattro colonne sorreggono un architrave con acroteri, caratterizzato da un frontone con rappresentazione di una conchiglia (TAV. CCXVII, 2). Le colonne esterne presentano una differente

¹¹²¹ HALL 1905: 141.

decorazione rispetto alle due interne: a linee oblique, nella parte superiore, a linee verticali, nella parte inferiore, là dove quelle interne sono decorate con motivi vegetali. I capitelli papiriformi sono identici, così come le basi su cui poggiano le colonne. Elementi vegetali riempiono gli spazi lasciati vuoti della centina. Nella parte inferiore della stele vi è inciso, in maniera semplice, il nome del defunto. Simile impianto presenta anche la stele EA 1327¹¹²² del British Museum (TAV. CCXVII, 3). Le quattro colonne, molto simili a quelle della stele precedente, sono qui meno slanciate, al contrario del frontone che, invece, ha la forma di un triangolo isoscele di altezza maggiore della base. Questo presenta una ricca decorazione a motivi vegetali, e al di sopra la raffigurazione di due pavoni. Un'iscrizione in greco, al di sotto dell'impianto figurativo, ricorda la defunta Taia.

Le colonne di queste due stele sono simili a quella, unica, della stele EA 74198, che sostiene una lastra con quattro linee di testo in greco contenente l'epitaffio in memoria di Menas (TAV. XL, 1). La stretta somiglianza di queste colonne, così come, l'affinità tra il frontone della stele EA 1327 e quello della stele EA 69040 (TAV. XXXVIII, 1), potrebbero suggerirne la provenienza da una stessa officina di produzione. Simili colonne si trovano anche in alcune stele che presentano croci inserite tra i pilastri. Si tratta, per esempio, della stele inv. 1978.291.525 del Museo Nazionale di Liverpool (TAV. CCXVII, 4) e delle stele n. 6 (TAV. CCXVIII, 1) e n. 24 (TAV. CCXVIII, 2) del catalogo di S. Sauneron e R.-G. Coquin.

Nella stele di Liverpool una grande croce è inserita all'interno di una corona¹¹²³. Il frontone, decorato, con girali e elementi vegetali, è raffigurato al di sotto di raffigurazioni vegetali, mentre nella parte inferiore tre linee di testo menzionano il defunto, Dios.

Una croce, collocata su un supporto rettangolare, è posta tra due colonne anche in una stele rinvenuta da S. Sauneron e R.-G. Coquin nei depositi del Deir el-Shuada¹¹²⁴ (n. 6), mentre nell'altra stele proveniente dal sito XI degli eremitaggi¹¹²⁵ (n. 24), è raffigurata un *ankh* stilizzato. Una croce a sei bracci posta su un piedistallo si ritrova anche in una stele del National Museum Scotland di Edimburgo, inv. 1910.100 (TAV. CCXVIII, 3), dedicata a un

¹¹²² HALL 1905: 135, pl. 97.

¹¹²³ La stele, acquistata da un antiquario a Luxor nel 1971, è menzionata in SAUNERON, COQUIN 1980: 250, n. 28, pl. XLIV d.

¹¹²⁴ SAUNERON, COQUIN 1980: 242, n. 6, pl. XL a.

¹¹²⁵ SAUNERON, COQUIN 1980: 248, n. 24, pl. XLIV a.

defunto di nome Ammonio, che però mostra caratteri iconografici non propriamente di Esna, sebbene G. Nachtergaele e R. Pintaudi siano concordi nel dichiararla con ogni probabilità proveniente da una necropoli di questa città¹¹²⁶.

Nelle stele EA 1328¹¹²⁷ (TAV. CCXVIII, 4) e in quella n. 14 (TAV. CCXIX, 1) del catalogo di S. Sauneron e R.-G. Coquin¹¹²⁸, al posto della croce si trova una *tabula* contenente l'iscrizione in memoria del defunto. Le colonne e il resto dell'impianto figurativo sono molto simili ai precedenti, cosa che rende evidente la provenienza da Esna, così come suggerisce anche il testo in greco, che inizia con l'invocazione tradizionale, "*heis theos o boethon*".

Un'altra caratteristica delle stele di Esna si riscontra in un altro insieme, che raggruppa alcune tra le più belle e decorate stele di tutta la produzione copta. Si tratta di stele che presentano due registri sovrapposti, quello superiore, caratterizzato sempre da elementi architettonici che inquadrano generalmente immagini di volatili, anche accoppiati, e quello inferiore che vede o la raffigurazione di due animali affrontati, o una sequenza di nicchie, all'interno delle quali può presentarsi un volatile o elementi vegetali, oppure una *tabula ansata* contenente l'iscrizione funeraria.

In una stele del Deir el-Shuada, numero 18 del catalogo di S. Sauneron e R.-G. Coquin¹¹²⁹, troviamo, nel registro superiore, un arco, decorato con girali, all'interno del quale si trova un volatile, probabilmente un'aquila, ad ali spiegate, con una serie di perle che riempiono gli spazi lasciati vuoti. L'arco poggia direttamente sul registro inferiore, senza ausilio di colonne. Qui sono raffigurati affrontati e convergenti verso un elemento vegetale centrale, due quadrupedi, forse leoni. La parte inferiore della stele è lasciata invece libera, mentre una breve iscrizione dedicata alla beata Macaria scorre lungo la centina ed è in parte frammentaria (TAV. CCXVI, 1).

Una certa ambiguità si registra anche nella stele del British Museum inv. EA 669¹¹³⁰, dove sono raffigurati due animali affrontati e convergenti verso un elemento rettangolare, cosa che potrebbe identificarli come pavoni, se non fosse per la strana forma con cui sono

¹¹²⁶ NACHTERGAEL, PINTAUDI 2006: 73-74, fig. 3.

¹¹²⁷ HALL 1905: 135, pl.97.

¹¹²⁸ SAUNERON, COQUIN 1980: 244, n. 14, pl. XLI c.

¹¹²⁹ SAUNERON, COQUIN 1980: 245, n. 18, pl. XLII c.

¹¹³⁰ HALL 1905 p.141; BADAWY 1978: 218, fig. 3.208.

rappresentati (TAV. CCXIX, 3). Nel registro superiore si impone l'immagine di un'aquila ad ali spiegate e con la *bulla* pendente dal collo. Le colonne, che presentano la struttura già riscontrata in molte stele da Esna, sorreggono un frontone triangolare con acroteri, sopra al quale sono raffigurati ancora due animali, probabilmente due pavoni. La breve iscrizione in greco, incisa lungo la centina, ricorda la defunta Theodora.

Due lepri sono invece identificabili nel registro inferiore della stele del British Museum EA 69026 (TAV. CCXIX, 3), che vede nel registro superiore l'immagine di un volatile all'interno di un impianto architettonico, con elementi vegetali, un tempo dipinti (rinangono tracce di rosso sulle due colonne) che contribuivano a rievocare con maggiore intensità l'ambientazione paradisiaca.

Altre stele presentano come decorazione del registro inferiore una serie di nicchie affiancate, più o meno elaborate e decorate. Elementi vegetali si trovano nella stele da Deir Manas, British Museum, inv. EA 69017, molto danneggiata nella parte centrale in quanto riutilizzata probabilmente come cardine di una porta (TAV. XXXIX, 2). Nicchie decorate con conchiglie si riscontrano, al contrario, nella stele n. 4 (TAV. CCXIX, 4), mentre due fenici, ad ali alzate verso l'alto e con le fiamme del rogo al di sotto, sono raffigurate nella stele del Cairo, inv. 8037¹¹³¹ (TAV. CCXX, 1). In questa stele la simbologia evocata dal mondo animale e da quello vegetale è molto forte e articolata. Nella nicchia centrale del registro superiore appaiono, infatti, due volatili affrontati, mentre nell'abside della nicchia una croce è sovrapposta a una conchiglia. Elementi vegetali ricoprono l'intera superficie della stele, mentre altri animali, tra cui si può riconoscere un cervo, dei volatili e quadrupedi non meglio identificabili, sono disposti lungo la centina. Nella parte inferiore una breve iscrizione ricorda la defunta, di nome Martha.

Una *tabula ansata* contenente l'iscrizione funeraria può presentarsi nel registro inferiore. Nella stele inv. EA 665 del British Museum¹¹³² (TAV. CCXX, 2) è raffigurata una croce all'interno di un riquadro architettonico nel registro superiore, mentre in quello inferiore si trovano tre linee di testo con il nome del defunto, Giovanni, preceduto dalla tradizione formula "*heis theos o boethos*". Altre due stele dello stesso museo, inv. EA 668

¹¹³¹ CRUM 1902: 139, pl. XLVI (inv. 8671); DARESSY 1914: 270; WESSEL 1964: 115, pl. 84; SAUNERON, COQUIN 1980: 255, n. 40; KAMEL 1987: 59, n. 127.

¹¹³² HALL 1905: 140.

(TAV. CCXX, 3) e inv. EA 1850 (TAV. XXVII, 2), vedono raffigurata una fenice al posto della croce, con una *tabula ansata* nel registro inferiore. Pavoni ed elementi vegetali rafforzano l'ambientazione paradisiaca. Più originale è, invece, la raffigurazione di un'altra stele del British Museum, inv. EA 1801¹¹³³ (TAV. CCXX, 4), che propone, nel registro inferiore, la *tabula ansata*, e in quello superiore due quadrupedi affrontati, forse cavalli, convergenti verso un elemento vegetale centrale. Al di sopra di questi animali, proprio in corrispondenza dell'abside, delimitati da una serie di perle, si trovano due volatili e due croci. Sono ancora visibili tracce della colorazione originaria.

Le stele di Esna cambiano radicalmente aspetto verso la fine del X secolo. Al posto della forma centinata e della ricca decorazione, esse adottano una forma rettangolare sulla cui superficie vengono incisi lunghi epitaffi in copto¹¹³⁴. Tali stele sono documentate sino al XII secolo.

Di forma perfettamente rettangolare è la stele inv. AF 6265 del Museo del Louvre (TAV. XLII, 2). Si tratta di una stele alta cm 44,3 e larga cm 30,5. I bordi, in gran parte oggi martellati, presentavano una decorazione costituita da croci ed elementi floreali scolpiti nella parte alta e bassa della stele. Un riquadro formato da una fascia limitata da una serie di denticoli e di perle racchiude diciassette linee di testo. Al centro cinque linee di testo si interrompono per lasciare spazio a una croce inscritta all'interno di un cerchio decorato con perle e inserito a sua volta in una cornice quadrata. Il testo ricorda il defunto Teodoro, figlio di Mena, figlio di Severo, carpentiere, "*abitante della città di Esna*"¹¹³⁵. Altrettanto interessante è il resto del testo che invoca Dio affinché conceda al defunto il riposo eterno tra le braccia di Abramo, Isacco e Giacobbe, "*nel tuo Paradiso, in un luogo verdeggiante, su un'acqua che dà riposo, il luogo nel quale sono fuggiti la tristezza e il gemito, nella luce dei santi*".

La formula e questo tipo di decorazione si ritrovano in due altre stele di Esna pubblicate da S. Sauneron e R.-G. Coquin. La prima, vista da Labib nel 1902, era dedicata a "*Stefano..... figlio del defunto Gabriele, abitante della città di Esna*"¹¹³⁶. Questa stele, oggi non più

¹¹³³ BECKWITH 1963, n. 128, pl. 128; BADAWY 1978: 219, 3.210; *Cat. London* 2015: 237, n. 291.

¹¹³⁴ TUDOR 2011: 106.

¹¹³⁵ BADAWY 1978: 221, fig. 3.218; COQUIN, RUTSCHOWSCAYA 1994: 116-117; *Cat. Lattes* 1999: 236, n. 65; *Cat. Paris* 2000: 59, n. 28.

¹¹³⁶ SAUNERON, COQUIN 1980: 259-260, n. 57.

identificabile, ripropone non solo la formula onomastica, con la genealogia, la data precisa di morte e l'origine dalla città di Esna, ma anche l'invocazione finale e anche la decorazione, con la presenza al centro di una croce “*grande come una hostie ronde*”. La seconda stele è invece conservata nel British Museum e ha l'inv. EA 1336¹¹³⁷. Questa reca una dedica alla “*defunta Elena, figlia del defunto Pietro, diacono ed economo, (della chiesa) di san Giovanni di Laton*”, cioè Latopolis, ed è datata al 1022¹¹³⁸ (TAV. CCXXI, 1).

2.10.2 Formulari testuali

Dal punto di vista linguistico le epigrafi di Esna si documentano sia in greco che in copto¹¹³⁹. In greco è una delle formule maggiormente utilizzate, e cioè l'acclamazione "Εἶς θεὸς ὁ βοηθῶν"¹¹⁴⁰, che è assai comune anche nell'epigrafia funeraria di Armant. Più stele si ispirano, invece, a testi biblici, quali *Isaia* 35, 10 e 51, che celebra il luogo di riposo dove sono fuggite la tristezza e il gemito, il *Salmo* 109 (LXX) 3, che richiama la luce dei santi, e *Luca* 16, 22, che evoca il seno d'Abramo come luogo di destinazione dei defunti. In più iscrizioni, come abbiamo visto nella summenzionata stele di Mena, figlio di Severo, il carpentiere, si menziona "il grembo di Abramo, Isacco e Giacobbe nel Paradiso delle Delizie".

Tutti questi riferimenti testuali al mondo paradisiaco non sono altro che la continuazione, sotto forma testuale e non più iconografica, della descrizione del Paradiso come luogo di riposo delle anime. Nelle stele documentate prima del VII secolo o a cavallo dell'invasione islamica, si presentavano diversi elementi iconografici che richiamavano il paesaggio paradisiaco: elementi vegetali, evocatori del paesaggio nilotico e quindi di quello paradisiaco; immagini della croce; aquile che secondo l'interpretazione allegorica conducevano le anime in paradiso; la fenice, animale cristologico che evoca la risurrezione;

¹¹³⁷ TUDOR 2011: 207 la data al 1021-1022, così come la stele EA 622 del British Museum, per la quale vedi anche HALL 1905: 14, pl. 12..

¹¹³⁸ SAUNERON, COQUIN 1980: 270-271, n. 80.

¹¹³⁹ TUDOR 2011: 166, 207-208.

¹¹⁴⁰ TUDOR 2011: 146.

i pavoni, altro simbolo evocatore di rinascita. A partire dall'invasione islamica, a questo quadro ricco di immagini si sostituisce quello, di pari significato, realizzato su base testuale.

Una formula utilizzata in alcune iscrizioni funerarie dell'area di Esna si presenta particolarmente interessante. Si tratta di una litania caratterizzata da un lungo elenco di santi che precede il nome del defunto e che si trova come caratteristica delle iscrizioni del Medio Egitto. Sono iscrizioni che si definiscono talora come di "tipo litanico" e che solitamente sono scritte su lastre di pietra e che commemorano uno o più defunti. A Esna iscrizioni di tipo litanico furono trovate *in situ*, non scolpite su lastre di pietra, ma dipinte al di sotto della nicchia principale degli oratori, ricavata nel muro orientale. Queste iscrizioni erano probabilmente recitate dai monaci come parte delle loro preghiere quotidiane ed erano proprio per questo collocate sotto la nicchia, verso la quale il monaco si volgeva per pregare. Ne è un esempio l'iscrizione numero 29 dell'eremitaggio numero 3, composto da 18 linee di testo, di cui 16 perfettamente conservate¹¹⁴¹. Il testo, parzialmente lacunoso all'inizio, dopo aver menzionato "*i nostri padri confessori*" e "*i nostri santi padri*" continua con l'invocazione dei santi padri del monachesimo egiziano, ordinatamente messi uno dopo l'altro, senza indicazione della loro origine geografica, ma tutti preceduti dal termine *apa*. Solo in qualche caso è indicata qualche associazione, come nel caso di Macario o di Mosè, dei quali è detto "*con i suoi fratelli*" a sottolineare la vastità delle comunità formata da questi grandi rappresentati del monachesimo egiziano.

Un altro degli elementi più interessanti, a livello di formulario testuale, è l'invocazione "*Dio degli spiriti e Signore di ogni carne*", con chiaro riferimento a *Numeri* 16:22 e 27:16, che si ritrova sia in copto che in greco. Tale formula, scritta soprattutto in greco, si ritrova abbastanza comunemente nelle iscrizioni della Nubia medievale, come formula di apertura della preghiera per il defunto¹¹⁴². Questo genere di formule possono essere indicative di uno stretto contatto con la vicina Nubia in epoca medievale, così come anche suggerisce un insieme di codici, oggi conservati nella British Library, che provengono proprio dalla zona compresa tra Esna e Edfu¹¹⁴³.

¹¹⁴¹ SAUNERON; JACQUET 1972: 92-94.

¹¹⁴² ROQUET 1977 a: 166-171; VAN DER VLIET 2003: 141.

¹¹⁴³ LAYTON 1987, xxvi-xxx.

Il monastero di Deir el-Shuada (o Monastero dei Martiri) e il monastero di Deir el-Fakhuri (Monastero del Vasai) presentano alcuni elementi riconducibili a planimetrie di origine nubiana. I testi ritrovati sulle pareti dipinte di questi complessi, sia legende delle raffigurazioni, sia preghiere o testi commemorativi¹¹⁴⁴, datano principalmente tra il XII e il XIV secolo.

2.11 L'Alto Egitto. Siene (Assuan)

2.11.1 Il Monastero di San Simeone (Deir Anba Hadra)

I primi scavi nel Monastero di San Simeone¹¹⁴⁵ furono eseguiti tra il 1885 e il 1886 da G. Maspero, il primo archeologo che mise l'accento sull'importanza di effettuare studi su questo complesso, considerato come uno dei più grandi d'Egitto e caratterizzato dalle sue imponenti fortificazioni costituite dalle possenti mura e dal grande *qasr*. L'appello dello studioso francese fu subito fatto proprio dal russo W. de Bock che, nel 1901, fece conoscere il già allora cattivo stato di conservazione delle pitture che decoravano le mura della chiesa principale del monastero¹¹⁴⁶.

Nel 1903 J. Clédat condusse una missione di studio e di ricognizione nel monastero e nella vicina necropoli est, dove aveva precedentemente lavorato anche G. Maspero, dal quale ricevette personalmente numerose informazioni che gli consentirono di meglio interpretare le strutture del complesso¹¹⁴⁷.

U. Monnert de Villard negli anni '20 condusse scavi sistematici nell'area del monastero e delle necropoli esterne. Fu lui che rinvenne un'iscrizione nella quale apparve per la prima volta il nome di Anba Hadra, che rese possibile l'attribuzione del monastero al santo che

¹¹⁴⁴ COQUIN 1975; LEROY 1975.

¹¹⁴⁵ Per la denominazione del monastero vedi TIMM 1985: 664-667; per Anba Hadra, vescovo del IV secolo, vedi GABRA 1988.

¹¹⁴⁶ DE BOCK 1901: 81-82.

¹¹⁴⁷ MEURICE 2014: 110-120.

nel IV secolo si recò in eremitaggio in una grotta che fu identificata con la grotta situata nell'angolo nord-ovest della chiesa principale. Secondo G. Gabra, Anba Hadra fu sepolto alla sua morte all'interno di questo ambiente.

Gli interventi più recenti si debbono a P. Grossmann che condusse scavi nella metà degli anni '80.

Una missione di studio e di restauro delle architetture fu condotta dall'EAO nel 1998, che portò all'identificazione di nuove pitture parietali nella chiesa principale del monastero.

Secondo la cronologia più accreditata, il Monastero di San Simeone fu fondato nel VII secolo, sulla tomba del santo Hadra del IV secolo, e fu abbandonato nel XII o XIII secolo.

Il monastero di San Simeone possedeva due cimiteri, uno situato a est del recinto, un altro a sud. Il primo fu scoperto da G. Maspero durante gli scavi del 1885-1886¹¹⁴⁸. Le tombe si presentavano come semplici fosse, scavate nel terreno per circa 60-90 cm, chiuse con lastre di pietra. Si tratta in realtà di tombe alquanto povere che riflettono un momento di impoverimento del monastero da collocare tra l'VIII e il X secolo. G. Maspero afferma che *“une stèle en grès où en calcaire portait le nom de l'occupant, son métier, la date de sa mort”*¹¹⁴⁹. L'archeologo francese rinvenne infatti diverse stele ancora *in situ*, ma non ne registrò la posizione e il contesto. Non è infatti del tutto chiaro come fossero utilizzate nel contesto delle sepolture, se collocate all'interno del tumulo che ricopriva la fossa o se lasciate stanti. Maspero datò la maggior parte delle stele rinvenute all'VIII secolo.

J. Clédat rinvenne nel cimitero orientale sette sepolture che si presentavano sovente sormontate da una piccola edicola che ne segnava la localizzazione¹¹⁵⁰. Scavate nel terreno si presentavano a pianta rettangolare coperta da una volta o da una struttura di forma trapezoidale e potevano contenere uno o più defunti. Questi erano deposti su un letto formato da fibre di palma, con la testa rivolta a ovest. I corpi erano avvolti da stoffe di lino, talora caratterizzate da ricami. In un caso l'archeologo francese poté osservare che una stele funeraria era stata posta alla testa del defunto¹¹⁵¹. C. Meurice segnala che J. Clédat eseguì

¹¹⁴⁸ MASPERO 1885: 196-271.

¹¹⁴⁹ MASPERO 1885: 225.

¹¹⁵⁰ MEURICE 2014: 111.

¹¹⁵¹ MEURICE 2014: 119.

alcune fotografie sia dei corpi che delle tombe, ma non le pubblicò nessuna in particolare¹¹⁵².

I rinvenimenti di stele furono però da lui effettuati all'interno del monastero. In una sala adiacente all'abside orientale della chiesa, J. Clédat portò alla luce, infatti, trentaquattro stele funerarie, diciotto delle quali furono da lui pubblicate nel 1908¹¹⁵³, mentre le altre dodici erano già state edite da G. M. Biondi l'anno precedente¹¹⁵⁴. Secondo G. Maspero queste stele daterebbero all'VIII secolo¹¹⁵⁵.

A sud del recinto monastico U. Monneret del Villard scavò, invece, un altro cimitero utilizzato dai monaci del complesso, il cosiddetto "cimitero meridionale"¹¹⁵⁶. Le tombe si presentavano però già al momento dello scavo devastate e completamente saccheggiate. U. Monneret de Villard poté almeno identificare la tipologia di queste sepolture che si presentavano del tutto simili a quella rinvenuta nell'angolo sud-orientale della chiesa monastica. Si trattava di sepolture diverse per tipologia da quelle scavate da G. Maspero nel cimitero orientale. Queste erano infatti caratterizzate da un soffitto con volta a botte, secondo una tipologia documentata anche da altre necropoli, non solo del Medio Egitto (Antinoe, Bawit, Assiut...), ma anche della Nubia (Biga). U. Monneret de Villard rinvenne nei pressi di queste sepolture 20 lastre tombali, che probabilmente erano state inserite in un recesso della sovrastruttura della tomba¹¹⁵⁷. Due delle stele scoperte erano appartenute a sepolture femminili¹¹⁵⁸. U. Monneret de Villard poté quindi concludere che il cimitero meridionale era utilizzato anche da persone esterne al monastero, da laici, sia uomini che donne. Ne sono una inconfutabile prova la stele della beata Gallotropia¹¹⁵⁹, morta nel 738, di Maria¹¹⁶⁰, morta nel 786, e di un'altra donna chiamata ancora Maria¹¹⁶¹, morta nel 990-991.

¹¹⁵² MEURICE 2014: 120.

¹¹⁵³ CLÉDAT 1908: 224-229.

¹¹⁵⁴ BIONDI 1907: 165-172.

¹¹⁵⁵ MASPERO 1885: 226.

¹¹⁵⁶ MONNERET DE VILLARD 1927: 77.

¹¹⁵⁷ MONNERET DE VILLARD 1927: 71, fig. 59.

¹¹⁵⁸ MONNERET DE VILLARD 1927: 139, G.

¹¹⁵⁹ KSB I, n. 567.

¹¹⁶⁰ KSB I, n. 601.

¹¹⁶¹ KSB I, n. 615.

U. Monneret de Villard rinvenne circa 200 frammenti di stele funerarie copte all'interno della chiesa. Ma poiché non fu rinvenuta nessuna sepoltura, l'archeologo italiano concluse che le stele erano state utilizzate come lastre pavimentali durante i lavori di ristrutturazione del complesso che ebbero luogo nel X o nell'XI secolo, più esattamente dopo il 991¹¹⁶².

U. Monneret de Villard rinvenne una camera sepolcrale con volta a botte nell'angolo sud-orientale della chiesa¹¹⁶³. Qui erano collocate due stele funerarie¹¹⁶⁴, la stele di un monaco chiamato Epifanio, che era posta sul pavimento presso la sua tomba, e la stele del diacono Pisenzio, che era sistemata nei pressi di una tomba di un bambino.

Le stele rinvenute sia da G. Maspero, sia da U. Monneret de Villard furono affidate per lo studio e per la pubblicazione a H. Munier, che però non poté pubblicarle tutte, in quanto molte di esse erano già andate perse e non poterono più essere identificate. Lo studio di H. Munier fu nel 1975 rivisto criticamente da M. Krause.

Le stele provenienti dal Monastero di San Simenone¹¹⁶⁵ e dai suoi cimiteri sono oggi conservate nel Museo Copto del Cairo¹¹⁶⁶, nel Museo greco-romano di Alessandria¹¹⁶⁷, nel British Museum di Londra¹¹⁶⁸ e nel Metropolitan Museum di New York¹¹⁶⁹ (TAV. CCXXII, 1-3). Molte non sono più identificabili.

Queste stele sono state prevalentemente studiate e pubblicate solo in riferimento al loro apparato testuale. Gli studiosi hanno completamente trascurato nelle loro descrizioni eventuali elementi decorativi.

Dal punto di vista linguistico, le stele di questo monastero sono redatte in copto. La stele più antica data al 707¹¹⁷⁰, mentre la più recente al 990-991¹¹⁷¹. All'interno di questa fascia

¹¹⁶²MONNERET DE VILLARD 1927: 31.

¹¹⁶³MONNERET DE VILLARD 1927: 76, fig. 39, ambiente 40.

¹¹⁶⁴MONNERET DE VILLARD 1927: 76, 155.

¹¹⁶⁵MUNIER 1930-1931; KSB I, n. 498-675, 704-709, 711-713, 720, 722, 737; KSB II, n. 1149, 1173; KSB III, n. 1597-1598.

¹¹⁶⁶Le stele scoperte da J. Clédat in una sala presso l'abside est della chiesa entrarono nelle Collezione del Museo del Cairo nel 1905, MEURICE 2014: 119.

¹¹⁶⁷Per esempio, la stele inv. A 11806 (=KSB I, n. 789).

¹¹⁶⁸Per esempio, le stele inv. EA 601 (TAV. XXIII, 2), EA 604 (TAV. CCXXI, 3).

¹¹⁶⁹Stele inv. 10.175.13, 10.175.14, 10.175.17.

¹¹⁷⁰MONNERET DE VILLARD 1927: 119.

¹¹⁷¹KSB I, n. 615.

cronologica di circa 300 anni, H. Munier aveva ricavato tre fasi principali. La sua classificazione fu ulteriormente migliorata da M. Krause.

La struttura base che caratterizza le stele della prima fase, databile al VII secolo, vede la formula commemorativa ΠΡΤΙΜΕΕΥΕ “ricordo di” o “memoriale di” seguita dal nome del defunto, preceduto dall’epiteto ΠΜΑΚΑΡΙΟC “beato”, e dalla data di morte¹¹⁷².

A questa prima fase ne segue un’altra, datata tra il 716 e il 768, che vede l’apparizione dell’acclamazione “Gesù Cristo”, seguita dalla formula “giorno del ricordo di” e dalla dichiarazione di morte resa con l’espressione ΜΤΟΝ ΜΜΟ=, letteralmente “andare al riposo”. L’acclamazione “Gesù Cristo” può occorrere anche due volte, all’inizio e alla fine dell’epigrafe.

Segue, da ultimo, la terza fase, datata tra il 786 e il 990-991, che vede l’aggiunta di una preghiera a Dio affinché abbia pietà dell’anima del defunto.

La seconda e la terza tipologia sono documentate anche nelle stele da Abido, ma in maniera molto più significativa questa impostazione si documenta anche in Nubia, più precisamente nelle stele di tipo commemorativo (*commemoration-type*) scoperte nella necropoli di Qasr Ibrim e nei vicini centri di Toshka e Arminna¹¹⁷³.

2.11.2 Scavi nell’area urbana di Assuan

Un’area cimiteriale di epoca cristiana è stata rinvenuta nel 2008-2009 dalla missione svizzero-egiziana, diretta da C. von Pilgrim, nel tessuto urbano di Assuan. La necropoli è stata individuata nell’Area 45 in seguito a scavi di emergenza che hanno interessato anche

¹¹⁷² TUDOR 2011: 208, 232.

¹¹⁷³ VAN DER VLIET 2011: 188.

altre zone della città e che provano che questa si estendeva a Nord della città greco-romana e tardo antica¹¹⁷⁴.

Le tombe individuate nel settore occidentale dell'Area 45 erano costituite da una camera sotterranea a volta e da una sovrastruttura a pianta rettangolare con entrata a Ovest. Gli archeologi rinvennero complessivamente tre stele¹¹⁷⁵: la prima incorporata nelle sovrastruttura del muro ovest, la seconda e la terza non più *in situ*, ma riutilizzate come materiale per la costruzione della sovrastruttura. Sebbene queste due stele non si trovino più nel loro contesto originario, la loro scoperta risulta comunque estremamente interessante in quanto simili ritrovamenti sono assai rari in Egitto e mai una tale scoperta era stata effettuata a Assuan nell'area urbana.

Il contesto originario delle stele potrebbe forse essere individuato, come suggerisce J. H. F. Dijkstra¹¹⁷⁶, nel settore orientale dell'Area 45, dove il team svizzero-egiziano rinvenne alcune sepolture cristiane più antiche, alle quali erano forse abbinata le tre stele.

Le tre stele, due delle quali frammentarie, sono in arenaria e recano inciso un epitaffio in greco. La prima stele, quella intatta, appartenuta a una persona di nome Taiam¹¹⁷⁷ (TAV. CCXXII, 4) reca ancora tracce dell'originaria colorazione sia nella rubricatura delle lettere sia nell'impianto figurativo. Quest'ultimo è costituito da un'edicola, delimitata da due colonne e da una nicchia con abside decorato con una conchiglia, all'interno della quale si trova una cosiddetta croce "*pattée*", che vede bracci stretti al centro e più larghi alla loro terminazione. Al di sotto si trova l'iscrizione, su tre linee di testo, che recita "*Taiam, (figlia di) Tanoufe. Nessuno è immortale*".

Il secondo epitaffio¹¹⁷⁸, conservato solo nella sua parte sinistra (TAV. CCXXIII, 1), è quello rinvenuto nel muro occidentale. La decorazione è simile alla prima stele ed è costituita da un'edicola all'interno della quale vi sono due piccole croci "*pattée*" e l'iscrizione funebre,

¹¹⁷⁴ Il rapporto preliminare della nona campagna di scavo del 2008-2009 condotta dalla missione svizzero-egiziana può essere letto in Internet all'indirizzo http://www.swissinst.ch/html/forschung_neu.html (consultato il 27 maggio 2015).

¹¹⁷⁵ DIJKSTRA 2015.

¹¹⁷⁶ DIJKSTRA 2015: 26

¹¹⁷⁷ Inv. 9-45-299-1/1, DIJKSTRA 2015: 28-30 e ulteriore commento in DELATTRE; DIJKSTRA; VAN DER VLIET 2016: 384.

¹¹⁷⁸ Inv. 9-45-299-1/2, DIJKSTRA 2015: 30-32 e ulteriore commento in DELATTRE; DIJKSTRA; VAN DER VLIET 2016: 384.

incisa molto profondamente. Questa è introdotta da “memoriale di” ed era seguita dal nome del defunto (perduto) e dalla data “nel mese di Pauni 2, della V Indizione”. La formula è quindi quella comunemente attestata a Assuan.

La terza stele¹¹⁷⁹ (TAV. CCXXIII, 2) è conservata solo in minima parte e non presenta apparato decorativo. Il testo non sembra seguire formule stereotipate documentate, per cui la sua interpretazione risulta problematica. Il nome del defunto, Daniele, sembra essere il solo elemento riconoscibile con certezza.

J. H. F. Dijkstra ipotizza per la prima stele una datazione non prima del VI secolo, mentre per le altre due suggerisce una data tra il VI e il VII secolo, in attesa di uno studio più dettagliato dell'intero settore di scavo, e soprattutto della ceramica rinvenuta nell'area, che potrà dare indicazioni cronologiche più precise.

2.11.3 *Qubbet el-Hawa*

Nel 2012 il *Supreme Council of Antiquities* ha rinvenuto, poco più a nord del cimitero di Qubbet el-Hawa, sulla riva occidentale del Nilo proprio di fronte alla moderna città di Assuan, una lastra di calcare di forma semicircolare recante quattordici linee di testo¹¹⁸⁰. La lastra fu trovata al di sopra di una sepoltura, ma apparentemente non più *in situ*. Resti di intonaco, infatti, fanno ritenere che in antico debba essere stata murata. Il testo, in copto, inizia con la consueta espressione “memoriale di” seguito dal nome, l'apa Giuseppe. Il testo seguente contiene delle interessanti, quanto rare, informazioni bibliografiche sul defunto, che fu “*il terzo Giuseppe che fu vescovo della città di Assuan*”, nonché fu “*il primo padre che venne a vivere in questa santa montagna dopo i nostri padri anacoreti*” fondando “*questa grande fondazione pia*”, chiamata anche “il santo santuario”. Il Giovanni menzionato nella stele fu dunque quasi certamente il fondatore del complesso monastico di

¹¹⁷⁹ Inv. 9-45-299-1/3, DIJKSTRA 2015: 32-35 e ulteriore commento in DELATTRE; DIJKSTRA; VAN DER VLIET 2016: 385.

¹¹⁸⁰ DEKKER 2015 e ulteriore commento in DELATTRE; DIJKSTRA; VAN DER VLIET 2016: 385-386.

Qubbet el-Hawa, nonché il suo primo abate. per la datazione viene proposto l'VIII-IX secolo.

3. Analisi delle raffigurazioni che compaiono sulle stele

3.1 Introduzione

La stele funeraria era parte dell'apparato decorativo e strutturale della tomba. Questo era talora costituito sia da un insieme di immagini, che veicolavano sia idee e concetti in qualche modo tramandati dalla tradizione, sia da un apparato testuale che in maniera diretta si riconnetteva al defunto e alla sua vita terrena, il più delle volte indicandone il nome, la data di morte, o più raramente altri dati personali. Nelle tombe più grandi, costituite non da un'unica fossa, ma da un ambiente più complesso, l'apparato decorativo della tomba doveva essere costituito anche da altri elementi. In tombe più complesse e raffinate erano presenti anche tessuti utilizzati come arazzi. Ma in realtà questo ambito è estremamente complesso da indagare. Lo studio è infatti reso complicato dalla totale assenza di materiale proveniente da scavi archeologici¹¹⁸¹. La maggioranza dei tessuti conservati oggi nelle collezioni museali provengono da sepolture e molti di questi appaiono decorati con motivi e temi che si riallacciano certamente all'ambito funerario e che sembrano in parte coincidenti con quelli documentati sulle stele funerarie. Una simile destinazione ebbe, per esempio, un tessuto oggi conservato nelle collezioni dell'Ermitage di San Pietroburgo, recentemente studiato da O. Osharina¹¹⁸². Lavorato a tappezzeria, il tessuto è decorato con una raffigurazione di una colonna fiancheggiata da due alberi, al di sopra dei quali si trovano tre medaglioni contenenti il ritratto di tre donne, forse le persone defunte. La colonna, decorata con motivi floreali, termina con un capitello con foglie di acanto, mentre gli alberi sono gravidi di frutti. Degno di nota è il fatto che gli occhi delle donne raffigurate nei medaglioni sono tutti rivolti a sinistra verso il centro, come a segnare la profondità di uno spazio che doveva essere circoscritto da tessuti, come il nostro, che dovevano creare l'idea di un giardino paradisiaco. Motivo analogo si ritrova anche su un tessuto conservato nel Victoria

¹¹⁸¹ OSHARINA 2007: 303. Altrettanta incertezza e carenza di documentazione si osserva per quei tessuti provenienti da ambito ecclesiale e che facevano parte sia dell'apparato decorativo della chiesa, sia del suo apparato liturgico, sia dai tessuti che decoravano case e ville private.

¹¹⁸² OSHARINA 2007.

and Albert Museum di Londra, dove le colonne sono sormontate da ritratti con volti femminili.

La pubblicazione di una stele, quindi, riportata come la maggior parte delle volte si documenta con il solo testo traslitterato, tradotto e commentato, nonché con una semplice descrizione dell'apparato figurativo, se presente, dà una visione non completa del monumento. La stele, infatti, prima di presentare un testo o un'immagine, è parte di un insieme funerario. L'archeologia, come abbiamo più volte detto, ci restituisce pochi contesti documentati. Molte informazioni sono quindi perse e solo ulteriori futuri rinvenimenti potranno colmare questa lacuna.

La loro collocazione all'interno di un determinato contesto rende quindi chiaro che nello studio di tale produzione riveste uguale importanza l'analisi dei testi e l'analisi delle immagini. Queste ultime sono state studiate in passato solo in riferimento a singoli pezzi o collezioni, mentre i testi hanno fatto oggetto di sintesi recenti¹¹⁸³.

Dal punto di vista dell'apparato figurativo le immagini che si trovano sulle stele, allo stesso modo di quelle poste, per esempio, in tombe più grandi, nell'arcosolio, in un loculo o in una lunetta, rivestono una particolare importanza da parte sia del committente, sia dell'osservatore, poiché si tratta di immagini in cui ci si imbatte entrando nella tomba o anche avvicinandosi ad essa.

Per comprendere appieno il significato e la funzione di questi monumenti bisogna comunque considerare anche il loro utilizzo e la loro specifica funzione legata sia all'aspetto liturgico, sia a quello devozionale. La stele segnava infatti il luogo in cui il visitatore commemorava il defunto, compiendo degli atti di preghiera e devozionali che prevedevano anche la lettura dell'iscrizione incisa sul monumento. Le iscrizioni delle stele, infatti, erano lette a alta voce. Il lettore dava in questo modo voce al defunto e la lettura completava la scrittura, che rimaneva incompleta se non pronunciata¹¹⁸⁴. L'Egitto antico conosceva già questo modello nel cosiddetto "appello ai viventi" dove il visitatore leggeva il nome e i titoli del defunto e con la parola rendeva vive anche le offerte che gli venivano presentate.

¹¹⁸³ In particolare TUDOR 2011.

¹¹⁸⁴ VAN DER VLIET 2011: 183 con ampia discussione e bibliografia.

In questi testi era il defunto che indirizzava direttamente il lettore chiedendogli l'offerta e una preghiera.

Nel mondo copto questa formula rimane attestata, sebbene non troppo comunemente. Nelle stele di Gregorio, proveniente dal Monastero di san Mena e datata al 775, il defunto parla al visitatore e dice "*sii gentile, chiunque legga questo epitaffio, prega per me*"¹¹⁸⁵. Il lettore che legge il testo ad alta voce fa rivivere il defunto, che in questo modo chiede che si preghi per lui. Anche la formula "*non temere*", che si ritrova comunemente negli epitaffi egiziani e nubiani, sia in copto che in greco, potrebbe essere indirizzato, secondo J. van der Vliet¹¹⁸⁶, al defunto, in una sorta di dialogo tra il defunto e il visitatore.

L'iscrizione funeraria potrebbe quindi in un certo senso essere vista anche come sostituto dell'immagine del defunto, come la sua voce. Nell'immagine idealizzata del defunto si può identificare l'atteggiamento di questo che si rivolge direttamente al visitatore. La sua posizione è infatti sempre stante, rivolta al visitatore e talora appare posta davanti alla soglia, come se lo accogliesse all'entrata del sepolcro.

Il defunto è quindi rappresentato dal monumento funerario, che lo rimpiazza. La stele funeraria occupa una posizione centrale, inserita in uno spazio sacro che può essere la cappella funeraria, la chiesa o il cimitero. La sua posizione all'interno della nicchia le conferisce maggiormente un ruolo centrale, ponendola nel punto di contatto tra l'Aldilà e il mondo terreno. Tutto l'apparato iconografico contribuisce a caratterizzare lo spazio come sacro. Raffigurazioni di paesaggi paradisiaci, come nella tomba di Teodosia ad Antinoe, fanno agire il defunto in un Aldilà ideale. Lo stesso concetto si nota anche nelle tombe pagane, come documentano, per esempio, le necropoli di Ossirinco e Ahnas, dove le figure rappresentate, le stesse divinità, ma anche gli elementi vegetali, evocavano l'universo, inserendo il defunto nel ciclo della rigenerazione e ponendolo anche geograficamente in un punto definito, nell'Aldilà, che secondo le credenze greco-romane si trovava nei pressi della luna.

Qualora il testo scritto dell'epitaffio non venisse più letto, questo continuerebbe comunque a perpetuarsi, allo stesso modo delle immagini. Queste ultime potevano rivestire anche una

¹¹⁸⁵ Stele Liebieghaus n. 13, SB III: 1596.

¹¹⁸⁶ VAN DER VLIET 2011: 184.

funzione magica protettiva nei confronti della sepoltura. Y. Duval ha mostrato come fosse presente nel mondo antico sia in Oriente sia in Occidente in ambito cristiano la credenza che il defunto avesse bisogno di un luogo sicuro e indisturbato e che le immagini presenti nei sepolcri avessero svolto anche una funzione protettiva, al pari, talora, degli epitaffi¹¹⁸⁷.

Il testo scritto ebbe certamente anche uno stretto legame con la liturgia. J. van der Vliet sottolinea come molte stele, soprattutto nubiane, inizino con la formula “Dio degli Spiriti”, che corrisponde all’*incipit* di un testo liturgico ancora oggi recitato¹¹⁸⁸. L’inserimento di questa formula così strettamente legata all’ambito liturgico permetteva alla comunità di riconoscersi in un gruppo ben definito e la recita del testo, il sentirlo e il recitarlo insieme, forniva al gruppo un maggior senso di coesione sociale e di appartenenza a un credo ben definito. Mediate l’atto liturgico, inoltre, si intercedeva per il defunto. Nell’Eucologio attribuito a Serapione di Thmuis, datato al IV secolo, si trova già la preghiera di intercessione, che è parte integrante dell’anafora eucaristica. Questa preghiera consiste anche nella recita del nome del defunto e nell’indicazione della sua data di morte, proprio come si registra in gran parte degli epitaffi funebri incisi sulle stele. Anche nell’anafora di San Basilio ci si ricorda dei defunti ai quali si augura un riposo eterno “nel grembo di Abramo, Isacco e Giacobbe”, secondo una formula utilizzata anche nelle stele copte. Il nome del defunto, che segna la simbolica presenza di questo all’interno del sepolcro, è quindi centrale nell’atto della commemorazione e infatti è l’elemento minimo indispensabile in ciascun epitaffio cristiano. Recitare il nome del defunto significa evocare il momento in cui Cristo “confesserà” il suo nome, cioè pronuncerà a alta voce il suo nome, che verrà poi scritto nel “Libro della Vita”. Questo spiega la popolarità che godette in Egitto e in Nubia il profeta Enoch, lo scriba dei giusti, che aveva proprio l’incarico di registrare i peccati e i meriti degli uomini.

Questi riti di commemorazione del defunto erano particolarmente praticati nei primi quaranta giorni successivi alla morte del personaggio, che corrispondevano alla salita della sua anima in cielo. Commemorare e intercedere per il defunto durante questi giorni era estremamente importante.

¹¹⁸⁷ DUVAL 1988.

¹¹⁸⁸ VAN DER VLIET 2011: 186.

Dal punto di vista delle immagini la stele era parte dell'apparato figurativo generale della tomba e non si dovrebbe quindi considerarla come elemento a sé. Il mondo delle immagini dà adito anch'esso a un suo linguaggio e una sua grammatica e anche questo potrebbe svolgersi su diversi livelli di comprensione, a seconda della preparazione e delle conoscenze dell'individuo che lo osserva, così come chi legge un testo può fermarsi al significato letterale o può entrare più in profondità riconoscendo, per esempio, citazioni bibliche o connessioni liturgiche.

Un ulteriore aspetto importante per comprendere l'iconografia delle stele copte è infatti legato all'interpretazione allegorica di simboli, animali e piante, raffigurati su questi reperti, che presuppone conoscenze che erano alla portata solo di un limitato gruppo di persone. Le stele, come più volte affermato, erano l'oggetto più costoso della tomba e come tale accessibile solo a persone di livello sociale e culturale medio-alto.

L'interpretazione allegorica, così come si sviluppò nel *Didaskaleion* di Alessandria, la "scuola" per antonomasia, costituisce uno dei tratti più caratterizzanti del Cristianesimo alessandrino. Il *Didaskaleion*, fu, infatti, il più antico centro di scienza teologica della storia cristiana. In esso, a partire forse addirittura dalla seconda metà del I secolo d.C., la dottrina evangelica venne elevata al rango e alla dignità di filosofia. Questa celebre Scuola fu diretta di volta in volta da nomi illustri quali Panteno, Clemente Alessandrino, Eracla, Dionigi e soprattutto Origene, che fecero di Alessandria il polo della cultura cristiana, mettendo a disposizione del Cristianesimo l'eredità della retorica e della filosofia antica.

L'interpretazione allegorica non era una novità introdotta dagli esegeti cristiani, ma era stata ereditata dalla tradizione precedente, sia pagana che giudaica¹¹⁸⁹. Massimo esponente fu Filone, illustre rappresentante del giudaismo ellenizzato, che tentò un dialogo con il mondo pagano colto.

Tra i maestri più rappresentativi dei primi secoli si pone Giustino, un filosofo convertito al cristianesimo verso la seconda metà del II secolo. Nella sua Scuola a Roma Giustino insegnava che tutta la Scrittura era velata fino alla venuta di Cristo e che essa "parlava in mistero", "in parabole", "simbolicamente" di Cristo. Anche per Giustino l'Antico Testamento richiedeva dunque una interpretazione simbolica e allegorica.

¹¹⁸⁹ Per una informazione a carattere generale vedi SIMONETTI 1985.

Già le prime comunità cristiane avevano comunque intrapreso un'intesa attività di riletture delle Scritture, per cercare di capire, dopo la morte di Gesù, i fatti che non avevano compreso prima, alla luce della Risurrezione¹¹⁹⁰. La predicazione in ambiente pagano era molto più complessa. Man mano che ci si rivolgeva a loro si imponeva il bisogno di una formazione solida. Per questo ben presto fecero la loro apparizione i maestri, che fissi o itineranti, vivevano diffondendo il Vangelo, ricevendo in cambio i beni per il loro sostentamento.

Molte immagini pagane trovano una loro naturale continuità nella cultura figurativa cristiana¹¹⁹¹. Tuttavia gli allegoristi cristiani non si sono limitati a seguire pedissequamente i loro predecessori, ma con lo sviluppo dell'esegesi cristiana, hanno introdotto nuovi elementi, estendendosi soprattutto all'esegesi di testi quali i Salmi e i Profeti. Si è arrivati così dalla lettera del testo sacro al suo significato spirituale.

È con Origene che si è trovato il punto di equilibrio tra l'eccessivo letteralismo giudaico e l'indiscriminata allegorizzazione fornita dai movimenti gnostici. L'interpretazione delle Sacre Scritture si svolge, infatti, per Origene, così come enunciato nel IV Libro dei *Principi*, su tre livelli: il primo, più immediato, è quello materiale (*hylico*) e quindi letterale; il secondo, adatto solo a chi è poco progredito nella conoscenza, è quello morale (o *psichico*) il terzo, quello della perfetta intelligenza, è spirituale (o *pneumatico*) e allegorico¹¹⁹².

Un passo di Origene è particolarmente illuminante riguardo all'atteggiamento seguito dai Padri della Chiesa nell'elaborare le visioni allegoriche scaturite dall'ambito animale. Nel *Commento al Cantico dei Cantici*¹¹⁹³, Origene afferma che l'invisibilità di Dio si capisce solo attraverso le realtà visibili e che il mondo intero contiene le immagini delle realtà celesti. Il mondo animale si prestò così all'interpretazione simbolica, sviluppando il fenomeno delle *oppositae qualitates*, che indicavano due linee esegetiche diametralmente opposte, che sottolineavano le *contrariae virtutes*, *in bonam* e *in malam partem* (Origene,

¹¹⁹⁰ DULAEY 2004: 11-17.

¹¹⁹¹ BISCONTI 2000: 19.

¹¹⁹² *Principi* IV, 2, 4.

¹¹⁹³ *Comm. Cant.* 2,9.

In Ezech. 11, 3). Si afferma così nell'arte il principio delle "sostituzioni zoomorfe", dove gli animali sono raffigurati in sostituzione di immagini divine o concetti teologici.

Origine diede quindi fondamento metodologico al simbolismo degli animali e i suoi seguaci applicheranno sistematicamente il simbolismo antropologico agli animali.

Gli animali non rappresentano più solamente caratteri e comportamenti umani, ma acquistano anche un valore religioso, impersonando i fedeli, tanto quelli ritenuti ortodossi quanto quelli creduti eretici, sia coloro che generalmente si oppongono alla Chiesa. Quindi, per esempio, gli animali feroci non rappresentano solo gli uomini vili e sanguinari, ma anche i persecutori dei cristiani, gli eretici o gli ebrei; e, allo stesso modo, gli uccelli, tanto rappresentati nelle stele funerarie, divengono immagine delle anime che salgono in alto nel cielo, ma anche rappresentazione dei santi, le persone che contemplanò i misteri divini.

Si introduce inoltre il principio ermeneutico della polisemia dei simboli, secondo il quale ad uno stesso animale vengono attribuite diverse simbologie, così come uno stesso simbolo può riferirsi a diversi animali¹¹⁹⁴.

Il patrimonio figurativo pagano viene riletto e reinterpretato. Clemente Alessandrino infatti sconsiglia di utilizzarne le immagini e suggerisce di inserire nel linguaggio figurativo cristiano quei simboli neutri ricchi di corrispondenze salvifiche e cristologiche, come, per esempio, l'ancora, il pesce, la colomba, la nave¹¹⁹⁵.

Sulla base di questo si rielabora una nuova interpretazione non solo delle Sacre Scritture, ma anche dei simbolismi tratti dalla mitologia greca in modo da creare un linguaggio figurativo che si esprime per immagini valido anche per un cristiano. In questo modo simboli come la vite, la fenice o l'aquila vengono reinterpretati alla maniera cristiana e continuano a persistere sulle rappresentazioni figurative, stele funerarie comprese.

Tra le opere nate sulla scia del pensiero alessandrino che sfruttarono i risultati della Scuola Catechetica per interpretare alla maniera cristiana la realtà si pone certamente il *Fisiologo*, preziosa testimonianza dell'opera di adattamento e di combinazione della dottrina cristiana con le credenze greche e egizie. Non è possibile stabilire con precisione il luogo d'origine, la datazione e l'autore del *Fisiologo*. In quest'opera confluiscono anche tutta una serie di

¹¹⁹⁴ CICCARESE 2002, pp. 22-25.

¹¹⁹⁵ BISCONTI 2000: 13.

leggende e di credenze maturate sulla natura e sul comportamento animale, che si erano andate a sviluppare nel corso di secoli di osservazione della natura. Il *Fisiologo*, un trattato di storia naturale, fornì molti suggerimenti allegorici ai Padri della Chiesa, per poi confluire nei bestiari e nelle enciclopedie medievali¹¹⁹⁶.

Secondo l'opinione più accreditata, sarebbe stato composto ad Alessandria da un ignoto autore tra la fine del II e l'inizio del III secolo, nell'epoca e nell'ambiente in cui operava Origene e nel quale si diffondevano i principali movimenti gnostici¹¹⁹⁷. Il fatto che già negli scritti di Filone (I sec.) e in quelli di Clemente Alessandrino (II sec.) si trovino accenni di "nature" moralizzate di animali rende evidente che l'autore del *Fisiologo* si basò su una tradizione già diffusa negli ambienti giudeo-cristiani di Alessandria. L'opera dà una descrizione simbolica di animali, sia reali che immaginari, i quali, presentati in chiave allegorica attraverso alcune citazioni delle Sacre Scritture, rimandano a significati metafisici inerenti alle realtà celesti e al comportamento umano. Si basa sulla concezione cristiana della natura come specchio delle realtà celesti, là dove gli animali raffigurano gli insegnamenti, morali o spirituali, della dottrina cristiana.

Anche i geroglifici costituivano un esempio di esegesi simbolica della natura, ben anteriore al Cristianesimo. A partire dal II-III secolo a.C. lo studio dei geroglifici godette di una notevole rifioritura grazie a opere come quelle di Bolo di Mende, il più noto rappresentante di una corrente di pensiero che, basando le sue conoscenze sul pensiero scientifico, ma anche sulla sapienza segreta dei magi, voleva rintracciare le forze occulte che agivano nella natura, da utilizzare per il bene fisico e morale dell'uomo. A queste ricerche sono ispirate le opere di Manetone, di Cheremone e, più tardi, anche di Orapollo, la sola che ci sia pervenuta, e quelle che vanno sotto il nome di Ermete Trismegisto intorno alle proprietà delle pietre, delle piante e degli animali. A questi magi e sapienti orientali si sostituisce in ambito cristiano il *Fisiologo*, considerato l'ispiratore di conoscenze tradizionali relative ai segreti della natura.

Per questi motivi, per il costante influsso che l'interpretazione allegorica ha avuto in tutto il mondo cristiano mediterraneo, per la circolazione delle idee che filtrano nei diversi ambiti

¹¹⁹⁶ SBORDONE 1936; CHARBONNEAU LASSAY 1940.

¹¹⁹⁷ La datazione del *Fisiologo* è controversa. Per alcuni non si può datare prima del IV secolo, cfr. CICCARESE 2002: 13.

regionali a partire dalle grandi metropoli cristiane, Alessandria e Costantinopoli prima di tutto, gli aspetti artistici legati alla produzione delle stele copte non dovrebbero essere studiati unicamente nell'ambito della produzione artistica egiziana, ma dovrebbero essere calati all'interno del più ampio mondo paleocristiano.

L'influsso della speculazione filosofica del *Didaskaleion* e della cultura alessandrina in generale si dimostra presente non solo nelle grandi città ellenizzate, ma anche nei centri provinciali dell'Alto Egitto. Non solo il mondo monastico copto era, soprattutto in certe aree del paese, come nei Kellia, a Ferme o a Nitria, strettamente legato alla cultura greca¹¹⁹⁸, ma lo erano anche fasce più elevate della popolazione della *chora*, che, come dimostra, per esempio, l'analisi attenta della simbologia insita nelle raffigurazioni delle stele, erano particolarmente versati nell'affrontare le sottigliezze del pensiero dei grandi Padri del *Didaskaleion*, quali Clemente o Origene.

L'analisi delle simbologie animali e tratte dal mondo vegetale è quindi indispensabile per la comprensione delle raffigurazioni riscontrabili sulle stele copte.

Il mondo delle immagini si distingue in due grandi categorie: quelle che comportano l'immagine del defunto e quelle che prevedono la presenza di elementi simbolici, *in primis* la croce, nel periodo più antico associata al segno *ankh*, e poi tutta una serie di elementi animali e vegetali. Questi sono legati all'idea di una vita nuova, una resurrezione, e alludono a elementi paradisiaci.

I temi biblici non sono documentati nelle stele, così come sono scarsamente attestati, almeno a giudicare dalla documentazione fornitaci dalle stele funerarie e dalla pittura parietale, molti segni consigliati da Clemente Alessandrino, come l'ancora, il pesce e la nave, molto comuni, per esempio, in ambito occidentale.

Le stele più antiche, inoltre, sono maggiormente legate al contesto architettonico, mentre quelle più recenti, che sono in molti casi l'unico elemento decorato della tomba, assumono in sé tutte le caratteristiche iconografiche precedenti, rendendole astratte e non più riconoscibili. Queste ultime subiscono in maniera rilevante anche l'influsso dell'arte islamica, che, limitando la raffigurazione della persona umana, vede un maggior utilizzo di elementi vegetali come elementi decorativi.

¹¹⁹⁸ ORLANDI 1991: 1450-1460.

3.2 Gli elementi architettonici

Gli elementi architettonici sono comunemente documentati nelle stele copte. La loro attestazione è così frequente che non appare legata a una regione specifica, ma si caratterizza come tratto comune di tutta la documentazione.

Questi elementi, che si compongono esclusivamente di colonne, architravi e frontoni, rappresentano un portale (ma talora anche un portico) all'interno del quale sono inserite le raffigurazioni principali. Alcune volte, specie nelle stele provenienti dal Fayum, all'interno di questo portale, oltre a una raffigurazione, può trovarsi anche il testo dell'epitaffio.

Questi elementi architettonici, così definiti e abbondantemente rappresentati, furono per la prima volta studiati da É. Drioton¹¹⁹⁹. Lo studioso francese li classificò secondo l'aspetto del portale, individuando, tra le stele del Museo Copto del Cairo, un primo gruppo di stele caratterizzate da un portale rappresentato completo, composto da una conchiglia inserita all'interno di un frontone triangolare; un secondo gruppo caratterizzato da colonne che sorreggono unicamente un frontone triangolare, che trova attestazione soprattutto nei monumenti di Armant e del Fayum; un terzo gruppo che vede le due colonne sostenere un arco con conchiglia.

Per É. Drioton l'origine di questi elementi doveva essere ricercata nella produzione alessandrina di lastre di *loculi* e di stele di epoca tolemaica e romana, che, secondo un concetto diffuso e ben documentato nel mondo greco e romano, restituivano l'immagine delle porte dell'Ade.

Secondo É. Drioton, il concetto di Ade si sarebbe poi trasformato in senso cristiano, dando vita a un impianto architettonico che si proponeva di raffigurare l'entrata del Paradiso cristiano. Lo studioso francese interpretò in tal senso, infatti, un'iconografia ben attestata a Esna, espressa, per esempio, nelle stele inv. 8037¹²⁰⁰ (TAV. CCXX, 1) e 8558¹²⁰¹ (TAV.

¹¹⁹⁹ DRIOTON 1943.

¹²⁰⁰ KAMEL 1987: n. 127.

CCXXIII, 3) del Museo Copto del Cairo. Qui è rappresentato, secondo la sua interpretazione, un portico, di due arcate nella prima stele e di tre arcate nella seconda, che secondo le regole della prospettiva sarebbe da intendere non sotto il portale, raffigurato al di sopra, ma bensì davanti. Si avrebbe quindi così un portico colonnato che dà accesso a un palazzo, la cui collocazione paradisiaca sarebbe resa dagli animali simbolici e dai numerosi elementi vegetali lì raffigurati, nonché dalla raffigurazione, nella stele inv. 8558¹²⁰², della croce, posta al di sotto di una conchiglia, simbolo di resurrezione.

Anche A. Badawy classificò le stele con motivi architettonici sulla base dell'aspetto del portale, dividendo le stele in due gruppi principali: quelle a motivo semplice e quelle a motivo complesso¹²⁰³.

Le stele a motivo semplice variano a seconda della forma del frontone, che può essere triangolare o centinato, o può essere sostituito da un semplice arco a punta, come, per esempio, nella stele inv. 8004¹²⁰⁴ del Museo Copto del Cairo (TAV. CXXXIX, 1), o centinato.

Le stele a motivo complesso sono, invece, caratterizzate da elementi architettonici, anche complessi, che si integrano l'un l'altro. Si può avere, così, una facciata a frontone triangolare e con una porta a arco centinato, come nella stele inv. 8033¹²⁰⁵ del Museo Copto del Cairo (TAV. CCXXIII, 4), o una facciata a frontone triangolare al quale si aggiunge un portico a più arcate, come nella stele inv. 8558¹²⁰⁶ del Museo Copto del Cairo TAV. CCXXIII, 3). In qualche raro caso, un portale a frontone centinato può essere inserito all'interno di una facciata rettangolare, come nella stele inv. 8624¹²⁰⁷ del Museo Copto del Cairo (TAV. CCXXIV, 1).

A. Badawy diede però un'interpretazione diversa di questi elementi rispetto a quella fornita da É. Drioton. Per lo studioso egiziano, infatti, l'origine alessandrina di questa iconografia deve essere accettata solo per quelle che lui classifica come stele a motivo semplice. Per quelle a motivo complesso, invece, sarebbe meglio pensare a un'innovazione puramente

¹²⁰¹ KAMEL 1987: n. 135.

¹²⁰² KAMEL 1987: n. 135.

¹²⁰³ BADAWY 1945.

¹²⁰⁴ KAMEL 1987: n. 104.

¹²⁰⁵ KAMEL 1987: n. 123.

¹²⁰⁶ KAMEL 1987: n. 135.

¹²⁰⁷ CRUM 1902: pl. XXXVIII.

copta e trovare la fonte di ispirazione nei portali delle chiese copte. Lo studioso egiziano, infatti, critica la posizione di É. Drioton, affermando che “*le copte a d’ailleurs toujours éprouvé une répulsion pour le matérialisme hellénique*”¹²⁰⁸.

Per A. Badawy, allora, il portale evoca piuttosto l’ingresso di un oratorio o una cappella dove si svolgevano le preghiere in favore del defunto e questo sarebbe per lui provato soprattutto dalla presenza dell’immagine del defunto, che spesso come orante compare in queste stele. Non si tratterebbe quindi, secondo lui, di rappresentazioni di immagini delle porte dell’Ade, e quindi poi del Paradiso, ma semplicemente di elementi “decorativi” ispirati all’aspetto delle vere porte delle chiese e dei santuari.

I due studiosi con le loro differenti teorie hanno però forse sottolineato due aspetti differenti che questi elementi architettonici possono rappresentare. In taluni casi, infatti, questi elementi architettonici si possono collegare a architetture ecclesiali. Nella stele del Museo del Cairo inv. 8004¹²⁰⁹, una cortina lignea allude all’iconostasi di una chiesa¹²¹⁰ (TAV. CXXXIX, 1), così come nella stele inv. 8686¹²¹¹ dello stesso museo, dove due lampade sono appese all’architrave.

In molti altri casi, invece, l’ambientazione paradisiaca è evidenziata dai numerosi elementi vegetali e animali che completano la raffigurazione, nonché, talora, dalla raffigurazione stessa del defunto che, sulla soglia del portale, pare rivolgersi direttamente al visitatore. Ciò che è raffigurato all’interno del portale è dunque visto come ciò che si trova in Paradiso, quindi in primo luogo la croce in tutte le sue differenti formulazioni.

Quest’ultimo tema, che ha origini non strettamente cristiane e che trova ampia diffusione sia dal punto di vista geografico sia da quello cronologico, riscontra un’ampia popolarità proprio in virtù della sua facile lettura, che ne fa un espediente iconografico per indicare quindi quelle due entità separate che si identificano con il mondo terreno e quello ultraterreno. In ambito cristiano la sua valenza simbolica è rafforzata sulla base del passo evangelico di *Giovanni* 10, 9 che identifica la porta, e quindi anche più in generale il motivo della falsa architettura, con Cristo e ne fa dunque il simbolo della salvezza. La

¹²⁰⁸ BADAWY 1945: 12, nota 4.

¹²⁰⁹ KAMEL 1987: n. 104.

¹²¹⁰ THOMAS 2000: 71.

¹²¹¹ KAMEL 1987: n. 246.

tomba è quindi identificata con la *domus aeternalis*, il luogo nell'aldilà dove il defunto ha raggiunto la salvezza.

Il portale come mezzo per connettere questo mondo con l'Aldilà è riconoscibile in una stele forse proveniente da Kom Ishgau e oggi conservata nel Museo Pushkin di Mosca, inv. 1 a 5837¹²¹² (TAV. CCXXIV, 2). Questa stele, che è forse un reimpiego di una stele di epoca precedente, ha la forma d'una porta in stile faraonico, ricordando in maniera evidente le “*false porte*”, quei portali attraverso i quali l'anima del defunto entrava e usciva dalla tomba. L'appartenenza del defunto alla fede cristiana è data, oltre dalle quattro linee di iscrizione incise al di sopra del portale, anche dalle due croci incise sulla stele: la prima, all'interno del portale, al di sopra di un'apertura realmente praticata nella parte bassa del monumento, la seconda al di sopra del portale, nel luogo dove solitamente nelle stele faraoniche si trovava il disco solare.

Simile per concezione è anche la stele di Maria del Museo Pushkin, inv. 1 a 5844¹²¹³ (TAV. CCXXIV, 3), dove al di sopra del portale, sotto un arco centinato, come fosse affacciato a una finestra, si trova raffigurato il busto della defunta, vestita con una tunica fornita di *clavi*. La defunta appare quindi rivolta al visitatore, mentre la connotazione paradisiaca del luogo in cui si trova è evidenziata dalla presenza della corce, inserita all'interno di una corona trionfale, rappresentata all'interno del portale.

Inoltre questi portali, anche sotto forma di arcate, sono in realtà ben documentati nell'arte copta, non solo nelle stele, ma anche nelle pitture e nei tessuti. Gli esempi sono numerosi e si riferiscono a rappresentazioni nelle quali si trovano raffigurati tra le colonne santi personaggi, che non sono quindi posti in questo mondo, ma appaiono piuttosto agire in una sfera celeste e divina.

Gli elementi architettonici possono quindi rappresentare un semplice portale o possono combinarsi in più elementi, come, per esempio, nelle stele di Esna. Acroteri, spesso formati da elementi vegetali, possono trovarsi al di sopra del frontone.

La presenza di elementi vegetali ha la funzione di richiamare con più forza il paesaggio edenico. Infatti, una ricca decorazione floreale, nella quale talora si inseriscono anche alcuni

¹²¹² *Cat. Paris 2000*: 130, n. 109.

¹²¹³ *Cat. Paris 2000*: 130, n. 110.

animali, quali soprattutto pavoni, riecheggia il paesaggio paradisiaco e quindi colloca il defunto nell'Aldilà, evocandone il destino positivo ultraterreno. In molti esemplari, provenienti principalmente dall'Alto Egitto, la presenza di elementi vegetali, soprattutto intorno alla raffigurazione del portale, è molto marcata. Molto più spesso, e questo senza distinzione geografica, elementi vegetali decorano il frontone, i capitelli e le colonne, che spesso sembrano proprio realizzati con elementi vegetali.

Nelle stele di Edfu gli elementi architettonici sono completamente avvolti da quelli vegetali. In queste stele il portale, che talora contiene anche una croce, è inserito all'interno di un quadro realizzato con elementi geometrici, completamente cinto da elementi vegetali. Ne è un esempio la stele inv. MV 22876¹²¹⁴ del Museo Gregoriano Egizio, dove il portale raffigurato al centro del monumento, il cui impianto è suddiviso in registri delineati da elementi geometrici e bande riccamente decorate con piante e elementi vegetali (TAV. XCI, 1). Simile impianto ha anche la stele inv. 4482¹²¹⁵ delle collezioni berlinesi, detta provenire da Luxor, che vede un portale, riccamente decorato con elementi vegetali sia sul frontone, sia sui capitelli, contenente un grande *ankh*, caratterizzato da un anello superiore costituito da una corona all'interno della quale si trova una croce (TAV. LV, 1). Al di sopra del portale vi è la raffigurazione di un'aquila, che tiene nel becco una croce, mentre stringe tra le zampe una corona. Il tutto è completamente cinto da una serie di girali e soprattutto da una banda ricca di elementi vegetali, tra i quali spiccano tralci di vite.

Una conchiglia spesso decora l'architrave. E proprio la conchiglia è uno degli elementi più ricorrenti utilizzati per decorare anche nicchie e frontoni. Questo simbolo, che i Greci associarono principalmente a Afrodite, ma anche alle Nereidi e in generale alle divinità marine, fu acquisito nel repertorio figurativo cristiano, andando a simboleggiare le acque del battesimo che portano a una nuova vita.

Altre volte all'interno di questi portali si trova una vera e propria nicchia, realmente praticata nella massa della stele. Secondo É. Drioton queste nicchie avevano anche una funzione pratica, in quanto venivano probabilmente usate per ospitare delle lampade, poste dai parenti del defunto durante la visita alla tomba¹²¹⁶. Questo uso, derivato da una pratica

¹²¹⁴ BOTTI; ROMANELLI 1951: n. 224.

¹²¹⁵ *Cat. Hamm* 1996: n. 83.

¹²¹⁶ DRIOTON 1943.

pagana, acquistò un significato specifico per i cristiani. La lampada ardente, infatti, divenne simbolo di preghiera e di fede nella resurrezione.

Le nicchie possono essere inserite all'interno di un impianto architettonico più o meno complesso, oppure disporsi all'interno di un sistema meno articolato. Nella stele inv. 8657¹²¹⁷ del Museo Copto del Cairo (TAV. CCXXIV, 4), per esempio, una piccola nicchia, sormontata da una conchiglia, è ricavata all'interno di un portale a sua volta inserito in un più complesso impianto architettonico formato da colonne e da una sequenza di frontoni. Qui si potrebbe quasi inquadrare in una visione prospettica e lineare il passaggio dal portico esterno verso l'interno, indicato proprio dalla nicchia, dal mondo dei vivi verso l'Aldilà. Più semplice è invece l'impiano della stele inv. 8591¹²¹⁸ dello stesso museo (TAV. CCXXV, 1), dove la nicchia è ricavata unicamente dalle pesanti colonne che sorreggono l'architrave centinato.

Nella stele inv. 8624¹²¹⁹ del Museo Copto del Cairo, al contrario, la nicchia si trova all'interno di un portale rettangolare, ma completamente cinto da elementi vegetali ricavati da due arbusti che con procedendo verso l'alto con i loro rami contribuiscono a formare una sorta di finestra nella quale è raffigurato a mezzo busto il defunto, ai cui lati sono raffigurate due aquile a ali aperte. Del tutto simile alla precedente è anche la stele inv. 8625¹²²⁰ dello stesso museo (TAV. CCXXV, 2), che ripropone la nicchia tra elementi vegetali e l'immagine del defunto. Ma qui due rosoni realizzati con elementi geometrici sostituiscono le aquile, mentre gli elementi vegetali si caratterizzano chiaramente con tralci di vite, là dove grappoli d'uva sono raffigurati chiaramente.

Talora all'interno della nicchia appare l'immagine del defunto, come nelle stele del Museo Copto del Cairo inv. 8003¹²²¹ (TAV. CXXXVIII, 1) e 8592¹²²² (TAV. CCXXV, 3). Queste rappresentazioni dei defunti, idealizzati, ricordano le stele di Ossirinco o Hermopopolis Magna, e evocano la nuova condizione del defunto, posto in uno spazio sacro fuori dal tempo e dallo spazio. Sebbene, infatti, É. Drioton abbia sottolineato un aspetto pratico

¹²¹⁷ KAMEL 1987: n. 221.

¹²¹⁸ KAMEL 1987: n. 164.

¹²¹⁹ CRUM 1902: pl. XXXVIII.

¹²²⁰ CRUM 1902: pl. XXXIX.

¹²²¹ *Cat. Paris 2000*: 128, n. 106; CRUM 1902: 144, inv. 8702, pl. LIV.

¹²²² KAMEL 1987: n. 165.

legato a queste nicchie, il richiamo però al loro significato simbolico non è però, a mio giudizio, trascurabile.

La nicchia, infatti, racchiudeva uno spazio sacro e funzionava come un ambiente dedicato al rituale funerario¹²²³. Era proprio davanti alla nicchia che si facevano le offerte funerarie e che si pregava per il defunto, recitando salmi o inni.

Già nell'architettura pagana di epoca tarda e in quella cristiana dei primi secoli, la nicchia era considerata luogo della presenza del soprannaturale, dove si manifestavano esseri o fenomeni divini, e che servivano come luoghi d'onore per personaggi reali, nobili, o anche per simboli divini. Le nicchie, come le facciate dei templi, segnavano il confine tra gli spazi sacri interni, dove risiedeva la statua degli dei, e gli altari esterni a loro dedicati. Questa idea derivava specificatamente dalle rappresentazioni greco-romane delle sacre grotte, luoghi della presenza di divinità della natura e degli eroi. Questo aspetto cosmico è sottolineato talora da alcuni elementi, quali soprattutto la conchiglia, simbolo per il cristiano di rigenerazione, ma per il pagano immagine del firmamento originario e quindi della sua nuova dimora oltremondana.

Questo significato allegorico della nicchia si ritrova anche in testi letterari. Nelle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli troviamo la stessa interpretazione allegorica della grotta, almeno in due occasioni. Nel primo caso Nonno ne fa il luogo in cui Demetra nasconde Persefone per sottrarla al rapimento profetizzato da Astreo. L'ambientazione ha un grande valore simbolico in quanto la scelta di ambientare il mito in una grotta riflette la precisa intenzione di sottolineare la valenza cosmica di quanto sta per accadere: la nascita di Zagreo e la susseguente creazione del cosmo e dell'umanità. Il tema, comune in ambito funerario, è conosciuto in Egitto anche nella pittura funeraria.

Nel secondo caso lo stesso Dioniso viene nascosto in una grotta o in un recesso del palazzo di Ino, in un luogo dove può crescere al riparo da Era. Quando Dioniso viene portato nell'antro una luce che rischiarava quel luogo oscuro emana dal suo corpo. I termini usati da Nonno nella descrizione di questo evento richiamano quelli da lui utilizzati nella *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni* (1.1) per descrivere il Logos che illumina il cosmo oscuro. È

¹²²³ THOMAS 2000: 17.

dunque evidente che anche in questo caso l'antro prefigura il cosmo e l'azione salvifica del dio acquista una valenza cosmica.

Particolarmente significativa è l'utilizzo di tale allegoria nell'opera di Nonno, un cristiano in linea con quegli autori attivi fra il IV e il V secolo che svilupparono una poesia esametrica volta a parafrasare i testi sacri, cercando di rendere fruibile i testi biblici sia ai cristiani, sia ai dotti pagani del suo tempo.

3.3 La figura umana

Nelle stele copte la figura umana si trova rappresentata su quei monumenti che mostrano un legame più stretto con le produzioni tradizionali del paese, quali le stele di Kom Abu Billu, di Hermoupolis Magna e di Antinoe. Queste stele si documentano anche in altre zone, principalmente nel Fayum e nel Medio Egitto: a Deir el-Balaiza, a Badari, a Coptos. Vi sono inoltre altre stele con raffigurazioni di uomini e di donne, in diversi atteggiamenti e situazioni, che completano la documentazione, ma la cui provenienza è solo presunta. Tra queste si segnala soprattutto un insieme di stele dette provenire dal monastero dell'apa Geremia di Saqqara. Appartengono a questo gruppo stele anche celebri, come la stele dell'apa Shenute, di provenienza sconosciuta, oggi conservata nelle raccolte berlinesi, inv. 4475¹²²⁴ (TAV. CCXXV, 4), nonché la stele del monaco Pacomio, inv. EA 1533¹²²⁵ (TAV. CXLII, 1), e quella dell'apa Doroteo, inv. EA 1523 (TAV. CXXIII, 1), entrambe conservate nel British Museum.

La figura umana è per la maggior parte delle volte raffigurata come orante, ma in qualche caso si documenta anche in altro atteggiamento. Uno dei moduli più comuni è costituito da donne, stanti o sedute su un sedile, che tengono fra le braccia un bambino, come nella stele di Thecla del Museo del Cairo, inv. 8020¹²²⁶ (TAV. CXXXVII, 2), e in una stele da Arsinoe

¹²²⁴ *Cat. New York* 2012: 78, n. 46; *Cat. London* 2015: 114, n. 126.

¹²²⁵ *Cat. Paris* 2000: 43, n. 11; *Cat. London* 2015: 239, n. 293.

¹²²⁶ CRUM 1902; inv. 8703; KAMEL 1987: 57, n. 110, pl. L.

del Museo di Berlino, inv. 4726¹²²⁷ (TAV. LVII, 2). Il tipo è, come abbiamo già visto, caratteristico del Fayum e l'immagine della donna vuole in questo caso, come ha dimostrato T. Thomas, dare rilievo al ruolo avuto dalla defunta come madre e moglie, sottolineando quindi la sua funzione sociale, come centro della famiglia¹²²⁸.

In un altro caso il defunto è raffigurato stante, mentre fa un gesto di accoglienza rivolto a una seconda persona che gli sta accanto. È il caso della stele di Hierax e Tersì, conservata nel Museo del Louvre¹²²⁹ (inv. E 21137), dove i personaggi rappresentati all'interno di una struttura architettonica fornita di frontone decorato con un segno *ankh*, sono posti l'uno accanto all'altro (TAV. XLV, 1). Hierax, vestito con mantello e una lunga sciarpa, leva la mano verso la sua figlioletta Tersì, che, vestita anch'essa con un mantello simile a quello del padre e un piccolo cappuccio, alza la mano sinistra verso il padre, mentre la sua mano destra è posta sul petto.

Un caso a parte è costituito poi da volti o busti inseriti all'interno di impianti figurativi più complessi, come è nel caso di una stele detta provenire da Saqqara o dalle stele provenienti dalla necropoli di Badari, dove un volto umano è inserito all'interno dell'anello dell'*ankh*, talora sostituito da una rosetta.

Molto più attestato è, invece il tema figurativo dell'orante, che, documentato in tutto il mondo paleocristiano, si attesta con numerosi esempi in tutta l'arte pre-cristiana e si trova più volte documentato in Egitto, per esempio, come già accennato, nelle stele di Kom Abu Billu. L'origine dell'immagine del defunto in tale atteggiamento, con entrambe le braccia sollevate e i palmi rivolti in avanti, ha, per alcuni studiosi¹²³⁰, le sue radici proprio in ambito egiziano nelle immagini, assai comuni sin dal Nuovo Regno, del defunto raffigurato di fronte al tribunale divino preseduto da Osiride nel ben noto capitolo 125 del Libro dei Morti. Il defunto in questo modo sottolinea la sua buona condotta avuta in vita, divenendo in questo modo "giustificato" e quindi accolto nell'Aldilà.

¹²²⁷ EFFENBERGER, SEVERIN 1992: 154, n. 66; *Cat. Hamm* 1996: 114-115, n. 61 con bibliografia; *Cat. London* 2015: 96, n. 103.

¹²²⁸ È quindi completamente da rifiutare la vecchia ipotesi che vedeva in alcune di queste stele un'immagine di *Maria lactans*, sebbene il modello possa in qualche modo collegare la defunta alla Vergine.

¹²²⁹ COQUIN; RUTSCHOWSKAYA 1994: 109-110, fig. 1; *Cat. Lattes* 1999: 234, n. 61.

¹²³⁰ ABD EL-HAFEEZ; GRENIER; WAGNER 1985.

L'atteggiamento *expansis manibus* comunque è un gesto spontaneo che l'uomo assume nella preghiera, quasi a instaurare un intenso rapporto con la divinità. Tale gesto è documentato già in alcuni passi dell'Antico Testamento (Esodo 17,11), in Geremia (3, 41), nei Salmi 118, 48, 140, 2 e 138, 1, nonché in Isaia 65, 2. Nella letteratura romana si ritrova, per esempio, in Catullo (*Carm.* 53, 4-5), in Virgilio (*Aen.* II, 687, ss.; *Aen.* VI, 314, ss.) e in Cicerone (*Epist. ad fam.* VII, 5), sempre con riferimento alla preghiera rivolta agli dei. Più rare sono, al contrario, le attestazioni dell'orante nell'ambito iconografico romano, dove l'orante si trova soprattutto in relazione alla personificazione della pietas erga homines et *adversos deos*, cioè nella devozione e nella religiosità del sovrano nei confronti della patria, dei cittadini e degli dei.

In ambito cristiano le fonti sono numerose, tra cui Paolo (1 Tim. 2,8), che afferma: "Voglio, dunque, che gli uomini preghino, ovunque si trovino, alzando al cielo le mani pure senza ire e senza contese" e Clemente di Roma (*ad Cor.* 29, 1), che invece dice: "*Avviciniamoci a Lui nella santità dell'anima, alzando le mani pure e senza macchia*". A questo gesto si riferiscono in più passi sia Tertulliano, sia Origene, sia anche Ambrogio, Ireneo, Ippolito di Roma, Clemente Alessandrino e Cipriano¹²³¹.

A differenza delle rappresentazioni che si trovano spesso sui sarcofagi, soprattutto in ambito occidentale, l'immagine dell'orante è, almeno sulle stele copte, il più delle volte isolata, e solo raramente posta insieme ad altre persone. Ne sono un esempio la stele inv. 8701 del Museo del Cairo¹²³², proveniente forse dal Fayum, dove il defunto, raffigurato in proporzioni maggiori, tali da farlo quasi sovrapporre agli elementi architettonici in cui è inserito, è affiancato, almeno a sinistra (la stele manca del lato destro) da un altro personaggio, più piccolo, anch'esso orante (TAV. CCXXVI, 1). Due oranti si trovano raffigurati anche nelle stele acquistata da Seymour de Ricci nel 1905 nel Fayum e conservata nel Museo del Louvre dove porta l'inv. E 21147¹²³³. I due defunti, fratello e sorella, sono posti sotto una doppia arcata, nell'atteggiamento dell'orante con un ginocchio, il destro, leggermente piegato (TAV. XLV, 2). L'uomo, di nome Ciro, a destra, è vestito con

¹²³¹ SAXER 1980.

¹²³² CRUM 1092: 144, pl. LIII.

¹²³³ COQUIN; RUTSCHOWSKAYA 1994: 110-111; *Cat. Lattes* 1999: 234, n. 62; *Cat. Le Mans* 2000: 48, n. 25; *Cat. Nantes* 2001: 81, n. 52; *Cat. Paris* 2000: 48, n. 23.

una lunga tunica con maniche, mentre la donna, Giovanna, a sinistra, ha il capo velato e tiene sulle braccia una lunga sciarpa.

A differenza del mondo occidentale le stele copte documentano un gran numero di oranti di sesso maschile. Questi sono però in prevalenza riconducibili all'ambito monastico. Ne sono testimonianza le già citate stele dell'apa Shenute e di Pacomio¹²³⁴, nonché probabilmente anche le stele anapigrafe di Deir el Balaiza, che rappresentano personaggi nimbati, vestiti con abiti decorati con *tabulae* e *orbuculi*. La lunga barba, che caratterizza i loro volti, non corrisponde probabilmente a una situazione reale, ma sottolinea l'importanza e la sacralità del personaggio¹²³⁵.

Le stele del Fayum sono caratterizzate, invece, prevalentemente da oranti di sesso femminile. Ma la provenienza di molte stele di questo tipo non è documentata. La stele di Matrona, per esempio, fu acquistata per il Museo Pushkin (inv. 1 a 5835) nel 1911 e non reca indicazioni di provenienza¹²³⁶ (TAV. CCXXVI, 2).

T. Thomas ha studiato queste raffigurazioni e ha evidenziato come in alcuni casi esse siano da mettere in connessione con donne che avevano assunto alcune funzioni nella chiesa¹²³⁷.

Le figure di oranti si trovano numerose anche in altre classi di materiale collegate però sempre all'ambito funerario. Un esempio, assai particolare e unico, per quanto ho potuto constatare, è costituito da un vaso conservato a Berlino, inv. 6061 (TAV. CCXXVI, 3), che servì come sarcofago per una mummia di bambino¹²³⁸. Il vaso, alto 54 cm, ripropone un impianto figurativo del tutto simile a quello documentato sulle stele funerarie. Vi si trova la raffigurazione di un bambino, il defunto, in atteggiamento di orante. Il fanciullo indossa una tunica decorata da *orbiculi* e *tabulae*, nonché da una fascia avvolta ai fianchi. Sullo sfondo si trova un pesce che avanza verso destra, due elementi simili a stelle radiate e rami di palma, che sottolineano maggiormente il carattere funerario della composizione.

L'orante è anche documentato su tessuti che potrebbero aver costituito la decorazione di una qualche cappella funeraria e che si porrebbero quindi come elemento decorativo

¹²³⁴ *Cat. Paris* 2000: 43, n. 11.

¹²³⁵ THOMAS 2000: 70-71.

¹²³⁶ *Cat. Paris* 2000: 126, n. 102.

¹²³⁷ Thomas 2000: 71, fa riferimento, per esempio, a una stele del Museo Copto del Cairo, inv. 8687, fig. 31.

¹²³⁸ *Cat. Hamm* 1996: 168, n. 147.

analogo alle stele o alle pitture funerarie. Si tratterebbe quindi di arazzi, che potevano decorare cappelle funerarie di personaggi di alto livello sociale. Anche per questo genere di reperti, però, la documentazione archeologica è generalmente del tutto mancante, così che la loro provenienza da ambito funerario può per lo più essere determinata proprio dal carattere delle raffigurazioni, che, come vedremo, ha evidenti analogie con quelle delle stele funerarie.

Spesso l'orante non è raffigurato isolato, ma insieme a altri oggetti o persone utili a una migliore comprensione dell'immagine. L'immagine dell'orante è spesso abbinata a elementi di una struttura architettonica, oppure a elementi vegetali, come è anche comune nella pittura catacombale romana, nonché sui sarcofagi e sulle lastre tombali occidentali. Questo mondo paradisiaco, che in Egitto ricalca pienamente l'ambiente nilotico, recupera il concetto del *locus amoenus* classico¹²³⁹, che le fonti letterarie celebrano e esaltano. Tertulliano nell'Apologetico, infatti, afferma: “*Se nominiamo il paradiso, luogo di divina bellezza destinato ad accogliere gli spiriti dei santi, separato dal mondo comunemente conosciuto da una specie di muro costruito da quella celebre zona di fuoco, troviamo le menti occupate dalla credenza nei Campi Elisi*”¹²⁴⁰. Cipriano in una lettera rivolta ai cristiani detenuti aggiunge: “*All'inverno è seguita la primavera bella di rose e coronata di fiori: ma a voi dai giardini del paradiso venivano rose e fiori e il vostro campo era incoronato da ghirlande celesti*”¹²⁴¹.

In alcuni esemplari le palme indicano la dimora ultraterrena, così come è ben attestato e documentato anche nell'arte paleocristiana d'Occidente¹²⁴². Ne sono un esempio le stele del Museo Copto del Cairo, invv. 8698¹²⁴³ e 8700 (TAV. CCXXVI, 4), dove due palme sono poste tra l'orante e le colonne.

Sulla maggior parte delle stele funerarie la defunta si presenta con la testa coperta da un velo o uno scialle. Quest'uso già antico è ricordato da san Paolo ai cristiani di Corinto (1 *Corinzi* 11, 13-15). Il costume prevedeva che non era cosa conveniente che la donna mostrasse i capelli durante la preghiera. Sulle stele quest'uso è comune. Ne sono un

¹²³⁹ ARONEN 1981; AMAT 1985; CICCARESE 1987.

¹²⁴⁰ *Apologetico* 47,13.

¹²⁴¹ *Epistola* 37,2.

¹²⁴² DRESKEN-WEILAND 2012: 39.

¹²⁴³ CRUM 1902: 143, pl. LIII; *Cat. Paris* 2000: 127, n. 103.

esempio la stele di Rodia degli Staatliche Museen di Berlino, inv. 9666¹²⁴⁴ (TAV. LXI, 1), la stele anepigrafa Museo del Louvre inv. AF 11892¹²⁴⁵ (TAV. XLI, 1), ma anche la stele di Tsophia, opera che testimonia la diffusione di questo costume anche oltre i confini del paese¹²⁴⁶.

3.4 I simboli

La croce trova proprio nelle stele funerarie uno dei più vasti ambiti di documentazione. Le aree di maggiore attestazione sono il Fayum, dove si trovano, tra l'altro, anche stele cruciformi, e l'Alto Egitto, dove si trova documentato nei maggiori centri, da Edfu a Esna, da Badari a Luxor, da Armant a Akhmim.

I modi e i contesti in cui essa viene rappresentata sulle stele è varia e comprende tipologie tipicamente egiziane, prime fra tutte la *crux comata*, ma anche la *crux gemmata*, la *crux florida* o la *crux immissa*. Non sono invece documentate forme quale la *crux commissa*, o *patibulata*, o la *crux gammata*.

Il tema della croce nell'arte copta, assai complesso e diversificato, è stato trattato dagli studiosi solitamente in maniera non globale, soffermandosi unicamente su certe attestazioni o su particolari fisionomie locali.

Dal punto di vista delle forme che la croce assume nelle stele copte, un tentativo di classificazione tipologica lo ha offerto, in maniera grafica, I. Kamel nel catalogo del Museo Copto del Cairo, dove in alcune tavole è data schematicamente una rappresentazione tipologica delle croci documentate¹²⁴⁷. Da questo si evince sin dal primo sguardo la grande varietà di formulazioni in cui si documenta la croce nelle stele copte, di gran lunga il tema più documentato.

¹²⁴⁴ *Cat. Hamm* 1996: fig. 66.

¹²⁴⁵ *Cat. Nantes* 2001: 84.

¹²⁴⁶ BOSSON 1998.

¹²⁴⁷ KAMEL 1987: tav. VI-VIII.

Un simile lavoro era stato però in parte già intrapreso da F. I. Butcher nel 1916, che, al contrario di I. Kamil, aveva considerato anche altri campi di attestazioni della croce in Egitto¹²⁴⁸.

Recentemente uno studio innovativo, risultato di studi precedenti presentati in più congressi internazionali, è stato pubblicato da L. Del Francia Barocas, che, contrariamente agli studi precedenti ha considerato l'intera produzione figurativa copta. La studiosa ha delineato così l'evoluzione del segno e la sua sfera di attestazione, potendo meglio chiarire anche alcuni aspetti legati alle varie forme che la croce acquista in Egitto, nonché i suoi rapporti con altri simboli, primo fra tutti il segno *ankh*, che, per la prima volta, è stato visto nel suo giusto significato, che non lo vede più mero sostituto della croce, ma simbolo della “vita che verrà”, con un suo preciso valore escatologico¹²⁴⁹.

Nell'ambito delle stele funerarie la croce è intesa come simbolo del trionfo e della vittoria sulla morte e sul male, non come strumento di passione, significato che maggiormente assume nelle raffigurazioni pittoriche, sulle icone delle chiese e dei monasteri. In questo senso appare spesso gemmata e decorata. La valenza apotropaica della croce, riconosciuta già dal II secolo, assume sempre più peso e si concretizza nelle numerose raffigurazioni sulle stele, sulle quali appare in più formulazioni e tipologie.

Fra le stele del periodo più antico si registrano due monumenti che mostrano echi della tradizione faraonica: la stele del British Museum, inv. EA 1257¹²⁵⁰, dove è rappresentata una grande croce con la ciocca laterale, che nell'Egitto faraonico è tipica dell'infanzia, la cosiddetta *crux comata*, affiancata in basso da due segni *ankh*, e la stele del Museo del Cairo, inv. 8556¹²⁵¹ dove la croce è collocata al disopra di una scala a gradinata singola che evoca il geroglifico determinativo della parola *rwd* “scala”, che sottolinea come la croce sia simbolo di ascensione al cielo¹²⁵² (TAV. CXLIV, 1).

L'immagine della croce come simbolo del trionfo di Cristo sulla morte sono posteriori all'epoca costantiniana e si documentano con particolare frequenza in tutta l'arte copta, non

¹²⁴⁸ BUTCHER 1916.

¹²⁴⁹ DEL FRANCIA 2012.

¹²⁵⁰ HALL 1905: 134, pl. 95; *Cat. London* 2015: 17, n. 4.

¹²⁵¹ CRUM 1902: tav. XXXII, inv. 8584; KAMEL 1987: n. 133, pl. LXI, dal Fayum; MICHAÏLIDÈS 1948-1949: 66-70, fig. 20.

¹²⁵² DEL FRANCIA 2013: 173.

solo nelle stele, ma anche nella pittura, come testimoniano, per esempio, le nicchie degli eremi dei Kellia, là dove la croce costituisce proprio il tema iconografico più comune. In questo senso la croce appare soprattutto inserita all'interno di una corona della vittoria, come documentano con particolare frequenza, per esempio, alcune stele di Armant¹²⁵³ (TAV. CCXXXVII, 2). In quanto simbolo della vittoria è talora connessa anche con l'aquila, protagonista dei trionfi delle legioni, come si documenta, per esempio, ancora ad Armant, dove talune stele tipiche della regione mostrano un'aquila ad ali spiegate che si innalza verso una corona contenente una croce¹²⁵⁴.

Un'altra tipologia caratterizzante della produzione fayumica è costituita da una serie di stele che presentano la croce inserita all'interno di un contesto architettonico¹²⁵⁵. In questi casi la croce può presentarsi da sola o essere affiancata da altri simboli o, più particolarmente, può essere messa in associazione con segni *ankh*. La croce si presenta più comunemente come croce latina (con numerose varianti iconografiche), come monogramma, come *crux comata*, o più raramente come una croce posta su una colonna o su un piedistallo. Gli esempi sono numerosi. Tra questi la stele SMB-PK inv. 4483 di Berlino (TAV. LI, 1), la stele del Museo del Cairo, inv. 8556¹²⁵⁶ (TAV. CXLIV, 1), la stele di Maria conservata ancora a Berlino, inv. SMB-PK 4728 (TAV. LX, 2).

Dal Fayum provengono anche alcune stele cruciformi, che costituiscono un tratto caratteristico dell'epigrafia di quella regione e che non sono attestate in altre aree del paese. In questo caso è proprio la stele con la sua forma a farsi evocatrice della croce. Ricordiamo, come esempi, la stele, in pietra, di Martha del British Museum, inv. EA1757, e la stele, dello stesso materiale, inv. 4817 del Museo Egizio di Torino (TAV. LXIX, 2), oltre alla stele lignea di Pantoleos conservata nel Museo del Louvre, inv. E 25091¹²⁵⁷ (TAV. CXIII, 2).

La croce può apparire anche connessa con la conchiglia, un elemento che per il cristiano evoca l'anima che rinasce purificata dalle acque battesimali. Ne è un esempio la stele del

¹²⁵³ Per esempio, KAMEL 1987: n. 109 (inv. 8019), n. 136 (inv. 8559), n. 138 (inv. 8561), n. 157 (inv. 8583).

¹²⁵⁴ Per esempio la stele del museo di Berlino, inv. 4481, cfr. *Cat. Hamm* 1996: 125, ma gli esempi sono numerosi.

¹²⁵⁵ SCHATEN 2005; SCHATEN 2011.

¹²⁵⁶ CRUM 1902: tav. XXXII, inv. 8584; KAMEL 1987: n. 133, pl. LXI, dal Fayum; MICHAÏLIDES 1948-1949: 66-70, fig. 20.

¹²⁵⁷ *Cat. Paris* 2000: 41, n. 8; BOUD'HORS, CALAMENT 2004.

Museo Copto del Cairo, inv. 8606, proveniente da Esna¹²⁵⁸ (TAV. CCXVI, 4). Il motivo, comune nelle stele, si ritrova innumerevoli volte anche nelle nicchie in pietra che adornano chiese e cappelle funerarie in tutto l’Egitto.

Un elemento di elaborazione egiziana e di grande significato è la cosiddetta *crux comata*, che vede direttamente apposta alla croce la treccia, che nel periodo faraonico contrassegnava il figlio divino ed è infatti chiamata anche ciocca di Horo. La treccia, che appare anche apposta al monogramma del Cristo¹²⁵⁹ (il cosiddetto staurogramma) e che si trova documentata su un numero consistente di stele¹²⁶⁰, ha un preciso significato simbolico, che oltre a simboleggiare il sacrificio e il trionfo del Cristo, ne sottolinea la sua natura di figlio di Dio.

Più complessa è l’associazione della croce, raffigurata secondo differenti tipologie, con il segno *ankh*. In questo caso è possibile identificare alcune tipologie caratteristiche di determinate regioni. Ad Armant, per esempio, è documentata la sequenza *ankh* – croce – *ankh*, così come da Matmar e da Akhmim la sequenza croce – *ankh* – croce.

Da notare, infine, che esiste anche un’isotopia semantica tra croce e il segno *ankh* in quanto questi due simboli si trovano in contesti assolutamente analoghi per esprimere, da un lato, resurrezione (croce) e, dall’altro, vita eterna (*ankh*).

Le fonti letterarie sono molteplici e scaturiscono principalmente nell’ambito delle discussioni filosofiche sorte intorno e dall’esperienza del *Didaskaleion* alessandrino. All’interno di questa celebre scuola catechetica si animò un fervente dibattito dottrinario, su basi filosofiche greche, che si arricchì della varie interpretazioni, locali e provenienti dalle diverse regioni del mondo cristiano. La letteratura dei primi secoli si pone quindi alla base delle successive speculazioni e i significati che in essa si ritrovano rimarranno una costante nei secoli successivi, nonché passeranno come eredità a tutto il mondo occidentale. Tra gli autori di maggior interesse in relazione alla croce si pone Giustino, il quale documenta

¹²⁵⁸ KAMIL 1987: 66 n. 179 (vecchio inv. 8665).

¹²⁵⁹ Ne è un esempio una bella stele conservata nel Museo Egizio di Firenze, l’inv. 8498 (TAV. LXXXVII, 1).

¹²⁶⁰ Ne sono un esempio le stele inv. 8585, 8627 (da Armant), 8638, 8674 del Museo Copto del Cairo (Kamil 1987: nn. 158, 194, 204, 238).

(*Dialog.* 86) diciassette figure o prefigurazioni della croce nell'Antico Testamento¹²⁶¹. Di queste però solo alcune sono attestate in Egitto e tra tutte particolare importanza riveste, non solo in Giustino, la documentazione sullo *xylon zoés*, l'albero della vita, rappresentazione del legno della croce che diviene legno di vita.

Per Giustino l'albero della vita è “*il primo simbolo che la croce di Cristo racchiude in sé*”. Questo simbolo nelle stele funerarie può essere accostato sia al legno della nave, che viene raramente però documentata¹²⁶², sia all'albero della vita che diviene croce, dalla quale talora pendono grappoli o virgulti, fioriti o carichi di frutta, di cui è frequente la raffigurazione nelle stele. Croci connesse con elementi vegetali si documentano comunemente in molte aree del paese. Una delle forme più caratteristiche si attesta a Badari, dove la rappresentazione della croce occupa tutta la superficie della stele e dove è evidente anche la presenza di elementi vegetali che in parte scaturiscono dalla croce e in parte ne costituiscono lo sfondo¹²⁶³.

Un altro simbolo largamente attestato sulle stele copte è il segno *ankh*. La sua occorrenza nei monumenti copti ha attirato ben presto l'attenzione degli studiosi che però hanno visto questo segno, il più delle volte, come mero sostituto della croce. Già G. Michaïlidès, in uno studio pubblicato nel 1949, prestò particolare attenzione al segno *ankh* e al suo legame con la tradizione faraonica. Lo studioso vedeva nell'anello della cosiddetta *crux ansata*¹²⁶⁴ scolpita sulle stele copte una raffigurazione del sole o di un elemento a questo riconducibile. Così, per esempio, G. Michaïlidès identificava, nelle stele di Qau e Badari, la rosa come simbolo solare e il volto umano come simbolo del Cristo, segnando una continuità di significato tra i simboli legati al sole e quelli connessi a Cristo. Secondo questa interpretazione, per esempio, la stele del Museo del Cairo inv. 8602¹²⁶⁵ (TAV. CCXXVII, 1), che raffigura un *ankh* con anello circolare e bracci orizzontali lunghi e tringolari, offrirebbe un esempio di associazione del segno *ankh* con l'ideogramma del sole all'orizzonte (*akhet*).

¹²⁶¹ Giustino scrive verso la metà del II secolo, utilizzando i cosiddetti *testimonia*, le raccolte di passi biblici relativi a un tema specifico o a un determinato termine particolarmente significativo, cfr. CAVALCANTI 1994: 530.

¹²⁶² Per esempio, inv. 7730 del Museo Copto del Cairo; *Cat. Budapest* 2005: 158-159, n. 104.

¹²⁶³ BRUNTON 1948: tav. LVI-LVII.

¹²⁶⁴ CRAMER 1955: 3-7 sottolinea che nella letteratura del XIX secolo il segno *ankh* viene definito *crux ansata* quando gli viene attribuito un significato cristiano.

¹²⁶⁵ CRUM 1902: 127, pl. XXXV.

Successivamente M. Cramer dedicò uno studio, dal titolo *Das Altägyptische Lebenzeichen im christlichen (koptischen) Ägypten*, edito nel 1955, ancora oggi ricco di documentazione, rivolto principalmente al segno *ankh*, considerato ancora una volta per lo più semplice espressione della croce. M. Cramer studiò l'evoluzione del segno, dall'epoca faraonica sino alla sua acquisizione nel patrimonio figurativo dell'Egitto cristiano, basando la sua analisi in particolare sulla documentazione tessile e su quella fornita dalle stele funerarie .

Un carattere più storico e storico-religioso ebbe, invece, lo studio di J. Doresse, che dedicò a questa tematica alcune pagine del suo *Des Hiéroglyphes à la Croix*¹²⁶⁶, che tratta l'eredità del passato faraonico acquisita nel patrimonio cristiano d'Egitto. Il vero significato del segno *ankh* e il rapporto che questo ha con la croce è stato recentemente studiato e chiarito da L. Del Francia¹²⁶⁷, secondo la quale il segno *ankh* nel Cristianesimo egiziano è chiamato a esprimere il significato di vita che verrà, di vita che si rinnova, di vita eterna, essendo il suo campo di azione quindi differente da quello della croce.

Il segno *ankh* è documentato nelle stele in forme e iconografie differenti, con particolare frequenza nelle stele di Armant, Akhmim, Badari, Luxor, Esna, Edfu e anche nel Fayum.

La *ankh* appare documentata a partire dalle prime attestazioni forniteci dalle stele. Nel periodo più antico questi monumenti possono anche mostrare echi di tradizione faraoniche, come documenta la stele del British Museum, inv. EA 54354 (TAV. CCXXVII, 2), che mostra due segni *ankh* fra i quali si colloca il geroglifico *sema* (*sm3*), “unire”, oppure la stele dello stesso museo, inv. EA 1257¹²⁶⁸, che mostra una grande croce con la ciocca laterale, che nell'Egitto faraonico è tipica dell'infanzia, la cosiddetta *crux comata*, affiancata in basso da due segni *ankh*.

Allo stesso gruppo appartiene la stele del Museo Copto del Cairo, inv. 8016, di dubbia provenienza¹²⁶⁹ (TAV. CCXXVII, 4). La stele, in calcare, presenta due *ankh* affiancate, tra le quali è raffigurato il segno geroglifico *setep* (*stp*), che rappresenta un'ascia. L'iscrizione riporta il nome del defunto, Pamonthes, che letteralmente significa “*colui che appartiene a*

¹²⁶⁶ DORESSE 1960.

¹²⁶⁷ DEL FRANCIA 2012.

¹²⁶⁸ HALL 1905: 134, pl. 95; *Cat. London* 2015: 17, n. 4.

¹²⁶⁹ CRAMER 1955: 19, nota 67; *Cat. Paris* 2000: 129, n. 107.

Montu” e che quindi potrebbe denunciarne la provenienza da Armant, dal momento che quella città era sede del culto del dio Montu.

M. Cramer sottolinea che i documenti più antichi che mostrano la *ankh* sono scritti in greco e pone a loro datazione al VI secolo¹²⁷⁰, sebbene altri le datino già al IV secolo¹²⁷¹. Tra queste vi è un gruppo di stele, già studiate e pubblicate per la prima volta da G. Lefebvre¹²⁷², prive di apparato figurativo oltre al segno *ankh*, provenienti da Akoris, Tehna, presso Minia. In queste stele due piccole *ankh* sono inserite nelle brevi righe che compongono l’iscrizione funebre. Queste si trovano generalmente nell’ultima riga e sono rese con brevi semplici tratti. M. Cramer riporta numerosi esempi, come la stele di Laeus¹²⁷³ o la stele di Apaion, Tapia e Aleka, conservata al Museo di Berlino¹²⁷⁴.

Da Sedmet, nel Fayum, proviene un’altra stele, che presenta la *ankh* incisa all’interno di un frontone, sotto il quale si trova l’iscrizione funeraria¹²⁷⁵ (TAV. CCXXVII, 3).

Ben documentato è il segno *ankh* nelle stele di Armant, dove prende una forma particolare caratterizzata da un anello costituito da cerchi concentrici e dalle due braccia dell’*ankh* che si allargano progressivamente. Il materiale proveniente dalle necropoli di questa città, nella maggior parte dei casi, proviene dal mercato antiquario e da scavi non documentati, sebbene un gran numero di stele siano state comunque pubblicate da R. Mond e O. H. Myers nel 1937. Le stele attribuite a questa città sono caratterizzate comunque da elementi caratteristici, che ne rendono la provenienza in molti casi certa.

Ad Armant, per esempio, il segno *ankh* è spesso mostrato in connessione con la *crux comata*, che non appare in Egitto prima della fine del IV secolo e che, secondo Lefebvre, è particolarmente comune nel VII secolo¹²⁷⁶.

La stele di Sabinos del Museo di Berlino, inv. 4729,¹²⁷⁷ è uno degli esempi più caratteristici di questa tipologia (TAV. LX, 1). La stele si presenta slanciata, più alta che larga, con un frontone a punta decorato con un motivo vegetale. La parte centrale della raffigurazione è

¹²⁷⁰ CRUM 1955: 7 e nota 33.

¹²⁷¹ *Cat Hamm* 1996: 128-129.

¹²⁷² LEFEBVRE 1907.

¹²⁷³ CRAMER 1955: 8, Museo Greco-romano di Alessandria n. 132.

¹²⁷⁴ Inv. 4708, *Cat. Hamm* 1996: 128-129.

¹²⁷⁵ LEFEBVRE 1907: 17, n. 74, che dice destinata al Museo del Cairo; CRAMER 1955: 8, Abb. 6.

¹²⁷⁶ CRAMER 1955: 12, nota 46.

¹²⁷⁷ CRAMER 1955: 9-13, Abb. 9; *Cat. Hamm* 1996: 126, n. 79.

occupata dall'immagine di un tempietto a frontone con acroteri, all'interno del quale si trova raffigurata una *crux comata* affiancata dalle lettere *alpha* e *omega*. Al di sotto di questa raffigurazione si trovano due segni *ankh* affiancati, caratterizzati da un anello perfettamente rotondo e segnato da cerchi concentrici. Questo impianto si trova riproposto, sebbene su una lastra di differente forma, anche nella già citata stele inv. EA 1257 del British Museum, che vede ancora l'accostamento di due segni *ankh* con la *crux comata*¹²⁷⁸. In quest'ultimo esemplare, però, l'iscrizione è incisa su una *tabula ansata*, mentre nella stele precedente si trovava su uno spazio lasciato libero tra la sommità della stele e il riquadro centrale.

In altre stele è la *crux comata* a essere affiancata sia da due *ankh*, sia dall'*alpha* e dall'*omega*. Nella stele di Plenis¹²⁷⁹ del Museo Copto del Cairo si vede una simile disposizione dei diversi elementi, raffigurati all'interno di una struttura architettonica. La stele presenta l'iscrizione in greco incisa su sue linee all'interno dell'architrave, a sua volta decorata da un elemento vegetale e da due acroteri, e sormontato da altre due lettere *alpha* e *omega* e da due rami di palma.

Una *crux comata* tra due segni *ankh* si registra anche in due stele provenienti da Armant, inv. 8550¹²⁸⁰ e 8668¹²⁸¹ (TAV. CCXXVIII, 2), dello stesso Museo, mentre nella stele inv. 8553¹²⁸², sempre da Armant, è una piccola croce ad essere inserita tra due più grandi *ankh*. Si tratta della stele del prebitero Onnophirus, che secondo C. Schmidt è appartenuta a un membro della chiesa greca-bizantina¹²⁸³.

Di provenienza sconosciuta è invece la stele inv. 8554¹²⁸⁴, forse anch'essa da Armant, che vede una diversa e più varia disposizione degli elementi rappresentati in verticale. Al di sopra di un registro vuoto, destinato in origine a ospitare l'iscrizione funeraria, forse dipinta, si trova raffigurato un segno *ankh*, dal cui anello scaturiscono due rami di palma (TAV. CCIII, 2). Al di sopra dell'*ankh* si trova una *crux comata*, affiancata in alto dall'*alpha* e dall'*omega*. Tutta la raffigurazione è inserita all'interno di una struttura

¹²⁷⁸ HALL 1905: 134, pl. 95; *Cat. London* 2015: 17, n. 4.

¹²⁷⁹ CRUM 1902: 119, pl. XXVI, inv. 8552; *Cat. Paris* 2000: 131, n. 112, inv. 8585.

¹²⁸⁰ CRUM 1902: 118, pl. XXVI.

¹²⁸¹ CRUM 1902: 119, pl. XXVI, inv. 8551; KAMEL 1987: 73, n. 232, pl. CXI.

¹²⁸² CRUM 1902: 119, pl. XXVI.

¹²⁸³ CRAMER 1955: 13, nota 55 con bibliografia.

¹²⁸⁴ CRUM 1902: 119, pl. XXVII; CRAMER 1955: 9, fig. 10.

architettonica terminante con un frontone sormontato da altre due palmette. Simile a questa è anche la stele in. 8556¹²⁸⁵, frammentaria della parte superiore, che vede però la presenza di una croce all'interno di una corona, affiancata dall'*alpha* e dall'*omega*, sostituire la *crux comata*.

Talora i segni *ankh* appaiono a Armant inseriti all'interno di una più ordinata struttura architettonica. In molte di queste stele è comune quindi la presenza della palma con la croce o con il monogramma, che si configura come una delle caratteristiche della produzione di Armant¹²⁸⁶. Nella stele conservata nel Museo di Berlino, inv. 4733, una colonna divide due segni *ankh*, resi secondo la maniera più caratteristica di Armant¹²⁸⁷ (TAV. LIX, 1). La stele riporta nel campo inferiore un'iscrizione che ci tramanda il nome della defunta, Maria, nonché il suo luogo di origine, la città di Antinoe.

L'*ankh* appare anche in connessione con il *chrismon*. Nella stele inv. 18.5.4 del Metropolitan Museum (TAV. CCV, 2), dedicata al medico Plenis, una delle poche stele che documenta la professione medica, troviamo raffigurato al di sotto di una conchiglia, realizzata con un profondo rilievo, un *ankh*, mentre nella parte alta della stele, inserito all'interno di un triangolo, appare il *chrismon*, affiancato dall'*alpha* e dall'*omega*, dal quale scaturisce, nella parte alta, un elemento vegetale. La stele, detta ancora una volta provenire da Armant, sembra quasi non terminata, là dove probabilmente il colore, oggi scomparso, la completava e la caratterizzava meglio. I due segni appaiono insieme di nuovo nella stele inv. 11840 del Museo greco-romano di Alessandria¹²⁸⁸ (TAV. CCXXVIII, 3), dove però il *chrismon* occupa la parte centrale della raffigurazione, mentre il segno *ankh* è confinato a decorare il frontone. Ancora una volta non è l'*ankh*, ma il *chrismon* a essere affiancato dall'*alpha* e dall'*omega*, segno evidente del diverso significato che i due segni trasmettono. Lo stesso fenomeno si registra nel tessuto. Un frammento di tessuto conservato a Parigi nel Museo del Louvre, inv. AF 5776, mostra ricamata a tappezzeria un segno *ankh*, resa in lana color blu scuro e decorata con motivi geometrici, accanto a un *chrismon*, fiancheggiato dall'*alpha* e dall'*omega*¹²⁸⁹.

¹²⁸⁵ CRUM 1902: 119, pl. XXVII.

¹²⁸⁶ CRAMER 1955: 12.

¹²⁸⁷ CRAMER 1955: 9-13, Abb. 12; *Cat. Hamm* 1996: 124.

¹²⁸⁸ CRAMER 1955: 15, Abb. 14.

¹²⁸⁹ *Cat. Nantes* 2001: 128, n. 91.

In altri esemplari il monogramma di Cristo è inserito all'interno del frontone, con il segno *ankh* (o i segni *ankh*) che occupano la parte centrale della stele. Ne è un esempio le stele del Museo Copto del Cairo inv. 8561¹²⁹⁰, priva di provenienza (TAV. CCXXIX, 1). Nella stele inv. 8557¹²⁹¹ (TAV. CCXXIX, 2), da Armant, appartenuta all'"*apa Hor il monaco*" al posto del monogramma si trova la croce affiancata dall'*alpha* e dall'*omega*, così come nella stele inv. 8560¹²⁹² del Museo Copto del Cairo che ancora proviene da Armant (TAV. CCXXIX, 3).

Nella stele inv. 8578¹²⁹³ (TAV. CCXXIX, 4) è il *chrismon*, affiancato dall'*alpha* e dall'*omega*, a essere posto al centro tra due grandi colonne che sorreggono un pesante architrave, all'interno del quale si trova una croce. Nel campo inferiore si trova l'iscrizione che commemora "*Apa Plenis, il santo monaco, (morto) il 25 di Khoiak*", affiancata da due *ankh*.

Una singola *ankh* costituisce la sola decorazione della piccola stele del diacono Pietro, inv. 8570¹²⁹⁴ (TAV. CCXXX, 1), che vede una croce all'interno dell'anello superiore del simbolo e che M. Cramer confronta con una stele antico egiziana che ripropone unicamente il segno *ankh*.

Particolarmente interessante è all'interno della documentazione riguardante il segno *ankh*, una stele oggi conservata nel British Museum, dove porta il numero EA 54354 (TAV. CCXXVII, 2). Si tratta di una stele che M. Cramer dice di probabile provenienza da Armant, sebbene non vi siano dati archeologici per confermarlo. La stele vede la raffigurazione di due segni *ankh*, con i bracci e l'anello raffigurati secondo i canoni di Armant, inseriti ai lati del segno geroglifico *sema* (*sm3*), "unire". Secondo L. Del Francia il senso di questa espressione richiama la concezione gnostica attribuita alla croce, vista come rappresentazione del confine tra il divino e il creato, attribuendo al Cristo la funzione di unire e separare¹²⁹⁵.

¹²⁹⁰ CRUM 1902: 120, pl. XXVIII.

¹²⁹¹ CRUM 1902: 120, pl. XXVII.

¹²⁹² CRUM 1902: 120, pl. XXVIII.

¹²⁹³ CRUM 1902: 123, pl. XXXI.

¹²⁹⁴ CRUM 1902: 122, pl. XXX; CRAMER 1955: 13, fig. 19.

¹²⁹⁵ DEL FRANCIA 2012: 172.

Un altro tipo di *ankh*, per M. Cramer di possibile provenienza da Armant, è raffigurata in una stele conservata nel Victoria and Albert Museum, inv. 22-1894¹²⁹⁶ (TAV. CCXXX, 2). La stele, che M. Cramer dice potrebbe datare all’VIII-IX secolo, è divisa in più riquadri ed è priva di iscrizione. Nel riquadro superiore un grande segno *ankh*, molto allungato con i bracci laterali quasi triangolari, appare decorato da elementi vegetali. Una rosetta occupa lo spazio all’interno dell’anello. Il segno è posto all’interno di una struttura architettonica composta da due colonne poste su basamenti e provviste di capitello, che sorreggono un architrave. Le colonne sono caratterizzate da scanalature oblique, ad eccezione della parte basse dove invece la scanalature sono verticali. Il riquadro inferiore è invece occupato da un elemento circolare all’interno del quale si trova un uccello, quasi certamente un’aquila, con una *bulla* al collo. Al di sopra e al di sotto di questa raffigurazione si trovano due coppie di animali, di difficile identificazione.

Una seconda e diversa tipologia di *ankh* è documentata nell’area di Akhmim, che comprende anche la poco distante località di Badari. Qui l’*ankh* ha una forma caratteristica, che vede l’anello superiore contenere una rosetta o un volto.

In realtà la mancanza di dati relativi al rinvenimento di molte stele, come abbiamo più volte notato, non permette spesso di identificare la provenienza di molti documenti. Questo è vero, per esempio, per quanto qui ci riguarda, per un gruppo di stele con raffigurazione del segno *ankh*, la cui provenienza già M. Cramer indicava come dubbia, ipotizzandone un’origine da Armant o da Akhmim¹²⁹⁷. La studiosa tedesca aveva ipotizzato di usare come criterio di provenienza il materiale con cui erano state realizzate le stele: arenaria da Armant, calcare da Akhmim. Ma una classificazione basata solo sulla natura della pietra non è scientificamente corretta e la questione di molti pezzi rimane quindi ancora aperta.

Un esempio di tale ambiguità è dato dalla stele del Museo Copto del Cairo, inv. 8016 (TAV. CCXXVII, 4), che per M. Cramer potrebbe provenire da Akhmim, ma che per G. Lefebvre¹²⁹⁸, sarebbe originaria di Armant, dal momento che il defunto si chiama Pamonthes, che letteralmente significa “*colui che appartiene a Montu*”, il dio di Armant, mentre W. E. Crum, nel suo catalogo, non riporta alcuna annotazione a riguardo. Un altro

¹²⁹⁶ CRAMER 1955: 15, Abb. 18.

¹²⁹⁷ CRAMER 1955: 17-20.

¹²⁹⁸ CRAMER 1955: 19, nota 67.

esempio è dato dalla stele del monaco Pietro conservata nel Museo Copto del Cairo, inv. 7730¹²⁹⁹ (TAV. CCXXX, 3), che secondo M. Cramer potrebbe provenire da Armant, data la presenza del monogramma con la *pho* aperta, ma che essendo di calcare dovrebbe, secondo la sua classificazione, provenire da Akhmim¹³⁰⁰.

Da Akhmim proverrebbero, almeno secondo M. Cramer, le stele berlinesi inv. 4714 (TAV. CCXXXI, 1) e 4712¹³⁰¹ (TAV. CCXXXI, 2). La prima è la lastra sepolcrale di una monaca di Tabennesi, il monastero originario della comunità pacomiana. L'iscrizione infatti recita: “Uno è Dio, (in) pace, Tamotheke, la monaca di Tabennesi”. Il segno *ankh*, il cui anello circolare contiene una piccola croce, è fiancheggiato dall'*alpha* e dall'*omega*, e insieme all'iscrizione, disposta irregolarmente su quattro righe, è incisa all'interno di una *tabula ansata* che comprende l'intera superficie della stele. La seconda stele, che ricorda sempre “Tapia, la monaca di Tabennese”, vede due segni *ankh*, il cui anello è a forma di ruota, disporsi a lato di una *crux comata*, al di sotto della quale si trova l'iscrizione funebre. M. Cramer fa provenire da Akhmim anche le stele del Museo Copto del Cairo invv. 8568¹³⁰² (TAV. CCXXXII, 1), 8656¹³⁰³ (TAV. CCXXXII, 2), 8602¹³⁰⁴ (TAV. CCXXXII, 3), tutte in calcare, in quanto ritiene che la forma del segno *ankh* sia identica a quella documentata da questa regione, basandosi anche sulla documentazione offerta dai tessuti.

Numerosi sono, infatti, i tessuti provenienti da Akhmim con le raffigurazioni del segno *ankh* e numerose sono le similitudini che si riscontrano tra la produzione tessile e le stele dette provenire dalle necropoli di questa città. La cosa non sorprende visto che anche Strabone nella *Geografia* 17, 1, 41 afferma che Akhmim è “un'antica città di tessitori e di tagliapietre”. Non è quindi un caso che vi siano gli stessi motivi sui tessuti e sulle stele. Questi tessuti panopolitani con il segno *ankh* potrebbero datarsi, secondo M. Cramer, tra il V e il VII secolo.

¹²⁹⁹ CRUM 1902: inv. 8574; *Cat. Paris 2000*: 129, fig. 108.

¹³⁰⁰ CRAMER 1955: 19.

¹³⁰¹ CRAMER 1955: 24; l'inv. 4712 anche in LEFEBVRE 1907: 156, n. 800.

¹³⁰² CRUM 1902: 121, pl. XXIX; CRAMER 1955: 26, fig. 37.

¹³⁰³ CRUM 1902: 122, pl. XXX; CRAMER 1955: 26, fig. 38.

¹³⁰⁴ CRUM 1902: 127, pl. XXXV; CRAMER 1955: 26, fig. 39.

Particolarmente interessante è un tessuto, inv. 24419, conservato nel museo del tesuto di Lione¹³⁰⁵, dove è un'aquila rappresentata all'interno di un medaglione posto tra immagini di animali quali, leoni e lepri, e elementi vegetali inquadrati all'interno di elementi circolari. In questo tessuto, acquistato da Nicholas Tano nel 1886 e privo di provenienza, l'aquila è rappresentata a ali spiegate, con una croce appesa al collo e un'*ankh* tra il becco.

Forse proveniente da Luxor è invece una stele pubblicata da B. A. Turajeff e inserita anche da M. Cramer nel suo studio sul segno *ankh* nella produzione copta. Si tratta di una stele dedicata a più monaci che mostra due *ankh* affiancate al di sotto di una *crux comata*¹³⁰⁶ (TAV. CCXXXII, 4).

Probabilmente dall'area di Luxor viene anche la stele del Museo di Berlino, inv. 4482¹³⁰⁷ (TAV. LV, 1). La stele è frammentaria nella parte inferiore e superiore, ma il quadro complessivo è chiaro. Anche questa stele risente fortemente dell'influsso dell'arte islamica. M. Cramer, e anche i commentatori successivi, la datano, infatti, al VII-VIII secolo.

Secondo M. Cramer, a Esna la *crux ansata* assume due forme particolari. In realtà la studiosa tedesca si basa su stele la cui provenienza da Esna non è affatto certa, come anche J. Pelsmackers aveva sottolineato affermando, al contrario, che nessun esemplare certamente proveniente da Esna documenta un motivo con croce ansata¹³⁰⁸. Le stele in questione, inoltre, non sembrano avere quei tratti caratteristici descritti da S. Sauneron. Le stele studiate da M. Cramer sono comunque interessanti per documentare l'attestazione del segno *ankh* nei documenti epigrafici copti, quale che sia la loro provenienza. La prima stele esaminata dalla studiosa è una stele appartenuta a un anacoreta, descritta per la prima volta da Georg Herzog zu Sachsen. L'iscrizione recita: “*Uno è Dio, Theognis, l'anacoreta, (mori) il 20 giorno del mese di Khoiakh*”. In questa stele due *crucis ansatae* sono poste nel registro inferiore, al di sotto dell'iscrizione, mentre nel registro superiore si trova un *chrismon* posto all'interno di una corona¹³⁰⁹.

¹³⁰⁵ *Cat. Nantes* 2001: 128, n. 92.

¹³⁰⁶ CRAMER 1955: 29, fig. 44.

¹³⁰⁷ CRAMER 1955: 29, fig. 45 afferma che potrebbe provenire anche da Arment; *Cat. Hamm* 1996: 128, n. 83, con bibliografia precedente.

¹³⁰⁸ PELSMAEKER 1987: 23.

¹³⁰⁹ PELSMAEKER 1987: 25 afferma che la presunta provenienza di questa stele da Esna, suggerita da CRAMER 1955: 29, è basata sul nulla. La stele fu acquistata nel 1912 presso un antiquario di Luxor.

Il secondo tipo a cui si riferisce M. Cramer è quello invece documentato nelle stele del Museo Copto del Cairo inv. 8578¹³¹⁰ (TAV. CCXXXIII, 1) e 8612¹³¹¹ (TAV. CCXXXIII, 2), dove si attesta un'altra particolare tipologia di *ankh*. In questi documenti i bracci della *ankh* terminano con delle spirali. Simile aspetto ha anche l'*ankh* documentata nella stele inv. 8552¹³¹² del Museo Copto del Cairo (TAV. CCXXXIII, 3), che M. Cramer voleva far provenire da Esna, ma che J. Pelsmaekers ha invece indicato come di probabile origine da Armant.

La stessa tipologia si documenta anche su un altro celebre pezzo conservato nel Museo Copto del Cairo, la cui provenienza è sconosciuta, ma che secondo J. Pelsmaeker potrebbe provenire da Armant¹³¹³. Si tratta della stele funeraria inv. 4302 del Museo Copto del Cairo, incisa su una lastra che, a differenza del solito, si sviluppa in larghezza piuttosto che in altezza¹³¹⁴. La lastra è una vera e propria foresta di simboli, che lascia all'iscrizione funeraria una sola riga di testo incisa nella parte alta del monumento. Al di sotto dell'iscrizione si trova la raffigurazione principale, che comporta un impianto architettonico costituito da due colonne tortili sormontate da una conca, contenente una conchiglia, e da due acroteri, sorretti da un architrave, dal quale sono sospesi due grappoli d'uva, simboli invocanti il sacrificio di Cristo. Le lettere *alpha*, scritta capovolta, e *omega* sono poste ai lati di una croce raffigurata all'interno della struttura architettonica. Al di sotto della croce rimangono tracce di un'altra coppia di animali, quasi del tutto abrasati, i quali forse sono da identificarsi con due colombe. Tutti questi simboli sono affiancati da due grandi croci ansate, i cui bracci terminano verso il basso con delle spirali, e verso l'alto con due croci greche. L'anello dell'*ankh*, perfettamente circolare, è costituito da due cerchi concentrici, all'interno dei quali è raffigurata una rosetta a cinque petali. L'iscrizione funeraria, oltre a menzionare l'apa Biham, diminutivo di Abraham, è introdotta dalla formula “*uno solo è*

¹³¹⁰ CRUM 1902: 122, pl. XXX, inv. 8573, la stele appariva ancora ricca di policromia (nero, rosso, verde, rosa); per PELSMAEKER 1987: 27 la stele viene da Armant; KAMEL 1987: 62, n. 152, pl. LXXI.

¹³¹¹ CRUM 1902: 127, pl. XXXV, inv. 8600; PELSMAEKER 1987: 29, che ne ipotizza una provenienza dalla Tebaide; KAMEL 1987: 67, n. 185, pl. LXXXVII.

¹³¹² CRUM 1902: 121, pl. XXIX, inv. 8567, da Esna; PELSMAEKERS 1987. KAMEL 1987: 59, n. 129, pl. LIX.

¹³¹³ PELSMAEKER 1987: 28.

¹³¹⁴ CRAMER 1955: 32, Abb. 40; BRUNSCH 1991: 104, tav. XXI; KAMEL 1987: 54, n. 89, pl. XL; *Cat. Paris* 2000: 130, fig. 111.

Dio, colui che aiuta". Un *ankh* di questo tipo, con rami e viticci, si trova documentato anche a Tehna¹³¹⁵, Matmar¹³¹⁶, Badari¹³¹⁷.

La provenienza di tutti questi documenti è alquanto dubbia e quindi è impossibile ipotizzarne un'origine certa, così come assegnare a una sola regione questa forma caratteristica di *ankh*. Le stele in questione, inoltre, sono quasi tutte prive di formulari testuali o contengono formule che al massimo tradiscono la loro origine altoegiziana.

Anche a Edfu si trovano stele con rappresentazione di *ankh*. M. Cramer ne segnala due in particolare. La prima è una stele conservata a Monaco, nella Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst, dove porta l'inv. Gl 134¹³¹⁸. Qui l'*ankh* è posta all'interno di una nicchia, la cui conca è decorata con una conchiglia, ed è a sua volta posta al di sotto di un architrave con acroteri. Il corpo dell'*ankh* è decorato con elementi vegetali, un tempo certamente colorati in verde, mentre il suo anello, perfettamente circolare, è realizzato con elementi concentrici, uno dei quali a linee ondulate.

La seconda stele individuata da M. Cramer come di possibile origine da Edfu è ancora una volta di dubbia provenienza¹³¹⁹. Qui comunque la *ankh* occupa la parte centrale della stele e si ritrova completamente inserita all'interno di elementi vegetali, dove compaiono anche due uccelli, che evocano il paesaggio paradisiaco. È qui evidente comunque l'influsso dell'arte islamica, che tende a ricoprire l'intera superficie della stele con elementi vegetali e geometrici e che quindi porrebbe la datazione di queste stele certamente dopo il VII secolo.

L'interpretazione esegetica del geroglifico *ankh*, o *crux ansata*, rappresenta un momento significativo nella creazione dell'imagerie cristiana e della trasformazione della cultura egiziana¹³²⁰.

Per quanto riguarda le fonti sul segno *ankh* Socrate Scolastico, Sozomeno e Rufino, sono concordi nel suggerire che la cristianizzazione del segno ebbe luogo dopo la distruzione del Serapeo di Alessandria del 389, quando le folle guidate dal patriarca Teofilo misero a ferro

¹³¹⁵ LEFEBVRE 1907: n. 143.

¹³¹⁶ BRUNTON 1948: pl. 68, n. 4, 21, 22.

¹³¹⁷ BRUNTON 1930: pl. 56-57.

¹³¹⁸ CRAMER 1955: 33, Abb. 42; *Cat. Hamm* 1996: 123, n. 73.

¹³¹⁹ CRAMER 1955: 32, fig. 50.

¹³²⁰ CRAMER 1955; TOROK 2005: 18.

e fuoco quello che era la roccaforte del paganesimo egiziano, distruggendo, tra l'altro, anche la celebre statua del dio realizzata da Bryaxis¹³²¹.

Rufino nella *Historia Ecclesiastica*¹³²² spiega così l'episodio che provocò l'acquisizione del segno *ankh* tra il repertorio figurativo cristiano: dopo la distruzione del Serapeo, i Cristiani andarono in giro per la città di Alessandria distruggendo tutti i simulacri di Serapide che numerosi erano sparsi per le vie della città. Questi si trovavano per lo più all'entrata delle abitazioni o sotto le finestre. Al loro posto i Cristiani misero il segno della croce. Fu allora che i pagani si ricordarono di un'antica profezia che affermava che la fine dei culti tradizionali sarebbe iniziata con l'esaltazione del segno che designava la vita. I pagani videro quindi nell'*ankh* il simbolo della croce, come segno della "vita che verrà", e in massa si convertirono alla nuova fede. Rufino dice che più che la massa, numerose furono le conversioni fra i sacerdoti pagani e i dignitari.

Anche Sozomeno, nella sua *Historia Ecclesiastica*¹³²³, descrive lo stesso episodio, sebbene con qualche variante. Secondo lui, dopo la distruzione del Serapeo, i Cristiani videro il segno *ankh* inciso sulle pareti del tempio e riconobbero in esso la croce. Le stesse persone che erano con loro, che conoscevano i geroglifici, tradussero il segno *ankh* "la vita che verrà", fornendo ai pagani una ragione in più per farsi cristiani.

Socrate *Historia Ecclesiastica* 5,17 scrive: "*mentre si demoliva e si spogliava il tempio di Serapide, si trovarono dei caratteri incisi sulle pietre, quelli che sono chiamati sacri. Questi caratteri avevano la forma della croce. Vedendo questo, i cristiani e i pagani riferirono, gli uni e gli altri, questi segni alla loro propria religione. I cristiani, che vedevano la croce come un segno della passione salvifica di Cristo, pensavano che questo era il segno che a loro gli era proprio; i pagani dicevano che era qualcosa comune a Cristo e a Serapide; a dire il vero questo segno avendo figura di croce, era un simbolo differente per gli uni e per gli altri. Ne scaturì a riguardo una discussione, alcuni dei pagani convertiti al Cristianesimo e che comprendevano i geroglifici interpretando questo segno, avente la forma di croce, dissero che significa la vita che viene. I cristiani, prendendo con entusiasmo questa circostanza in favore della loro religione, ne trassero più*

¹³²¹ Per uno studio aggiornato sulla distruzione del Serapeo e sulla sua conversione in chiesa, cfr. HAHN 2008.

¹³²² *Historia Ecclesiastica* 11, 29.

¹³²³ *Historia Ecclesiastica* 7,15.

audacia e certezza; e come si mostrò, da altri caratteri geroglifici, che il tempio di Serapide avrebbe cessato di esistere quando sarebbe apparso questo carattere in forma di croce, che significa la vita che verrà, un gran numero di pagani abbracciarono il cristianesimo e, confessando i loro peccati, ricevettero il battesimo”.

Nessuno dei tre autori sopra citati fu però testimone della distruzione del tempio, anzi nella loro narrazione sono strettamente collegati: Socrate attinse all’opera di Rufino, mentre Sozomeno a quella di Socrate¹³²⁴. Inoltre Socrate stesso afferma di aver sentito le notizie di cui tratta, mentre Sozomeno visse a Costantinopoli e Rufino era al tempo della distruzione del Serapeo in Italia. Il racconto di Rufino in particolare sembra basato su un’interpretazione del segno *ankh* già ben strutturata.

Per M. Cramer¹³²⁵ le stele con i segni *ankh* potrebbero datare al VI-VII secolo. D. Zuntz¹³²⁶ data il gruppo di Armant con le corone al VI secolo, mentre quello con la croce e il monogramma al VII secolo. Alla seconda metà del VII secolo sono poi generalmente datate le stele del Fayum con rappresentazioni di croci all’interno di un contesto architettonico, che, come detto, costituiscono la tipologia che più delle altre si caratterizza come fayumica.

Documentato su un notevole numero di stele è anche il *chrismon*, il monogramma del Cristo che, considerato un’invenzione costantiniana, ebbe grande diffusione in tutto il mondo cristiano. In Egitto, e sulle stele questo è particolarmente evidente, il *chrismon* acquista una particolare iconografia che vede l’apertura della parte superiore del *rho* acquisire la forma della treccia dell’infanzia, che nell’Egitto faraonico contrassegna in particolar modo il figlio divino, il dio Horo. Questa acculturazione egiziana del segno si registra dapprima in relazione al *chrismon* e viene successivamente a essere applicata alla croce stessa, che acquista quindi una iconografia particolare, la cosiddetta *crux comata*. Ma il monogramma del Cristo si attesta associato anche a altri simboli, quali le lettere apocalittiche, la corona della vittoria o il tralcio di vite.

Stele con il *chrismon* si documentano anche fra gli esemplari più antichi. La stele del British Museum inv. EA 54354, per esempio, è molto significativo al riguardo (TAV. CCXXVII, 2). Due *ankh*, tra i quali si colloca il segno geroglifico “*sema*” (“unire”), sono

¹³²⁴ CRAMER 1955: 6.

¹³²⁵ CRAMER 1955: 19-20.

¹³²⁶ ZUNTZ 1932: 33-34.

posti al di sotto di un coronamento triangolare, affiancato da un'*alpha* e un'*omega*, all'interno del quale si trova un *chrismon* con ciocca dell'infanzia.

Il *chrismon* appare particolarmente documentato nelle stele di Armant. Nella stele di Plenis, proveniente infatti presumibilmente dalle necropoli di questa città¹³²⁷ e oggi conservata nel Museo Archeologico di Firenze (inv. 8498), il monogramma, affiancato da un'*alpha* e un'*omega*, è posto all'interno di una struttura architettonica con frontone triangolare, decorato con tralci di vite, e sostenuto da due colonnine (TAV. LXXXVII, 1). Simile a questa sono anche le stele inv. 8553¹³²⁸ (TAV. CCXXXIII, 4) e inv. 8557¹³²⁹ del Museo Copto del Cairo (TAV. CCXXXIV, 2), che hanno la stessa provenienza da Armant. Da questa località proviene anche la stele inv. 8676¹³³⁰ del Museo Copto del Cairo che vede il *chrismon* all'interno di una corona ingioiellata, così come la stele inv. 7886¹³³¹ (TAV. CCXXXIV, 3), sempre conservata nel Museo del Cairo, a forma di tempietto con frontone e arcoerteri, dove il *chrismon* è posto all'interno di una corona della vittoria.

Sempre a Armant si documenta la croce che vede applicazione della treccia dell'infanzia. Ne sono un esempio le stele inv. 8019¹³³² (TAV. CCXXXV, 1), 8627¹³³³ (TAV. CCXXXV, 2) e 8633¹³³⁴ (TAV. CCXXXV, 3) del Museo Copto del Cairo, così come altri due esemplari dello stesso museo, gli inv. 8584¹³³⁵ (TAV. CCXXXV, 4) e 8585¹³³⁶ (TAV. CCXXVIII, 1), che privi di provenienza ufficiale potrebbero essere inseriti fra la produzione di questa città.

Da segnalare infine le stele inv. EA 679 del British Museum (TAV. CCVI, 2), dove il *chrismon* è posto entro una corona della vittoria sempre all'interno di una struttura architettonica, e la stele del Museo Copto del Cairo inv. 7730 (TAV. CCXXX, 3), unica tra tutte le stele copte che presenta la raffigurazione di una barca, le cui alberature sono rappresentate da un *chrismon*, mentre nel campo superiore una croce con treccia è affiancata da due *ankh*.

¹³²⁷ PELSMAEKER 1987: 26 suggerisce da Armant soprattutto sulla base della forma delle colonne.

¹³²⁸ CRUM 1902: 116, inv. 8535, pl. XXIII; KAMEL 1987: 60, n. 130.

¹³²⁹ CRUM 1902: 116, inv. 8537, pl. XXIV; KAMEL 1987: 60, n. 134.

¹³³⁰ CRUM 1902: 117, inv. 8542, pl. XXIV; KAMEL 1987: 74, n. 240.

¹³³¹ CRUM 1902: 117, inv. 8540, pl. XXIV; KAMEL 1987: 56, n. 103.

¹³³² KAMEL 1987: 56, n. 109, pl. XLIX.

¹³³³ CRUM 1902: 102, inv. 8456, pl. XI; KAMEL 1987: 68, n. 194, pl. XCI.

¹³³⁴ CRUM 1902: 96, inv. 8420, pl. IV; KAMEL 1987: 68, n. 199, pl. XCIV.

¹³³⁵ CRUM 1902: 95, inv. 8416, pl. III; KAMEL 1987: 63, n. 158, pl. LXXIV.

¹³³⁶ CRUM 1902: 119, inv. 8552, pl. XXVI; KAMEL 1987: 63, n. 159, pl. LXXV.

Il *chrismon*, che entra e si diffonde nel patrimonio figurativo cristiano a partire dal IV secolo, acquista quindi in Egitto in significato particolare, soprattutto grazie alla presenza della ciocca dell'infanzia¹³³⁷. Questa, che come detto designava in epoca faraonica il figlio divino, Horo, diviene ora simbolo del Cristo, in quanto Figlio di Dio.

Ben documentate sulle stele copte sono anche le prime e ultime lettere dell'alfabeto greco, l'*alpha* e l'*omega*, le cosiddette lettere apocalittiche. Le troviamo generalmente ai lati della croce, nelle sue diverse formulazioni, al *chrismon*, al segno *ankh*, e la loro attestazione si registra in maniera uniforme su tutta la documentazione, senza differenze geografiche.

Un'*alpha* e un'*omega* che fiancheggiano un segno *ankh* furono aggiunti, probabilmente nel tardo IV secolo, sul frontone triangolare di una stele di Ossirinco, che vede all'interno di una nicchia la raffigurazione del defunto a mezzo busto. Si tratta però in questo caso di un riutilizzo della stele, al quale seguì anche una "conversione" al Cristianesimo¹³³⁸.

I più consistenti gruppi di stele che documentano queste due lettere greche sono quelli di Armant e di Akhmim. Ad Armant il tipo più comune di stele, che vede un'inquadratura architettonica raffigurata su una stele terminante con un frontone triangolare, documenta la presenza delle due lettere greche sia ai lati della croce, talora *crux comata* (Museo Copto del Cairo, inv. 8663), sia sul frontone stesso, come nella stele inv. 8448¹³³⁹ del Museo Copto del Cairo (TAV. CCXXXVI, 1), sia anche ripetuto sia sul frontone che nella cappella (Museo Copto del Cairo, inv. 8627). Le due lettere appaiono incise ai lati di un frontone anche nella stele del British Museum, inv. EA 54354, dove all'interno del frontone è raffigurato il *chrismon* e al di sotto due segni *ankh* uniti dal geroglifico *sema* ("unire"), particolarità che data il monumento a una fase più antica (TAV. CCXXVII, 2).

Un altro gruppo di stele da Armant vede le due lettere fiancheggiare un'aquila che a sua volta sostiene una corona della vittoria contenente una croce. È il caso della stele inv. 8656¹³⁴⁰ del Museo Copto del Cairo, databile al VII secolo (TAV. CCXXXVI, 2).

¹³³⁷ Per lo sviluppo storico e iconografico del segno e il suo rapporto con la croce, cfr. DEL FRANCIA 2012.

¹³³⁸ TÖRÖK 2005: 203, fig. 64.

¹³³⁹ CRUM 1902: 101, pl. IX.

¹³⁴⁰ CRUM 1902: 136, pl. XLIV.

Nelle stele di Akhmim, l'*alpha* e l'*omega* appaiono nel frontone o fiancheggianti un *chrismon*, come nella stele inv. 8602¹³⁴¹ del Museo Copto del Cairo, o tra i bracci di un segno *ankh*, come nella stele inv. 8656¹³⁴² dello stesso museo.

L'*alpha* e l'*omega* appaiono comunemente anche sulle stele provenienti dal Fayum, dove si attesta la figura di un personaggio orante all'interno di un impianto architettonico, nel cui architrave si possono appunto trovare le due lettere greche.

Come nell'epigrafia occidentale, talora le due lettere appaiono scritte invertite rispetto al solito, non solo invertendo l'ordine alfabetico, ma anche capovolgendole. Si tratta di un espediente grafico che dà una significativa sfumatura di significato alla simbologia espressa da queste due lettere, utilizzata per indicare che per il fedele la fine della vita terrena (*omega*) corrisponde all'inizio di quella celeste (*alpha*) nella beatitudine celeste¹³⁴³. Nella stele inv. 8503¹³⁴⁴ del Museo Copto del Cairo le due lettere poste tra i bracci di una *crux comata* sono invertite (TAV. CCXXXVI, 3), mentre nella stele di Biham, inv. 4302¹³⁴⁵ (TAV. CCXXXIV, 1), conservata sempre al Cairo, le due lettere, che sembrano sospese ai bracci di una croce, sono capovolte.

L'area di attestazione di questa due lettere è dunque vasto e non si limita solo all'ambito delle stele¹³⁴⁶. La frequenza di queste lettere in campo funerario, e sulle stele in particolare, si spiega, comunque, con il fatto che esse rappresentano la vita nella sua interezza e soprattutto significano vita eterna.

Il valore simbolico delle due lettere, entrato nel linguaggio figurativo cristiano in epoca greco-romana, fu concepito per simboleggiare Cristo visto come inizio e fine della vita: in quanto Logos è creatore di tutte le cose e sarà alla fine dei tempi giudice di ognuno. La base scritturistica è *Apocalisse* 1,8, dove si legge “*io sono l'alpha e l'omega, dice il Signore Dio, Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente*”, e *Apocalisse* 21,6 che afferma “*Io sono l'Alpha e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine*”. Questi passi che riprendono citazioni tratte da *Isaia* e dagli *Atti* significano che nel Cristo si traspone una qualità di Dio,

¹³⁴¹ CRUM 1902: 127, pl. XXXV.

¹³⁴² CRUM 1902: 122-123, inv. 8575, pl. XXX; KAMEL 1987: 71, n. 220, pl. CV.

¹³⁴³ GUARDUCCI 1983: 1170.

¹³⁴⁴ CRUM 1902: 110-111, pl. XVIII.

¹³⁴⁵ CRAMER 1955: 32, Abb. 40; BRUNSCH 1991: 104, tav. XXI; KAMEL 1987: 54, n. 89, pl. XL; *Cat. Paris* 2000: 130, fig. 111.

¹³⁴⁶ DEL FRANCA 1991.

principio e fine di tutte le cose. In ambito patristico il concetto fu approfondito da Origene (*Com. in Io.* 1, 34-35) e Isidoro di Siviglia (*Etymol.* 1,3,8-10) e le due lettere dell'alfabeto greco, la prima e l'ultima, divennero, soprattutto nell'ambito epigrafico, un riflesso esplicito di tale idea a partire dall'età costantiniana. La simbologia legata a queste lettere si sviluppò, infatti, all'inizio del IV secolo in conseguenza dei dibattiti dottrinali che ebbero luogo in seguito al Concilio di Nicea del 325. Le due lettere assunsero proprio per questo una chiara valenza antiariana nella sua allusione alla divinità del Cristo, da questi negata. Anche per questo motivo le due lettere trovarono ampia diffusione nell'epigrafia copta e soprattutto nell'ambito delle stele funerarie.

3.5 Gli animali

Gli animali costituiscono una parte importante e molto comune dell'apparato figurativo delle stele copte. Tra questi gli uccelli sono certamente quelli maggiormente attestati, mentre i mammiferi e i pesci si trovano raramente documentati, in particolare nelle stele di Esna.

Tra gli uccelli l'aquila ha un ruolo predominante nelle attestazioni. Accanto a questo volatile si pone la fenice, che, tratto dal repertorio degli animali fantastici, gode in Egitto di un notevole ambito di attestazione. Ruolo minore hanno pavoni, colombe e altri volatili, il cui ruolo nelle stele appare sempre confinato tra gli elementi decorativi.

La frequenza di queste attestazioni è dovuta al fatto che secondo l'interpretazione allegorica gli uccelli generalmente rappresentano le anime che volano in alto, i santi "*nati per mezzo dell'acqua del battesimo*", come dice Cromazio (*Tract. In Matth.* XXXII, 3, CChL 9°, 352, che spiega così il racconto della creazione (*Genesi* 1, 20) secondo il quale gli uccelli nascono dalle acque.

Leoni, lepri, cavalli e cervi trovano invece un raro campo di attestazione, così come i pesci, documentati solo su un numero molto limitato di stele.

Importante è infine sottolineare che il valore simbolico di questi animali mostra sempre una valenza di carattere positivo, senza mai alludere a aspetti negativi, contrariamente al concetto delle *oppositae qualitates* che vuole che per ogni animale vi siano valenze sia positive che negative. Questo si spiega naturalmente con il carattere funerario delle stele, dal quale devono trasparire solo concetti positivi e ben auguranti.

3.5.1 *Gli uccelli*

Gli uccelli sono la categoria di animali maggiormente attestati sulle stele copte. Si ritrovano soprattutto sulle stele provenienti dall'Alto Egitto, in modo particolare da Esna, Armant, Edfu e Luxor, dove, a differenza di altri animali, assumono nell'impianto figurativo una posizione primaria, divenendo il centro della raffigurazione. Aquile, colombe, pavoni e una serie di altre forme ambigue che richiamano a un tempo differenti uccelli, si affiancano a uno dei più celebri e diffusi volatili immaginari, di grande tradizione, la fenice, che trova una grande massa di attestazioni soprattutto a Esna.

Il caratteristico fenomeno dell'ambiguazione di uno di questi volatili con un altro simile determina talora difficoltà nell'interpretazione di un animale rispetto a un altro. Il fenomeno, studiato dalla Del Francia, mette in evidenza come talora sia impossibile riconoscere appieno un volatile rispetto a un altro in mancanza di altri elementi caratteristici, quali, per esempio, almeno in certi casi, la presenza di fiamme al di sotto della fenice.

Tra gli uccelli maggiormente documentati vi è l'aquila, che appare su numerose stele funerarie di origine alto-egiziana. Raffigurazioni di questo volatile si trovano infatti su stele provenienti da Edfu, Luxor, ma soprattutto da Armant. Nelle necropoli di questa città, situata a poca distanza da Tebe, l'aquila si ritrova riprodotta generalmente su lastre rettangolari, proporzionatamente più alte che larghe, talora terminanti a punta, seguendo il profilo di un frontone che può essere decorato con elementi vegetali. La lastra è suddivisa in due livelli principali che vedono la parte superiore occupata da una iscrizione e la parte

inferiore dalla raffigurazione dell'aquila che, ad ali alzate, sorregge o contiene una corona all'interno della quale si pone una croce¹³⁴⁷. Queste stele, che costituiscono la tipologia principale delle stele di Armant, sono assai numerose e si differenziano in genere unicamente per la qualità delle riproduzioni, piuttosto che per il contenuto. L'aquila può, infatti, essere resa in maniera più naturalistica, oppure appare eseguita più semplicemente con il corpo caratterizzato da un piumaggio che sembra quasi riprodotto a squame. A tal proposito è importante notare che anche per questo volatile si registra un certo grado di ambiguità con altri uccelli, quali soprattutto la fenice¹³⁴⁸. Altre volte si trovano forme ambigue che richiamano a un tempo differenti uccelli, come, per esempio, nella stele inv. 8657 del Museo Copto del Cairo¹³⁴⁹ (TAV. CCXXXVII, 1), dove elementi dell'aquila sembrano sovrapporsi a quelli di una colomba, oppure nella stele dello stesso museo inv. 8554¹³⁵⁰, dove il volatile sembra il risultato di una fusione tra l'aquila e il pavone. Sterile è dunque una lettura "filologica" di questo volatile, come anche di altri, intesa a notare elementi particolari decisivi per una corretta identificazione. Questa appare più convincente se la rappresentazione è interpretata globalmente, considerando anche elementi esterni o atteggiamenti particolari.

L'aquila raffigurata nelle stele di Armant mostra caratteri estremamente vicini a quelli documentati su alcune stele nubiane, dove è spesso rappresentata anche grazie alla sua connessione con gli emblemi imperiali di ascendenza romana.

Nella stele inv. 8579 del Museo Copto del Cairo, di provenienza sconosciuta, un volatile, presumibilmente un'aquila, appare posto al di sopra di una croce, affiancata da due leoni, nella parte bassa, e da due quadrupedi, nella parte alta (TAV. CCIII, 1). Il tutto è inserito all'interno di un paesaggio verdeggiante, evocante il Paradiso. L'aquila tiene nel becco una croce e una bulla le pende dal collo. Quest'ultimo è un attributo assai ricorrente e caratteristico di questo animale, anche se può essere associato a altri volatili. La sua

¹³⁴⁷ CRUM 1902: 8636, 8637, 8638, 8642, 8644, 8645, 8647, 8648, 8649, 8650, 8651, 8652, 8653, 8654, 8656, 8657, 8658, 8659.

¹³⁴⁸ DEL FRANCIA 2015.

¹³⁴⁹ CRUM 1902: 136, pl. XLIV.

¹³⁵⁰ CRUM 1902: 137, pl. XLV, inv. 8659; KAMEL 1987: 60, n. 131.

funzione apotropaica proteggeva contro i demoni e le iniquità e era quindi un amuleto inteso a proteggere ulteriormente il defunto nel suo cammino verso l'aldilà¹³⁵¹.

Probabilmente da Edfu proviene la stele di Sophrone, conservata nel British Museum dove porta l'inv. EA1790, datata al VI-VII secolo¹³⁵², che vede all'interno di due cornici, la più esterna costituita da motivi geometrici, la più interna da elementi vegetali, una scena divisa in due registri sovrapposti: quello superiore mostra una *crux comata* tra due colonne, mentre quello inferiore un'aquila che, ad ali rivolte verso l'alto, tiene nel becco una croce. Tra le ali una corona all'interno della quale si trova una croce. Un'iscrizione in greco, introdotta dalla formula "*uno solo è Dio, colui che aiuta*" si trova tra i due registri.

Una variante più elaborata è riproposta dalla stele inv. EA 54709 del British Museum (TAV. CCXXXVII, 4), che propone, all'interno di una unica cornice formata da elementi vegetali, l'immagine di un'aquila che stringe nel becco una croce, stringendo tra le zampe una corona formata da elementi vegetali, mentre un'altra corona, impreziosita da perle e pietre preziose, è posta tra le ali alzate e contiene una croce, tra i cui bracci superiori si trovano l'*alpha* e l'*omega* e tra quelli inferiori due rosette. Un'iscrizione in greco è incisa su una lastra che occupa la parte superiore del monumento e che recita: "*Theodora morì nel mese di Hathor, giorno 20, indizione 15. Non temere, nessuno in questo mondo è immortale. Amen*".

Nella stele del British Museum inv. EA 54713 (TAV. CCXXXVIII, 1), di provenienza ignota, il volatile, interpretato come un'aquila, è posto al di sopra del frontone che contiene una piccola nicchia, rappresentata a sua volta al di sopra di un portale, che, caso unico nella documentazione delle stele copte, appare chiuso da due drappaggi. Un'iscrizione in greco recita: "*Non temere, nessuna donna in questo mondo è immortale*". Numerose tracce di colore rosso si ritrovano su più superfici della stele, che quindi appariva policroma.

Un'aquila è raffigurata anche all'interno di un frontone di stele funeraria conservata a Mosca nel Museo Pushkin, inv. 1 a 5831¹³⁵³ (TAV. CCXXXVIII, 2). La stele, parte dell'antica collezione Golenishev, fu acquistata a Luxor nel 1888 ed è priva di informazioni di provenienza. Il frontone, all'interno del quale si trova la rappresentazione dell'uccello, è

¹³⁵¹ LUCCHESI-PALLI 1978: 186.

¹³⁵² WESSEL 1963: 115; *Cat. London* 2015: 239, n. 294.

¹³⁵³ *Cat. Paris* 2000: 134, n. 118.

decorato da differenti elementi vegetali raffigurati sia sulla cornice del frontone, sia sugli acroteri. L'aquila è raffigurata a ali aperte, con una bulla rettangolare appesa al collo, e stringe nel becco una croce.

Dal punto di vista iconografico, quindi, l'aquila viene associata spesso a simboli quali l'*ankh* e la corona funeraria. Quest'ultima, simbolo di vittoria nell'arte trionfale romana, simboleggia in un contesto cristiano la conquista della vittoria sulla morte. Tali associazioni si ritrovano sia nei tessuti sia anche in pittura. È il caso di una raffigurazione rinvenuta in un edificio funerario a Ossirinco da una missione archeologica catalana. Qui su una parete della cosiddetta "aula funeraria" è stata rinvenuta una raffigurazione che vede il volatile tenere nel becco un'*ankh*, nell'atto di spiccare il volo, come perfetta metafora della morte e del viaggio verso l'aldilà¹³⁵⁴. L'uccello, che indossa anche una *bulla*, un'insegna profilattica, è posto tra elementi vegetali che danno alla raffigurazione una collocazione all'interno di un paesaggio paradisiaco. Da questi elementi vegetali si evidenziano dei fiori, che è possibile interpretare come rose, simboli di virtù e di immortalità¹³⁵⁵. La scena è posta tra due colonne, esatta rappresentazione in pittura di ciò che si trova comunemente raffigurato sulle stele funerarie.

Il tema ricorre anche nel rilievo e nei tessuti. I tessuti che mostrano l'aquila mentre tiene nel becco una corona sono numerosi, tra questi un grande tessuto, proveniente da Antinoe, oggi conservato negli Staatliche Museen di Berlino¹³⁵⁶ (inv. 6811), che pone l'aquila tra elementi vegetali, fiori e piante, e il tessuto inv. E 29301 del Museo del Louvre, dalla stessa provenienza¹³⁵⁷ (TAV. CCXXXVIII, 3).

Ma l'associazione dell'aquila con la corona è tema ricorrente anche nei rilievi architettonici. In un rilievo del Museo Copto del Cairo, inv. 4619, si trova un esempio eloquente (TAV. CCXXXVIII, 4): due aquile sono poste ai lati di una corona intrecciata che racchiude dei motivi concentrici disposti attorno a una rosetta centrale a sei petali, che, come altre volte accade, rimpiazza la croce¹³⁵⁸. In questo rilievo, che poteva essere in origine d'ornamento per una chiesa o, più probabilmente, per una cappella funeraria, le due

¹³⁵⁴ SUBÍAS PASCUAL 2003: 19, 50, fig. 3, tav. 3. PASI 2008: 74.

¹³⁵⁵ SUBÍAS PASCUAL 2003: 20.

¹³⁵⁶ *Cat. Hamm* 1996: 299, n. 339; *Cat. London* 2015: 251.

¹³⁵⁷ *Cat. Firenze* 1998: 196.

¹³⁵⁸ *Cat. Parigi* 2000: 135, n. 121.

aquile sottolineano il trionfo della croce, che in contesti funerari diviene anche una vittoria simbolica della vita sulla morte.

Nell'Antico Testamento l'aquila è immagine della potenza e della protezione di Dio e quando i Testi Sacri vengono reinterpretati in senso cristiano tutta questa valenza passa a Cristo. L'aquila diviene quindi immagine di Cristo, che si prende cura del suo popolo e che grazie al suo insegnamento ci permette di spiccare il volo verso il cielo, come afferma Pietro Crisologo¹³⁵⁹. Altre qualità dell'animale concorrono a rafforzare questo simbolismo cristologico: l'aquila è veloce e, fra tutti gli uccelli, è quello che vola più in alto; la lotta che l'aquila intraprende contro il serpente diviene immagine del trionfo escatologico di Cristo contro il demonio; la presunta perenne giovinezza dell'aquila è vista come la giovinezza rinnovata del Cristo risorto dai morti. Massimo di Torino afferma: *“Come l'aquila abbandona i luoghi bassi, punta verso l'alto e arriva vicino al cielo, così anche il Salvatore ha abbandonato le bassezze dell'inferno, per volare verso l'alto del Paradiso e penetrare nel fasto dei cieli; come l'aquila lascia le terrene sozzure volando in alto per godere della salubrità di un'aria pura, così anche il Signore abbandonando la feccia dei peccati e volando verso i suoi santi si allietta della semplicità di una vita più pura. Dunque in tutto e per tutto il paragone dell'aquila conviene al Salvatore”*¹³⁶⁰. Il senso di rinascita e di resurrezione traspare chiaramente nel passo del Fisiologo, che dice¹³⁶¹: *“Dice Davide: ‘Si rinnoverà come quella dell'aquila la tua giovinezza’*¹³⁶² *Il Fisiologo ha detto dell'aquila che quando invecchia le si appesantiscono gli occhi e le ali, e la vista le si offusca. Che cosa fa allora? Cerca una fonte d'acqua pura, e vola su nel cielo del sole, e brucia le sue vecchie ali e la caligine dei suoi occhi, e scende nella fonte, e vi si immerge tre volte, e così si rinnova e ridiventa giovane.*

*Allo stesso modo anche tu, o uomo, se porti l'abito dell'uomo vecchio e gli occhi del tuo cuore sono offuscati, cerca la fonte spirituale, il Verbo di Dio che dice: ‘Hanno abbandonato me, fonte d'acqua viva’*¹³⁶³, *e vola su nelle altezze del Sole della giustizia, Gesù Cristo, e spogliati dell'uomo vecchio e delle sue azioni, e immergiti tre volte nella*

¹³⁵⁹ *Serm.* CLXX, CChL, 24B, 1041.

¹³⁶⁰ *Serm.* LVI,2. CChL. 23, 225.

¹³⁶¹ Traduzione da ZAMBON 2002: 44-45.

¹³⁶² *Salmo* 102: 5.

¹³⁶³ *Geremia* 2:13.

fonte perenne, nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo; e spogliati dell'uomo vecchio, cioè del vecchio abito del demonio, e rivestiti dell'uomo nuovo, creato a immagine di Dio, e così anche in te si compirà la profezia di Davide: 'e si rinnoverà come quella dell'aquila la tua giovinezza'¹³⁶⁴”.

Il testo omiletico studiato da A. van Lantschoot sottolinea il legame tra l'aquila e gli aromi paradisiaci: “... *un aigle assoiffé va au Paradise, y rempli ses ailes de parfums et les porte à Aaron; et Aaron prend de l'aigle les parfums qu'il prit au Paradise*”¹³⁶⁵.

La figura dell'aquila appare dunque particolarmente attinente al contesto funerario. Il soggetto è di origine orientale ed è particolarmente documentato nei contesti di apoteosi imperiale in quanto simbolo dell'imperatore¹³⁶⁶. L'aquila, infatti, può anche fungere da psicopompo nell'apoteosi degli imperatori, di cui scorta le anime fino alla dimora degli dei. In epoca più tarda l'aquila assunse, infatti, una precisa valenza funeraria, assumendo il ruolo di animale psicopompo, accompagnatore delle anime nell'aldilà. Si è molto dibattuto sull'origine della presenza di questo volatile sulle stele copte. D. Zuntz¹³⁶⁷ ne individuava l'origine negli uccelli divini dell'antico Egitto, tra cui il falco di Horo, così come similmente G. Michaïlidès¹³⁶⁸ e M. Cramer¹³⁶⁹ che sottolineava soprattutto il rapporto dell'aquila con la dea Mut. Diverso invece l'apporto di E. Lucchesi-Palli che ne rintracciava l'utilizzo soprattutto fra il repertorio ellenistico e l'arte romana.

In ogni caso la funzione dell'aquila sulle stele copte sembra simboleggiare l'ascensione dell'anima in cielo, in un lasso di tempo considerato potenzialmente pericoloso e, per questo, l'animale porta al collo la bulla, un amuleto efficace contro ogni avversità. Ma la sua connessione con la vittoria e il trionfo evoca anche il trionfo sulla morte, in specie se associata ad altri simboli di vittoria, quali la corona.

Altro volatile ben documentato è la fenice che è rappresentata su un numero rilevante di stele, in particolare quelle provenienti da diversi centri dell'Alto Egitto: Assiut, Esna, Edfu, Armant, Luxor. Le stele provenienti da queste località sono il frutto di produzioni seriali

¹³⁶⁴ *Salmo* 102:5.

¹³⁶⁵ VAN LANTSCHOOT 1950 a: 344-345.

¹³⁶⁶ CUMONT 1910.

¹³⁶⁷ ZUNTZ 1931.

¹³⁶⁸ MICHAÏLIDÈS 1948-1949: 70-84.

¹³⁶⁹ CRAMER 1957.

che replicano schemi figurativi e formule testuali simili e che variano a seconda dei vari centri di produzione.

Come ha mostrato L. Del Francia, la figura della fenice in queste produzioni è caratterizzata da un diverso grado di ambiguità principalmente con l'aquila, ma poi anche con la colomba e il pavone. Per questo motivo gli studiosi molte volte si attestano nelle loro descrizioni su formulazioni vaghe, parlando generalmente di uccello (funerario) oppure pronunciandosi talora in favore della fenice, talaltra per l'aquila.

Le stele di Esna sono quelle che evocano più apertamente la fenice. Queste sono, come abbiamo precedentemente descritto, caratterizzate dall'essere centinate e dal mostrare generalmente la raffigurazione, in un rilievo basso, di un'architettura con una o più porte, interpretata generalmente come l'ingresso sul mondo dell'Aldilà o come l'ingresso di una cappella funeraria, un luogo comunque di transito che collega il mondo dei vivi all'aldilà. Nella parte centrale della stele, all'interno di un frontone sorretto da colonne fornite di capitelli, si trova raffigurato l'uccello, con le ali alzate a cerchio, a congiungersi oppure a sorreggere o a contenere una croce. Questo atteggiamento, assai caratteristico, accomuna sia le figure che possiamo con maggiore probabilità interpretare come fenici, sia quelle che richiamano più direttamente l'aquila. Ne è un esempio la stele di Sara, inv. EA 667, del British Museum che pone la fenice al centro della raffigurazione, inserita all'interno di una cornice ricca di elementi vegetali. L'uccello fantastico è posto su un altare, mentre tra le ali alzate si trova una croce. Tracce di colore ancora rimangono a indicare un'accesa policromia. Lo stesso atteggiamento ha anche nella stele inv. 04.1845 del Museum of Fine Arts di Boston, che vede la presenza anche di altri animali, quali due pavoni e due quadrupedi, forse due cervi (TAV. CCXXXIX, 1).

A Esna la fenice può apparire anche semplicemente con le ali alzate, senza contenere o sorreggere nulla, come nella stele inv. EA 54351 del British Museum (TAV. CCXVII, 1), oppure essere semplicemente con le ali aperte, ma non alzate, come nelle stele invv. EA 54352 (TAV. CCXXXIX, 2), EA 1850 del British Museum (TAV. XXVII, 2), nella stele inv. 04.1847 del Museum of Fine Arts di Boston (TAV. CCXXXIX, 3), o nella stele inv. EA 1464 ancora del British Museum (TAV. CCXXXIX, 4), la cui provenienza da Esna, sebbene non documentata con certezza, è alquanto probabile. Due fenici, ad ali alzate verso l'alto e

con le fiamme del rogo al di sotto, sono raffigurate nella stele del Cairo, inv. 8037¹³⁷⁰ (TAV. CCXX, 1), dove nella nicchia centrale del registro superiore appaiono due volatili affrontati, mentre nell'abside della nicchia una croce sovrapposta a una conchiglia.

Un secondo gruppo di stele funerarie presenta una superficie spesso rettangolare, con il lato maggiore verticale e con la lastra che talora termina a punta ad assecondare la forma del frontone. La stele si presenta anche in questi casi completamente occupata da motivi a basso rilievo e divisa in registri, racchiusi da una cornice a motivi vegetali stilizzati. Nel registro inferiore è usualmente rappresentato un grande uccello, in quello superiore una croce entro motivi architettonici o simboli di vittoria. Alcuni esemplari di questo tipo provengono da Luxor. In queste stele l'uccello è rappresentato in volo, le ali aperte e alzate, una croce nel becco, un collare con *bull*a al collo. Il corpo è dettagliato a piccole piume somiglianti a scaglie o squame. Le ali in alto racchiudono un disco, per lo più un cerchio perlato con croce *immissa*. Il volo è spiccato in direzione laterale, al di sopra di un elemento che può essere un ramo di pianta, una fiamma, una corona¹³⁷¹. Fra gli esemplari più significativi vanno ricordati la stele del British Museum inv. EA 1790 (TAV. CCXXXVII, 2), in cui l'uccello, che si libra al di sopra di un ramo, presenta un'ambiguazione fra i caratteri dell'aquila, del falco e della colomba e la stele del British Museum inv. EA 54709 (TAV. CCXXXVII, 4), nella quale il volatile porta un pendente a cuore sul petto e al disotto del corpo sono raffigurate fiamme. Anche in questo esemplare si conserva traccia della policromia in azzurro e oro. Analoghe anche le stele del Cairo inv. 8675¹³⁷² (TAV. CCXL, 1) e 8554¹³⁷³ e quella di Berlino, inv. 4482 (TAV. LV, 1). Ma ve ne sono altre, facilmente rintracciabili nei repertori e negli studi citati.

Le stele di Armant, che presentano una documentazione a riguardo assai cospicua, appartengono per tipologia a questo secondo gruppo. In questi esemplari la fenice presenta un atteggiamento simile a quello documentato a Esna, ma qui le ali, tese sempre verso l'alto, sembrano racchiudere o sorreggere sempre una corona con croce. Anche in questo caso l'ambiguazione con l'aquila è forte.

¹³⁷⁰ CRUM 1902: 139, pl. XLVI, inv. 8671; DARESSY 1914: 270; WESSEL 1964: 115, pl. 84; SAUNERON, COQUIN 1980: 255, n. 40; KEMAL 1987: 59, pl. LVIII.

¹³⁷¹ DEL FRANCIA 2016.

¹³⁷² CRUM 1902: 139, pl. XLV, inv. 8658; KAMEL 1987: 74, n. 239.

¹³⁷³ CRUM 1902: 137, pl. XLV, inv. 8659; KAMEL 1987: 60, n. 131.

Un terzo gruppo è caratterizzato da una maniera particolare di rendere l'uccello: con corpo tozzo e marcatamente arrotondato, e con il piumaggio a piccoli elementi geometrici a rilievo. Le caratteristiche dell'aquila sono qui più chiaramente percettibili. Per alcuni esemplari è indicata la provenienza da Armant. Si osservino le stele del British Museum, inv. EA 619, EA 1350, EA 1619 (TAV. CCXL, 2), del Museo del Cairo, inv. 8644¹³⁷⁴ (TAV. CCXL, 3), 8649¹³⁷⁵ (TAV. CCXLI, 1), 8650¹³⁷⁶ (TAV. CCXLI, 2), 8651¹³⁷⁷ (TAV. CCXLI, 3), 8652¹³⁷⁸ (TAV. CCXLI, 4), 8653¹³⁷⁹ (TAV. CCXLII, 1), 8657¹³⁸⁰ (TAV. CCXXXVII, 1); degli Staatliche Museen di Berlino, inv. 4481 (TAV. LIII, 2); del Metropolitan Museum di New York, inv. 11.80.73¹³⁸¹; del Museo Greco-romano di Alessandria, inv. 220; del Museo Pushkin di Mosca, inv. 285.

Il tema della fenice è stato affrontato diffusamente dagli studiosi, che ne hanno studiato sia le fonti, classiche e cristiane¹³⁸², sia la sua attestazione nell'ambito figurativo¹³⁸³. Fra tutti l'opera di riferimento può essere considerata quella di R. van den Broek¹³⁸⁴, che tratta il mito della fenice nella sua globalità, mentre dal punto di vista delle attestazioni copte, L. Del Francia ha recentemente pubblicato uno studio a riguardo¹³⁸⁵.

Gli antecedenti della figura della fenice si possono rintracciare nell'Egitto faraonico. Nella mitologia egiziana corrispondeva all'uccello *benu*, una delle manifestazioni del dio sole come creatore, nato da un uovo depresso sulla collina primordiale che sorse dalle acque cosmiche del caos. Nel Capitolo 600 dei Testi delle Piramidi, l'uccello *benu* è detto apparire insieme al dio creatore Atum-Khepri al momento della creazione. Questo episodio

¹³⁷⁴ CRUM 1902: 134, pl. XLII.

¹³⁷⁵ CRUM 1902: 135, pl. XLIII.

¹³⁷⁶ CRUM 1902: 135, pl. XLIII.

¹³⁷⁷ CRUM 1902: 135, pl. XLIII.

¹³⁷⁸ CRUM 1902: 135-136, pl. XLIII.

¹³⁷⁹ CRUM 1902: 136, pl. XLIV.

¹³⁸⁰ CRUM 1902: 136, pl. XLIV.

¹³⁸¹ TUDOR 2011: 97, nota 704.

¹³⁸² Il mito fu illustrato da Erodoto (*Hist.* II, 73) e successivamente da Marziale (*Epigr.* V, 7, 1-4), Ovidio (*Metam.* XV, 392), Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* X, 2,2) e Tacito (*Ann.* VI, 28). Le fonti cristiane che ne trattano più dettagliatamente sono Clemente Romano (*Clem. Rom. Ad Cor.* 1,25), Tertulliano (*De resurr. Carnis* 13), Zenone di Verona (*Tract.* 1,2,9), Ambrogio (*Hexam.* 5,23,79), Gregorio Nazianzeno (*Praep. Ad virg.* 526-531), le Costituzioni Apostoliche (F.X. Funk, *Padrebornae* 1905, 362), lo Pseudo-Epifanio (*Phys.* 11), Rufino (*Expos. Symb.* 9,10), Claudiano (*Phoenix*) e lo Pseudo-Lattanzio (*De ave Phaenice*).

¹³⁸³ BISCONTI 1979; BISCONTI 2000: 180.

¹³⁸⁴ VAN DEN BROEK 1972.

¹³⁸⁵ DEL FRANCIA 2015; per una documentazione relativa alle immagini della fenice nell'arte della Nubia cristiana, vedi BELLUCCIO 1990.

mitico fu perpetuato nel tempio di Ra a Heliopolis, dove la collina primordiale era simboleggiata dalla pietra *benben*. Qui l'uccello *benu* rappresentava la potenza creativa del dio sole e la sua iconografia come uccello rafforzò ulteriormente la metafora del “viaggio” quotidiano del sole attraverso il cielo.

Per gli Egiziani, così come documenta tra l'altro anche il Capitolo 17 del Libro dei Morti, l'uccello *benu* era il simbolo del ringiovanimento del defunto. Questo uccello, chiamato anche “*ba del dio Ra*”, aveva una stretta relazione con Ra e veniva rappresentato anche su amuleti a forma di scarabeo posti sul cuore della mummia e spesso iscritti con il Capitolo 29 B del Libro dei Morti, che recitava: “*Io sono l'uccello benu, il ba di Ra, che guida gli dei negli Inferi dai quali escono*”¹³⁸⁶. Grazie al Capitolo 83 del Libro dei Morti il defunto sperava di trasformarsi in fenice allo scopo di ringiovanire e di unirsi agli dei.

Le credenze egiziane sull'uccello *benu* diedero certamente ispirazioni alle fonti classiche sulla fenice, rendendolo quell'uccello mitico che ciclicamente rinasceva dalle proprie ceneri. Le diverse storie che circolarono su questo favoloso animale, nonostante le numerose varianti, hanno dei punti in comune che si presentano come una costante. Innanzi tutto la fenice viene da terre lontane, dall'Arabia o dall'India, ma, secondo altri, addirittura dal Paradiso. Secondo la versione più comunemente accettata, la fenice ritorna periodicamente nel mondo alla morte del padre, il cui corpo racchiude in un uovo di mirra. In quell'occasione vola verso la città del sole, Heliopolis, e depone l'uovo sull'altare del tempio del dio Sole. Secondo un'altra versione l'uccello, sentendosi ormai prossimo alla morte, raccoglie in Arabia fascine di piante aromatiche, per poi volare verso Heliopolis, dove depone le fascine su un altare o su una colonna, prima di prendere fuoco spontaneamente sotto i raggi del sole. Dalle sue ceneri sorgerà un piccolo verme che dopo tre giorni si rivestirà di piume e, divenuto fenice, prenderà il volo. Gli elementi più ricorrenti di queste narrazioni sono diversi. Innanzitutto la fenice si mostra come un animale che viene da un paese lontano. La sua apparizione è ciclica e 500 anni rappresenta la durata della sua vita più frequentemente attestata¹³⁸⁷. Uno degli aspetti più caratteristici, inoltre, è il fatto che la fenice è *unica semper avis*¹³⁸⁸, cioè esiste un solo esemplare per

¹³⁸⁶ BAILLEUL-LESUER 2012: 35, 134; TAYLOR 2010: 227, n. 114.

¹³⁸⁷ VAN DEN BROEK 1972: 67-72.

¹³⁸⁸ *Ov. Am.* 2, 6, 54.

volta. Oltre a ciò è *monogenes*, cioè è generato da se stesso. Inoltre spesso è messa in relazione con gli aromi. Vola verso Heliopolis e si distrugge per autocombustione, nonché rinasce dalle proprie ceneri. Da questi tratti comuni ogni autore ha potuto attingere per creare leggende più o meno diverse.

Le fonti cristiane a riguardo sono molteplici e nei primi secoli si trovano anche intere opere dedicate alla storia del favoloso animale. Da questi testi si evincono i caratteri generali della storia della fenice, sulla quale gli autori antichi scrissero molto, arricchendola di numerose varianti. La fenice è quindi un uccello mitico, favoloso, connesso in qualche modo con il sole.

Un testo in lingua copta si caratterizza per essere particolarmente ricco di dati a riguardo. Si tratta di alcuni frammenti papiracei, oggi conservati a Berlino e nella Collezione Rynalds, che van Lantschot riteneva tratti da una redazione del Fisiologo, ma che R. van den Broek ha poi dimostrato che erano parte di un'omelia sulla Vergine Maria¹³⁸⁹. In questi frammenti si delineano dei tratti caratteristici della leggenda della fenice, che circolavano in ambiente egiziano. A. Van Lantschot ha così tradotto i passi: *“Contempons le phénomène merveilleux qui a lieu en Orient, dans les régions d’Arabie. Un oiseau, appelé phénix, unique, vit cinq cents ans. Quand il arrive au jour où il va se dissoudre et mourir, il se construit une demeure avec de l’encens, de la myrrhe et des autres parfums. Lorsque le tempe est là, il y entre; il la porte, part du pays d’Arabie et ne va en Égypte, à la ville dénommée « Heliopolis » et, à l’heure de midi, quand tous le voient, il la place sur l’autel du soleil; il s’y pose, déplume ses ailes, allume un feu et s’offre lui-même en parfum. Lorsqu’il a été brûlé, réduit en cendres et anéanti, de ces cendre se forme un ver; celui-ci croît peu à peu, acquiert des ailes et devient phénix à l’état parfait, acquiert des ailes, s’élève et va sur ses routes. Les prêtres, alors, consultent les livres et trouvent qu’il y a cinq cents ans qu’il est venu. Pensons-nous donc que c’est une grande merveille que le Créateur de l’Univers va faire, lors de la résurrection, pour ceux qui furent ses serviteurs en vérité et en bel espoir, alors qu’il nous enseigne par l’intermédiaire d’un oiseau la grandeur de sa promesse ?”*. E ancora: *“Il y a un oiseau qu’on appelle: phénix. Celui-ci, lorsque le feu descendit du ciel et consuma le sacrifice d’Abel, le juste, le feu de ce sacrifice brûla cet*

¹³⁸⁹ VAN LANTSCHOOT 1950 a: 355-356.

oiseau et le réduisit en cendres. Le troisième jour, un petit ver sortit des cendres de l'oiseau, grandit peu à peu jusqu'à ce que des plumes y crûssent et qu'il reprit à nouveau sa manière (d'être). Tous les cinq cents ans, l'oiseau phénix arrive, volant dans les hauteurs, et se rend au temple sur l'autel où on offre¹³⁹⁰.” Dopo una lacuna, il testo prosegue: “... avec la fleur des arbres du Liban. Au temps donc où Dieu conduisit les fils d'Israël hors d'Égypte par la main de Moïse, le phénix apparut sur le temple de On, la ville du soleil. Conformément au chiffre des ses années, c'est pour sa dixième fois que cela arriva après le sacrifice d'Abel, s'offrant lui-même en sacrifice. En l'année donc que Dieu naquit à Bethléem, et le jour dans lequel le prêtre Zacharie fut tué et Siméon mis à sa place, le phénix se brûla de lui-même sur l'aile du temple à Jérusalem. Le huitième jour depuis que la Vierge eut mis notre Sauveur au monde, elle le mena avec Joseph au temple en vue d'offrir un sacrifice pou lui, en tant que premier-né. On appela son nom: Jésus. Depuis ce moment-là, on ne revit plus cet oiseau jusqu'à jour d'aujourd'hui¹³⁹¹.”

Interessanti sono a riguardo della documentazione egiziana anche due papiri, P. Mil. Vogl. I 20 e P. Lond. Lit 193, entrambi datati al II/III secolo d.C., che hanno preservato dei passi relativi alla figura mitica di questo animale¹³⁹². Il primo papiro, proveniente da Tebtunis, sottolinea l'unicità della fenice e descrive il suo splendido aspetto, reso ancora più meraviglioso dai suoi meravigliosi colori e dal suo canto melodioso e più musicale di quello del cigno¹³⁹³. Interessante anche notare che l'autore anonimo del componimento afferma di aver visto questo mitico uccello solamente in immagini (*graphé*), ma subito dopo riferisce anche che fu capace di ammirarlo anche una volta, ma solo un'unica volta, in Egitto, inserendosi nella linea narrativa già inaugurata da Erodoto, il quale si basò su fonti artistiche, oltre che orali. La presenza di immagini della fenice è documentata comunque anche da altre fonti. Achille Tazio¹³⁹⁴, per esempio, riferisce che il figlio della fenice, dopo la morte del suo progenitore, presenta ai sacerdoti il cadavere del padre e che questi, con

¹³⁹⁰ VAN LANTSCHOOT 1950 a: 356.

¹³⁹¹ VAN LANTSCHOOT 1950 a: 367-357.

¹³⁹² COLOMBO 2013.

¹³⁹³ COLOMBO 2013: 33, così traduce il testo greco. “Of [the sacred] phoenix, the one by the Egyptians, [I had seen] its outline shape [only] in pictures, but I did not see the bird [itself] except in [Egypt, a single one] and not flying everywhere: [for there] were [not flocks] of phoenixes as of wild geese or cranes or long-necked [swans]. [And at a certain] Egyptian festival [this song was performed in order] to make the phoenix appear: ‘O [colourful] winged phoenix, [more tuneful] than the nightingale and more musical than the swan, with [your gold-coloured] appearance, [may you show yourself at a timely] and not untimely moment [...].’

¹³⁹⁴ *Comm.* 1-2.

l'aiuto di immagini tratte da un libro, esaminano il corpo e verificano se si tratti di una fenice oppure di un altro tipo di uccello. Achille Tazio aggiunge, inoltre, che è in questa occasione è lecito ai sacerdoti esaminare anche i genitali dell'uccello, un fatto da cui si deve dedurre che questi erano rappresentati anche nelle immagini. Il gesto di amore filiale manifestato dalla prole della fenice viene sottolineata anche da Celso, ma è contrastata da Origene nel suo *Contra Celsum*. A questo proposito L. Del Francia ha proposto una nuova interpretazione di un graffito rinvenuto nel Monastero di Febammone nella Tebaide, che vedrebbe appunto l'immagine della fenice sul cadavere di suo padre¹³⁹⁵.

Anche Lattanzio, autore di un'opera interamente dedicata alla fenice, parla di immagini di questo mitico animale e dice che dopo l'arrivo di questo uccello in Egitto veniva realizzata una statua in marmo, sulla quale era incisa anche un'epigrafe con la data in cui era apparsa¹³⁹⁶.

Anche il papiro londinese, il cui luogo di provenienza è incerto, sottolinea lo splendore che emana il piumaggio della fenice, con i suoi colori dorati e blu, simile al mare, sottolineando inoltre come questo animale sia anche saggio e pacifico, non essendo affatto carnivoro¹³⁹⁷.

Sul modo in cui il Cristianesimo interpretò la figura della fenice ci dà interessanti ragguagli il *Fisiologo*, un testo che ci è giunto anonimo, ma di cui abbiamo anche una versione frammentaria in lingua copta¹³⁹⁸. Ciò che troviamo nel Fisiologo è la spiegazione di quali significati rivestano per il Cristianesimo alcuni elementi esistenti in natura, sia nel mondo animale, sia in quello vegetale e minerale, ma anche nella leggenda. Di questi elementi il testo fornisce un'interpretazione prevalentemente cristologica, posta in chiave simbolica. Il carattere cristologico della fenice è ben evidenziato in questo testo: «*Esiste in India un uccello detto fenice: ogni cinquecento anni se ne va verso gli alberi del Libano, ed empie le*

¹³⁹⁵ Del Francia 2015: fig. 9.

¹³⁹⁶ Latt. *De ave phoe*. I 53-54.

¹³⁹⁷ Colombo 2013: 52, traduce: "... their appearance is not...: it is necessary to consider that God gave to some birds the gift of music, to others the gift of prophecy, to others something else, to others a colourful plumage, as with this bird (i.e. the phoenix). Yet, nothing harsh or rough does their (= of birds in general) voice utter; rather, their song (is) varied and similar – as it were – to a person who is speaking. But this (bird) has a song that is also of good omen: it (i.e. the song) seems to have [an] eternal quality, which is at one with the universe. It (i.e. the bird) can be seen flying through the air and at the same time with its plumage gleaming, gold and light blue all over, being wondrously similar to the sea. And the plumage of its wings seems to imitate the echo of the storming wind. And in fact it lives its life alone even as an adult, but it is rich in wisdom in addition to other things. Peaceful is the bird: for it is [not] carnivorous [or] contentious...".

¹³⁹⁸ LUSINI 1993.

*sue ali di aromi e si annuncia con un segno al sacerdote di Eliopoli, nel mese nuovo ... di Famenòt o di Farmuthì. Il sacerdote, avvertito, giunge e carica l'altare di sarmenti di vite: l'uccello allora entra in Eliopoli, carico di aromi, e sale sull'altare, e il fuoco si accende da sé e lo consuma. L'indomani il sacerdote, frugando l'altare, scopre nella cenere un verme; il secondo giorno, lo trova divenuto un piccolo uccello, e il terzo lo trova divenuto un uccello adulto; il quale saluta il sacerdote, e se ne va nella propria dimora ... La fenice è un'immagine del Salvatore nostro: Egli è sceso infatti dai cieli, ha steso le sue due ali, e le ha portate cariche di soave odore, cioè delle virtuose parole celesti, affinché anche noi spieghiamo le mani in preghiera, e facciamo salire un profumo spirituale mediante buoni comportamenti. Bene dunque il Fisiologo ha parlato della fenice».*¹³⁹⁹ La natura della fenice, inoltre, ha delle caratteristiche che ben si abbinano con il carattere cristologico. Come abbiamo già osservato, questo favoloso animale è *monogenes* e risorge tre giorni dopo la sua morte. La sua venuta, inoltre, annuncia una nuova era. Il fatto di risorgere dalle proprie ceneri è, quindi, assunto a esemplificare la resurrezione della carne, come già sottolineò Papa Clemente nella sua prima epistola¹⁴⁰⁰. In questo testo, di cui esistono anche delle versioni in lingua copta, si dice che la fenice trasporta in Egitto i resti del suo predecessore e li depone su un altare¹⁴⁰¹. Vi si dice inoltre che la fenice batte le ali ed è consumata dal fuoco. Vengono a tal proposito alla mente le raffigurazioni di questo animale che si ritrovano sulle stele copte, là dove appunto le ali dell'uccello sono raffigurate aperte o alzate verso l'alto, come ad indicare un movimento.

L'immagine della fenice, quindi, allude principalmente alla resurrezione, più precisamente alla resurrezione della carne¹⁴⁰². Non meraviglia allora constatare che dal punto di vista delle attestazioni figurative è il dominio funerario quello che ci offre gli esempi più significativi, come dimostra la documentazione riferita non solo alle stele copte, ma anche quella delle pitture delle cappelle funerarie. Nella necropoli di el-Bagawat nell'oasi di Kharga è possibile identificare la fenice in due cappelle, quella segnata con il numero 25 e quella che porta il numero 175¹⁴⁰³. Nella prima, l'immagine della fenice si trova nella camera Nord. Qui troviamo quattro fenici che occupano ciascuna uno dei quattro pennacchi

¹³⁹⁹ Il passo è riportato da *Il Fisiologo*, vedi ZAMBON 2002:46.

¹⁴⁰⁰ Per la questione, cfr. Del Francia, *La fenice in Egitto*.

¹⁴⁰¹ La questione è discussa dal VAN DEN BROEK, 1972: 152-156.

¹⁴⁰² DEL FRANCIA 2016; VAN DEN BROEK 1972: 194, 374-376; LECOCQ 2005: 250-253.

¹⁴⁰³ ZIBAWY 2005; PASI 2003: 73; PASI 2008: 66.

angolari che costituiscono il raccordo tra la pianta quadrata e la copertura della cupola¹⁴⁰⁴. Anche qui le fenici somigliano a aquile, dando vita a quel fenomeno dell'ambiguazione che abbiamo più volte notato anche sulle stele funerarie. In questa pittura però questo favoloso volatile ha un corpo più sottile e tiene fra le zampe un piccolo globo che L. Del Francia interpreta come un'evocazione dell'uovo di mirra della tradizione letteraria. La stessa studiosa sottolinea come gli uccelli levano le ali in alto come a sorreggere il disco raffigurato sulla cupola, che, decorato con motivi geometrici rossi e gialli, potrebbe riferirsi al disco solare. Stesso atteggiamento e stessa posizione hanno anche i volatili, qui molto più simili a aquile, dipinti sui pennacchi della camera funeraria attribuita a Shenute, scoperta nel 2002, nel celebre Monastero Bianco di Sohag¹⁴⁰⁵.

Nella Cappella 175 di Bagawat, invece, la fenice appare associata al segno *ankh*, come forse anche nella Cappella 210, dove però le condizioni di conservazione precarie hanno spinto alcuni commentatori a identificarla con un'aquila, sebbene sia possibile che anche in questo caso ci troviamo di fronte al fenomeno dell'ambiguazione di questo uccello con l'aquila. L'accostamento fra la fenice e il segno *ankh* è riproposto anche in un rilievo, probabilmente funerario, conservato nel Museo Copto del Cairo, inv. 8682 (TAV. CCXLII, 2). Qui l'uccello è raffigurato ad ali alzate a cerchio al di sopra di un grande segno *ankh*, la cui ansa racchiude una croce¹⁴⁰⁶. Sotto l'animale sono indicate, secondo L. Del Francia, le fiamme del rogo, mediante tre lingue per lato. Questa sarebbe un'interessante iconografia, unica in Egitto, che trova però una documentazione più cospicua in Occidente, così come è documentato, per esempio, in un mosaico del Casale di Piazza Armerina e in un mosaico aquileiese¹⁴⁰⁷.

Il rapporto tra la fenice e il segno *ankh* è trattato in un testo copto attribuito a Teofilo di Alessandria e pubblicato da R. van den Broek, che dedica un intero capitolo a questo documento¹⁴⁰⁸. In questo testo l'apparizione della fenice sulla terra è collegata a effetti epocali, quali per esempio, l'Esodo degli Ebrei dall'Egitto, la nascita di Gesù e l'Assunzione della Vergine, eventi posti cronologicamente 500 anni uno dall'altro. Il testo

¹⁴⁰⁴ FAKHRY 1951; ZIBAWI 2005; CIPRIANO 2008.

¹⁴⁰⁵ BOLMAN; DAVIS; PYKE 2010; BOLMAN; DAVIS; DE CESARIS *et alii* 2011; DAVIS 2012.

¹⁴⁰⁶ KAMEL 1987: n. 8682; *Cat. Paris* 2000: n. 120, p. 135. Il commento identifica l'uccello con un'aquila.

¹⁴⁰⁷ BISCONTI 1982.

¹⁴⁰⁸ VAN DEN BROEK 1972.

riferisce che la fenice al suo apparire si reca nel tempio di Heliopolis e si mette sull'altare del sacrificio, dove depone anche tre rami degli alberi aromatici raccolti in Paradiso. Un fuoco venuto dal cielo consuma poi i rami aromatici e la fenice stessa e dopo tre giorni compare un piccolo verme, che poi si copre di piume e diviene la nuova fenice. Il testo, datato tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, dopo aver descritto altri eventi in cui la fenice si è manifestata, afferma che questo uccello favoloso indica la resurrezione, sottolineandone anche la connessione con l'aquila, con la quale condivide una stessa natura ignea. Ma è possibile trovare anche altre possibili connessioni tra l'aquila e la fenice. L. Del Francia a tal proposito si riferisce a un saggio di M. Detienne dal titolo *I giardini di Adone*, dove l'autore delinea un sistema di somiglianze e differenze tra l'aquila e la fenice, che egli giunge a definire una "super-aquila", aggiungendo che nella prima epoca imperiale si afferma per lo più "un'ideologia politico-religiosa che associa l'apoteosi imperiale al rito funebre della cremazione".¹⁴⁰⁹ A tal proposito L. Del Francia aggiunge proprio che di quest'ultimo scenario era protagonista l'aquila imperiale e che questo costituisce il corpo di valori fondamentale che va tenuto presente per interpretare quegli ambiti in cui la figura della fenice si esprime in modo simile a quella dell'aquila, in particolare proprio nell'ambito delle stele copte.

Il pavone si trova spesso raffigurato sulle stele funerarie, in contesti ed atteggiamenti allusivi alla nutrizione funeraria. Lo troviamo talvolta inserito all'interno di un frontone o al di sopra, accoppiato con un secondo esemplare posto specularmente.

Due pavoni affrontati, posti al di sopra o all'interno del frontone, sono spesso raffigurati nelle stele di Esna. Talora i due animali si dirigono verso l'alto beccando un vegetale. Gli esempi sono numerosi, tra i quali: la stele di Sabek del Museo del Louvre, inv. E 26910 (TAV. XLIII, 1), le stele inv. EA 176 (TAV. CCXVI, 3), EA 665, EA 674, EA 1327, EA 54352 del British Museum. Negli esemplari provenienti da questa città gli uccelli seguono l'andamento della centina e sono spesso inseriti tra elementi vegetali. La loro natura è più comunemente riconoscibile dalla caratteristica coda, anche se talora alcuni esemplari appaiono realizzati in maniera più semplice e schematica.

¹⁴⁰⁹ DETIENNE 1972: 36.

Alcune stele di probabile provenienza alto egiziana vedono un simile impiego della coppia di pavoni, sebbene con un atteggiamento leggermente diverso. Si tratta di una serie di stele frammentarie, di cui per la maggior parte rimangono solo i frontoni, che non sono però mai stati documentati archeologicamente e che si ripropongono sovente nei cataloghi con semplici descrizioni e senza alcuna indicazione di provenienza. Ne sono un esempio gli inv. 8675-8679 del Museo Copto del Cairo¹⁴¹⁰, ma altri esemplari sono conservati anche in altri musei, come, per esempio, l'inv. 1 a 5832 del Museo Pushkin (TAV. CCXLII, 3), reperto dell'antica collezione Golenischev, acquistato a Luxor nel 1888¹⁴¹¹. In questi esemplari generalmente i due pavoni, riconoscibili come tali dalla coda e talora anche dall'aigrette, sono raffigurati all'interno di un frontone, munito di acroteri, e disposti da una parte e dall'altra di una colonnina posta su una base, sulla sommità della quale è posto un vaso. I volatili sono raffigurati mentre avvicinano il loro becco al vaso, nell'atto quindi di bere. Questo atteggiamento è improntato al Salmo 42, che evoca l'aspirazione del fedele a dissetare la sua sete abbeverandosi alla Parola Divina: *“Come la cerva desidera i corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio. L'anima mia è assetata di Dio, del Dio vivente”*. Talora, infatti, questo tipo di rappresentazione vede la presenza simmetrica di due cervi, oppure di due colombe¹⁴¹², oltre che di due pavoni. Nella stele inv. 8680 del Museo Copto del Cairo¹⁴¹³ (TAV. CCXLII, 4), alla colonna con il bacino d'acqua è sostituita semplicemente una croce (in questo esemplare però gli uccelli raffigurati potrebbero essere anche due colombe).

Il pavone si trova comunemente raffigurato in ambito funerario nell'Egitto copto. Una più antica rappresentazione di questo volatile si documenta nella Cappella 210 della necropoli di Bagawat, nell'oasi di Kharga. Nella celebre cappella di Teodosia ad Antinoe due pavoni, in posizione speculare, sono raffigurati nell'atto di beccare tre frutti, forse melagrane. Nella pittura monastica copta si trova documentato sia a Bawit¹⁴¹⁴ sia nei Kellia¹⁴¹⁵. In ambito monastico un'attestazione degna di nota, per la bellezza della raffigurazione e per l'importanza dell'attestazione, è costituita dalla raffigurazione recentemente scoperta nella

¹⁴¹⁰ CRUM 1902.

¹⁴¹¹ *Cat. Paris 2000*: 134, n. 119.

¹⁴¹² Per esempio, *Cat. Paris 2000*: 125, n. 101.

¹⁴¹³ CRUM 1902: 140, pl. XLIX.

¹⁴¹⁴ CLÉDAT 1902: tav. LXXIV; CLÉDAT 1999: fig. 72, 132.

¹⁴¹⁵ BONNET 1999: 243, fig. 279, tav. 31,2, 51,1.

cappella funeraria di Shenute nel celebre Monastero Bianco di Sohag. Il ritrovamento, ad opera del The Yale Monastic Archaeological Project (YMAP), diretto da Stephen J. Davis, è stato effettuato nel 2002 e ha permesso di riportare alla luce la cappella funeraria e la tomba sotterranea di Shenute, il più celebre degli archimadriti del monastero¹⁴¹⁶. Il complesso funerario di Shenute è diviso in due principali strutture: la cappella funeraria con orientamento est-ovest e una serie di camere sotterranee accessibili dalla navata della cappella che conducono alla tomba del santo, posizionata proprio sotto l'altare della cappella. Proprio questi ambienti sotterranei documentano un ricco repertorio figurativo, oggi ancora ben conservato, che evoca il Paradiso e il trionfo di Cristo sulla morte. Le pitture sono divise in due registri. Quello inferiore vede la rappresentazione di pannelli imitanti decorazione marmoree, mentre in quello superiore si trovano delle grandi croci gemmate fiancheggiate da uccelli (aquile, pavoni) e altri animali (cervi, unicorni o gazzelle). Sul muro sud troviamo una croce gemmata fiancheggiata in alto da due pavoni, in basso da due unicorni (o gazzelle?). Una piccola rosetta a quattro petali è posta tra i bracci della croce, mentre due altri uccelli, forse colombe, sono raffigurati al di sotto della croce incrociati e retrospicenti¹⁴¹⁷ (TAV. CCXLIII, 1-3). È estremamente significativo il fatto che in questa tomba, consacrata a uno dei più celebri personaggi del monachesimo egiziano, il quale è a giusto titolo considerato il padre della letteratura copta, siano state dipinte immagini frutto della più alta speculazione filosofia scaturita dal pensiero alessandrino.

Immagini di pavoni sono documentati anche su altre classi di materiali. Un magnifico pavone, realizzato con estrema cura e con molti accurati dettagli, si trova, per esempio, sul celebre sarcofago in legno, conservato nell'Ägyptisches Institut der Universität di Heidelberg, inv. 500, rinvenuto nella necropoli di Karara¹⁴¹⁸. Il sarcofago, che è composto da un coperchio che termina con una sella all'altezza della testa, fu rinvenuto, al momento della scoperta, interamente avvolto in un grande tessuto, cosa che ha permesso l'ottima conservazione della decorazione pittorica. I pavoni sono dipinti sulle due facce della sella, che ha forma triangolare. Su uno sfondo bianco, racchiuso all'interno di un medaglione

¹⁴¹⁶ BOLMAN; DAVIS; PYKE 2010; BOLMAN; DAVIS; DE CESARIS *et alii* 2011; DAVIS 2012.

¹⁴¹⁷ *Cat. London* 2015: fig. 139.

¹⁴¹⁸ *Cat. Paris* 2000: 124, n. 100. Immagini del sarcofago al momento della scoperta si trovano nell'archivio di R. Pfister conservato nei Musei Vaticani.

delimitato da elementi vegetali, troviamo la raffigurazione del pavone, il cui piumaggio è bianco e blu, dal corpo alla testa, e rosso, nella splendida coda. Il volatile stringe nel becco un filo di perle e ha il collo ornato da nastri fluttuanti. Una croce ingioiellata, ornata da motivi vegetali, decora il lato triangolare della sella, mentre il corpo del sarcofago, cassa e la parte restante del coperchio, è decorato con motivi vegetali e da quattro grandi medaglioni ornati con arabeschi e motivi multicolori, che richiamano probabilmente motivi tessili.

Un pavone è rappresentato anche sul coperchio di un cofanetto in legno per scribi, proveniente da Bawit, sul quale si ritrova la raffigurazione di un santo che è stato identificato con Henoch, lo “scriba della giustizia” che ha l’incarico di scrivere il destino dei defunti¹⁴¹⁹.

Anche nel tessuto l’immagine del pavone si ritrova frequentemente. Ne sono un esempio un frammento di tessuto delle collezioni di Berlino, inv. 9715, che conserva una tabula all’interno della quale si trova la rappresentazione di uno splendido pavone realizzato con più tonalità di colore in maniera estremamente realistica¹⁴²⁰ e un cuscino con immagini di pavoni ritrovato a Antinoe da A. Gayet nella sepoltura della “della dama bizantina”, inv. E 29321¹⁴²¹.

Pavoni associati a segni *ankh* sono documentati in un tessuto rinvenuto da A. Gayet nelle necropoli di Antinoe nel 1906-1907. Si tratta di un frammento di tessuto conservato nel Museo del Louvre, inv. E 29304¹⁴²², datato tra V e VI secolo, che mostra una decorazione composta da tre *ediculae* costituite da un’arcata che si appoggia su due colonne ed è sormontata da un frontone triangolare. All’interno di queste *aediculae*, che si ripropongono per tre volte, si trova una croce ansata fiancheggiata da due pavoni affrontati. Il resto della decorazione è costituito da differenti volatili e da numerosi elementi vegetali. Questo tessuto, la cui iconografia ricorda quella di certi sarcofagi cristiani, aveva quasi certamente una funzione funeraria, sebbene essa non sia esattamente determinabile.

Il pavone simboleggia l’anima che si rigenera per raggiungere l’immortalità ed è un motivo estremamente diffuso in tutto il bacino del mediterraneo in ambito funerario proprio grazie

¹⁴¹⁹ Si tratta dell’inv. 8796 del Museo Copto del Cairo, vedi *Cat. Paris* 2000: 110, n. 75.

¹⁴²⁰ *Cat. London* 2015: 251, n. 310.

¹⁴²¹ *Cat. Firenze* 1998: 137, n. 175.

¹⁴²² *Cat. Firenze* 1998: 137-138, n. 176; *Cat. Nantes* 2001: 130, n. 94.

al suo valore escatologico¹⁴²³. Il suo significato di rigenerazione è legato anche alla credenza pagana, accolta poi anche in ambito cristiano (Agostino, *De Civitate Dei*, 21, 4), che voleva che la carne di questo volatile fosse imputrescibile.

Meno documentata appare invero la colomba, forse anche perché questo volatile si distingue talora difficilmente dal resto degli altri uccelli, godendo di un alto grado di ambiguità soprattutto con l'aquila e il pavone. Questo animale comunque non assume mai nella rappresentazione il ruolo principale e inoltre appare spesso in coppia con un altro esemplare. Il suo uso è quello di affiancare un elemento principale, principalmente la croce. In questo modo è raffigurata, per esempio, nella stele inv. 4462 degli Staatliche Museen di Berlino, dove due di questi volatili sono appollaiati, retrospicienti, sui bracci di una croce ingioiellata¹⁴²⁴ (TAV. LIII, 1). Due colombe sono forse documentate anche nella stele inv. 8606 del Museo Copto del Cairo¹⁴²⁵, dove sono raffigurate al di sotto di una conchiglia decorata con una croce. Questa stele potrebbe provenire da Esna (TAV. CCXVI, 4).

Raffigurata con un ramoscello di ulivo nel becco sono invece le due colombe rappresentate nella stele inv. 8004¹⁴²⁶ del Museo Copto del Cairo, là dove talora questo tipo di rappresentazione può vedere la presenza simmetrica anche di due cervi o di due pavoni (TAV. CXXXIX, 1).

La colomba, animale mite e mansueto, ha sempre avuto nell'immaginario umano una connotazione positiva. Per gli autori cristiani il simbolismo della colomba è legato alla narrazione evangelica del battesimo di Gesù e a partire dal II secolo questo animale viene associato allo Spirito Santo che discende sulla Vergine. Origene nell'Omelia sul Vangelo di Luca scrive: "*Lo Spirito Santo discese sul Salvatore in forma di colomba, uccello mansueto innocente e semplice. Perciò anche a noi si comanda di imitare l'innocenza delle colombe. Così è lo Spirito Santo: puro, alato e s'innalza in alto*"¹⁴²⁷.

In virtù di questa associazione e in forza del suo esemplare comportamento la colomba può anche incarnare le virtù proprie al cristiano autentico: mansuetudine, purezza, innocenza e semplicità di costumi. La colomba come immagine della semplicità e della mansuetudine

¹⁴²³ LOTHER 1929; VALEVA 2001.

¹⁴²⁴ *Cat. Hamm* 1996: 120-121, n. 69.

¹⁴²⁵ KAMEL 1987: 66, n. 179, pl. LXXXIV.

¹⁴²⁶ CRUM 1902: 141, pl. LI, inv. 8687; KAMEL 1987: 56, n. 104; *Cat. Paris* 2000: 125, n. 101.

¹⁴²⁷ Trad. da CICCARESE 2002: 341.

dei cristiani si documenta, per esempio, in Cipriano di Cartagine, il quale afferma: *“Perciò lo Spirito Santo venne anche sotto forma di colomba: è un animale semplice e lieto, non è reso aspro dal fiele, non morde ferocemente né dilania con le unghie, ama l’ospitalità degli uomini, frequenta un’unica casa; dopo la nascita dei figli li allevano insieme, quando vanno in volo rimangono vicine una all’altra, trascorrono la vita in comune, baciandosi dimostrano la loro pacifica concordia, realizzano in tutto e per tutto la legge dell’unità. Questa è la semplicità da riconoscere nella Chiesa, questa è la carità da ottenere, così che l’amore fraterno imiti le colombe, la mitezza e la dolcezza siano pari a pecore e agnelli. Cosa ci fa in un cuore cristiano la ferocia dei lupi, la rabbia dei cani, il veleno letale dei serpenti e crudeltà sanguinaria delle belve? Bisogna rallegrarsi quando gente simile viene allontanata dalla Chiesa, per non contagiare le colombe, le pecore di Cristo con il loro veleno e la loro crudeltà”*¹⁴²⁸.

In ambito esegetico, inoltre, si sviluppa anche la simbologia colomba=anima. In un’omelia studiata da van Lantschoot si dice: *“Concernant la simplicité de la Colombe Salomon a dit: “Il y a un arbre qu’on appelle Zoe, c’est-à-dire celui qui vive éternement. A l’entour de ce arbre-là il y a une foule de serpents, mais ils ne peuvent s’en approcher car, si sons ombre passe à l’orient, eux se rendent à l’Occident, et si l’(ombre) passe à Occident, eux se rendent à l’Orient. Il y a une foule de colombes à l’entour de cet arbre, demeurant dans son ombre par crainte des serpents. C’est pourquoi aussi les serpents tournent autour de l’arbre afin que, si une colombe s’éloigne de l’arbre, ils la dèvorent.”*

*Toi donc aussi, ô chrétien, ne t’éloigne pas de l’arbre de vie, c’est-à-dire le Christ, de peur que les démons ne se rendent maîtres de toi. Les colombes, ce sont les chrétiens; les serpents, ce sont les démons; l’arbre vivant, c’est Jésus; à tout jamais. Amen.*¹⁴²⁹

La colomba è quindi anche raffigurazione dell’anima del defunto, che volando dalla bocca del morente rende il distacco dell’anima dal corpo e la sua ascesa verso il cielo.

¹⁴²⁸ Trad. da CICCARESE 2002: 343-345.

¹⁴²⁹ VAN LANTSCHOOT 1950 a: 352-353.

3.5.2 I mammiferi

Nelle stele copte sono raffigurati leoni, lepri, cavalli e cervi. La loro occorrenza è comunque assai rara e le loro immagini si ritrovano in particolare sulle stele provenienti dall'Alto Egitto, specie da Esna, dove si registra, dal punto di vista figurativo, una maggiore varietà di temi e di immagini. Spesso comunque è difficile, se non impossibile, stabilire la natura esatta dell'animale, registrandosi anche in questo caso un certo grado di ambiguità tra le varie specie, là dove sovente la natura specifica dell'animale non è esattamente riconoscibile¹⁴³⁰.

Tra i mammiferi il leone è certamente l'animale più rappresentato, anche se il numero delle stele sulle quali è raffigurato non è poi così elevato. Anche questo animale inoltre può confondersi con altri quadrupedi, secondo il già richiamato principio dell'ambiguità.

Il leone appare sempre affrontato ad un altro, mai da solo e questo animale appare ancora una volta caratteristico delle stele dell'Alto Egitto, in particolare di Esna.

Due leoni affrontati si documentano infatti su alcune stele di Esna¹⁴³¹, così come, almeno a giudicare dalle registrazioni di provenienza, su una stele di Armant¹⁴³².

Fra le stele di Esna, quelle dove il leone è reso in maniera più evidente, sono una stele vista da G. Giamberardini nel 1954¹⁴³³, che vede due leoni affrontati convergere verso una pianta, forse un albero, e la stele inv. 8664 del Museo Copto del Cairo, che è dedicata a un defunto di nome Pietro¹⁴³⁴ (TAV. CCXLIV, 1).

Un altro leone si trova anche nella stele di Toina pubblicata da G. Nachtergaele e R. Pintaudi, forse anche questa da Esna¹⁴³⁵ (TAV. CCXVI, 2).

¹⁴³⁰ DEL FRANCIA 2012.

¹⁴³¹ SAUNERON, COQUIN 1980: 245, n. 18, pl. XLII, C; 254, n. 39; BRUNSCH 1995: 111 (Museo Copto, inv. 7358).

¹⁴³² Stele inv. 8579 e stele inv. 8672, CRUM 1902, pl. XLVI, NACHTERGAEL, PINTAUDI 2006: 72 e nota 7.

¹⁴³³ GIAMBERARDINI 1957: 246-247; SAUNERON; COQUIN 1980: 245, n. 18, pl. XLII, C.

¹⁴³⁴ CRUM 1902: 138, pl. XLVI, inv. 8670; SAUNERON; COQUIN 1980: 254, n. 39; KAMEL 1987: 72, n. 228.

¹⁴³⁵ Questa stele (Museo Egizio del Cairo, inv. 4001) presenta però degli acroteri esterni, posti sulla centina, che non sono attestati nelle stele di sicura provenienza latopolita, vedi NACHTERGAEL, PINTAUDI 2006: 71-73 e fig. 2.

Assai incerta è, al contrario, l'identificazione di due leoni nella stele inv. EA 1801 del British Museum, proposta da G. Nachtergaele e R. Pintaudi¹⁴³⁶. I due animali, affrontati, hanno infatti una fisionomia che si allontana nettamente da quella del leone e potrebbero più facilmente essere identificati con cavalli, un animale che può simboleggiare l'anima che si lascia guidare da Cristo¹⁴³⁷.

Nella stele EA 621 del British Museum¹⁴³⁸, di provenienza incerta, ma presumibilmente da Esna, troviamo ancora due quadrupedi, probabilmente leoni, rappresentati tra le colonne che sostengono l'arcata della nicchia, la cui abside ospita una conchiglia. L'iscrizione in greco è incisa lungo il bordo superiore, frammentario.

Resi con estremo realismo e cura dei particolari sono i due leoni della stele inv. 8579 del Museo del Cairo¹⁴³⁹, da Armant, dove i due felini sono raffigurati rampanti ai lati di una croce (TAV. CCIII, 1).

Diversamente dal leone, la lepore si documenta assai raramente, presumibilmente solo su stele provenienti dall'Alto Egitto. Questo animale non è mai posto al centro della rappresentazione, ma è sempre inserito nello sfondo della rappresentazione o ai margini di questa, il più delle volte al di sopra di un frontone. Tra le stele più significative che presentano l'immagine di questo animale si segnalano due esemplari conservati nel British Museum, provenienti probabilmente da Esna (inv. EA 176, EA 69026) e altri due custodite nel Museo Copto del Cairo (inv. 8579, 8611).

Le due lepri raffigurate nella stele inv. EA 69026 sono ben identificabili, in quanto i tratti caratteristici dell'animale sono resi in maniera realistica. I due animali, come detto, non costituiscono la raffigurazione principale, che è costituita nel registro superiore dall'immagine di un volatile posto all'interno di un impianto architettonico, ma sono inseriti in un registro basso insieme a elementi vegetali, un tempo dipinti (rinangono tracce di rosso sulle due colonne) che contribuivano a rievocare con maggiore intensità l'ambientazione paradisiaca.

¹⁴³⁶ NACHTERGAEL, PINTAUDI 2006

¹⁴³⁷ CICCARESE 2002: 291.

¹⁴³⁸ HALL 1905: 135, pl. 97; SAUNERON; COQUIN 1980: 272, nn. 84-85.

¹⁴³⁹ CRUM 1902: 139, pl. XLVII, inv. 8673; KAMEL 1987: 62-63, n. 153, pl. LXXII.

Probabilmente lepri sono invece le due coppie di animali che si trovano raffigurate al di sopra del frontone nella stele inv. EA 176 (TAV. CCXVI, 3). Qui l'identificazione di questi animali è molto probabile, ma non del tutto certa, vista la resa complessiva dell'animale che non è reso in maniera naturalistica. Ma lo stesso discorso in questo esemplare si può fare anche riguardo i due volatili affrontati raffigurati sotto il frontone, che potrebbero essere identificati o con colombe o con pavoni, più difficilmente come aquile.

Anche nelle due stele del Cairo la lepre è inserita sullo sfondo, insieme a altri animali, tra i numerosi elementi vegetali che completano la rappresentazione. Più facilmente identificabile è la lepre della stele inv. 8579, da Armant¹⁴⁴⁰ (TAV. CCIII, 1). Qui il centro della rappresentazione è costituito da una grande croce posta su un basamento, al di sopra della quale si trova un volatile, probabilmente un'aquila, raffigurato ad ali spigate e con una bulla al collo. Due leoni rampanti sono posti simmetricamente ai lati della croce, mentre altri animali, tra cui appunto la lepre, sono raffigurati poco più in alto, tra un insieme variegato di elementi vegetali, un tempo probabilmente policromi. Una lepre potrebbe essere raffigurata anche nell'altra stele del Cairo, inv. 8611¹⁴⁴¹ (TAV. CCXLIV, 2). Qui l'animale si trova tra le zampe del cavallo sul quale è raffigurato un cavaliere, unico esemplare che mostra una simile iconografia¹⁴⁴². La stele, detta provenire da Luxor, ma di assai incerta provenienza, vede la raffigurazione, accanto al cavaliere, anche di un altro quadrupede, forse un'antilope per aspetto e dimensioni. Altri due animali, chiaramente due pavoni, sono posti al di sopra del frontone, proprio sotto la centina.

La lepre si trova in contesti simili, cioè tra elementi vegetali, anche in rappresentazioni riscontrabili su altre classi di materiali, principalmente tessuti e intarsi in legno. Gli esempi sono numerosi, ma in tutti i casi il riferimento al paesaggio paradisiaco, è evidente.

Questo animale aveva un particolare significato legato al divenire e quindi alla rinascita già nell'antico Egitto, quando il segno che lo raffigurava, *wn*, aveva proprio il significato di "essere".

¹⁴⁴⁰ CRUM 1902: 139, pl. XLVII, inv. 8673; KAMEL 1987: 62-63, n. 153, pl. LXXVI.

¹⁴⁴¹ CRUM 1902: 140, pl. XLIX, inv. 8682; KAMEL 1987: 67, n. 184, pl. LXXXVI.

¹⁴⁴² Secondo l'esegesi cristiana l'immagine del cavaliere a cavallo può assumere una valenza positiva, in quanto il cavaliere può anche impersonare il Cristo, così come il cavallo l'anima che è da Lui guidata, cfr. CICCARESE 2002: 291. Non mi sembra comunque di poter interpretare in tal senso la raffigurazione di questa stele, che rimane dunque in parte enigmatica.

Nella Bibbia l'animale è citato più volte, sempre con una connotazione positiva: conscio della sua debolezza di fronte ai grandi predatori che la circondano, la lepre si dimostra saggia, fuggendo con la sua velocità da situazioni altrimenti pericolose¹⁴⁴³. Gli esegeti cristiani, che, tra l'altro confondono la lepre con il coniglio e lo irace, fanno di questo animale la metafora del fedele che fugge le insidie del mondo¹⁴⁴⁴. L'interpretazione si basa essenzialmente su un passo dei *Proverbi* (30, 26) che dice che tali animali "si fanno la tana fra le rocce (greco *petra*)" e su un altro tratto dai *Salmi* (103, 18), che dice che "*la roccia (greco *petra*) è rifugio per le lepri*". In questi passi termine greco *petra* viene a rappresentare, secondo gli esegeti cristiani, Cristo o la Chiesa, facendo diventare la lepre l'immagine del cristiano che, confidando nel Signore, si rifugia nella Chiesa.

Ma anche questo animale cade nella rete dell'ambivalenza simbolica, che cattura praticamente tutto il bestiario cristiano. Animale lussurioso e prolifico, talora anche simbolo di un comportamento sessuale deviato, la lepre può anche rappresentare la libidine, secondo quanto è detto in una lettera dello Pseudo-Barnaba (10,6) e affermato anche da Clemente Alessandrino (*Paed.* 2, 10, 80), nonché la poca fermezza della fede (Ambr. *Exam.* 5, 23, 71). Non è però, naturalmente, quest'ultimo aspetto quello che viene a evocare l'immagine della lepre sulle stele copte. La sua immagine, sempre inserita tra elementi vegetali, è certamente simbolo del buon cristiano timoroso di Dio che si rifugia nella Chiesa.

L'immagine di questo animale rimane uno dei motivi decorativi più popolari anche nell'ambito dell'arte islamica, certamente con significati diversi, spesso alludenti alla fertilità, soprattutto nel periodo fatimide (969-1171), come mostrano, per esempio, numerose raffigurazioni di questo animale su ciotole e vasi¹⁴⁴⁵.

Attestato su un'unica stele è il cervo, un animale che, per il suo significato simbolico, fornisce importanti attestazioni non solo in tutto il mondo paleocristiano¹⁴⁴⁶, ma anche nella produzione artistica egiziana. La stele copta che lo documenta è la stele del Cairo, inv.

¹⁴⁴³ CICCARESE 2007: 49-53.

¹⁴⁴⁴ FERI 1986.

¹⁴⁴⁵ Cfr. per esempio *Cat. London* 2015: 230, n. 278.

¹⁴⁴⁶ DOMAGALSKI 1990.

8037¹⁴⁴⁷ (TAV. CCXX, 1), da Esna. Qui il cervo è raffigurato sui margini della stele, in posizione cioè non centrale, inserito all'interno di elementi vegetali evocatrici. Questo animale comunque è abbastanza difficile da individuare con certezza all'interno delle raffigurazioni documentate nelle stele a causa della mancanza di accuratezza nella realizzazione dell'animale, che produce una certa ambiguità con altre specie. Un cervo potrebbe, infatti, essere raffigurato anche nelle stele del Museo Copto del Cairo inv. 8579¹⁴⁴⁸ e 8558¹⁴⁴⁹. Nel primo caso l'animale si troverebbe ancora inserito all'interno di un contesto di elementi vegetali, tra i bracci di una croce centrale, sormontata da un'aquila a ali spiegate, che è a sua volta anche affiancata da due leoni e da due animali non meglio identificati, fra cui forse il nostro cervo. Nel secondo caso, invece, ci troveremmo di fronte a un'iconografia più tradizionale del cervo, che vede due animali affrontati, posti all'interno di un contesto vegetale, al di sotto di un frontone sorretto da due colonne.

Il cervo acquista infatti in ambito cristiano un significato rigenerativo e battesimale, legato al Salmo 41, 2 dove si dice “*sicut cervus desiderat ad fontes aquarum, ita anima mea desiderat ad te Deus*”¹⁴⁵⁰. Il cervo è infatti raffigurato, nell'arte paleocristiana, anche in connessione con una fontana, un cantaro o un fiume. Una leggenda popolare, riportata anche nelle fonti, riferisce che il cervo, dopo aver ingoiato un serpente, corre a una sorgente, desideroso di bere, in quanto, se non vi riesce morirà entro tre giorni. Anche in questo caso l'allusione al battesimo è evidente. Lo scontro tra il cervo e il serpente, inoltre, ripropone l'immagine dello scontro tra il Bene e il Male, tra la luce e le tenebre, tra la vita e la morte.

¹⁴⁴⁷ CRUM 1902: 139, pl. XLVI, inv. 8671; DARESSY 1914: 270; WESSEL 1964: 115, pl. 84; SAUNERON, COQUIN 1980: 255, n. 40; KAMEL 1987: 59, n. 127.

¹⁴⁴⁸ CRUM 1902: 139, pl. XLVII, inv. 8673; KAMEL 1987: 62-63, n. 153, pl. LXXII.

¹⁴⁴⁹ CRUM 1902: 139, pl. XLVI, inv. 8672; KAMEL 1987: 60, n. 135

¹⁴⁵⁰ BISCONTI 2000: 109-111.

3.6 Gli elementi acquatici e marini

Elementi acquatici e marini appaiono in misura molto limitata nella decorazione delle stele funerarie copte, ad eccezione della conchiglia che, come più volte notato si documenta su innumerevoli stele generalmente posta a decorazione dell'abside della nicchia.

La rarità di questi elementi è particolarmente evidente se si considerano le rappresentazioni del pesce, che è largamente raffigurato nell'epigrafia funeraria d'Occidente, ma che trova nella documentazione copta pochissime attestazioni. Nei cataloghi delle stele del Museo Copto del Cairo, infatti, l'immagine del pesce figura chiaramente solo su due esemplari, gli inv. 8647¹⁴⁵¹ (TAV. CCXLIV, 3) e 8652¹⁴⁵² (TAV. CCXLV, 1). Si tratta in ambo i casi, di lastre funerarie più che di stele, che vedono la raffigurazione di due pesci affrontati posti ai lati di una croce, che nell'esemplare inv. 8652 è inserita all'interno di una corona.

Un pesce si trova anche raffigurato all'interno di un impianto architettonico su una lastra proveniente dall'area del tempio Luxor¹⁴⁵³ (TAV. CXC VIII, 2). Il monumento, oggi conservato nel Museo di Luxor, potrebbe essere stato utilizzato anche in ambito funerario, vista la presenza sia della nicchia decorata con una conchiglia, sia soprattutto della raffigurazione di un pavone e di un quadrupede proprio al di sotto dell'immagine del pesce.

Due pesci, o forse due delfini, sono raffigurati anche sulle colonne di una grande arcata rappresentata sulla stele inv. 8036 del Museo Copto del Cairo¹⁴⁵⁴ (TAV. CCXLV, 2). La stele, che proviene da Tirat el-Garia, una città poco distante da Esna, si inserisce nella produzione tipica di questa città, caratterizzata da una grande varietà di motivi iconografici. Qui la raffigurazione dei due pesci (o dei due delfini) non costituisce il fulcro della raffigurazione, ma piuttosto contribuisce a evocare, insieme agli elementi vegetali e animali, l'ambientazione paradisiaca.

Il pesce, simbolo del Cristo, ma anche della resurrezione¹⁴⁵⁵, trova nell'arte copta una vasta documentazione soprattutto nel tessuto e nel rilievo. nel quadro delle scene nilotiche. In

¹⁴⁵¹ KAMEL 1987: 70, n. 213.

¹⁴⁵² KAMEL 1987: 71, n. 216, pl. CIV.

¹⁴⁵³ Museo di Luxor, inv. J. 181, vedi *Cat. Luxor* 1979: 302, fig. 158.

¹⁴⁵⁴ SAUNERON, COQUIN 1980: 239-277; *Cat. Paris* 2000: 133, n. 117.

¹⁴⁵⁵ BISCONTI 2000: 252-258.

ambito sepolcrale è degno di menzione il recente rinvenimento di piccoli pesci in legno ritrovati nella necropoli di Fag el-Gamus nel Fayum¹⁴⁵⁶. Si tratta di piccole figurine, lunghe da cinque a otto centimetri, rinvenute in diverse sepolture di questa località situata a pochi chilometri dall'antico sito di Philadelphia. Queste figurine, più che giocattoli o rappresentazioni di attività svolte dai defunti, sono certamente connesse con il valore simbolico che il pesce acquista in ambito cristiano, sebbene rimangano attestazioni isolate.

3.7 Gli elementi vegetali

Gli elementi vegetali si documentano in gran quantità all'interno degli apparati iconografici delle stele copte. La maggior parte delle volte, però, le varie specie vegetali non sono identificabili, rivelando un'ambiguazione che risulta assai più marcata rispetto a quanto si registra per alcune specie animali. Tra le specie attestate e maggiormente riconoscibili si segnalano senza dubbio la palma e la vite.

Questi elementi, possono presentarsi sia come riempitivi o inseriti tra altri elementi, animali o geometrici, o far parte della decorazione di colonne, di capitelli e di architravi. Il colore, ancora parzialmente presente in alcune stele, doveva certamente enfatizzare la presenza degli elementi vegetali, rendendo ancora più realistica la loro raffigurazione.

Si tratta di elementi che non hanno però solo funzione ornamentale, ma richiamano il paesaggio paradisiaco, evocando con più forza l'ambientazione del defunto nell'Aldilà. Assumono quindi un valore simbolico di rigenerazione, che è documentato in Egitto sin dalle epoche più antiche. Ghirlande di frutti e fiori sono, infatti, stati sempre associati con la fertilità, il rinnovamento, la prosperità e la promessa di vita eterna.

Il decoro vegetale presente nelle stele copte influenzerà la decorazione delle stele islamiche, non solo nelle decorazioni di tipo vegetale, ma anche nella resa degli elementi di scrittura che si arricchiranno di decorazioni floreali e vegetali. Ciò era stato per la prima

¹⁴⁵⁶ GRIGGS 2005: 191-192.

volta sottolineato da A. Grohmann¹⁴⁵⁷, che si opponeva alla testi di J. Strzygowski che vi vedeva dei modelli persiani¹⁴⁵⁸, e ribadito recentemente da R. Ragib, che ha riconosciuto come questo decoro vegetale abbia dato vita e diverse elaborate categorie di scrittura¹⁴⁵⁹.

F. Calament ha descritto, per l'epoca tardo antica in Egitto, alcuni dei rinvenimenti portati alla luce da A. Gayet nelle sepolture di Antinoe, una città che ha restituito anche in questo campo una notevole documentazione¹⁴⁶⁰. Bouquet di fiori deposti sul petto, palme o frammenti di palme deposti sui corpi, corone e ghirlande, costituivano la comune ornamentazione vegetale dei defunti. Tra queste ricordiamo la cosiddetta Dama bizantina con la sua lunga capigliatura intrecciata con foglie di olivo, o la celebre Thais, il cui corpo era avvolto da grandi palme intrecciate. Grande abbondanza di elementi vegetali fu poi rinvenuta nella sepoltura di Myrithis, il cui corpo sprofondava in un letto di profumate foglie di persea. Intorno alla testa vi era una corona realizzata con fibre di palma, mentre attorno al suo corpo erano deposti una ventina di vasi contenenti differenti estratti di palma¹⁴⁶¹.

Numerosi altri ritrovamenti sono stati documentati in altri siti, anche in età più recente, come testimoniano le scoperte di Hawara o quelle, assai più significative di Douch.

Tra le piante che compaiono più comunemente si pone, come detto, certamente la palma. Essa compare secondo formulazioni e iconografie differenti, più comunemente in connessione con la croce o ai lati di una nicchia o di un portale. Ma come in tutta l'iconografia paleocristiana, la palma compare talora anche sullo sfondo di schemi più articolati, là dove potrebbe sembrare che essa possa assumere anche una semplice funzione decorativa, anche se in questi casi la valenza decorativa coesiste con quella apotropaica finalizzata alla protezione del sepolcro. Nelle stele del Museo Copto del Cairo inv. 8585¹⁴⁶² (TAV. CCXXVIII, 1), 8612¹⁴⁶³ (TAV. CCXLVI, 1), 8657¹⁴⁶⁴, 8581¹⁴⁶⁵ (TAV. CCXLVI, 2)

¹⁴⁵⁷ GROHMANN 1956: 202-205, 212-213.

¹⁴⁵⁸ STRZYGOWSKI 1911: 327-330.

¹⁴⁵⁹ RAGIB 2001: 333 e nota 132.

¹⁴⁶⁰ CALAMENT 1999.

¹⁴⁶¹ CALAMENT 1999: 284-286.

¹⁴⁶² KAMEL 1987: 63, n. 159

¹⁴⁶³ CRUM 1902: 129, pl. XXXVII.

¹⁴⁶⁴ CRUM 1902: inv. 8619; KAMEL 1987: 71, n. 221.

¹⁴⁶⁵ CRUM 1902: inv. 8627; KAMEL 1987: 63, n. 151.

rami di palma sono posti al di sopra del frontone, con intenti certamente non solo decorativi.

Uno schema ricorrente, comune nelle stele di Armant, ma non esclusivo, vede due rami di palma porsi ai lati di una croce, che può essere sia di tipo greco, sia una *crux comata* o un segno *ankh*, sia di altre forme a seconda anche della precisione e accuratezza con cui è realizzata. Gli esempi sono talmente numerosi, che non è possibile menzionarli tutti. Tra le stele conservate nel Museo Copto del Cairo troviamo palme in connessione con differenti tipi di croce¹⁴⁶⁶ o con la *crux comata*¹⁴⁶⁷. In un caso (inv. 8633¹⁴⁶⁸) la *crux comata* è posta su una colonna fornita di base e capitello, con due coppie di rami di palma posti ai lati. Le stele di Armant documentano anche un altro schema figurativo che vede stele più alte che larghe divise in due registri principali, quello superiore con la raffigurazione di una croce, spesso all'interno di una corona, e quello inferiore con la raffigurazione di una croce tra due palme¹⁴⁶⁹. Ad Armant le palme si ritrovano anche ai lati dei caratteristici segni *ankh*, formati dai bracci laterali che si allargano progressivamente¹⁴⁷⁰.

Caratteristiche del Fayum sono invece le stele in cui i rami di palma si aprono verso l'esterno dal centro di una croce inserita all'interno di una struttura architettonica formata da un frontone sorretto da due colonne¹⁴⁷¹.

Talora, invece, le palme sono poste ai lati di un ingresso, che può essere o la classica struttura architettonica di fronte alla quale si trova in posizione stante il defunto, come nella stele di Tomanna dal Fayum¹⁴⁷² (TAV. CXL, 2), oppure ai lati di una nicchia, come nella stele degli Staatliche Museen di Berlino, inv. 4727, dove addirittura accanto ai rami di palma si trovano anche due alberi della stessa specie (TAV. LVIII, 1). Il motivo è comune

¹⁴⁶⁶ CRUM 1902: inv. 8410, 8417 (= KAMEL 1987: inv. 8560, n. 136 da Armant), 8419, 8421 (= KAMEL 1987: inv. 8673, n. 237 da Armant), 8422 (= KAMEL 1987: inv. 8639, n. 205 da Armant), 8431, 8482.

¹⁴⁶⁷ CRUM 1902: inv. 8414 (= KAMEL 1987: inv. 8638, n. 204), 8415, 8425, 8433, 8443, 8660.

¹⁴⁶⁸ CRUM 1902: inv. 8420; KAMEL 1987: inv. 68, n. 199.

¹⁴⁶⁹ CRUM 1902: inv. 8445 (= KAMEL 1987: inv. 8617, n. 190), 8447, 8449, 8450 (= KAMEL 1987: inv. 8561, n. 138), 8451, 8452, 8453 (= KAMEL 1987: inv. 8583, n. 157), 8454, 8455.

¹⁴⁷⁰ CRUM 1902: inv. 8554, 8556, 8579, 8580.

¹⁴⁷¹ CRUM 1902: inv. 8587 (= KAMEL 1987: inv. 8607, n. 180), 8588 (= KAMEL 1987: inv. 8609, n. 182), 8589; Staatliche Museen di Berlino, inv. 4728.

¹⁴⁷² CRUM 1902: inv. 8690; *Cat. Paris* 2000: 127, n. 103.

anche in Occidente, come mostra un orante tra due palme, poste su colonnine, che si trova raffigurato su un sarcofago conservato nella Fabbrica di San Pietro a Roma¹⁴⁷³.

Il significato della palma in ambito funerario si può far risalire all'Egitto faraonico. La palma è infatti in epoca faraonica associata al dio Thot, divenendo l'attributo principale di questa divinità nella sua forma di ibis. Infatti, in quanto "signore del tempo" e "numeratore degli anni", il dio Thot ha il compito di fissare gli anni di regno del re, ma anche la durata della vita delle singole persone, che egli appunto scrive su un ramo di palma¹⁴⁷⁴. In questo senso quindi la palma riceve un significato di "vita futura", e si ritrova comunemente in contesti funerari. Ne è un esempio la raffigurazione di Thot, a testa di ibis e corpo umano, dipinto nella tomba di Petosiris a Muzawaka nell'oasi di Kharga (camera 1, muro est), che vede il dio nell'atto di scrivere con uno stilo su una palma la sentenza espressa dopo la pesatura del cuore.

Ma nell'Egitto faraonico i riferimenti alla palma sono anche altri. Un magnifico palmeto si trovava infatti davanti al santuario dedicato ad Horus, a Buto, nel Delta e sempre la palma è detta evocare le linfe del corpo di Osiride, mentre i suoi frutti sono ritenuti nutrimento per Horus.¹⁴⁷⁵

Nel Nuovo Testamento le palme accolgono Cristo nel suo ingresso trionfale a Gerusalemme, anticipando il tema della Resurrezione (*Giovanni* 12, 13), mentre nell'apocrifo attribuito allo Pseudo-Matteo sulla Fuga in Egitto della Sacra Famiglia una palma si piega al cospetto del Bambinello affinché Maria e Giuseppe possano cogliere i suoi datteri e fa sgorgare anche acqua fresca¹⁴⁷⁶.

Al simbolo di vita eterna, comunque, i cristiani d'Egitto associano anche il significato tratto dal simbolismo greco-romano che vedeva nella palma un simbolo di vittoria. La palma va infatti in questo modo anche a simboleggiare la vittoria del Cristo sulla morte, oltre che il trionfo del Cristianesimo sulla religione tradizionale.

¹⁴⁷³ DRESKEN-WEILAND 2012: 39, fig. 11.

¹⁴⁷⁴ DUNAND 1991.

¹⁴⁷⁵ F. SERVAJEAN, «Enquête sur la palmeraie de Bouto (I), Les lymphes d'Osiris et la résurrection végétale» in *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal*, cit., 1999, pp. 227-247.

¹⁴⁷⁶ CRAVERI 1969: 85-86.

Spesso in rapporto con le fenice, la palma ne diviene spesso un elemento distintivo, contribuendo talora alla sua identificazione nei documenti figurativi¹⁴⁷⁷. Identico è inoltre il termine greco che designa la palma e la fenice: *foinix*. Nelle stele copte, però, il rapporto tra palme e fenice non sembra essere sviluppato, a differenza di altri ambiti, spesso legati al mondo occidentale, dove questa relazione appare più stretta e sviluppata.

La palma assume un significato particolare anche in ambito monastico. I frutti di questa pianta, infatti, sono menzionati nei testi copti come cibo per gli anacreti¹⁴⁷⁸ e quando l'apa Pafnuzio giunse in Paradiso, vi trovò alberi di palma carichi di frutti, oltre che a alberi di limoni, fichi, aranci e altri alberi ricchi di frutti dolci come il miele. In questo senso non appare dunque casuale che palme o rami di questa pianta siano spesso utilizzati, anche nelle stele copte, come elementi di ambientazione, insieme a altre piante, per meglio rendere il paesaggio paradisiaco evocato nelle stele.

Foglie di vite e grappoli d'uva si documentano su un gran numero di stele. Questi elementi si trovano generalmente inseriti all'interno in bande, decorate anche con altri elementi vegetali, spesso meno riconoscibili, disposte ai lati o anche nella parte centrale della lastra. È il caso, per esempio, della stele inv. 4482 da Luxor, conservata a Berlino, dove una banda che vede l'alternanza di grappoli d'uva con altre specie vegetali, racchiude come fosse una cornice la raffigurazione principale disposta al centro della stele¹⁴⁷⁹ (TAV. LV, 1). Spesso grappoli d'uva costituiscono la decorazione dei frontoni dei portali, come, per esempio, nella stele 8564 del Museo Copto del Cairo, che vede, tra l'altro, due coppie di colonne decorate con elementi vegetali¹⁴⁸⁰ (TAV. CCXLVI, 3).

Grappoli d'uva sono appesi all'architrave raffigurato nella stele dell'apa Biham, conservata nel Museo Copto del Cairo, inv. 4302¹⁴⁸¹, che vede un portale con al centro una croce, ai cui lati vi sono un *alpha* e un *omega* capovolti, fiancheggiata da due grandi segni *ankh*, dai cui bracci laterali scendono due elementi vegetali.

Una stele del British Museum, inv. EA 1798 (TAV. XXVII, 1), purtroppo mutila nella parte superiore, pone al centro del suo apparato figurativo la vite, ponendosi come un unicum

¹⁴⁷⁷ DEL FRANCIA 2016.

¹⁴⁷⁸ OSHARINA 2007: 302.

¹⁴⁷⁹ *Cat. Hamm* 1999: 128, n. 83.

¹⁴⁸⁰ CRUM 1902: 125, pl. XXXIII, inv. 8591; KAMEL 1987: 61, n. 141, pl. LXV.

¹⁴⁸¹ KAMEL 1987: 54, n. 89.

all'interno della produzione documentata nelle stele copte¹⁴⁸². Il monumento, vede all'interno di una doppia cornice di motivi geometrici e ornamentali, dei girali vegetali che disegnano delle aree all'interno dei quali si svolgono attività legate alla vite. Al centro una coppia di putti è rappresentata tra tralci di vite, mentre in basso tre piccoli putti sono raffigurati stanti in un canestro nell'atto di vendemmiare. Animali, disposti a coppia, riempiono gli spazi vuoti lasciati tra le raffigurazioni principali.

La vite è legata a una simbologia che ha la sua origine proprio in Egitto, dove assume bene presto una valenza legata alla fertilità, al rinnovamento, alla rinascita e quindi anche all'immortalità. Il carattere sacro di questa pianta viene ripreso sia in ambito giudaico, sia in ambito greco, dove si lega a Dioniso, il dio che muore e rinasce come i cicli annuali della natura. Questo concetto di rinascita e immortalità viene, in ambito cristiano, arricchito di significati cristologici sulla base delle Scritture: Cristo è la *vitis vera* (*Giovanni* 15, 1-6), immagine di resurrezione e vita eterna (*Giovanni* 6, 54-56) e i tralci divengono immagine dei fedeli, chiamati a testimoniare il Cristo. La vendemmia inoltre, come nelle sopra citate stele EA 1798 (TAV. XXVII, 1), diviene figura del bilancio delle azioni presentate a Dio alla fine della vita, come è indicato in Apocalisse 14, 17-20.

Per la sua carica semantica, quindi, la vite è tra i motivi più frequenti in ambito funerario, non solo nel campo delle stele, sin dagli esordi dell'arte paleocristiana, come testimoniano, tra l'altro, in ambito egiziano, alcune cappelle della necropoli di Bagawat, dove la vite è spesso rappresentata.

Frequentemente attestata è anche la corona, simbolo di trionfo e di vittoria, realizzata tradizionalmente con foglie di alloro, non sempre riconoscibili sulle stele copte, dove appare formata anche con foglie di acanto e altri tipi di vegetali, nonché semplicemente mediante centri concentrici o tratti stilizzati. La corona è documentata il più delle volte in connessione con la *crux invicta* sormontata o inscritta nella corona, ma è possibile trovarla anche in connessione con il segno *ankh*, come documenta, per esempio, la stele inv. 320 del Museo Copto del Cairo, dove un *ankh* caratterizzato da un anello con una rosetta iscritta è posto all'interno di una corona, dalla quale cadono due nastri¹⁴⁸³ (TAV. CCXLVI, 4). Altri

¹⁴⁸² BADAWY 1978: 188, fig. 3.137; BECKWITH 1963: 55, n.120, tav. 120.

¹⁴⁸³ KAMEL 1987: 50, n. 55, pl. XXIV.

esempi sono documentati tra le stele di Badari, ma l'associazione tra corona e segno *ankh* è oltremodo frequente e attestato in altri siti.

Altre volte lo stesso segno *ankh* può avere il suo anello superiore a forma di corona, all'interno della quale può trovarsi anche una croce. Un esempio di questa tipologia è la stele inv. 4482 conservata a Berlino e detta provenire da Luxor (TAV. LV, 1). Da Luxor è detta provenire anche la parte superiore di una stele conservata ancora negli Staatliche Museen di Berlino, inv. 4730¹⁴⁸⁴. Qui si trova la rappresentazione di una corona decorata con motivi che imitano le perle e le gemme, all'interno della quale si trova una *crux comata* (TAV. LVIII, 2).

A Esna si registra una grande varietà nelle raffigurazione delle corona. Qui la corona è posta al centro di una tipologia di stele, che, come abbiamo già visto, si caratterizzano per le loro limitate dimensioni e soprattutto per la forma centinata, che si integra perfettamente con la rotondità della corona. In queste stele la corona può contenere una croce, una *crux comata*, un cristogramma o una rosetta, come nella stele del British Museum EA 620, dove la corona si presenta anche ornata da perle¹⁴⁸⁵ (TAV. CCXI, 1). Una croce si trova invece nella stele di Viktor del Museo Copto del Cairo, dove la corona è formata da foglie stilizzate di alloro simili a piccoli cuori¹⁴⁸⁶. Un cristogramma, accompagnato da un'*alpha* e un'*omega*, si trova invece in una corona di alloro raffigurata su una stele proveniente dal Deir el-Shuada, il Monastero dei Martiri di Esna¹⁴⁸⁷. Un cristogramma, infine, si trova iscritto all'interno della corona raffigurata nella stele inv. 8676 del Museo Copto del Cairo¹⁴⁸⁸ (TAV. CCXXXVI, 4).

Sempre da Esna proviene anche la stele di Sabek, oggi conservata nel Museo del Louvre, inv. E 26910¹⁴⁸⁹, che di differente tipologia rispetto alle precedenti stele, mostra una corona che occupa l'intero spazio all'interno di una cappella sorretta, da due colonne arricchite con elemento vegetali e sormontata da una coppia di pavoni che, posti specularmente, si

¹⁴⁸⁴ *Cat. Hamm* 1996: 122, n. 71; *Cat. London* 2015: 237, n. 288.

¹⁴⁸⁵ HALL 1905: 136, pl.98.

¹⁴⁸⁶ SAUNERON, COQUIN 1980: 243.

¹⁴⁸⁷ GIAMBERARDINI 1957: 246, pl. III; SAUNERON, COQUIN 1980: 243, pl. XL, D.

¹⁴⁸⁸ CRUM 1902: 117, pl. XXIV, inv. 8542; KAMEL 1987: 74, n. 240, pl. CXIV da Armant.

¹⁴⁸⁹ *Cat. Nantes* 2001: 132: n. 96.

nutrono presumibilmente beccando frutti in un cantaro, purtroppo in lacuna (TAV. XLIII, 1).

La corona evoca una simbologia documentata sin dall'antichità classica, quando porre una corona sul capo delle divinità o di quelli che a queste si accostano, come sovrani o sacerdoti, era considerato un segno di distinzione e di privilegio. Per questo la corona era posta anche sul capo di guerrieri e di atleti a sottolineare le qualità fisiche e morali di queste persone, poste in stretto legame con gli dei.

I Padri della Chiesa mantengono verso questo ornamento un atteggiamento apertamente ostile. Clemente Alessandrino (*Paedag* 2,8) e Minucio Felice (*Oct.* 12, 6), infatti, ne sconsigliano l'uso, così come Tertulliano (*De cor. Mil.* 5-14) che esplicitamente ne vieta l'utilizzo. Nonostante queste aperte condanne, però, la corona trova un'ampia diffusione a livello iconografico.

Il suo valore simbolico, in ambito cristiano, allude in particolare al trionfo e si trova documentato, in Egitto, a partire dal IV secolo, come documentano, per esempio, le pitture rinvenute negli eremi dei Kellia. Sulle stele, la corona diviene simbolo di vittoria e premio, questa volta ultraterreno, ma anche emblema del trionfo sulla morte.

3.8 Oggetti e elementi diversi

Nelle stele si trovano rappresentati, seppur raramente, anche oggetti, non tanto per il loro significato pratico, quanto, piuttosto, per la valenza simbolica che apportano. Uno dei più interessanti, sebbene documentato su un esiguo numero di stele, è il pettine.

Nella stele inv. 8658 del Museo Copto del Cairo, un pettine, affiancato a un vaso, è raffigurato al di sotto di un architrave sorretto da due colonne¹⁴⁹⁰ (TAV. CCXLIV, 4). Due pavoni sono posti al di sopra del timpano, mentre l'iscrizione, in parte lacunosa, è incisa al di sotto della raffigurazione. La stele, detta provenire da Luxor, ma di dubbia origine,

¹⁴⁹⁰ CRUM 1902: inv. 8628; KAMEL 1987: 71, n. 222, pl. CVI.

sembra ricalcare quelle di provenienza latopolitana. Certamente dall'Alto Egitto è, invece, un'altra stele, conservata nel Museo del Louvre, inv. AF 11892¹⁴⁹¹ (TAV. XLI, 1). La stele, anepigrafa, si presenta, come la precedente, con la sommità arrotondata e con una base rettangolare non decorata, che forse, un tempo, ospitava dipinta l'iscrizione funeraria. Al centro dell'impianto figurativo si trova l'immagine di una defunta, raffigurata nell'atteggiamento dell'orante, con una lunga tunica e un velo sul capo. Al di sotto della defunta, due arcate, sorrette da tre colonne decorati con elementi vegetali, racchiudono due pettini, visti frontalmente, caratterizzati da due file di denti e da una superficie centrale priva di decorazione.

Il pettine, il cui significato allude alla purezza spirituale, è un oggetto assai comune nei corredi funerari, dove si trovano con una certa frequenza, spesso direttamente deposti sul petto del defunto¹⁴⁹². Documentati in Egitto sin dall'epoca predinastica, questi oggetti originariamente presentavano una unica fila di denti, per poi acquisirne due a partire dall'epoca greca. I pettini, solitamente in legno, raramente in avorio, sono talora provvisti di iscrizioni, nonché recano in alcuni casi immagini di croci, incise sulla superficie rettangolare posta tra le due file di denti. Ma la presenza di questo simbolo non allude solo alla funzione liturgica assunta da questi oggetti, che implica l'assunzione di una purezza spirituale, ma anche semplicemente a un uso profilattico in favore del proprietario¹⁴⁹³. Questa purezza spirituale deriva dalla pratica che vedeva il sacerdote purificarsi con questo oggetto prima di entrare nel santuario e officiare ai riti.

Tra gli esemplari più preziosi e meglio realizzati si conta certamente il pettine di Helladia, conservato nel Museo del Louvre, che si caratterizza certamente per essere un'opera di grande qualità estetica¹⁴⁹⁴. Questo pettine, però, grazie anche all'iscrizione che porta, che allude alla fazione del circo detta dei Blu, non aveva certamente una funzione liturgica, né profilattica, ma venne donato alla proprietaria forse come premio in un concorso. D'altra parte è quasi impossibile talora distinguere un pettine liturgico da uno profano. In alcuni casi, però, la funzione liturgica è suggerita da alcune caratteristiche decorazioni, quali sono testimoniate da un pettine del Museo di Berlino con rappresentazioni di due oranti tra leoni

¹⁴⁹¹ *Cat. Nantes* 2001: 84, n. 54.

¹⁴⁹² RUTSCHOWSCAYA 1986: 26.

¹⁴⁹³ *Cat. Nantes* 2001: 89-91 per esempi di pettini.

¹⁴⁹⁴ *Cat. Paris* 2000: 222, n. 277 e *Cat. Lattes* 1999: 149, 274-275, n. 92.

o da un altro esemplare proveniente da Antinoe e conservato al Cairo, con scene dei miracoli di Cristo¹⁴⁹⁵.

Un *apax* iconografico è invece costituito dall'ascia che compare sulla stele di Pamonthes, conservata nel Museo Copto del Cairo, inv. 8016¹⁴⁹⁶ (TAV. CCXXVII, 4). In questa stele due colonne sorreggono un frontone, decorato con acroteri, e da una grossa croce posta al centro. Tra le due colonne si trovano due segni *ankh*, che presentano una croce inserita nell'anello superiore, e che affinacano da ambo i lati l'immagine di un'ascia. L'iscrizione che scorre sull'architrave e continua al di sotto dei segni *ankh*, spiega chiaramente la presenza di questo strumento conseguenza della professione del defunto, che era carpentiere.

Oltre che per la sua antichità, V-VI secolo, la stele di Pamonthes è estremamente interessante in quanto documenta l'unica raffigurazione di un'ascia nell'epigrafia copta, là dove invece in Occidente questo strumento appare frequentemente attestato, seppure con un significato simbolico non ancora perfettamente chiarito¹⁴⁹⁷, ma ha nell'Egitto copto altri ambiti di attestazione. In questa stele, comunque, come detto, l'ascia non è raffigurata per il suo valore simbolico, ma si riferisce unicamente al mestiere del defunto¹⁴⁹⁸.

Poco documentata è invece la barca, antico simbolo legato al viaggio dell'anima nell'aldilà, che ha trovato anche una documentazione tra le stele di Kom Abu Billu¹⁴⁹⁹.

Tra le stele copte si documenta un solo esemplare, la stele inv. 7730 del Museo Copto del Cairo (TAV. CCXXX, 3), di provenienza sconosciuta, ma che appartiene a una tipologia che è stata associata a Armant, Edfu e altri siti altoegiziani¹⁵⁰⁰. L'impianto figurativo è costituito da due sezioni principali. In quella superiore una sequenza formata da un'*ankh*, una *crux comata* e un'altra *ankh*, sono poste al di sotto di un frontone con acroteri. Nel timpano si trova una rappresentazione semplificata di una corona fiancheggiata da motivi floreali. Nella parte inferiore, invece, si trova la rappresentazione di una barca, la cui vela è

¹⁴⁹⁵ RUTSCHOWSCAYA 1986: 26; KOSCHEL 2002-2003.

¹⁴⁹⁶ CRUM 1902: inv. 8566; RUTSCHOWSCAYA 1986: 21; *Cat. Paris* 2000: 129, n. 107; *Cat. Cairo* 2006: 42, n. 27.

¹⁴⁹⁷ BISCONTI 2000: 129-131.

¹⁴⁹⁸ Un'altra stele, conservata nel Museo Copto del Cairo, porta una dedica a un carpentiere con un'iscrizione redatta in lingua copta, CRUM 1902: inv. 8329.

¹⁴⁹⁹ BONNER 1941.

¹⁵⁰⁰ ZUNTZ 1932; *Cat. Budapest* 2005: 158-159, n. 104.

resa nella forma che deriva dal cristogramma, la combinazione delle lettere *chi* e *pho*. Tra i due campi si trova una linea di testo contenente il nome del defunto, Pietro, seguito dall'indicazione "monaco"¹⁵⁰¹.

G. Michailides, che sottolinea che nelle Costituzioni Apostoliche è detto che la Casa del Signore è oblunga¹⁵⁰², è rivolta verso est e assomiglia a una barca, riporta un'iscrizione funeraria tratta dalla stele inv. 8727 del Museo Copto del Cairo che dice: "*Oh! Quelle est cette séparation! O voyage à l'étranger plus loin que jamais! O navigation dans la quelle il est difficile d'arriver au rivage! Le mer est immense, sauvages sont ses flots et bien petite est ma barque, je veux dire la jeunesse de mon corps et la tendresse de mon âge*"¹⁵⁰³, epitaffio che evidenzia il passaggio dell'anima verso l'Aldilà.

Anche l'ancóra, simbolo molto utilizzato nell'epigrafia occidentale, non trova attestazione nel repertorio figurativo delle stele cristiane d'Egitto, ad eccezione di una sola stele, in lingua latina, rinvenuta da G. Botti in Alessandria¹⁵⁰⁴.

Anche la simbologia legata ai vasi, nella fattispecie anfore, è documentata, sebbene in pochi esemplari che rientrano nella categoria delle stele di tipo-Esna. La prima, di cui abbiamo precedentemente parlato a proposito del pettine, è la stele inv. 8658 del Museo Copto del Cairo¹⁵⁰⁵ (TAV. CCXLIV, 4). La seconda, invece, è la stele inv. 8036 dello stesso museo. Qui due anfore appaiono inserite all'interno di due arcate raffigurate sulla stele di Atanasio, proveniente da Tirat el-Garia, una località poco distante da Esna¹⁵⁰⁶. La stele è caratterizzata da una ricca decorazione vegetale, che arricchisce gli elementi architettonici, nonché dalla presenza di pavoni e di pesci (o delfini), che contribuiscono a evocare un paesaggio paradisiaco. In questo contesto le due anfore, caratterizzate da due anse, evocano i vasi d'argilla considerati come i corpi contenenti l'anima che si libera del corpo. Un altro vaso, inserito all'interno di una ricca decorazione vegetale, è raffigurato anche nella stela EA 69033 del British Museum, mancante della parte superiore e anepigrafa (TAV. XL, 2).

¹⁵⁰¹ Il termine presenta una lacuna iniziale. La lettura "monachos" è stata suggerita da D. Bénazeth in *Cat. Paris* 2000: 129, n. 108.

¹⁵⁰² MICHAILIDES 48-49: 55-66.

¹⁵⁰³ CRUM 1902: 144-145, pl. LV, inv. 8706; KEMAL 1987: 75, n. 247..

¹⁵⁰⁴ TUDOR 2011: 27.

¹⁵⁰⁵ CRUM 1902: inv. 8626; KEMAL 1987: 71, n. 222.

¹⁵⁰⁶ *Cat. Paris* 2000: 133, n. 117.

Un altro tipo di vaso, il cantaro, appare, invece, maggiormente raffigurato. Questo recipiente, nell'iconografia tardoantica, ricorre frequentemente tra i motivi decorativi più comuni. Nell'ambito delle stele copte lo si trova prevalentemente raffigurato come recipiente, posto su una colonnina, in cui si abbeverano animali, specie pavoni. Gli esempi sono numerosi, tra i quali le stele inv. 8025, 8027, 8030, 8563 e 8577 del Museo Copto del Cairo¹⁵⁰⁷.

Il cantaro, il cui termine fu utilizzato anche per indicare il bacino con acqua lustrale posto nell'atrio delle chiese, è legato alla funzione salvifica delle acque in esso contenute. Con questa connotazione legata alla liturgia battesimale il cantaro è, infatti, menzionato in alcuni passi di Tertulliano, Eusebio e Giovanni Crisostomo¹⁵⁰⁸. L'immagine della coppia di pavoni esprime quindi l'anelito del cristiano alla salvezza identificata con la fede in Cristo.

¹⁵⁰⁷ KAMEL 1987: 57 (inv. 8025); 58 (inv. 8027); 58 (inv. 8030); 60 (inv. 8563); 62 (inv. 8577).

¹⁵⁰⁸ BISCONTI 2000: 143- 146.

4. Conclusioni

4.1 Interpretazione delle stele all'interno del quadro storico

Meglio si comprende il quadro generale di attestazione delle stele funerarie cristiane d'Egitto in greco e in copto se si tiene presente l'insieme delle vicende storiche che interessarono il paese nel corso dei secoli. Alessandria documenta le stele più antiche in greco perché capitale dell'ellenizzazione del paese. L'Egitto durante i secoli della dominazione romana prima, bizantina dopo, si attesta su un fondamentale bilinguismo, anche dal punto di vista culturale. Le *élite* del paese, anche quelle che risiedono nei centri provinciali, quali, per esempio, Panopolis, Antinoe o Ossirinco, si esprimono principalmente in greco, sottolineando in questo modo sia il legame culturale con Alessandria, sia la loro appartenenza alla classe che amministrava il paese, fedele a Costantinopoli. Se quindi le stele in greco di Alessandria si documentano dal IV sino al VI secolo, quelle provenienti dal Fayum, sempre in greco, arrivano fino al VII secolo, così come le stele greche di Akoris, Antinoe e Panopolis¹⁵⁰⁹.

Con l'emergenza del fenomeno monastico, che ha il suo punto di massima diffusione tra il V e il VII secolo, si sviluppa anche l'epigrafia in copto, per la maggior parte attestata proprio nei cimiteri monastici, come le stele di Saqqara documentano, per esempio, in maniera evidente. Questo fenomeno si accentua ulteriormente dopo Calcedonia (451 d.C.), quando progressivamente si viene a creare una doppia gerarchia e l'ortodossia anticalcedonese, sostenuta da patriarchi quali Dioscoro e Beniamino, si arrocca all'interno dei complessi monastici situati nei deserti più interni, primi fra tutti quelli di Scete. L'alleanza tra mondo monastico e gerarchia patriarcale anticalcedonese contribuì all'utilizzo della lingua copta.

Dopo il definitivo prevalere dell'Islam i circoli dominanti greci del paese (*Romaioi*) nella maggior parte dei casi si allontanarono, abbandonando il paese. E questo certamente

¹⁵⁰⁹ TUDOR 2011: 172, Diagram 2.

contribuì a una flessione della documentazione delle stele funerarie in greco, sebbene sia importante sottolineare che le iscrizioni greche in Egitto furono usualmente scritte da persone la cui lingua madre non era il greco, ma che si riconoscevano comunque nella cultura greca¹⁵¹⁰. Durante l'invasione islamica, infatti, la maggioranza della popolazione di cultura greca, fedele all'Impero bizantino, fu costretta a fuggire e a rifugiarsi in altre zone dell'Impero, principalmente Costantinopoli. Ben documentata è la fuga degli alessandrini dalla loro capitale prima della conquista musulmana, ma numerosi altri esempi ci vengono forniti dalle Cronache della conquista, in particolare quella redatta da Giovanni di Nikiu. Durante l'avanzata delle truppe islamiche, più volte lo storico e vescovo egiziano riferisce di azioni compiute dagli invasori, in accordo con la popolazione egiziana, contro i soldati o la classe dominante bizantina. Conquistate le città, questi, che si erano nascosti per sfuggire alla morte, vengono a più riprese traditi dai loro concittadini egiziani e consegnati ai musulmani che poi li uccisero¹⁵¹¹. Questo significa che le *élite* bizantine residenti nelle provincie del paese furono progressivamente eliminate o dovettero fuggire. A questo certamente si può legare la flessione della documentazione delle stele redatte in greco.

Quando poi assistiamo a una tarda attestazione del greco in Alto Egitto è ancora una volta ai fatti storici che dobbiamo fare ricorso per una maggiore comprensione di questo fenomeno.

Vale la pena di parlare un po' in dettaglio di questo fenomeno perché meno conosciuto rispetto a quello della conquista musulmana dell'Egitto. Nel rapporto tra l'Alto Egitto e la Bassa Nubia, infatti, si registrano affinità sia di formulari, sia iconografici, che fanno pensare a scambi e contatti vicendevoli che occorsero tra queste due regioni a partire dall'VIII secolo sino alla piena età medievale. Tali affinità possono essere state dovute sia a influssi egiziani entrati nel territorio nubiano e fatti propri (come per esempio la diffusione delle cosiddette *Totenklage*, che, tipiche del Medio Egitto, si attestano anche in Bassa Nubia), sia a caratteri originari della Nubia che dall'VIII-IX secolo entrarono in Egitto, anche come conseguenza del potere politico che il regno di Macuria esercitò per secoli nei maggiori centri dell'Alto Egitto.

¹⁵¹⁰ SATZINGER 2004: 529.

¹⁵¹¹ Numerosi esempi si trovano descritti in CHAGNON 2008.

Questo è un periodo in cui si amplia anche l'attestazione del copto. In Medio Egitto l'epigrafia in copto dà vita a due generi tipicamente egiziani che non hanno riscontro in greco: le *Totenklage* e le preghiere di intercessione, tra cui le cosiddette iscrizioni litaniche, che si documentano prevalentemente in ambito monastico. Le prime, infatti, si datano tra l'VIII e il IX secolo, così come il grosso dei testi litanici che si documentano soprattutto nei centri monastici, quali, per esempio, l'apa Geremia di Saqqara, Bawit, Deir el-Balaiza, Wadi Sarga e Deir el-Ganadla.

Verso la metà del X secolo i Nubiani sono una costante in tutto l'Egitto. La loro massiccia presenza nel paese al tempo lascia intendere una loro venuta e stabilizzazione nel territorio egiziano già nel periodo precedente. U. Monneret de Villard sottolinea, infatti, come i Nubiani avessero iniziato a stabilirsi in Egitto sin dall'VIII secolo e inoltre anche che in Nubia era forte la presenza di musulmani egiziani¹⁵¹². I contatti tra i due paesi erano quindi molto forti. I due popoli vivevano in questo periodo pacificamente uno accanto all'altro, a differenza dei secoli precedenti caratterizzati da scontri armati.

Accanto a questa presenza che era parte della struttura fatimide, si devono poi evidenziare i rapporti che lo stato egiziano islamico ebbe dal VII secolo con la Nubia cristiana, spesso contrassegnati da tensioni e attriti che talora sfociarono in aperti conflitti.

Gli Arabi compirono la prima incursione in territorio nubiano nel 642, quando in seguito alla conquista di Assuan si ritrovarono alle porte della Nubia, regione che vedevano come testa di ponte per la loro penetrazione in Africa¹⁵¹³. Nel 652 compirono una seconda spedizione, in seguito alla quale stipularono con i Nubiani un patto bilaterale con clausole sia politiche che commerciali, il *baqt*. Le due parti contraenti menzionate in questo trattato erano l'emiro d'Egitto, per i musulmani, e il re di Dongola, per i Nubiani. Il *baqt* rimase un punto fermo nelle relazioni tra le due regioni e il suo regime durò oltre 600 anni, sebbene con qualche violazione e incursione, dall'una o dall'altra parte.

Con la formazione dei regni cristiani di Nubia e successivamente con il sorgere della supremazia del regno di Macuria, i Nubiani iniziarono a esercitare un ruolo importante nei rapporti con l'Egitto e la loro presenza come detto, fu particolarmente viva in Alto Egitto. I

¹⁵¹² MONNERET DE VILLARD 1938: 119.

¹⁵¹³ VANTINI 1985: 104-110.

contatti tra Macuria e l'Alto Egitto vedono l'alternanza di periodi di pace e di migrazioni di popolazione e monaci tra le due regioni e periodi di incursioni armate e di guerre con distruzioni e successive ricostruzioni.

Il regno di Macuria, con capitale Dongola, si impone verso la fine del VII secolo, inaugurando nel corso dell'VIII secolo un lungo periodo di pace e di fecondità artistica che ebbe come conseguenza l'instaurazione di buone relazioni con l'Egitto islamico. L'apogeo del regno di Macuria si pone tra il IX e l'XI secolo, l'"età d'oro", durante la quale fiorirono anche numerose comunità monastiche ricche, dicono le fonti, di ben 12.000 monaci¹⁵¹⁴.

I primi decenni del IX secolo sono caratterizzati dall'affermarsi a Dongola di una nuova dinastia, che vide nei decenni successivi l'alternarsi di re chiamati Zaccaria e Giorgio, il cui ordine di successione è ancora oggi discusso, anche a causa del fatto che in determinati periodi si registra la presenza di due sovrani che regnarono contemporaneamente, come Augusto e Cesare.

Anche i rapporti tra Egitto e Nubia mutarono considerevolmente, a favore di quest'ultima. Yahya el-Antaki ci informa che nel 951 truppe nubiane di Giorgio II di Macuria attaccarono le oasi del deserto occidentale, spostandosi forse, secondo l'ipotesi di G. Vantini, lungo la pista del *Darb e-Arba'in*, la pista dei quaranta giorni, con l'intenzione di procurarsi allume, assai abbondante in quella regione¹⁵¹⁵.

Successivamente, nel 962, Zaccaria III, compì un'incursione in Alto Egitto raggiungendo Akhmim, che sebbene non sia stata permanentemente occupata dalle truppe nubiane, rimase a lungo sotto l'influenza culturale e politica del regno cristiano¹⁵¹⁶. L'occupazione nubiana, sulla cui natura e sulla cui durata ancora oggi si discute, lasciò, infatti, tracce profonde e inaugurò un'epoca in cui tutto l'Alto Egitto si trovò sotto l'influenza culturale nubiana¹⁵¹⁷. Questa è particolarmente evidente ad Akhmim, a Edfu, e ad Assuan, dove in

¹⁵¹⁴ GODLEWSKI 2002.

¹⁵¹⁵ Il testo di Yahya el-Antaki (6:22) dice: "In questo stesso anno il re di Nubia si portò nelle oasi delle province dell'Egitto, dove massacrò e depredò, bruciò e votò alla rovina molte cose" (trad. PIRONE 1998: 85). VANTINI 2009: 108.

¹⁵¹⁶ MONNERET DE VILLARD 1938: 122; VANTINI 2009: 109.

¹⁵¹⁷ SHINNIE; SHINNIE 1965: 264.

anni recenti è stato rinvenuto, scritto su una parete della chiesa del monastero di Amba Hadra, il nome di Zaccaria¹⁵¹⁸.

Centro particolarmente interessante per i contatti tra Egitto e Nubia fu anche Edfu, che rimase sotto occupazione nubiana dal 962 fino alla fine dell'XI secolo¹⁵¹⁹. Qui, in una nicchia nascosta ricavata nel muro esterno del monastero di San Mercurio, fu rinvenuta fra il 1906 e il 1907 un'intera biblioteca monastica, contenente testi sia in lingua nubiana, sia in lingua greca che copta, particolarità maggiormente interessante se si considera che le biblioteche copte egiziane di quell'epoca evitavano di possedere codici greci¹⁵²⁰. Questo monastero, quindi, che si sviluppò proprio durante la dominazione nubiana, era abitato prevalentemente da monaci nubiani¹⁵²¹. Tra le opere rinvenute in questo monastero si trova il manoscritto del British Museum inv. Or 7029, contenente la *Vita Aaronis*, un importante testo che ci documenta i primi momenti della diffusione del Cristianesimo in Nubia. Il colofone del manoscritto, che lo data al 992, riferisce che il testo fu scritto da un certo Socrator, figlio di Giuseppe, un altro scriba noto da altri codici, residente, come il padre a Esna¹⁵²². Un altro manoscritto (British Museum inv. 70289), datato al 989 menzionava un Nicodemo vescovo di Edfu, Assuan (?) e File e fu trovato con un gruppo di testi che comprendeva anche manoscritto contenente i miracoli di san Mena (British Museum, inv. 6805) scritti in lingua nubiana, cosa che prova in maniera inequivocabile che il centro monastico non era affatto estraneo alla cultura nubiana¹⁵²³.

L'occupazione militare nubiana in Alto Egitto è poco documentata dalle fonti¹⁵²⁴. Yahya el-Antaki è, infatti, un'eccezione. Nonostante questo U. Monneret de Villard ritenne di poterne ipotizzare una della durata di almeno un decennio verso la metà del X secolo¹⁵²⁵. G. Vantini non la esclude, ritenendo che il silenzio delle fonti fu dovuto forse al fatto che fu

¹⁵¹⁸ MONNERET DE VILLARD 1938: 124; DIJKSTRA; VAN DER VLIET 2003, probabilmente il III di questo nome.

¹⁵¹⁹ MONNERET DE VILLARD 1938: 124 afferma che ancora nel 969 i Nubiani mantenevano saldamente il controllo dell'Alto Egitto probabilmente sino a Edfu.

¹⁵²⁰ ORLANDI 1978: 227.

¹⁵²¹ GRILLMEIER 2001: 324, che riprende ORLANDI 1978: 227.

¹⁵²² ORLANDI 1978: 228.

¹⁵²³ MONNERET DE VILLARD 1938: 124.

¹⁵²⁴ MONNERET DE VILLARD 1938: 125 afferma che echi della conquista nubiana di Assuan, Esna, Armant e Abnud presso Qift sarebbero rimasti in alcune storie riguardanti un principe nubiano pubblicate in CRUM 1932.

¹⁵²⁵ MONNERET DE VILLARD 1938: 123-125.

breve o che comunque non diede adito a contestazioni fra Fatimidi e Nubiani¹⁵²⁶. Ma la presenza o meno dell'occupazione militare nubiana può solo aggiungere qualche motivazione in più alla presenza culturale che i Nubiani certamente esercitarono in tutto l'Alto Egitto. Questa si nota in diversi campi, non solo letterari, ma anche artistici e architettonici, come testimonia anche la ricostruzione del Monastero di san Simeone di Assuan.

Un'interessante nota viene aggiunta ancora da U. Monneret de Villard che menziona un passo della relazione del viaggio che frate Arcangelo Carradori da Pistoia compì in Egitto tra il 1630 e il 1638, il quale parla di una colonia di Nubiani ancora presente al suo tempo presso il convento dei Martiri di Esna¹⁵²⁷: *“sopra a questo convento quattro, o cinque miglia, vi è un colle sopra il quale son da cinquanta case quasi tutti cristiani venuti quattrocento anni fa dagli stati del prete Janni con'un sacerdote delli loro, quale morto che non fu non volsero mai altro sacerdote, e così sono restati che non hanno altro di cristiano se non che si battezzano, si sposano, e si seppelliscono come cristiani fra gli altri del resto non sanno farsi ne anco il segno della croce né far'altra oratione”*. Per U. Monneret de Villard le parole del frate di Pistoia non sono altro che un *“relicto di una più antica e vasta occupazione”* nubiana.

La presenza dei Nubiani in Egitto nel X secolo diviene così solida che questi finiscono per costituire il nerbo dell'esercito fatimide, divenendo una forza politica e militare di notevole importanza. G. Vantini sottolinea come i soldati nubiani potevano destituire o addirittura uccidere i visir che a loro non erano graditi¹⁵²⁸. Le due massime cariche nel Palazzo del Califfo fatimide erano due nubiani: uno era il *“Commissario degli affari del califfato”*, l'altro portava il titolo di *“Guida del Califfato”*¹⁵²⁹. Il potere che raggiunsero i Nubiani nella struttura fatimide fu così importante che attirò le gelosie di altre etnie presenti in Egitto, prima fra tutte quella turca. Tra Turchi e Nubiani, infatti, non di rado scaturirono scontri e battaglie, come quella, molto sanguinosa del 1066 a Kom el-Sharik, che portò alla sconfitta dei Nubiani e al loro ritiro in Alto Egitto, una regione che probabilmente sentivano sicura, e

¹⁵²⁶ VANTINI 1985: 191.

¹⁵²⁷ MONNERET DE VILLARD 1938: 124-125.

¹⁵²⁸ VANTINI 1985: 186.

¹⁵²⁹ VANTINI 1985: 186.

dove poterono riorganizzarsi per poi tentare di riattaccare. Seguirono altri scontri che videro ancora vincitori i Turchi e di nuovo i Nubiani ritirarsi nelle città dell'Alto Egitto.

La conseguenza di questa presenza di Nubiani in Egitto fu certamente il continuo flusso di persone dalla Nubia all'Egitto e parallelamente al movimento di persone avveniva anche lo scambio di merci, di informazioni, di idee e di molto altro. Questi contatti culturali furono veicolo anche certamente dell'influenza dell'arte nubiana su quella egiziana e viceversa.

Per quanto riguarda l'epigrafia, nelle principali città dell'Alto Egitto che, anche per un breve periodo, furono sotto il controllo politico del regno di Macuria, si nota un uso quasi esclusivo della lingua greca, in un periodo in cui in Egitto il greco andava declinando nell'uso epigrafico, ma che era invece comunemente usato in Nubia in questi ambiti. La documentazione attestata in centri quali Esna, Armant e Edfu, si data per lo più alla fase che vide queste città sotto l'influsso culturale nubiano. In realtà la datazione delle stele di questa regione è complicata dalla mancanza di dati sui contesti di rinvenimento dei monumenti e dal fatto che, come più volte notato, la documentazione delle stele copte in generale risulta frammentaria sia dal punto di vista cronologico che topografico. Un esempio eloquente è costituito dalle necropoli di Akhmim, dove la documentazione che ci è giunta è relativa in gran parte alla fase che va dal V al VII secolo, che corrisponde quindi al periodo bizantino. La presenza culturale nubiana in questa città si registra però in altri campi, in particolare in quello del tessuto e in quello architettonico. L. Del Francia ha sottolineato la presenza culturale nubiana, come più volte detto, nei tessuti del ciclo detto di Zaccaria, mentre in ambito architettonico l'influsso nubiano si nota in quello stretto passaggio che unisce i due ambienti posti ai lati del santuario attraverso un lungo corridoio posto a est, caratteristico delle chiese della regione: si tratta del cosiddetto *difir*, ancora oggi visibile nelle chiese del monastero dell'Arcangelo Michele (Deir el-Malak Mikhail), del monastero della Vergine Maria (Deir el-Adra), di Deir el-Mishriki e del monastero di San Giorgio (Deir Mari Girgis el-Hadidi) di Akhmim, che è utilizzato ai nostri tempi come luogo per conservare le icone.

Ad Armant la presenza cristiana rimane documentata a Deir el-Misaykra fino al XII secolo. Le stele provenienti da questa regione, tutte prive di contesti certi, risultano difficili da datare con certezza, anche se sono solitamente poste tra il VI e l'VIII, una collocazione

cronologica che comunque non si basa su dati archeologici¹⁵³⁰. La presenza però di iconografie affini a quelle nubiane e di epitaffi in lingua greca potrebbe suggerire una loro datazione al periodo in cui la Nubia esercitava la sua influenza culturale, quindi almeno dall'VIII-IX secolo. Le stele di Edfu, anche esse caratterizzate da formulari scritti in greco (ma anche in copto) e da iconografie che suggeriscono la Nubia, sono datate in piena epoca islamica. Se M. Cramer le pone tra il VII e il IX secolo¹⁵³¹, B. Tudor le colloca tra il VII e il IX secolo, mentre A. Boud'Hors¹⁵³² le ascrive tra il IX e il X. È certo evidente che in questo periodo il rapporto tra epigrafia sepolcrale nubiana e egiziana è divenuto molto stretto¹⁵³³.

Ricca e numericamente consistente è la documentazione di Esna, le cui stele, che cambiano aspetto verso il X secolo, documentano, sebbene in copto, formulari usati in Nubia.

Il greco ebbe, infatti, un importante ruolo in Nubia, in particolar modo fra il V e il XIV secolo. L'uso di questo idioma in Nubia fu il risultato dell'influenza culturale che esercitarono Costantinopoli e il mondo bizantino sulla cultura nubiana.

Ricordiamo che il Cristianesimo in Nubia iniziò a diffondersi dal V secolo¹⁵³⁴ in concomitanza con la formazione dei nuovi regni di Nubia, Nobadia a Nord con capitale Faras (Pachoras), Macuria con capitale Dongola e Alodia a sud con capitale Soba, regni che divennero ufficialmente cristiani dal VI secolo. Tra il 650 e il 710 l'antico regno di Nobadia venne unito a Macuria¹⁵³⁵. Nel corso di questo processo le due lingue letterarie ed ecclesiastiche d'Egitto, il greco e il copto, appunto, rimpiazzarono l'indigeno meroitico. Il greco divenne dal VI secolo la lingua ufficiale e il copto, nella versione dialettale del saidico, prese ugualmente piede, diffondendosi anche nell'epigrafia funeraria¹⁵³⁶. È

¹⁵³⁰ TUDOR 2011: 172, Diagram 2, data le iscrizioni in greco della città dal VI all'VIII secolo.

¹⁵³¹ CRAMER 1955: Abb. 41 e fig. 50.

¹⁵³² BOUD'HORS 1996: 4, nota 19.

¹⁵³³ MONNERET DE VILLARD 1938: 62.

¹⁵³⁴ La Cristianizzazione della Nubia iniziò certamente prima della missione ufficiale del VI secolo guidata dal sacerdote Giuliano e voluta da Giustiniano e Teodora. Un contatto diretto tra Nubia e Egitto prima di quella data fu infatti assicurato da monaci provenienti dal Fayum, vedi GRILLMEIER 2001: 323-326, che analizza anche la *Vita Aaronis* e il suo apporto per la conoscenza della cristianizzazione dei territori a sud della Prima Cataratta in epoca-precalcedonense.

¹⁵³⁵ MONNERET DE VILLARD 1938: 81.

¹⁵³⁶ VAN DER VLIET 2011: 175.

comunque fatto ormai acquisito che la maggioranza dei possessori di iscrizioni greche e copte in Nubia usavano una lingua che non era la loro lingua madre¹⁵³⁷.

La conquista islamica dell'Egitto, avvenuta nel 641-642 d.C., portò a importanti cambiamenti nella Valle del Nilo, con la conseguenza di isolare dal resto del contesto del Mediterraneo la Nubia cristiana, la cui chiesa rimase sempre dipendente però dal Patriarcato di Alessandria. Nonostante questa separazione geografica, l'uso della lingua greca perdurò in Nubia fino al XIV secolo, mentre in Egitto non andò oltre il X secolo. La sussistenza del greco in ambito epigrafico (Edfu, Armant) in una fase più tarda della documentazione potrebbe essere stata dovuta proprio alla presenza nubiana, non tanto militare quanto culturale, attestata in centri quali Akhmim, Esna e Edfu, tra l'VIII e il XIV secolo.

Dal punto di vista dell'apparato testuale due formule attestate nelle stele di Esna e Akhmim, sono tra le più caratteristiche dell'epigrafia nubiana. La prima è "*nel grembo di Abramo, Isacco e Giacobbe*", la seconda è un tipo tratto dall'*Euchologion Mega*, un tipo di preghiera per il defunto ben documentata in Nubia, "*Signore Dio, Signore dell'Universo, Dio dei santi spiriti e Signore di ogni carne*". L'origine di queste due formule si rintraccia certamente negli uffici sepolcrali bizantini¹⁵³⁸, ma la loro presenza nelle stele egiziane potrebbe essere dovuta all'influsso che esercitarono i regni nubiani in Egitto in epoca medievale. L'invocazione "*Signore degli Spiriti e di ogni carne*" è documentato, infatti, in un papiro da Nessana, in Palestina, datato all'inizio del VII secolo. In Nubia questa formula si ritrova per la prima volta nella stele del vescovo Tommaso da Faras, datata al 606, quindi coeva del papiro palestinese. Come suggerisce anche B. Tudor¹⁵³⁹, penso probabile anche io che questa formula sia giunta in Nubia direttamente da Bisanzio e non mediata dalla Palestina. Si può, quindi, ipotizzare che entrò nell'epigrafia copta provenendo dalla Nubia, soprattutto in seguito all'influenza (militare, politica e culturale) che questa regione esercitò nell'Alto Egitto. Questa formula è documentata, per esempio, nella versione "*Signore Dio,*

¹⁵³⁷ SATZINGER 2004: 529.

¹⁵³⁸ MONNERET DE VILLARD 1938: 62, che sottolinea come tale origine sia stata per la prima volta notata da H. Junker nel 1925.

¹⁵³⁹ TUDOR 2011: 155.

Signore dell'Universo”, sia in una stele da Akhmim, datata tra il VII e l’VIII secolo¹⁵⁴⁰, sia in una stele da Esna, datata fra l’889 e l’891¹⁵⁴¹.

In Nubia stele con forme abbreviate della preghiera per i defunti tratta dall’*Euchologion Mega* datano tra l’inizio del VII e la fine del XII secolo, tra le più note: la stele del vescovo Tommaso da Faras, sopra citata, che si colloca al 606; l’epitaffio di una donna chiamata Kel dall’antica Dongola, datata al 785; la stele di Stephanos del 797; la stele del vescovo Ignatios dell’802; l’epitaffio di Papasa del 1181.

A. Tsakos ha più volte trattato e pubblicato stele che presentavano questo testo. Lo studioso greco ha evidenziato come un gran numero di stele con un testo dell’*Euchologion Mega* sono documentate tra il X e il XII secolo.

La formula “*nel grembo di Abramo, Isacco e Giacobbe*” si ritrova invece negli epitaffi nubiani tra il 692 e il 1173 e si ritrova documentata in Egitto nell’area del Fayum, ma soprattutto ancora a Akhmim e Esna (con l’aggiunta “*nel Paradiso delle delizie*”)¹⁵⁴².

Una formula tratta da questo *Euchologion* si documenta anche nello Wadi Natrun, in una stele che fu scolpita per un re nubiano. Si tratta della stele del re Giorgio che fu scoperta da H. G. Evelyn White nel 1920 durante le ricerche condotte per conto del Metropolitan Museum of Art nel monastero dei Siriani (Deir el-Surian). La stele era murata nel muro orientale della chiesa di el-Sitt Miryam (“*la Signora Maria*”), una chiesa secondaria del complesso. La forma della stele ha fatto ipotizzare diverse utilizzazioni di questa lastra, oltre al suo utilizzo come stele funeraria. Alcuni credono che la lastra fu utilizzata come tavola d’altare, altri pensano che fu usata per depositare le *eulogiae*, le pagnotte di pane non consacrate che sono distribuite alla congregazione alla fine della Divina Liturgia¹⁵⁴³.

Secondo l’ipotesi di H. G. Evelyn White la stele sarebbe stata originariamente collocata nel Monastero degli Abissini intitolato a Elia, oppure all’interno della cosiddetta “cella dei Nubiani” e sarebbe stata trasportata nella chiesa del Deir el-Surian quando gli Abissini (o forse i Nubiani) si trasferirono in questo monastero. Si tratta di una lastra di marmo circolare di 72 cm di diametro con doppio bordo, sulla quale è scritto un testo in nubiano

¹⁵⁴⁰ TUDOR 2011: 165.

¹⁵⁴¹ TUDOR 2011: 154.

¹⁵⁴² TUDOR 2011: 152.

¹⁵⁴³ EVELYN-WHITE 1933: 215.

antico. Sul bordo della lastra, al contrario, è inciso un testo in greco. Entrambe le iscrizioni furono per la prima volta studiate da F. Ll. Griffith, che propose anche una prima trascrizione del testo nubiano. Il testo greco porta una preghiera che assomiglia molto all'*Euchologion Mega*, che abbiamo già visto comune nell'epigrafia della Nubia. Lo stesso sembra essere vero per una parte del testo nubiano, come suggerito da G. M. Browne. I testi, sia quello in greco che quello in antico nubiano, menzionano un re Giorgio, che dovrebbe essere datato nella seconda metà del XII secolo (più precisamente nel 1157). Il testo greco è il seguente, secondo la recente traduzione di V. W. J. van Gerven Oei: "*God of the spirits and all flesh, You who have defeated death and trodden down Hades and given life to the world, rest the soul of Your servant King George, in a shining place, in a place of refreshment, whence pain and grief and lamentation have fled away. Being good and loving mankind, forgive every sin committed by him in word or in deed or in thought, for there is not a man who would live (and would not sin)*"¹⁵⁴⁴. Il testo nubiano: "[...] *through the goodness of God who has become flesh. Those who have hope for salvation and luminaries assembling, the vain men (?) being abundantly in vain. And (as for those who have hope for) being without death, vain men (are in vain) (?). They rejoiced in words accordingly as he is led to being counted out (?). I ask, I beg (you) to ... the power of the death of the prophets, to come to completion. What you made in the beginning was life. In life for eternity that will not become ..., protect the soul of your servant King George from evil in the bosom of Abraham, Isaac, and Jacob, allglorious and also honored, in the paradise of joy, the settlements for all rejoicing, and forgive his sins, that he committed loving and hating, knowing (and) not knowing, either in word or in deed, forgive (them). And he also did (them) ... It is God, (whose) Son has died, coming and forgiving (his sins). Amen. As for King George's birth, it was Anno Martyrum 822, on the eleventh (day) in the month Tapot. As for his ascension to the throne of the two dominions, it was Anno Martyrum 848, (day) 4 in the month of Tapot, becoming king at the age of 27. When his years altogether were 52, as for his death, it was the second (day) of the week, the (day) 14 of the moon, (day) 20 in Thoth, Anno Martyrum 874*"¹⁵⁴⁵.

¹⁵⁴⁴ VAN GERVEN OEI 2011: 233.

¹⁵⁴⁵ VAN GERVEN OEI 2011: 236.

Il testo ha quindi degli evidenti riferimenti all'epigrafia nubiana, sia nel riferimento all'*Euchologion Mega*, sia in quello collegato all'espressione "nel grembo di Abramo, Isacco e Giacobbe", che, come abbiamo visto, ritroviamo in Egitto, oltre che nel Fayum, anche in due aree che sono state sotto controllo e influenza nubiana: Akhmim e Esna.

Per quanto riguarda il re menzionato, dovrebbe trattarsi di Giorgio IV (1131-1158), figlio del re Basilio (circa 1089) e padre di Mosè, che fu incoronato re di Nobadia nel 1160.

Somiglianze di carattere testuale con la documentazione nubiana si notano anche nelle stele di Assuan provenienti dalle necropoli del monastero di Anba Hadra, dove si documentano stele di tipo commemorativo (*commemoration-type*) affini per formulari a quelle documentata a Qasr Ibrim¹⁵⁴⁶. Negli epitaffi di Qasr Ibrim e delle aree circostanti, infatti, gli epitaffi funebri sono tripartiti con una formula aperta introdotta dal termine ΠΡΤΙΜΕΕΥΕ "memoriale di"¹⁵⁴⁷, seguita dal nome del defunto, preceduto da ΠΤΑΚΑΡΙΟC/ΤΜΑΚΑΡΙΑ "beato/beata". Segue una seconda formula che inizia con il termine ΠΕΖΟΥ "giorno", che introduce la data della morte, seguita dall'espressione ΜΤΟΝ ΜΜΟ= "andare al riposo", "riposarsi". Il terzo elemento, infine, è introdotto da una breve preghiera, che può comprendere anche l'acclamazione "Gesù Cristo", che si conclude poi con "Amen". J. van der Vliet porta come esempio tipico la stele di Petros da Qasr Ibrim, che recita¹⁵⁴⁸:

Memoriale del beato Petros.

Il giorno nel quale si riposò è il tredici di Pakhon.

O Signore, Gesù Cristo, possa tu garantire il riposo alla sua anima nel Tuo regno. Amen, così sia.

Sempre da Assuan proviene una *Totenklage* non datata che documenta una formula attestata comunemente in Nubia. In questa stele si dice che "ogni carne" deve morire "secondo il verdetto che Dio ha impartito a Adamo, dicendo: 'tu sei terra e alla terra

¹⁵⁴⁶ VAN DER VLIET 2011: 188.

¹⁵⁴⁷ Questa formula si ritrova, anche con varianti in greco, a Marea, Panopolis, Armant, Esna, cfr. TUDOR 2011: 148.

¹⁵⁴⁸ VAN DER VLIET 2011: 189.

ritornerai”¹⁵⁴⁹. L’allusione al passo della *Genesi* 3: 19 è, infatti, ben documentato nelle stele della Bassa Nubia, come J. van der Vliet ha mostrato¹⁵⁵⁰.

Comunque tutta la regione dell’Alto Egitto condivide con la Bassa Nubia alcune formule e tipologie di stele, che la differenziano notevolmente dal resto del paese (Medio e Basso Egitto). In quest’area come in Nubia è ben documentata la formula “*non ti affliggere*”, così come, seppur non sistematicamente come nella regione di Antinoe, la presenza delle *Totenklage*. Un epitaffio appartenente al genere delle lamentazioni (*Totenklage*) è stato rinvenuto a Assuan¹⁵⁵¹. La stele, frammentaria nella sua parte iniziale, presenta una formula che trae ispirazione da *Giobbe* 14: 1 “L’uomo nato da donna vive pochi giorni ed è pieno di inquietudini”. Questo particolare versetto biblico non è documentato nelle *Totenklage* egiziane, ma si ritrova in un epitaffio da Qasr Ibrim¹⁵⁵², dove è seguito da un passo tratto dal meglio documentato versetto di *Genesi* 3:19. Purtroppo anche il nome del defunto e la data della sua morte sono andati persi. Questa stele comunque testimonia la presenza in Nubia delle *Totenklage* tipiche dell’area di Antinoe e ci fa meglio comprendere testi simili, come una stele proveniente da Sakinya, il cui testo indirizza il lettore sulla commovente questione della natura umana:

Che cosa è l’uomo?

Egli è terra e alla terra di nuovo egli è tornato.

Unico è il verdetto di Dio.

Allora si riposò la beata [N.N.], la figlia di Chreste (?), il 3 di Phaoph.

*Oh Dio, dai riposo alla sua (anima nel Tuo) Paradiso*¹⁵⁵³.

Dal punto di vista dell’apparato figurativo, le stele dell’Alto Egitto mostrano alcune iconografie e simboli caratteristici dell’arte nubiana. Le necropoli che testimoniano questa affinità sono ancora una volta quelle delle città che documentano una presenza nubiana in epoca medievale: Armant, Luxor, Edfu e Esna. Queste affinità artistiche non si riscontrano

¹⁵⁴⁹ SB I: 675; CRAMER 1941: n. 14.

¹⁵⁵⁰ VAN DER VLIET 2011: 202-209.

¹⁵⁵¹ CRAMER 1941: n. 40.

¹⁵⁵² MINA 1942: n. 80; VAN DER VLIET 2011: 214.

¹⁵⁵³ VAN DER VLIET 2011: 214-215.

unicamente nella produzione di stele funerarie, ma globalmente nella produzione artistica nubiana, oltre che nell'architettura funeraria.

La forma tipica della tomba nubiana è, infatti, molto simile a quella documentata in Egitto. Questa consiste generalmente in una sovrastruttura, simile a una panca, che termina con la sommità arrotondata. Su uno dei lati della sovrastruttura è inserita la stele funeraria, sotto la quale si trova una nicchia destinata a contenere una lampada. In molti casi gli archeologi hanno trovato stele e lampade *in situ*, come nelle necropoli di Faras o di Sakinya. Le tombe potevano essere intonacate e le stele, realizzate in marmo, terracotta, calcare, ma il più delle volte in arenaria, potevano essere provviste di policromia. Assai raramente, però, le stele mostrano una decorazione scolpita. Questa è quasi sempre costituita da un'edicola, motivo base anche nella produzione egiziana, un impianto architettonico costituito da due colonne che inquadrano una nicchia munita di abside, immagine del santuario che tradizionalmente demarca e limita lo spazio sacro. Il più delle volte, però, l'impianto figurativo è assente e la stele è costituita unicamente da linee di scrittura, magari inquadrata da una semplice cornice, proprio come nella stele scoperta nel 1939 dalla missione franco-polacca a Edfu.

Tema documentato nelle stele nubiane, ma anche in altri ambiti artistici, è quello rappresentato da un volatile, probabilmente un'aquila¹⁵⁵⁴, raffigurato a ali spiegate che mostra al di sopra della sua testa una croce. Un *bull*a con collare è appesa al collo dell'animale. Questa rappresentazione si documenta nell'arte della Nubia cristiana più volte a Qasr Ibrim, ma anche a Faras e in altre località. Un bell'esempio di stele funeraria con tale raffigurazione fu rinvenuto nel 1964 durante gli scavi della Cattedrale di Qasr Ibrim.¹⁵⁵⁵ La raffigurazione di questa stele è, come già J. M. Plumley, aveva notato, straordinariamente simile a quelle documentate nelle stele di Armant e Luxor, ma anche di Esna.

¹⁵⁵⁴ Il volatile è stato interpretato in maniera differente dagli studiosi. Il volatile raffigurato su una stele trovata negli scavi della Cattedrale di Qasr Ibrim, nei pressi della cripta destinata a accogliere le sepolture dei vescovi (PLUMLEY 1970: 109, 139, fig. 109), fu inizialmente interpretato come un pavone, in quanto simbolo di resurrezione, o come colomba. Per la questione vedi, DEL FRANCA 2016. Per l'aquila in ambito nubiano vedi anche LUCCHESI-PALLI 1978.

¹⁵⁵⁵ PLUMLEY 1970: 109, 139, fig. 109, che segnala anche altre simili raffigurazioni incise su pietra o stampate su un frammento ceramico sempre da Qasr Ibrim.

J. M. Plumley aveva interpretato questa iconografia come simbolo del re di Nobadia o forse della sede della Bassa Nubia¹⁵⁵⁶. L'archeologo pensava però che questa iconografia, così come altre documentate anche a Qasr Ibrim, si fosse sviluppata da modelli alto egiziani, sebbene realizzata da artisti nubiani, e non viceversa come sembra oggi più probabile.

Un'ultima considerazione a proposito della diffusione di canoni artistici copti egiziani verso sud, ben oltre il confine dei regni cristiani di Nubia fino alla regione etiopica, è ricavabile da un importante documento, una stele conservata in una collezione privata, pubblicata da N. Bosson nel 1998: si tratta della stele di Tsophia, che documenta appunto la diffusione di modelli copti in Etiopia attraverso la Nubia. Anche questa stele proviene dal mercato antiquario (fu acquistata a Addis Abeba) e il suo contesto di ritrovamento è quindi completamente sconosciuto. La stele, alta cm 44 e larga 26, ha un impianto figurativo che ricorda la stele di Rohdia¹⁵⁵⁷: una giovane donna, vestita alla maniera greca, si trova stante sotto un porticato sormontato da un frontone ad arco. Delle foglie d'acanto, rivolte verso l'esterno, sono raffigurate sul frontone, mentre le colonne sono caratterizzate da fusti lisci nella parte superiore e scanalati in quella inferiore.

Al di sopra della raffigurazione si trova l'iscrizione funeraria: **ΕΙC ΘΕΟC †ΡΗΝΕ ΜΤΕ[!?] ΤΟΟΥ ΕΤΟΥΛΛΑΒ ΤCΩΦΙΑ ΩΗΜ ΕΛCΜΤΟΝ ΜΟC ΝCΟΥ [...?...] ¹⁵⁵⁸ “Dio è uno! La pace sia in questo luogo santo. Tsophia la piccola si è riposata il giorno [...]”. La formula iniziale “Dio è uno” è, come abbiamo più volte notato, frequente nelle stele copte, sebbene più usualmente seguito da **Ο ΒΟΗΘΩΝ** “colui che aiuta”.**

L'artista che realizzò quest'opera in Etiopia era probabilmente un egiziano e manifestò in questa sua realizzazione una duplice sensibilità artistica: da una parte rimase infatti fedele al canone copto-bizantino nella resa della figura umana in rigida frontalità; dall'altra impiegò una bicromia tipicamente etiopica. Questa, costituita dai colori rosso e giallo è ipotizzata da N. Bosson nella divisione della struttura architettonica delle colonne, che riecheggia alcune raffigurazioni su manoscritti etiopici. Di ispirazione egiziana sono anche la postura della figura in forma di orante e la posizione dei piedi, visti di lato, così come l'epitaffio con la tipica espressione **ΕΙC ΘΕΟC**.

¹⁵⁵⁶ PLUMLEY 1970: 132.

¹⁵⁵⁷ Berlino, Staatliche Museen, inv. 9666, *Cat. Paris* 2000: 128, n. 105.

¹⁵⁵⁸ Trascrizione da BOSSON 1998: 119.

N. Bosson data la stele di Tsophia tra il V e l'VIII secolo, a un periodo leggermente posteriore rispetto a quella di Rhodia e di poco anteriore alla realizzazione della stele E.8237 dei Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles, di simile impostazione.

La stele di Tsophia fa quindi riflettere sull'importanza della Nubia come regione a cavallo tra l'Egitto e l'Etiopia e su come l'arte copta sia passata nel corno d'Africa, forse portata proprio da artisti itineranti, come l'autore di questa interessante stele.

4. 2 Interpretazione delle stele dall'analisi integrata degli epitaffi e delle immagini

Le stele, che come strumenti di devozione privata, mostrano spesso fenomeni di conservazione di elementi tradizionali, presentano un'ampia attestazione di simboli relativi alla vita eterna, quali appunto le varie formulazioni assunte dalla croce. Nel periodo più antico questi monumenti possono anche mostrare echi di tradizione faraoniche, come documenta la stele del British Museum, inv. EA 54354 (TAV. CCXXVII, 2), che mostra due segni *ankh* fra i quali si colloca il geroglifico sema (*sm3*), “*unire*”, oppure la stele dello stesso museo, inv. EA 1257¹⁵⁵⁹, che mostra una grande croce con la ciocca laterale, che nell'Egitto faraonico è tipica dell'infanzia, la cosiddetta *crux comata*, affiancata in basso da due segni *ankh*. Echi dell'Egitto faraonico sono evocati anche nella stele inv. 8556 del Museo Copto del Cairo, che vede una croce collocata al di sopra di una scala a gradinata singola, un simbolo che evoca il geroglifico *rwd*, “scala”, con l'intento di sottolineare che la croce è il mezzo di ascensione al cielo¹⁵⁶⁰ (TAV. CXLIV, 1). In altri esemplari la scala si presenta a gradinata bilaterale, corrispondente al segno geroglifico *k3i*, “salire”. Questa si trova, per esempio, nella stele di Theodotes del Museo di Berlino, inv. 4483, proveniente dal Fayum¹⁵⁶¹ (TAV. LI, 1).

¹⁵⁵⁹ HALL 1905: 134, pl. 95; *Cat. London* 2015: 17, n. 4.

¹⁵⁶⁰ DEL FRANCIA 2012: 173.

¹⁵⁶¹ *Cat. Hamm* 1996: 124, n. 75.

Allo stesso gruppo appartiene la stele del Museo Copto del Cairo, inv. 8566, di dubbia provenienza¹⁵⁶². La stele, in calcare, presenta due *ankh* affiancate, tra le quali è raffigurato il segno geroglifico *setep* (*stp*), che rappresenta un'ascia. L'iscrizione riporta il nome del defunto, Pamonthes, che letteralmente significa “*colui che appartiene a Montu*” e che quindi potrebbe denunciarne la provenienza da Armant, dal momento che quella città era sede del culto del dio Montu.

Si tratta di stele databili certamente al periodo più antico e che appaiono come vere e proprie iscrizioni geroglifiche, nelle quali ogni simbolo, ogni immagine ha un preciso valore interpretativo, perfettamente corrispondente con la scrittura geroglifica che, ancora viva nel paese, si prestava a nuove valenze interpretative. Questi più antichi esemplari sono purtroppo privi non solo di contesti archeologici, ma anche di provenienza certa. Frutto di acquisizioni nel mercato antiquario, hanno talora solo una provenienza presunta. Ma anche se non è possibile attribuirle a una specifica località, queste stele costituiscono comunque una eloquente testimonianza della fase più antica della produzione, certamente la più innovativa, originale e feconda¹⁵⁶³.

Il legame con la tradizione faraonica si esplicita però anche in altri aspetti, che sono stati evidenziati già da A. Badawy da tempo. Questi sono relativi sia all'aspetto di alcune stele che talora ricordano la forma della tavola dell'offerta *hetep*¹⁵⁶⁴, sia dalla presenza del portale che riecheggia la falsa-porta, sia, dal punto di vista testuale, l'adozione di testi che permettono una comunicazione tra il defunto e il visitatore, quindi tra il mondo dei morti e quello dei vivi, chiaro richiamo all'”*appello ai viventi*” tipico delle stele di epoca faraonica, che si documenta in realtà anche nell'epigrafia greca d'Egitto¹⁵⁶⁵. Questo si ritrova in alcune stele di Saqqara, ma anche, per esempio, nelle stele di Gregorio, dal Monastero di san Mena, datata al 775, dove il defunto parla al visitatore e dice “*sii gentile, chiunque legga questo epitaffio, prega per me*”¹⁵⁶⁶. Appello simile si ritrova in una bella iscrizione greca di un figlio di Epimaco ritrovata nella necropoli di Tuna el-Gebel. Il defunto si indirizza ai passanti, dicendo: “*Io sono il figlio di Epimaco. Non passare davanti alla*

¹⁵⁶² CRAMER 1955: 19, nota 67; *Cat. Paris* 2000: 129, n. 107.

¹⁵⁶³ DEL FRANCIA 2012: 174.

¹⁵⁶⁴ BADAWY 1978: 210.

¹⁵⁶⁵ BERNAND 1999.

¹⁵⁶⁶ Stele Liebieghaus n. 13, SB III: 1596.

tomba con indifferenza, o passante! Resta!"¹⁵⁶⁷, e sollecita la loro attenzione precisando che egli non è stato mummificato alla maniera egiziana, bensì sepolto alla maniera greca, inumato o incenerito, in modo tale che il suo corpo non emani gli odori pestilenziali che erano soliti emettere i corpi deposti sui letti funebri all'interno dei sepolcri¹⁵⁶⁸. Sempre da Tuna el-Gebel proviene l'epitaffio dell'architetto Harpalos, dove è la stessa tomba che parla, dicendo "*io sono la tomba d'Harpalos*", e che instaura con il passante un vero e proprio dialogo ("*di quale Harpalos?*"... .. "*quale altro uomo tra i viventi era simile a lui?*")¹⁵⁶⁹.

Questo essere punto di contatto tra due mondi è forse uno dei tratti più distintivi delle stele copte che si lega più marcatamente alla tradizione precedente. La stele costituisce la soglia tra il mondo dei vivi e quello dei morti. L'apparato decorativo accentua questo aspetto con la rappresentazione del defunto stante, rivolto verso il visitatore, oppure con la raffigurazione di un impianto architettonico, un portale, che allude chiaramente alla soglia dell'aldilà, dove al defunto si può sostituire la croce oppure il suo stesso nome.

E dalla soglia dell'aldilà si intravede, mediante la stele, il Paradiso stesso, là dove il defunto ottiene la beatitudine eterna.

Secondo le credenze cristiane l'anima dei beati sarebbe entrata nel "*Paradiso della gioia*", dove avrebbe mangiato i frutti dell'Albero della vita (Genesi 2:9) e avrebbe risposato "*nel grembo di nostro padre Abramo*" (Luca 16:23). La promessa di Gesù al buon ladrone, "*oggi tu entrerai con me in Paradiso*" (Luca 23:43) si sarebbe estesa a tutti i beati.

Dal punto di vista iconografico il modo più comune di rappresentare l'aldilà il tutto il mondo paleocristiano è proprio quello derivato dal concetto di *paradeisos* e influenzato dall'idea classica del *locus amoenus*¹⁵⁷⁰, che vede il defunto inserito all'interno di un ambiente agrobucolico, che in Egitto può corrispondere ad un paesaggio nilotico, ricco di vegetazione e di animali.

Nell'ambito della produzione delle stele copte appare anche assai diffuso l'uso di calare il defunto all'interno di un ambiente edenico. La presenza di animali, come uccelli, aquile,

¹⁵⁶⁷ BADAWY 1944: 22.

¹⁵⁶⁸ BERNAND 1999: 160-161.

¹⁵⁶⁹ BERNAND 1999: 177-178.

¹⁵⁷⁰ CICCARESE 1987.

pavoni, colombe, leoni o altri quadrupedi, sempre raffigurati con valenza positiva, indicano l'esistenza del defunto nel Paradiso, caratterizzato da elementi vegetali ricchi e rigogliosi. È così disegnata la dimora eterna, là dove la presenza del defunto è assicurata dal suo nome inciso o dipinto sulla stele. Il portale, nelle sue numerose modulazioni, che nelle stele di Esna si accompagnano anche a una serie di arcate o portici, permette l'accesso all'altro mondo e lascia intravedere le beatitudini paradisiache. La cromia, un tempo elemento essenziale della decorazione delle stele e oggi solo in minima parte conservata su alcuni monumenti, doveva accentuare gli elementi decorativi, vegetali e animali, e renderli più vivi.

Nelle stele più tarde il richiamo a questo *habitat* paradisiaco è confinato unicamente a elementi vegetali che assumono in parte anche valenza decorativa e il cui significato doveva certamente essere accentuato da effetti cromatici. Questo accentuarsi degli elementi vegetali a discapito delle raffigurazioni di animali o umane può essere stato certamente una conseguenza del divieto islamico di raffigurare esseri viventi. In taluni casi gli elementi vegetali inglobano anche una struttura architettonica, rappresentata sotto forma di portale, ormai strettamente stilizzata e semplificata. L'aquila che vola verso l'alto, come nelle stele di Luxor o in quelle tipiche di Armant, disegna un ideale percorso del defunto verso il cielo. La fenice assicura la resurrezione della carne, mentre il pavone simboleggia l'anima che si rigenera per raggiungere l'immortalità.

La visione paradisiaca, che costituisce il motivo di fondo di tutte le stele copte, viene espressa sia attraverso le immagini, con queste raffigurazioni che riecheggiano il paesaggio edenico, gli elementi vegetali, gli animali simbolici e le immagini della croce, sia per mezzo degli apparati testuali, dove si menzionano in ordine gerarchico la Vergine Maria, i Patriarchi, gli Apostoli, i Santi che abitano e risiedono in Paradiso. Si tratta in quest'ultimo caso delle stele appartenenti all'insieme definito "testi liturgici", che è documentato con particolare evidenza in tutto il Medio Egitto, da Saqqara allo Wadi Sarga, e che è tipico dell'epigrafia in lingua copta¹⁵⁷¹. Tale paesaggio si ritrova descritto anche in alcuni testi letterari, in parte apocrifi, che circolarono in Egitto e che descrivevano il Paradiso e l'Inferno. Naturalmente non vi è espressione del pensiero cristiano antico che non si radichi

¹⁵⁷¹ CRAMER 1949: 26-29.

sopra un fondamento scritturistico. Per questo motivo fonte primaria di ispirazione a riguardo fu individuata immediatamente nell'Apocalisse canonica, che si pone quindi per il cristiano alle origini della visione dell'aldilà, ma anche in diversi passi scritturistici che alludono in qualche modo all'aldilà o alle più nobili figure che vi dimorano. Fra i più noti temi escatologici contenuti nell'Apocalisse canonica si segnalano, a solo titolo di esempio, i seggi celesti¹⁵⁷² e i beati biancovestiti o il libro della vita¹⁵⁷³, sul quale sono registrate le azioni e i destini di ogni uomo, oppure la stessa descrizione della Gerusalemme celeste¹⁵⁷⁴, che troverà espressione anche nelle raffigurazioni artistiche. Un passo della Genesi (5:24) e uno tratto dal Secondo Libro dei Re (2:1-18), inoltre, affermano che Enoch e Elia non morirono, ma furono portati in cielo con tutto il corpo. A questi due profeti si aggiunsero, con l'avvento e lo sviluppo del Cristianesimo, anche altre figure eminenti dell'Antico Testamento, tra le quali spiccano i Patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe.

Queste visioni riferite riecheggiano in alcuni formulari presenti nelle stele copte. Dal punto di vista figurativo il paesaggio paradisiaco viene evocato unicamente con gli elementi vegetali e per alcune immagini simboliche, ma dal punto di vista testuale i riferimenti sono molteplici. Innanzitutto la già menzionata formula “*nel grembo di Abramo, Isacco e Giacobbe*”, documentata sia in greco che in copto, poi la menzione di Maria, seguita da quella dei Profeti e dei Patriarchi, che si trovano comunemente citati soprattutto nei testi litanici del Medio Egitto, su quelle stele, cioè, prive di apparato figurativo. In questo caso, la descrizione del Paradiso si attua mediante la menzione delle sante figure che vi dimorano. Le parole si sostituiscono alle immagini e l'aspirazione del defunto di entrare in Paradiso e di godere della comunione con i santi si esplicita direttamente con l'invocazione di coloro che vi risiedono. Con la menzione dei santi, inoltre, il defunto chiede anche la loro intercessione. L'apparato testuale e quello iconografico possono coesistere in differenti modulazioni, anche escludendosi l'un l'altro, ma il significato fondamentale rimane lo stesso.

¹⁵⁷² *Apocalisse* 4, 2-8.

¹⁵⁷³ *Apocalisse* 20, 11-13.

¹⁵⁷⁴ *Apocalisse* 21, 10-23; 22, 1-2.

A formare un quadro più preciso della presenza divina e, in un certo senso, anche a delinearne meglio il “*paesaggio*”, sono spesso invocati nelle iscrizioni litaniche di questo tipo anche i progenitori, Adamo e Eva, i primi abitanti del Paradiso.

Nelle stele di ambito monastico, all’elenco dei Profeti, dei Patriarchi e delle altre figure divine, si aggiunge la menzione dei santi monaci. Nelle iscrizioni del monastero dell’apa Geremia di Saqqara i santi patroni del luogo, l’apa Geremia e l’apa Enoch, sono frequentemente invocati prima degli altri santi monaci e dopo la Santa Trinità o la Vergine Maria e gli arcangeli Michele e Gabriele. Questi due santi, comunque, sono comunemente attestati in un’ampia area, che va da Saqqara a Latopolis, all’oasi di Kharga¹⁵⁷⁵. Il gruppo di santi composta dall’apa Paolo, l’apa Pishoi, l’apa Paolo di Tamma e l’apa Phocas, sono attestati nell’area di Aphroditopolis e non si documentano in altre aree del paese¹⁵⁷⁶. La Triade di Bawit, composta dall’apa Apollo, dall’apa Anup e dall’apa Phib, è comune in tutto il nome di Hermoupolis, ma anche in altre aree del paese, dove il loro culto si diffuse (Deir el-Balaiza, Deir el-Ganadla, Deir el-Gebrawi, Saqqara, Wadi Sarga, Abido e Latopolis). Apa Hello e apa Sonsnau sono invocati nello Wadi Sarga¹⁵⁷⁷. A questi santi, più particolarmente regionali, se ne affiancano anche altri, come per esempio, “*Macario di Scete e i suoi fratelli*”, documentati in una stele vaticana proveniente probabilmente da Bawit. I santi monaci sono quindi invocati per ultimi, subito dopo le maggiori potenze celesti, poste in ordine di importanza, e prima della formula consueta con il nome, o i nomi, del defunto.

La presenza di questi santi in Paradiso è documentata anche nella pittura. Ne sono un esempio le raffigurazioni delle cappelle di Bawit, dove i santi sono raffigurati generalmente stanti all’interno di un paesaggio che rievoca quello nilotico e che corrisponde comunque a quello dove i santi agiscono, il Paradiso.

Questa visione paradisiaca contrasta però con un altro concetto che talora è espresso nei formulari testuali: la tristezza del commiato e la rassegnazione dell’uomo di fronte alla morte. Questo concetto è particolarmente presente in quelle composizioni poetiche, tipiche del Medio Egitto, che vanno sotto la denominazione di *Totenklage*. Queste iscrizioni, prive

¹⁵⁷⁵ TUDOR 2011: 190.

¹⁵⁷⁶ TUDOR 2011: 190.

¹⁵⁷⁷ TUDOR 2011: 191.

di apparato iconografico, veicolano una visione pessimistica della morte, vista come evento ineluttabile dal quale l'uomo non può scappare. Documentate in piena epoca islamica, in particolare tra l'VIII e il IX secolo, queste composizioni non hanno un corrispettivo nell'epigrafia copta in lingua greca, ma ricordano un genere documentato già nell'epigrafia greca d'Egitto che commemora i defunti morti in giovane età, così come si può vedere in alcuni epitaffi pubblicati da É. Bernand da Tuna el-Gebel¹⁵⁷⁸. La loro presenza si data in un'epoca comunque caratterizzata per i cristiani d'Egitto dalle prime persecuzioni islamiche, sebbene alcuni studiosi ne abbiano visto l'origine nell'antico Egitto (É. Revillout¹⁵⁷⁹) o nell'atteggiamento che nel Vecchio Testamento si nota verso la morte (M. Cramer¹⁵⁸⁰).

4.3 Individuazione di macroaree

Nel quadro generale della produzione delle stele copte, in greco e in copto, si possono distinguere, tenendo conto sia del punto di vista iconografico che testuale, degli insiemi relativamente omogenei, che concorrono a delineare cinque principali regioni, che possiamo definire macroaree. Esse si distinguono per peculiarità comuni, che possono in parte derivare da particolarità regionali o da differenti apporti provenienti da aree esterne.

Queste macroaree possono essere identificate nel Delta, nel Sinai, nel Fayum, nel Medio Egitto e nell'Alto Egitto. Nella prima macroarea, il Delta, la documentazione si mostra più variegata e si connette anche in maniera più evidente con le differenti tipologie di sepoltura che vi sono attestate. Caratteri strettamente legati all'area palestinese sono invece riscontrabili nella documentazione proveniente dalle necropoli del Sinai, mentre un carattere più spiccatamente arcaico, connesso con la più antica produzione, caratterizza le stele del Fayum. Il Medio Egitto, con la sua ricca documentazione in gran parte proveniente dai centri monastici, mostra dei caratteri tipicamente egiziani, dando vita a tipologie

¹⁵⁷⁸ Per esempio l'iscrizione di Hermokrates, morto a 32 anni, in BERNAND 1999: 174-176.

¹⁵⁷⁹ REVILLOUT 1885.

¹⁵⁸⁰ CRAMER 1949: nota 11.

attestate unicamente in copto. Differente è invece la documentazione dell'Alto Egitto, dove le iconografie documentate, nonché i formulari testuali, in gran parte in greco, sembrano essere stati influenzati dalla cultura nubiana, una presenza segnata non solo da occupazioni militari, quanto piuttosto da costanti contatti favoriti anche dalla comune fede cristiana.

Questa regionalizzazione della produzione è evidente anche considerando la non omogeneità delle testimonianze, che, per i problemi esposti nella prima parte del presente lavoro, privilegiano certe aree piuttosto che altre. Così, per esempio, appaiono meglio documentate le necropoli dell'Alto Egitto, in particolare a Esna e ad Armant, nonché quelle del Fayum, rispetto a quelle del Delta o del Sinai, che offrono una documentazione più limitata.

Per quanto riguarda la lingua degli epitaffi, nella fase precedente l'invasione islamica il greco si documenta per la maggior parte dei casi nelle aree urbanizzate che ospitavano una *élite* ellenizzata e in stretto rapporto con la capitale, quali, per esempio, l'area del Fayum, ma anche città come Akoris, Antinoe o Panopolis. Nel periodo successivo all'occupazione islamica invece il greco sembra maggiormente attestato nelle epigrafi dell'Alto Egitto, soprattutto in un'epoca in cui non era più parlato, fatto che si potrebbe mettere in relazione con l'influenza che i regni nubiani esercitarono su quelle regioni.

Il copto al contrario si attesta in gran parte negli ambienti monastici e rurali, ma in epoca islamica anche in alcuni centri urbani sebbene in misura minore, quando comunque le *élite* cittadine non erano più ellenizzate.

1. Il Delta

I siti del Delta hanno consegnato poche testimonianze di stele funerarie. Questo è forse dovuto non solo a motivi climatici e alla forte urbanizzazione del territorio in epoca islamica, ma anche all'uso diversificato di altri segnaoli, oltre alle stele, utilizzati per marcare le sepolture. Mi riferisco all'uso di cippi, rinvenuti, per esempio ad Abu Mina (TAV. VII, 1-2) e a Marea, ma soprattutto all'uso di lastre utilizzate per chiudere e sigillare i

loculi, cosa assai diffusa nelle necropoli di Alessandria. Iscrizioni funerarie erano in molti casi anche dipinte in prossimità della sepoltura.

La regione fu in epoca bizantina sotto la forte influenza culturale di Alessandria, che toccò anche i centri monastici del Delta occidentale, quali Nitria e Kellia, mentre lo Wadi Natrun ospitava una comunità monastica meno influenzata dalla speculazione filosofica della capitale. Da quest'ultima regione provengono solo due stele datate all'858 (stele di Giovanni Kame) e al 1157 (stele del re nubiano Giorgio). La prima è redatta in copto bohairico, mentre la seconda si presenta bilingue, copto e nubiano.

In epoca islamica la regione, la più popolosa d'Egitto e quindi anche la più importante dal punto di vista economico, subì una forte islamizzazione, che mirava soprattutto a escludere la presenza cristiana, cosa che non favorì certamente la conservazione dei cimiteri cristiani.

Le stele di questa regione non presentano generalmente un impianto figurativo caratteristico. La stele di Damanhur¹⁵⁸¹ va considerata in questo senso un'eccezione (TAV. CXIV, 1). Gli insiemi più consistenti sono quelli da Alessandria, che hanno epitaffi in greco, e quelli di Abu Mina, scritti sia in greco che in copto. I primi datano tra il IV e il VII secolo, mentre i secondi in epoca islamica, tra l'VIII e il X secolo.

2. *Il Sinai*

La documentazione proveniente dal Sinai non si presenta particolarmente ricca, sebbene in questi ultimi anni siano stati rinvenuti alcuni insiemi interessanti, quali soprattutto quelli di el-Huweinat. Anche in questo caso la scarsità della documentazione può forse essere dovuta a un utilizzo non sistematico delle stele funerarie, in favore di cippi o di iscrizioni dipinte, cosa che si documenta nelle aree del Mediterraneo orientale.

Le stele provenienti dalla necropoli di el-Huweinat documentano il legame che questa regione ebbe con i siti della Palestina. Caratterizzate da una forma antropoide, infatti, queste stele richiamano altri esemplari portati alla luce nel Negev, a Eleusa, Rehovot, Nessana e Shivta. I formulari testuali, in greco, mostrano espressioni che si documentano

¹⁵⁸¹ Inv. 8599, Crum 1902: 126-127, pl. XXXV.

nei siti palestinesi e in Egitto, là dove la popolazione di el-Huweinat, amministrato dall'Egitto, era sotto l'influenza culturale greca dell'area palestinese.

3. *Il Fayum*

Le stele del Fayum si riallacciano dal punto di vista iconografico alle più antiche produzioni di stele, quali si documentano in centri come Kom Abu Billu, Ossirinco o Antinoe. Questo legame si esprime in maniera evidente in alcune iconografie, quali quella della defunta con in braccio un bambino e dell'orante, tipica di questa regione, o nei numerosi elementi architettonici di ispirazione classica, o anche nell'uso assai ricorrente della conchiglia, simbolo di rinascita.

La forte ellenizzazione dei maggiori centri urbani di questa regione si manifesta infatti nella ricchezza del repertorio figurativo greco-romano, nonché nella scelta, dal V al VII secolo, per lo più del greco, mentre la lingua copta si attesta per la fase successiva all'invasione islamica, dal VII al X secolo. La presenza di un'*élite* raffinata, dotata di risorse anche economiche e in continuo contatto con la capitale, si mostra anche nella qualità di molte realizzazioni, scaturite da officine di un certo livello.

Le stele che raffigurano una madre con il proprio figlio si presentano generalmente senza iscrizioni. Le stele con orante, per la maggior parte della documentazione, non sono associate invece a formule testuali specifiche. La stele di Tomanna (Museo Copto del Cairo, inv. 8600¹⁵⁸²), al contrario, che presenta l'immagine dell'orante posta tra due palme, ha un epitaffio in greco che può essere preso come esempio per questa regione: "*Signore, dai il riposo all'anima della tua serva, Tomanna, che si è riposata nel Signore*", seguita poi dalla data di morte, dalla formula commemorativa "*in pace*" e dall'espressione "*Amen*" (TAV. CXL, 2). Proprio la formula "*in pace*" e la sua versione abbreviata "*pace*" sono tipiche degli epitaffi in greco del Fayum tra il V e il VII secolo. La struttura può prevedere anche solo la formula "*in pace*" seguita da quella di morte.

¹⁵⁸² CRUM 1902: 143, inv. 8698, pl. LIII; KAMEL 1987: 65; *Cat. Paris 2000*: 127, n. 103.

Tipica del Fayum è anche la struttura introdotta da “*in pace*” seguita dalla formula di morte, dal nome del defunto e dalla data del decesso, come nella stele di Theodote conservata a Berlino (inv. 4483) che appartiene a quella tipologia incentrata sulla raffigurazione di una croce all’interno di un complesso architettonico¹⁵⁸³ (TAV. LI, 1).

Tipiche del Fayum sono anche le stele cruciformi che si datano in epoca islamica e che si trovano documentate però anche in Medio Egitto. Questi monumenti presentano un’iscrizione in copto (dialetto fayumico) che è introdotta da una preghiera rivolta a Dio affinché dia il riposo all’anima del defunto, di cui segue il nome, e che termina con la data di morte.

Queste stele possono essere introdotte anche dalla preghiera di origine nubiana “*Dio degli Spiriti e Signore di ogni carne*” che data tra l’VIII e il XII secolo. La presenza di questa formula potrebbe essere messa in relazione con il peso culturale che alcune personalità di monaci nubiani esercitarono nell’area dei monasteri del deserto di Scete in quel periodo.

4. Il Medio Egitto

Il Medio Egitto si caratterizza per la presenza di grandi centri urbani, come Antinoe, Ossirinco, Hermoupolis Magna, che ospitavano un’*élite* ellenizzata che si rifaceva a modelli alessandrini, ma anche per la presenza diffusa di grandi centri monastici, primi fra tutti, Bawit e i complessi dell’area licopolitana, che mostrano forti legami con le testimonianze offerte dalle iscrizioni del monastero dell’apa Geremia di Saqqara, la cui famiglia monastica è dunque affine a quella più marcatamente medio-egiziana. La produzione ritrovata in questo ultimo complesso è una delle più consistenti di tutta la produzione copta.

Se quindi nei grandi centri urbani gli epitaffi funebri sono generalmente scritti in greco, almeno fino al VII secolo, nei cimiteri monastici la lingua utilizzata di preferenza è il copto.

Le stele di questa regione non presentano un apparato figurativo caratteristico, anzi ne sono generalmente prive, ad esclusione di croci o piccoli simboli che possono presentarsi

¹⁵⁸³ *Cat. Hamm* 1996: 124, n. 75.

all'inizio o alla fine del testo. Fanno eccezione le stele rinvenute nel monastero di Abu Fano, che presentano una ricca decorazione consistente in grandi croci con un breve testo che reca solo il nome del defunto (V-VI secolo), e alcune stele da Deir el-Balaiza, che mostrano l'immagine dell'orante e che sono prive di apparato testuale. Altri esemplari provvisti di decorazione, come la stele in copto dell'apa Lots¹⁵⁸⁴ da Deir Abu Hennis o la stele anepigrafe con segno *ankh* da Deir el Ganadla¹⁵⁸⁵ in quanto uniche non possono essere prese come esemplificative per un'area specifica.

Antinoe è la città che ha restituito un maggior numero di stele funerarie, a differenza di altri importanti centri come Herakleopolis Magna o Hermoupolis Magna. La produzione delle stele che rappresentano bambini all'interno di nicchie costituisce un insieme, unico nel panorama medio egiziano, che si potrebbe avvicinare alle produzioni fayumite. Il fatto può essere connesso con la singolarità del modo di popolamento della città in epoca adrianea, che vide abitanti greci del Fayum insediarsi nella nuova fondazione. Questo potrebbe spiegare anche le particolarità dialettali fayumite attestate nella produzione di Antinoe.

Ad Antinoe le iscrizioni in greco datano dal V al VII secolo, mentre quelle in copto sono poste dal VII al IX secolo. Anche le stele di questa città si presentano generalmente prive di apparato decorativo. Le stele in greco hanno una struttura che prevede una dichiarazione di morte (“*per il riposo dell'anima...*”; “*Dio dai il riposo all'anima di...*”), seguita dal nome del defunto (accompagnato dall'epiteto “*beato*”) e dalla data di morte, oppure dal nome del defunto, seguito dall'epiteto “*beato*”, dall'espressione “*si è addormentato*” e dalla data di morte. Gli epitaffi in copto, invece, sono caratterizzati da una preghiera alla santa Trinità e ai due santi più venerati in città, sant'Horion e san Colluto.

Ma il tratto forse più caratteristico dell'epigrafia del Medio Egitto è costituita da due generi documentati solo in copto: i testi litanici e le cosiddette *Totenklage*. I primi si documentano essenzialmente in ambiti monastici, mentre i secondi sembrano essere patrimonio di una classe sofisticata capace di apprezzare, anche con toni pessimistici, un testo raffinato redatto con toni poetici. Entrambe queste tipologie di stele sono generalmente prive di apparato figurativo.

¹⁵⁸⁴ VAN LOON; DELATTRE 2014.

¹⁵⁸⁵ BUSCHHAUSEN 1998: 58, fig. 9; CAPPOZZO 2007: 131-133, tav. 35.

5. L'Alto Egitto

I siti dell'Alto Egitto hanno restituito una ricca documentazione che si concentra soprattutto nelle necropoli delle grandi città quali, Panopolis, Tebe, Esna, Armant, ma anche nei centri monastici dell'apa Mosé di Abido o del monastero di Anba Hadra (San Simeone) di Assuan.

Nel periodo più antico forte è l'apporto della civiltà ellenistica che si irradiava dalle principali città ellenizzate della regione. In epoca islamica si assiste a una maggiore diffusione degli epitaffi in lingua copta. Si rileva poi una tardiva permanenza del greco, soprattutto ad Armant, Esna e Edfu, che, come già abbiamo osservato, potrebbe essere messa in relazione con l'influenza della cultura nubiana su queste regioni, così come fanno pensare anche alcune espressioni iconografiche, che si riscontrano non solo sulle stele, ma anche in altri campi artistici (tessuti, architettura).

Le stele di Panopolis, che presentano generalmente un'iscrizione in greco introdotta dall'espressione "*stele di...*", presentano una forma trapezoidale. Questi monumenti sono di difficile datazione, ma potrebbero essere datati tra il IV e il VII secolo. A differenza delle iscrizioni in greco, quelle in copto provenienti da questa città non presentano forme caratteristiche. Le stele di Badari, anepigrafi, si caratterizzano per l'impianto figurativo basato sulla raffigurazione della *crux ansata*.

Le stele di Armant mostrano delle tipologie iconografiche tipiche di questo centro e presentano una forma slanciata terminante a punta con un impianto figurativo incentrato sulla croce, sul *chrismon*, sul segno *ankh* (che qui ha una forma caratteristica) e sull'immagine dell'aquila, che ricorda in maniera molto evidente le raffigurazioni di questo animale che si riscontrano sulle stele nubiane. Le formule testuali, in gran parte scritte in greco, hanno una struttura tipica che prevede l'uso dell'acclamazione "*Uno è Dio colui che aiuta*", che si trova anche in altri centri dell'Alto Egitto, seguita dalla formula commemorativa "*memoriale di...*", riscontrato anche in Nubia, dal nome del defunto, da

una formula di morte, nonché dalla data di morte e dall'espressione "*non temere, nessuno è immortale in questo mondo*", espressione che si documenta anche a Edfu e anche in ambito nubiano.

A Edfu si trovano stele funerarie riccamente decorate e caratterizzate soprattutto da una ricchezza di elementi vegetali, che talora costituiscono l'unica decorazione del monumento. Le formule testuali, in copto e in greco, si caratterizzano per la frequenza dell'utilizzo dell'espressione "*non ti affliggere, nessuno è immortale in questo mondo*".

Abbondante è la documentazione da Esna. Le stele di questa città presentano un impianto iconografico estremamente vario, con molte varianti, che rendono la produzione latopolita la più ricca di tutto il paese. Questa ricchezza iconografica si sviluppa all'interno di monumenti generalmente ricavati su lastre di piccole dimensioni (spesso centinate) e contrasta con la semplicità dell'apparato testuale, che è per la maggior parte delle volte costituito dall'acclamazione "*Uno solo è Dio, colui che aiuta*" seguito dal nome del defunto, una struttura che si riscontra però anche in altri centri dell'Alto Egitto, come per esempio Armant.

Solo dal X secolo la struttura delle stele di Esna cambia radicalmente, perdendo la molteplicità delle formulazioni iconografiche del periodo precedente in favore di una struttura più semplice basata su formule testuali in copto. Proprio in questo periodo si sviluppano formulari testuali più complessi, quali quelli tratti da passi biblici o l'invocazione "*Dio degli spiriti e Signore di ogni carne*", che richiama *Numeri* 16:22 e 27:16, che si documenta anche in Nubia e che probabilmente è derivata dalla forte influenza che la cultura nubiana esercitò sull'Alto Egitto in quel periodo.

In ambito monastico gli insiemi più documentati sono quelli provenienti dal monastero dell'apa Mosé di Abido e del monastero dell'Anba Hadra. Prive quasi del tutto di elementi decorativi, queste stele presentano formule testuali. Quelle del monastero di Abido sono tutte in copto e presentano affinità con quelle di Assuan, tanto da farne confondere talora la provenienza. Le stele di Assuan a loro volta presentano affinità con le iscrizioni di Nubia.

L'individuazione delle macroaree di cui si è detto, unita al fatto di attribuire a ciascuna di esse alcuni pezzi datati, è, a mio avviso, un passo avanti nello studio sistematico di un materiale così abbondante e vario. Alla luce di questi risultati è ora possibile disporre di una

serie di riferimenti utile alla collocazione topografica e cronologica di stele rimaste prive di elementi di contesto.

4. Conclusion

4.1 Interpretation of the stelae within the historic context

One can better understand the general picture of the attestation of Egyptian Christian funerary stelae written in Greek and Coptic if one bears in mind the complete history of events which took place in the country over the course of centuries. The oldest Greek stelae are in Alexandria because this was the capital for the Hellenization of the country. During the centuries of, first, Roman then, later, Byzantine domination, Egypt became fundamentally bi-lingual in both language and culture. The country's *élite*, even those residing in provincial centres, such as, for example, Panopolis, Antinoopolis and Oxyrhynchus, expressed themselves principally in Greek, underlining in this way both the cultural link with Alexandria and their belonging to the country's administrative class, faithful to Constantinople. If, however, the Greek stelae in Alexandria are dated from the IV to the VI century, those coming from The Faiyum, always written in Greek, date from the end of the VII century, like the Greek inscribed stelae of Akoris, Antinoopolis and Panopolis¹⁵⁸⁶.

With the emergence of the monastic phenomenon, which reached its point of maximum diffusion between the V and VII centuries, Coptic epigraphy was also developed, the greater part being found in the monastic cemeteries themselves, as the stelae at Saqqara, for example, clearly show. This phenomenon later became strengthened after the Council of Chalcedon (451 A.D.), when to create a double hierarchy and an anti-Chalcedonian orthodoxy were progressively created, sustained by patriarchs such as Dioscorus and Benjamin, and entrenched within the monasteries situated in the interior deserts, first amongst which were those of Scete. The alliance between the monastic world and the anti-Chalcedonian patriarchal hierarchy contributed to the use of the Coptic language.

¹⁵⁸⁶ TUDOR 2011: 172, Diagram 2.

After the definitive overwhelming by Islam the dominant Greek circles in the country (*Romaioi*) for the most part moved away, abandoning the country. And this certainly contributed to a drop in the documentation of the Greek funerary stelae, even though it is important to underline that the Greek inscriptions in Egypt were usually written by people whose mother tongue was not Greek, but who recognised themselves, however, as part of the Greek culture¹⁵⁸⁷. During the Islamic invasion the greater part of the population of Greek culture, faithful to the Byzantine Empire, was forced to flee and take refuge in other areas of the empire, principally Constantinople. The flight of the Alexandrians from their capital following the Muslim conquest is well documented, but numerous other examples are to be found in the Chronicles of the conquest, in particular that of Giovanni di Nikiu, an Egyptian bishop and historian. During the advance of the Islamic troops he refers many times to acts carried out by the invaders, with the compliance of the Egyptian population, against Byzantine soldiers or members of the Byzantine dominant class. These, in order to escape certain death, hid themselves when their cities were conquered, but were many times betrayed by their Egyptian co-citizens and delivered to the Muslims who then slaughtered them¹⁵⁸⁸. This meant that the Byzantine *élite* resident in the provinces were progressively eliminated or forced to flee. The drop in the number of documented stelae written in Greek can certainly be linked to this.

When then we find a late attestation of Greek in Upper Egypt, we must turn again to historical facts in order to better understand this phenomenon.

It is worthwhile taking the trouble to discuss this phenomenon in a little more detail as it is less well known than that of the Muslim conquest of Egypt. In fact, in the relationship between Upper Egypt and Lower Nubia there are both formulaic and iconographic affinities which make one think of the reciprocal contacts and exchanges which took place between these two regions from the VIII century up until Mediaeval times. Such affinity can have been due both to Egyptian influences in Nubia which the Nubians made their own (as for example the spread of the so-called *Totenklage*, which, typical of Middle Egypt, is also attested to in Lower Nubia), and to originally Nubian characteristics which from the VIII-

¹⁵⁸⁷ SATZINGER 2004: 529.

¹⁵⁸⁸ Numerous examples are described in CHAGNON 2008.

IX centuries entered into Egypt, possibly as a consequence of the political power which the kingdom of Makuria exercised for centuries in the major centres of Upper Egypt.

This is also a period in which attestation of Coptic (inscriptions/stelae) increases. In Middle Egypt Coptic epigraphy gave rise to two typically Egyptian genres which have no counterpart in Greek: *Totenklage* and intercessionary prayers, among which are the so-called inscribed litanies, documented mainly in the monastic sphere. The former can be dated to the VIII and IX centuries, like the majority of the litany texts which are also mainly documented in the monasteries, such as, for example, Apa Jeremias in Saqqara, Bawit, Deir el-Balaiza, Wadi Sarga and Deir el-Ganadla.

Towards the middle of the X century, the Nubians were a constant presence throughout Egypt. Their massive presence in the country at this time seems to indicate that their arrival and establishment happened in the preceding period. U. Monneret de Villard underlines how the Nubians had begun to settle in Egypt from the VIII century and also that the presence of Egyptian Muslims was strong in Nubia¹⁵⁸⁹. The contacts between the two countries were, therefore, very strong. In this period, the two peoples lived peacefully alongside each other, unlike the preceding centuries which had been marked by armed conflicts.

Alongside this presence which was part of the Fatimid structure, one must also highlight the relationships which the Islamic Egyptian state had with Christian Nubia from the VII century, often marked by tension and friction which sometimes ended in open conflict.

The Arabs made their first incursion into Nubian territory in 642, when following the conquest of Aswan they found themselves on the borders of Nubia, a region which they saw as the bridgehead for their penetration into Africa¹⁵⁹⁰. In 652 they made a second expedition, following which they drew up a bilateral pact with the Nubians, the *baqt*, with both political and commercial clauses. The two contracting parties mentioned in the treaty were the Emir of Egypt for the Muslims and the King of Dongola for the Nubians. The *baqt* remained a fixed point in the relationship between the two regions and its regime lasted for over 600 years, even though sometimes violated with invasions by one or the other party.

¹⁵⁸⁹ MONNERET DE VILLARD 1938: 119.

¹⁵⁹⁰ VANTINI 1985: 104-110.

With the formation of the Christian kingdoms of Nubia and later, with the rise to supremacy of the kingdom of Makuria, the Nubians began to exercise an important role in relationships with Egypt and their presence, as stated above, was particularly great in Upper Egypt. Contacts between Makuria and Upper Egypt saw periods of peace with movements of people and monks between the two regions alternate with periods of armed invasion and wars, with destruction and subsequent reconstruction.

The kingdom of Makuria, with its capital Dongola, became dominant towards the end of the VII century, marking the beginning in the course of the VIII century of a long period of peace and artistic fertility which had as a consequence the establishment of good relationships with Islamic Egypt. The apogee of the kingdom of Makuria came between the IX and XI centuries, the 'golden age', during which numerous rich monastic communities also flourished with, sources say, more than 12.000 monks¹⁵⁹¹.

The first decades of the IX century were characterised by a new dynasty securing itself in Dongola which, during the following decades, saw kings called alternately Zacharias and George, whose order of succession is still discussed today, as in determined periods the presence of two sovereigns reigning at the same time is recorded, just as with Augustus and Caesar.

Relationships between Egypt and Nubia also changed considerably, to the latter's favour. Yahya el-Antaki informs us that in 951 Nubian troops of George II of Makuria attacked the oases of the western desert, moving perhaps, according to the hypothesis of G. Vantini, along the *Darb e-Arba'in* track, the track of forty days, with the intention of procuring alum, abundant in that region¹⁵⁹².

Later, in 962, Zacharias III, made an incursion into Upper Egypt, reaching Akhmim, which, even though it was not permanently occupied by Nubian troops, remained under the cultural and political influence of the Christian kingdom of Nubia for a very long time¹⁵⁹³. The Nubian occupation, the nature and duration of which is still debated today, left deep traces and brought about an epoch in which all Upper Egypt found itself under the cultural

¹⁵⁹¹ GODLEWSKI 2002.

¹⁵⁹² The text of Yahya el-Antaki (6:22) reads: "*In questo stesso anno il re di Nubia si portò nelle oasi delle province d'Egitto, dove massacrò e depredò, bruciò e votò alla rovina molte cose*" (trad. PIRONE 1998: 85). VANTINI 2009: 108.

¹⁵⁹³ MONNERET DE VILLARD 1938: 122 ; VANTINI 2009: 109.

influence of Nubia¹⁵⁹⁴. This is particularly evident in Akhmim, Edfu, and Aswan, where the name of Zacharias has recently been found on a wall of the church of the monastery of Amba Hadra¹⁵⁹⁵.

A particularly interesting centre for contacts between Egypt and Nubia was Edfu, which remained under Nubian occupation from 962 until the end of the XI century¹⁵⁹⁶. Here, between 1906 and 1907, an entire monastic library containing books in Nubian, Greek and Coptic was found in a hidden niche cut into the external wall of the monastery of San Mercurio. This is particularly interesting if one considers that the Egyptian Coptic libraries in that period avoided possessing Greek texts¹⁵⁹⁷. This monastery, however, developed during the Nubian domination and was occupied mainly by Nubian monks¹⁵⁹⁸. Among the works found in this monastery was the manuscript now in the British Museum, inv. Or 7029, containing the *Vita Aaronis*, an important text which records the first period of the spread of Christianity in Nubia. The colophon of the manuscript, which is dated to 992, states that the text was written by a certain Socrator, son of Joseph, another scribe noted in other codices, resident, like his father, in Esna¹⁵⁹⁹. Another manuscript (British Museum inv. 70289), dated to 989, mentions one Nicodemus, bishop of Edfu, Aswan (?) and Philae and was found with a group of texts which also included a manuscript containing the miracles of San Mena (British Museum, inv. 6805), written in Nubian, which proves unequivocally that the monastic centre was not a stranger to Nubian culture¹⁶⁰⁰.

There is little documentary evidence in the sources for the Nubian military occupation of Upper Egypt¹⁶⁰¹. Yahya el-Antaki is the exception. Notwithstanding this, Monneret de Villard holds that it is possible to hypothesise a duration of at least a decade in the mid-X century¹⁶⁰². G. Vantini does not exclude this, but holds that the silence in the sources may

¹⁵⁹⁴ SHINNIE; SHINNIE 1965: 264.

¹⁵⁹⁵ MONNERET DE VILLARD 1938: 124; DIJKSTRA; VAN DER VLIET 2003, probably the III with this name.

¹⁵⁹⁶ MONNERET DE VILLARD 1938: 124 states that in 969 the Nubians maintained strong control over Upper Egypt probably as far as Edfu.

¹⁵⁹⁷ ORLANDI 1978: 227.

¹⁵⁹⁸ GRILLMEIER 2001 : 324, who cites ORLANDI 1978: 227.

¹⁵⁹⁹ ORLANDI 1978: 228.

¹⁶⁰⁰ MONNERET DE VILLARD 1938: 124.

¹⁶⁰¹ MONNERET DE VILLARD 1938: 125 states the echoes of the Nubian conquest of Aswan, Esna, Armant and Abnud near Qift would have remained in certain stories regarding a Nubian prince published by CRUM in 1932.

¹⁶⁰² MONNERET DE VILLARD 1938: 123-125.

perhaps have been due to the fact that the occupation was short or did not give rise to disputes between Fatimid and Nubian¹⁶⁰³. But the presence or less of the Nubian military occupation could only add more motivation to the cultural presence the Nubians certainly exercised throughout Upper Egypt. This is recorded in different fields, not just literary, but also artistic and architectural, to which the rebuilding of the Monastery of St Simeon of Aswan bears witness.

An interesting note was again added by U. Monneret de Villard who mentions a passage from the report of the journey undertaken by Brother Arcangelo Carradori of Pistoia in Egypt between 1630 and 1638, which speaks of a colony of Nubians still present at that time near the convent of the Martyrs of Esna¹⁶⁰⁴: *“sopra a questo convento quattro, o cinque miglia, vi è un colle sopra il quale son da cinquanta case quasi tutti cristiani venuti quattrocento anni fa dagli stati del prete Janni con’un sacerdote delli loro, quale morto che non fu non volsero mai altro sacerdote, e così sono restati che non hanno altro di cristiano se non che si battezzano, si sposano, e si seppelliscono come cristiani fra gli altri del resto non sanno farsi ne anco il segno della croce né far’altra oratione”*. For Monneret de Villard the words of the Brother from Pistoia are nothing less than evidence for a *“relitto di una più antica e vasta occupazione”*.

The presence of Nubians in Egypt in the X century became so firm that in the end they constituted the backbone of the Fatimid army, becoming an important political and military force. G. Vantini underlines how Nubian soldiers were able to depose or even kill the Vizier if he displeased them¹⁶⁰⁵. The two highest officials in the Fatimid Palace of the Caliph were two Nubians: one was the *‘Commissario degli affari del califfato’*, the other the *‘Guida del Califfato’*¹⁶⁰⁶. The power of the Nubians in the Fatimid structure was important enough attract the envy of other ethnic groups present in Egypt, primarily the Turks. Between Turks and Nubians, in fact, there were continuous conflicts and battles, such as the very bloody one at Kom el-Sharik in 1066, in which the Nubians were defeated and forced to retreat into Upper Egypt, a region in which they probably felt secure, and where they were able to reorganise themselves in order to attempt another attack. Other

¹⁶⁰³ VANTINI 1985: 191.

¹⁶⁰⁴ MONNERET DE VILLARD 1938: 124-125.

¹⁶⁰⁵ VANTINI 1985: 186.

¹⁶⁰⁶ VANTINI 1985: 186.

skirmishes followed which again saw the Turks as victors and the Nubians in retreat for the towns of Upper Egypt.

A consequence of this Nubian presence in Egypt was certainly the continual flow of people from Nubia into Egypt and a parallel exchange of goods, information, ideas and much else. These cultural contacts almost certainly were vehicles for the influence of Nubian art on Egyptian art, and vice versa.

As far as the epigraphy is concerned, in the principle towns of Upper Egypt which, even if only for a short time, were under the political control of the kingdom of Makuria, an almost exclusive use of the Greek language is noted, in a period in which, in Egypt, the use of Greek for epigraphy was declining, whilst, however, being commonly used in Nubian epigraphy. The written evidence from centres such as Esna, Armant and Edfu can mostly be dated to the phase which saw these towns under Nubian cultural influence. In reality dating of the stelae of this region is complicated by the lack of data on the context of the finds and, as well documented, records of the Coptic stelae are generally fragmentary from both chronological and topographical points of view. An eloquent example comes from the necropolis of Akhmim, where the documentation which has reached us is largely relative to the phase between the V and VII centuries, which corresponds to the Byzantine period. The Nubian cultural presence in this town is, however, recorded in other fields, in particular in those of textiles and architecture. L. Del Francia has underlined the Nubian cultural presence, as has been said before, in the textiles of the cycle called of Zacharias, while in architecture the Nubian influence is noted in that narrow passage that links the two areas placed at the sides of the sanctuary by means of a long corridor to the east, characteristic of the churches of the region: we are dealing with the so-called *difir*, still visible today in the churches of the monastery of the Archangel Michael (Deir el-Malak Mikhail), the monastery of the Virgin Mary (Deir el-Adra), of Deir el-Mishriki and the monastery of St George (Deir Mari Girgis el-Hadidi) in Akhmim, which was used until modern times as a place for conserving icons.

At Armant, a Christian presence is documented in Deir el-Misaykra up until the XII century. The stelae found in this region, all lacking certain context, are also difficult to date with certainty, even if they are usually dated to sometime between the VI and the VIII

centuries, a chronological arrangement which, however, is not based on archaeological data¹⁶⁰⁷. The presence, however, of iconography related to Nubian iconography and epitaphs in the Greek language suggests their dating to the period in which Nubia exercised its cultural influence, therefore to at least the VIII-IX centuries. The stelae of Edfu, also characterised by formulae written in Greek (but also in Coptic) and by iconography that suggests Nubia, date from the Islamic period. M. Cramer dates them to between the VII and the IX centuries¹⁶⁰⁸, B. Tudor between the VII and IX centuries, while A. Boud'Hors¹⁶⁰⁹ ascribes them to the IX and X centuries. It is clearly evident that in this period the relationship between Nubian and Egyptian sepulchral epigraphy has become very close¹⁶¹⁰.

The documentation for Esna, where the stelae change their aspect towards the X century, is rich and numerically consistent and records formulas used in Nubia, although they are written in Coptic.

The Greek language had an important role in Nubia, particularly between the V and the XIV centuries. The use of this idiom in Nubia was the result of the cultural influence exercised by Constantinople and the Byzantine world on Nubian culture.

Christianity in Nubia began to spread from the V century onward¹⁶¹¹ at the same time as the new kingdoms of Nubia took shape. These were Nobadia in the north, with its capital, Faras (Pachoras), Makuria, with its capital, Dongola and Alodia in the south, with its capital, Soba. These kingdoms became officially Christian from the VI century. Between 650 and 710, the ancient kingdom of Nobadia was united with Makuria¹⁶¹². In the course of this process the two literary and ecclesiastical language of Egypt, Greek and Coptic, replaced the indigenous Meroitic. From the VI century onwards Greek became the official language and Coptic, in the Saidic dialect version, found an equal standing, also spreading into

¹⁶⁰⁷ TUDOR 2011: 172, Diagram 2, dates Greek inscriptions from the town from the VI to the VIII centuries.

¹⁶⁰⁸ CRAMER 1955: Abb. 41 e fig. 50.

¹⁶⁰⁹ BOUD'HORS 1996: 4, nota 19.

¹⁶¹⁰ MONNERET DE VILLARD 1938: 62.

¹⁶¹¹ The Christianisation of Nubia began certainly before the official mission of the VI century, led by the priest Julian and supported by Justinian and Theodora. Direct contact between Nubia and Egypt before that date was assured by monks from The Faiyum, see GRILLMEIER 2001: 323-326, which also analyses the *Vita Aaronis* and its provision for knowledge of the Christianisation of the territories south of the First Cataract in the pre-Chalcedonian period.

¹⁶¹² MONNERET DE VILLARD 1938: 81.

funerary epigraphy¹⁶¹³. It is, however, a now accepted fact that the majority of those who possessed Greek and Coptic inscriptions in Nubia were using a language that was not their mother-tongue¹⁶¹⁴.

The Islamic conquest of Egypt, in 641-642 A.D., brought important changes to the Nile Valley, and, as a consequence, the isolation of Christian Nubia from the rest of the Mediterranean. The Nubian church always remained dependent, however, on the Patriarchate of Alexandria. Notwithstanding this geographic separation, the use of the Greek language endured in Nubia until the XIV century, whilst it did not survive beyond the X century in Egypt. The existence of Greek in epigraphy (Edfu, Armant) in a later phase of the documentation could have been due to the Nubian presence, not so much military as cultural, attested to in centres such as Akhmim, Esna and Edfu, between the VIII and the XIV centuries.

From the point of view of textual devices, two phrases which appear on the stelae of Esna and Akhmim, are among the most characteristic of Nubian epigraphy. The first is, '*in the bosom of Abraham, Isaac and Jacob*' and the second is a tract from the *Euchologion Mega*, a type of prayer for the deceased, well documented in Nubia, '*Lord God, Lord of the Universe, God of the holy spirits and Lord of all flesh*'. The origin of these two phrases can be traced to the Offices of Byzantine burials¹⁶¹⁵, but their presence on Egyptian stelae could be due to the influence exercised by the Nubian kingdoms in Egypt in medieval times. The invocation '*Lord of the Spirits and of all flesh*' is recorded, in fact, in a papyrus from Nessana, in Palestine, dated to the beginning of the VII century. In Nubia this phrase is found for the first time on the stela of Bishop Tommaso da Faras, dated to 606, contemporary, therefore, with the Palestinian papyrus. As B. Tudor¹⁶¹⁶ suggests, I also think that this phrase probably reached Nubia directly from Byzantium and not via Palestine. One can, therefore, hypothesise that it came into Coptic epigraphy coming from Nubia, above all following the influence (military, political and cultural) which this region exercised in Upper Egypt. This phrase is recorded, for example, in the version '*Lord God,*

¹⁶¹³ VAN DER VLIET 2011: 175.

¹⁶¹⁴ SATZINGER 2004: 529.

¹⁶¹⁵ MONNERET DE VILLARD 1938: 62, which underlines how such origin has been noted for the first time by H. Junker in 1925.

¹⁶¹⁶ TUDOR 2011: 155.

Lord of the Universe, on both a stela from Akhmim, dated to between the VII and VIII centuries¹⁶¹⁷, and a stela from Esna, dated between 889 and 891¹⁶¹⁸.

In Nubia stelae with abbreviated forms of the prayer for the dead taken from the *Euchologion Mega* dating from between the beginning of the VII and the end of the XII centuries, among the most noted: the stela of Bishop Tommaso da Faras, cited above, from 606; the epitaph of a woman called Kel from ancient Dongola, dating from 785; the stela of Stephanos from 797; the stela of Bishop Ignatius from 802; the epitaph of Papasa from 1181.

A. Tsakos has often dealt with and published stelae which bear this text. The Greek scholar has highlighted how a great number of stelae with a text from the *Euchologion Mega* are recorded between the X and the XII centuries.

The phrase '*in the bosom of Abraham, Isaaco and Jacob*' is, however, found in Nubian epitaphs between 692 and 1173 and is found documented in Egypt in the Faiyum area, but above all at Akhmim and Esna (with the added '*in the Paradise of delights*')¹⁶¹⁹.

A phrase from the *Euchologion* is also documented in the Wadi Natrun, on a stela inscribed for a Nubian king. It is the stela of the king, George, discovered by H. G. Evelyn White in 1920 during research carried out on behalf of the Metropolitan Museum of Art in the monastery of the Syrians (Deir el-Surian). The stela was cemented into the eastern wall of the church of el-Sitt Miryam ('*the Virgin Mary*'), a secondary church in the complex. The shape of the stela has given rise to different theories as to the use of this stone, besides its function as a funerary stela. Some believe that it was used as an altar table, others think it was used to store the *eulogiae*, the loaves of unconsecrated bread distributed to the congregation at the end of the Divine Liturgy¹⁶²⁰.

According to H. G. Evelyn White's theory, the stela would originally have been placed in the Monastery of the Abyssinians named for Elias, or inside the so-called 'cella of the Nubians' and would have been moved to the church of Deir el-Surian when the Abyssinians (or perhaps the Nubians) moved into this monastery. It is a circular marble

¹⁶¹⁷ TUDOR 2011: 165.

¹⁶¹⁸ TUDOR 2011: 154.

¹⁶¹⁹ TUDOR 2011: 152.

¹⁶²⁰ EVELYN-WHITE 1933: 215.

slab, 72 cm in diameter, with a double border, on which is inscribed a text in ancient Nubian. At the edge of the stone, on the other hand, a Greek text is inscribed. Both inscriptions were first studied by F. Ll. Griffith, who also proposed a first transcription of the Nubian text. The Greek text carries a prayer very similar to the *Euchologion Mega*, which we have already noted as very common in Nubia. The same seems to be true for part of the Nubian text, as G. M. Browne has suggested. Both texts mention a king George, and must be dated to the second half of the XII century (more precisely, to 1157). The Greek text is as follows, according to the recent translation by V. W. J. van Gerven Oei: *‘God of the spirits and all flesh, You who have defeated death and trodden down Hades and given life to the world, rest the soul of Your servant King George, in a shining place, in a place of refreshment, whence pain and grief and lamentation have fled away. Being good and loving mankind, forgive every sin committed by him in word or in deed or in thought, for there is not a man who would live (and would not sin)’*¹⁶²¹. The Nubian text: *‘[...] through the goodness of God who has become flesh. Those who have hope for salvation and luminaries assembling, the vain men (?) being abundantly in vain. And (as for those who have hope for) being without death, vain men (are in vain) (?). They rejoiced in words accordingly as he is led to being counted out (?). I ask, I beg (you) to ... the power of the death of the prophets, to come to completion. What you made in the beginning was life. In life for eternity that will not become ..., protect the soul of your servant King George from evil in the bosom of Abraham, Isaac, and Jacob, all glorious and also honoured, in the paradise of joy, the settlements for all rejoicing, and forgive his sins, that he committed loving and hating, knowing (and) not knowing, either in word or in deed, forgive (them). And he also did (them) ... It is God, (whose) Son has died, coming and forgiving (his sins). Amen. As for King George’s birth, it was Anno Martyrum 822, on the eleventh (day) in the month Tapot. As for his ascension to the throne of the two dominions, it was Anno Martyrum 848, (day) 4 in the month of Tapot, becoming king at the age of 27. When his years altogether were 52, as for his death, it was the second (day) of the week, the (day) 14 of the moon, (day) 20 in Thoth, Anno Martyrum 874’*¹⁶²².

¹⁶²¹ VAN GERVEN OEI 2011: 233.

¹⁶²² VAN GERVEN OEI 2011: 236.

The text, therefore, has evident references to Nubian epigraphy, both in the reference to the *Euchologion Mega*, and in that connected to the expression ‘*in the bosom of Abraham, Isaac and Jacob*’, which, as we have seen, was found in Egypt, and in The Faiyum, as well as in two areas which were under Nubian control and influence: Akhmim and Esna.

As for as the king mentioned is concerned, it must be a reference to George IV (1131-1158), son of King Basil (circa 1089) and father of Moses, who was crowned king of Nobadia in 1160.

Similar textual characteristics to Nubian records are also noted in the stelae at Aswan which come from the necropolis of the monastery of Anba Hadra, where commemoration-type stelae are documented which are related to those documented at Qasr Ibrim¹⁶²³. In the epitaphs at Qasr Ibrim and its surrounding area, funeral epitaphs are tripartite with an opening phrase introduced by the term ΠΡΤΜΕΕΥΕ, ‘*memorial of*’¹⁶²⁴, followed by the name of the deceased, preceded by pmakarios/tmakaria ‘*blessed*’. A second phrase follows which begins with the term ΠΕΖΟΟΥ ‘*day*’, which introduces the date of death, followed by the expression ΜΤΟΝ ΜΜΟ= ‘*gone to rest/resting*’. The third element is introduced by a short prayer, which can also include the acclamation ‘*Jesus Christ*’, and is then concluded with an ‘*Amen*’. J. van der Vliet cites the stela of Petros from Qasr Ibrim as a typical example, which reads¹⁶²⁵:

Memorial of Blessed Petros

The day in which he went to rest was the thirteenth of Pakhon

O Lord, Jesus Christ, ensure rest for his soul in Your kingdom. Amen. So be it.

An undated *Totenklage* also comes from Aswan which records a phrase commonly found in Nubia. In this stela it is stated that ‘*all flesh*’ must die ‘*according to the judgement which God gave to Adam, saying “you are dust and to dust you shall return”*’¹⁶²⁶. The allusion to

¹⁶²³ VAN DER VLIET 2011: 188.

¹⁶²⁴ His formula is found, also with Greek variations, in Marea, Panopolis, Armant, Esna, cfr. TUDOR 2011: 148.

¹⁶²⁵ VAN DER VLIET 2011: 189.

¹⁶²⁶ SB I: 675; CRAMER 1941: n. 14.

the passage from *Genesis* 3:19 is well documented in the stelae of Lower Nubia, as J. van der Vliet has shown¹⁶²⁷.

Thus, the area of Upper Egypt shared certain phrases and types of stelae with Lower Nubia which are notably different from the rest of the country (Middle and Lower Egypt). In this area, as in Nubia, the phrase ‘*do not grieve*’ is well documented, as is, even though not systematically as in the region of Antinoopolis, the presence of *Totenklage*. An epitaph belonging to the genre of lamentations (*Totenklage*) was discovered in Aswan¹⁶²⁸. The stela, fragmentary in the initial part, presents a phrase which draws inspiration from *Job* 14: 1 ‘Man that is born of a woman has but a short time to live and is full of misery’. This particular verse from the Bible is not found in Egyptian *Totenklage*, but has been found in an epitaph from Qasr Ibrim¹⁶²⁹, where it is followed by a passage dealing with the better documented verse from *Genesis* 3:19. Unfortunately both the name of the deceased and the date of death have been lost. This stela, however, testifies to the presence of *Totenklage* typical of the area of Antinoopolis in Nubia and makes us understand similar texts better, such as a stela coming from Sakinya, in which the reader is addressed on the moving question of human nature:

What is Man?

He is dust, and to dust he will return again.

The judgement of God is one.

Now the blessed (N.N.) is resting, daughter of Chreste (?), the 3 of Phaoph.

*Oh God, give rest to her (soul in Your) Paradise*¹⁶³⁰.

From the point of view of figurative invention, the stelae of Upper Egypt show certain iconographies and symbols characteristic of Nubian art. The necropoli which bear witness to this affinity are once again those of the towns which record a Nubian presence in the Medieval period: Armant, Luxor, Edfu and Esna. These artistic affinities are not met solely in the production of funerary stelae, but globally in Nubian artistic production, as well as in funerary architecture.

¹⁶²⁷ VAN DER VLIET 2011: 202-209.

¹⁶²⁸ CRAMER 1941: n. 40.

¹⁶²⁹ MINA 1942: n. 80; VAN DER VLIET 2011: 214.

¹⁶³⁰ VAN DER VLIET 2011: 214-215.

The typical shape of the Nubian stelae is, in fact, very similar to that documented in Egypt. Generally, this consists of a superstructure, similar to a bench, which finishes in a rounded top. The funerary stela is inserted into one of the sides of the superstructure, and beneath it is a niche destined for a lamp. In many cases the archaeologists have found stelae and lamps *in situ*, such as those in the necropoli at Faras and Sakinya. The tombs could be plastered and the stelae were made of marble, terracotta, or limestone, but most frequently of sandstone, and could be polychrome. Very rarely did the stelae carry carved decoration. Where this exists it almost always consists of an *edicola*, a basic motif in Egyptian production, an architectural feature consisting of two columns which enclose a niche furnished with an apse, an image of the sanctuary which traditionally demarcated and limited the sacred space. Mostly, however, there is no figurative decoration and the stela carries only the lines of text, perhaps enclosed in a simple frame, just as in the stela discovered in 1939 by the Franco-Polish mission in Edfu.

One subject documented on Nubian stelae, but also found in other artistic fields, is that represented by a volatile, probably an eagle¹⁶³¹, shown with outspread wings and a cross above the head. A *bulla* is hanging from the neck of the bird. This motif of Christian Nubia appears many times in Qasr Ibrim, and also at Faras and in other places. A good example of a funerary stela with this motif was found in 1964 during excavations in the cathedral at Qasr Ibrim.¹⁶³² The motif of this stela is, as J. M. Plumley has already noted, extraordinarily similar to those documented on the stelae from Armant and Luxor, and also from Esna.

The archaeologist J. M. Plumley has interpreted this iconography as a symbol of the king of Nobadia or, perhaps, the See of Lower Nubia¹⁶³³. He also thought, however, that this iconography, as with others also documented in Qasr Ibrim, had been developed from Upper Egyptian models, realised by Nubian artists, and not *vice versa* as now seems to be more probable.

¹⁶³¹ Scholars have interpreted the bird in different ways. The bird figured on the a stela found in the excavations in the cathedral of Qasr Ibrim, close to the crypt destined for the burial of the bishops (PLUMLEY 1970: 109, 139, fig. 109) was initially interpreted as a peacock, a symbol of resurrection, or as a dove. On this question, see DEL FRANCA 2016. On the eagle in the Nubian context, see LUCCHESI-PALLI 1978.

¹⁶³² PLUMLEY 1970: 109, 139, fig. 109, which also draws attention to other similar depictions cut into stone or printed on a fragment of ceramic from Qasr Ibrim.

¹⁶³³ PLUMLEY 1970: 132.

A final consideration regarding the diffusion of artistic di Egyptian Coptic canons southwards, well beyond the borders of the Christian kingdoms of Nubia and right into Ethiopia, is to be found in an important document, a stela conserved in a private collection, published by N. Bosson in 1998: it is the stela of Tsophia, which documents exactly the diffusion of Coptic models in Ethiopia by means of Nubia. This stela comes from the antiquities market (it was bought in Addis Abeba) and, therefore, its provenance is completely unknown. The stela, 44 cm high and 26 cm wide, has a figurative design which records the stela of Rohdia¹⁶³⁴: a young woman, dressed in the Greek manner, is seen standing under a portico surmounted by an arched pediment The acanthus leaves, turned towards the outside, are shown on the pediment, while the columns are smooth in the upper part and fluted in the lower part.

The funerary inscription is found above the representation: **ΕΙC ΘΕΟC †ΡΗΝΕ ΜΤΕ[!?] ΤΟΥ ΕΤΟΥΛΑΒ ΤΩΦΙΑ ΩΗΜ ΕΛCΜΤΟΝ ΜΟC ΝCΟΥ [...?...] ¹⁶³⁵** ‘*God is One! Peace be in this holy place. Little Tsophia went to rest on [...]*’. The initial phrase ‘*God is One*’ is, as we have already noted several times, common on Coptic stelae, even if it is more commonly followed by **Ο ΒΟΗΘΩΝ** ‘*he who helps us*’.

The artist who created this work in Ethiopia was probably an Egyptian and shows, in this work, a double artistic sensitivity: on the one hand, he remains faithful to Coptic-Byzantine canons in that he depicts the human figure in a rigid frontal view; on the other, he employs a typically Ethiopian duotone. This, in red and yellow, according to N. Bosson, was to be found in the divisions of the architectural structure of the columns, and re-echo certain depictions in Ethiopian manuscripts. Also of Egyptian inspiration are the postures of the praying figures and the position of the feet, seen from the side, and the epitaph with the typical expression **ΕΙC ΘΕΟC**.

N. Bosson dated the stela of Tsophia to between the V and the VIII centuries, a period a little later than that of Rhodia and a little before the making of stela E.8237 in the Musées Royaux d’Art et d’Histoire in Brussels, which is very similar.

¹⁶³⁴ Berlino, Staatliche Museen, inv. 9666, *Cat. Paris* 2000: 128, n. 105.

¹⁶³⁵ Transcription by BOSSON 1998: 119.

The stela of Tsophia leads us, therefore, to reflect on the importance of Nubia as the region straddling between Egypt and Ethiopia and on how Coptic art passed into the Horn of Africa, perhaps actually carried by the itinerant artists themselves, such as the creator of this interesting stela.

4.2 Interpretation of the stelae through an integrated analysis of epitaphs and images

The stelae - which, as private devotional instruments, often show signs of the preservation of traditional elements - present a vast attestation of symbols related to eternal life, such as, specifically, the various formulations taken by the cross. In the most ancient period these monuments might even show echoes of a pharaonic tradition, as in the stela in the British Museum (inv. EA 54354) which shows two ankh signs and between them the hieroglyph *sema* (sm3), ‘unite’, or the stela in the same museum (inv EA 1257)¹⁶³⁶, which shows a great cross with a side lock, a typical child sign in pharaonic Egypt, the so called *crux comata*, flanked below by two *ankh* signs. Echoes of pharaonic Egypt are also conjured in the stela (inv 8556) in the Museum of Cairo, where a cross is placed on a single flight of steps, a symbol that evokes the hieroglyph *rwḏ*, ‘stair’, pointing to the idea that the cross is the means to ascend to heaven¹⁶³⁷. In other cases the stairs are figured as a double sided flight of steps corresponding to the hieroglyph *k3i* (to climb, to go up), as for instance in the stela of Theodotes from The Faiyum, now in the museum of Berlin (inv 4483)¹⁶³⁸ (TAV. LI, 1).

The stela of uncertain origin, now in the Coptic Museum in Cairo (inv 8566)¹⁶³⁹ belongs to the same group. This limestone stela has two ankh signs side by side and in the middle is the hieroglyph *setep* (*stp*) representing an axe. The inscription bears the name of the deceased, Pamonthes, literally, ‘he who belongs to Montu’ and thus could signify his provenance from Armant, a town that was the seat of the cult of the god Montu.

¹⁶³⁶ HALL 1905: 134, pl. 95; *Cat. London* 2015: 17, n. 4.

¹⁶³⁷ DEL FRANCA 2012: 173.

¹⁶³⁸ *Cat. Hamm* 1996: 124, n. 75.

¹⁶³⁹ CRAMER 1955: 19, nota 67; *Cat. Paris* 2000: 129, n. 107.

All these stelae are certainly dated from the most ancient period and appear as true hieroglyph inscriptions, where every sign and image has a precise interpretative value, perfectly corresponding with hieroglyph writing, which, being still very alive in the country, lent itself to new interpretations. These more ancient specimens are, unfortunately, not only lacking an archaeological context, but also an assured provenance. They come from acquisitions on the antiques market, and often have only a presumed provenance. Even if it is not possible to assign them to a specific place, the stelae are, nevertheless, an eloquent testimonial of the more ancient period of production, which is no doubt the most innovative, original and fecund.¹⁶⁴⁰

The link with the pharaonic tradition is also explicit in other aspects, already pointed out long ago by A. Badawy. These aspects are connected with the appearance of some of the stelae, sometimes evocative of the shape of the offerings table *hetep*¹⁶⁴¹, with the presence of the portal echoing the false-door, and, from a textual point of view, by the adoption of texts allowing a communication between the dead and the visitor, thence between the world of the dead and that of the living, a clear recall of the '*call to the living*' that is typical of stelae from the pharaonic era, and which is also documented in the Greek epigraphy of Egypt.¹⁶⁴² We can find it in some stelae in Saqqara, but also, for example, in the stela of Gregory from the monastery of St Mena, dated 775, where the deceased speaks to the visitor and says 'be gentle, whoever reads this epitaph, pray for me'.¹⁶⁴³ A similar request can be found in a beautiful Greek inscription for a son of Epimachus found in the necropolis of Tuna el-Gebel. The deceased speaks to the passers-by saying '*I am the son of Epimachus. Do not pass indifferently in front of the tomb, O Passer-by, Stay!*'¹⁶⁴⁴, and he solicits their attention, specifying that he has not been mummified in the Egyptian way, but buried in the Greek manner, interred or incinerated, so that his body would not emanate the pestilential smell that usually emanates from bodies put on the funeral beds within the tombs.¹⁶⁴⁵ Also from Tuna el-Gebel comes the epitaph of the architect Harpalos, where the

¹⁶⁴⁰ DEL FRANCIA 2012: 174.

¹⁶⁴¹ BADAWY 1978: 210.

¹⁶⁴² BERNAND 1999.

¹⁶⁴³ Stele Liebieghaus n. 13, SB III: 1596.

¹⁶⁴⁴ BADAWY 1944: 22.

¹⁶⁴⁵ BERNAND 1999: 160-161.

tomb itself speaks, saying '*I am the tomb of Harpalos*' and then establishes a real dialogue: ... '*which Harpalos?*' ... '*what other man living was like him?*'¹⁶⁴⁶.

This fact of their being the point of contact between two worlds is perhaps one of the most distinctive hallmarks of the Coptic stelae, linking them to the preceding tradition. The stela is the threshold between the world of the living and that of the dead. The decorative apparatus emphasizes this aspect by representing the deceased standing and looking towards the visitor, or with the depiction of an architectural setting, such as a door, evidently referring to the threshold of the other world, where the image of the deceased can be substituted by a cross or his name.

And from this threshold of the Afterlife, thanks to the stela, one can view Paradise itself, the place where the deceased obtains eternal bliss.

According to Christian beliefs, the soul of the blessed would enter into a 'Paradise of Joy' where it would eat the fruit of the tree of life (Genesis 2:9) and would rest 'in the bosom of our father Abraham' (Luke 16:23) The promise made by Jesus to the Good Thief, 'Today you will enter with me into Paradise' (Luke 23:43) would be extended to all the blessed.

From a iconographic point of view, the most common way to represent the afterlife in all the early Christian world is the one derived from the concept of *paradeisos* and based on the classical idea of the *locus amoenus*¹⁶⁴⁷, which shows the deceased in a bucolic setting, which in Egypt might correspond to a Nile landscape, rich in plants and animals.

Within the production of the Coptic stelae the habit of representing the deceased in a Garden of Eden setting is very common. Images of eagles, peacocks, doves, lions and other quadrupeds, always seen as positive values, indicate the presence of the deceased in Paradise, always characterised by rich and lush vegetation. This is the eternal home where his effective existence is guaranteed by his name engraved or painted on the stela. The door, in its numerous modulations, and that in the stelae of Edna is flanked by a series of arches and porticoes, gives access to the other world and permits a glimpse of the bliss of paradise. Colour, once an essential element of the decoration of stelae, but today barely

¹⁶⁴⁶ BERNAND 1999: 177-178.

¹⁶⁴⁷ CICCARESE 1987.

visible on few monuments, probably accentuated the decorative elements, both vegetal and animal, giving them vivid life.

In the later stelae the recall to this heavenly habitat is limited to vegetal elements, which also acquire a decorative value, and whose significance was certainly accentuated by chromatic effects. This accentuation of the vegetal elements to the detriment of the animal or human ones might well have been a consequence of the Islamic interdiction to represent human living beings. In some cases the plants cover an architectural device, in the shape of a door, by then extremely stylized and simplified. The eagle flying upwards, as in the stelae of Luxor or those of Armant, traces the ideal route of the deceased towards heaven. The phoenix guarantees the resurrection of the flesh, while the peacock epitomizes the soul that regenerates itself to reach immortality.

This heavenly vision, the basic motif of every Coptic stela, is expressed through images, with depictions of the landscape of the Garden of Eden, vegetal decoration, symbolic animals and images of the cross, and by means of texts where we see mentioned, in hierarchic order, the Virgin Mary, the Patriarchs, the Apostles, and the Saints who dwell in Paradise. This last case is the one of the stelae belonging to the group called 'liturgical texts', documented in great evidence throughout Middle Egypt, from Saqqara to the Wadi Sarga, and which are typical of the epigraphy in the Coptic language.¹⁶⁴⁸ This landscape is also described in some literary texts, partly apocryphal, that were known in Egypt and described Paradise and Hell. Naturally, there is no expression of any ancient Christian thought which is not fundamentally rooted in Scripture. This is why the primary source of information was immediately traced to the canonical Apocalypse, which represents the basis of the Christian vision of the Afterlife, but also to various texts from the Scriptures which refer to the Otherworld and to the nobler persons who inhabit it. Among the most famous eschatological themes included in the canonical Apocalypse we can evidence, only as an example, the Celestial Thrones,¹⁶⁴⁹ the Blessed in white robes and the Book of Life,¹⁶⁵⁰ in which every action and destiny of men is written, or else a description of the

¹⁶⁴⁸ CRAMER 1949: 26-29.

¹⁶⁴⁹ *Apocalisse* 4, 2-8.

¹⁶⁵⁰ *Apocalisse* 20, 11-13.

celestial Jerusalem¹⁶⁵¹, that will find expression in artistic depiction. A passage of Genesis (5:24) and another taken from the second Book of the Kings (2:1-18) affirm, furthermore, that Enoch and Elias did not die, but were transported bodily into Heaven. To these two figures, the advent and the expansion of Christianity added other eminent personalities of the Old Testament, among whom we find the Patriarchs Abraham, Isaac and Jacob.

These narrated visions are echoed in some repetitive phrases found on Coptic stelae. Figuratively, the landscape of Paradise is evoked solely through vegetal elements and symbolic images. But textually, the references are multiple. First of all, there is the already mentioned phrase 'in the womb of Isaac and Jacob', documented in both Greek and Coptic, then the mention of Mary, followed by that of the Prophets and Patriarchs, commonly quoted in the litanic texts of Middle Egypt on stelae with no figurative decoration. In this case the description of Paradise is given by means of mentioning the names of the saints who dwell in it. Words are substituted for images, and the aspiration of the deceased to enter paradise and enjoy communion with the Saints is made directly explicit by the invocation of those who live there. Furthermore, by mentioning the saints, the deceased also asks for their intercession. The textual and the iconographic apparatus may co-exist in different manners, even excluding one another, but the fundamental significance remains.

Sometimes the first dwellers of the Garden of Eden, our progenitors Adam and Eve, are invoked in the litanic inscriptions, to complete a more precise image of the divine presence and outline better the 'landscape'.

In the stelae coming from the monasteries, the names of monk-saints are often added to those of the Prophets, the Patriarchs, and other divine figures. In the inscriptions from the monastery of Apa Jeremy of Saqqara, the patron saints of the place, Apa Jeremy and Apa Eoch are frequently invoked before the other monk-saints and after the Holy Trinity or the Virgin Mary and the archangels Michael and Gabriel. These two saints, however, are commonly found in a vast area stretching from Saqqara to Latopolis and the Oasis of Kharga.¹⁶⁵² The group of saints including Apa Paul, Apa Pishoi, Apa Paul of Tamma and Apa Phocas are found named in the area of Aphroditopolis, but not documented in other

¹⁶⁵¹ *Apocalisse* 21, 10-23; 22, 1-2.

¹⁶⁵² TUDOR 2011: 190.

areas in the country.¹⁶⁵³ The Bawit triad, made up of Apa Apollo, Apa Anup and Apa Phib, is found frequently in the area of Hermoupolis, and also in other areas of the country where their cult spread (Deir el Balaiza, Deir el Ganadla , Saqqara, Wadi Sarga, Abido and Latopolis). Apa Hello and Apa Sonsnau are invoked in the Wadi Sarga.¹⁶⁵⁴ To these saints, mostly regional, others will be added, such as, for example ‘*Macarius of Scete and his brothers*’ documented on a stela in the Vatican, probably coming from Bawit. The monk-saints are thus the last to be invoked. After the heavenly powers, listed in order of importance, and before the usual phrase carrying the name or names of the deceased.

The presence of these saints in Paradise is also documented by painting. For example, the paintings in the chapels in Bawit, where the saints are generally depicted standing in a landscape similar to the Nile Valley which , however, corresponds to that where the saints act, Paradise.

Nevertheless, this heavenly vision contrasts with another concept sometimes expressed in the textual formulas: the sadness of the leave-taking and the resignation of man in front of death. This concept is present in particular in some poems, typical of middle Egypt, that are known as *Totenklage*. These inscriptions, lacking any iconographic apparatus, carry a pessimistic vision of death, an ineluctable event which man cannot escape. Documented mostly in the Islamic era, in particular between the VII and the IX centuries, these compositions have no equivalent in Coptic epigraphy in Greek, but recall a genre already found in Greek epigraphy in Egypt commemorating young deceased, as can be seen in some epitaphs from Tuna el Gebel¹⁶⁵⁵ published by E. Bernard. Their presence, however, is dated to a period characterized for the Christians of Egypt by the first Islamic persecutions, even though some scholars have viewed their origin as in Ancient Egypt (É. Revillout¹⁶⁵⁶) or in attitudes towards death that can be found in the Old Testament (M. Cramer¹⁶⁵⁷).

¹⁶⁵³ TUDOR 2011: 190.

¹⁶⁵⁴ TUDOR 2011: 191.

¹⁶⁵⁵ For example, the inscription of Hermokrates, dead at 32 years, in BERNAND 1999: 174-176.

¹⁶⁵⁶ REVILLOUT 1885.

¹⁶⁵⁷ CRAMER 1949: nota 11.

4.3 Identifying some individual macro-areas

In the general context of the production of Coptic stelae, in both Greek and Coptic, one can distinguish, from both iconographic and textual points of view, relatively homogenous 'sets', which delineate five principal regions, which we can define as macro-areas. They are characterised by shared peculiarities, which can be derived in part from regional particularities or from different products derived from external areas.

These macro-areas can be identified as the Delta, Sinai, The Faiyum, and Middle and Upper Egypt. In the first macro-area, the Delta, the documentation is more variable and is also very evidently connected with the different types of burial attested to here. Characteristics closely linked to the Palestinian area are, however, recognisable in the documentation coming from the necropoli of Sinai, while a distinctly more archaic characteristic, connected with the most ancient production, characterises the stelae of The Faiyum. Middle Egypt, with its rich documentation, coming for the most part from the monasteries, shows typically Egyptian characteristics, giving rise to typologies attested to uniquely in Coptic. The documentation in Upper Egypt is different, where the iconographies documented, as well as textual forms, mostly in Greek, seem to have been influenced by Nubian culture, a presence marked not just by military occupation, but rather more by constant favourable contact with the shared Christian faith.

This regionalisation of production is also clear when one considers the non-homogeneity of the evidence, which, for the reasons set out in the first part of this work, benefitted certain areas rather than others. Thus, for example, the necropoli of Upper Egypt, in particular Esna and Armant and those of The Faiyum, appear better documented (even if they are mostly considered as wholes, without any further indication as to what lies within them) with respect to those of the Delta or Sinai, which have more limited documentation.

As far as the language of the epitaphs is concerned, in the period before the Islamic invasion, Greek is documented for the greater number of cases in the urbanised areas which accommodated a Hellenised *élite* closely linked to the capital, such as, for example, the area around The Faiyum, but also towns like Akoris, Antinoopolis and Panopolis. Following the Islamic occupation, however, Greek seems to be mostly attested to in the

epigraphy of Upper Egypt, above all in a period when it was no longer spoken, a fact that probably has something to do with the influence which the Nubian kingdoms exercised over these regions (the latest date of an inscription in Greek comes from Esna and is dated to 889/890 or 890/891).

On the contrary, Coptic is mostly attested to in monastic and rural areas, but also, in Islamic times, in certain urban centres, even though to a much lesser extent (Antinoopolis and Esna, from where the latest inscriptions in Coptic to reach us come, dated to 1397) when the *élite* was no longer Hellenised.

The five macro-areas identified reflect, therefore, the richness of the documentation of Christian stelae, in Greek and in Coptic, and allow some regional characteristics to be highlighted, where dated pieces and textual and iconographic types characteristic of a certain area can broadly help to better identify the provenance of certain monuments whose origins are today no longer known:

1. The Delta

There are very few funerary stelae from the Delta sites. This is due, perhaps, not only to climate, and to the rapid urbanisation of the area in Islamic times, but also for the varied use of ways other than stelae for marking burials. I refer here to the use of *cippi*, found, for example, at Abu Mina and Marea, but above all to the use of the slabs used to close and seal the *loculi*, very widely used in the necropoli of Alessandria. Funerary inscriptions were also often painted near to the burials.

In the Byzantine period the region came under the strong cultural influence of Alexandria, which also reached the monastic centres of the western Delta, such as Nitria and Kellia, while Wadi Natrun accommodated a monastic community less influenced by the philosophic speculation of the capital. Only two stelae come from this last area, dated to 858 (the stela of Giovanni Kame) and to 1157 (stela of the Nubian king, George). The first is written in Bohairic Coptic, while the second is inscribed in two languages, Coptic and Nubian.

In the Islamic period the region, the most densely populated in Egypt and therefore also the most important from the economic point of view, underwent a strong Islamisation, which aimed above all at the exclusion of the Christian presence, something that certainly did not favour the conservation of Christian cemeteries.

The stelae of this region do not usually present a characteristic figurative design. In this context, the stela of Damanhur¹⁶⁵⁸ (TAV. CXIV, 1) has to be seen an exception. The more consistent 'sets' are those of Alexandria, which carry epitaphs in Greek, and those of Abu Mina, written in both Greek and Coptic. The former are dated to between the IV and VII centuries, while the latter, from the Islamic period, to between the VIII and X centuries.

2. *Sinai*

Documentation from Sinai is not particularly rich, despite several interesting 'sets' having been discovered in recent years, particularly those of el-Huweinat. In this case also the scarcity of the documentation is perhaps due to a non-systematic use of funerary stelae, in favour of *cippi* or painted inscriptions, such as those documented in the eastern Mediterranean area.

The stelae coming from the necropolis of el-Huweinat document the link the region had with Palestinian sites. Characterised by an anthropoid shape, these stelae, in fact, recall other examples brought to light in Negev, Eleusa, Rehovot, Nessana and Shivta. The text manuals, in Greek, carry expressions documented in both Palestinian sites and in Egypt, where the population of this centre, administered by Egypt, was under the Greek cultural influence of the Palestinian area.

3. *The Faiyum*

¹⁶⁵⁸ Inv. 8599, Crum 1902: 126-127, pl. XXXV.

From an iconographic point of view, the stelae of The Faiyum connects back to the most ancient production of stelae, such as those documented in centres such as Kom Abu Billu, Oxyrhincus and Antinoopolis. This link is clearly expressed in certain iconography, such as that of the deceased woman with a baby in her arms and the person in prayer, typical of this region, or in the numerous architectural elements of classical inspiration, and also in the recurring use of the shell motif, a symbol of re-birth.

The strong Hellenisation of the larger urban centres in this region is shown in the richness of the Greco-Roman figurative repertory, as well as in the majority choice, from the V to the VII centuries, for Greek, whilst the use of the Coptic language is attested to in the phase following the Islamic invasion, from the VII to the X centuries. The presence of a refined *élite*, with economic resources and in constant contact with the capital, is also apparent in the high quality of many works, acquired from high-level workshops.

Stelae which figure a mother with her child do not generally carry an inscription. Stelae with a person in prayer, for the greater part of those documented, are not associated with specific textual phrases. On the contrary, the stela of Tomanna (Coptic Museum of Cairo, inv. 8600¹⁶⁵⁹), which presents the image of a person in prayer between two palms, has an epitaph in Greek which can be taken as an example for this region: *'Lord, give rest to the soul of your servant, Tomanna, who is resting in the Lord'*, followed by the date of her death, the commemorative formula *'in peace'* and the expression, *'Amen'*. The phrase *'in peace'* and its abbreviated version, *'peace'* are typical of the Greek epitaphs of The Faiyum from between the V and the VII centuries. The structure can also provide for just the phrase *'in peace'* followed by the death formula.

Also typical of The Faiyum is the structure introduced by *'in peace'* followed by the death formula, the name of the deceased and the date of death, as on the stela of Theodote, now in Berlin (inv. 4483) which belongs to that typology centred on a cross within a complex architectural structure¹⁶⁶⁰ (TAV. LI, 1).

Also typical of The Faiyum are cruciform stelae which are dated to the Islamic period and which are also found documented in Middle Egypt. These monuments carry a Coptic

¹⁶⁵⁹ CRUM 1902: 143, inv. 8698, pl. LIII; KAMEL 1987: 65; *Cat. Paris 2000*: 127, n. 103.

¹⁶⁶⁰ *Cat. Hamm 1996*: 124, n. 75.

inscription (in The Faiyum dialect) introduced by a prayer asking God to grant repose to the soul of the deceased, whose name then follows, and finishes with the date of death.

These stelae can also carry an introductory prayer that was originally Nubian, '*God of the Spirits and Lord of all flesh*' which is found in Esna, in both Greek and Arabic, in Wadi Natrun, and which are dated to between the VIII and the XII centuries. This phrase/formula can also be traced to the cultural weight of the personalities of some of the Nubian monks from the area of desert monasteries of Scete in that period.

4. Middle Egypt

Middle Egypt is characterised by the presence of large urban centres, such as Antinoopolis, Oxyrhincus, Hermopolis Magna, which accommodated a Hellenised *élite* which imitated the Alexandrian model, but also for widespread presence of great monastic centres, the most important of these being Bawit and the complexes in the area of Lykopolis, which show strong links with evidence offered by the inscriptions of the monastery of Apa Jeremiah of Saqqara, whose monastic family is therefore related to that more markedly Middle-Egyptian. The production found in this last complex is one of the most consistent of all Coptic production.

If, therefore, in the large urban centres funeral epitaphs are generally written in Greek, at least until the VII century, in the monastic cemeteries the language used is Coptic.

Stelae in this region do not present a characteristic figurative design, indeed, they are generally lacking figurative decoration, with the exclusion of crosses and small symbols which are found at the beginning or end of the text. Exceptions are the stela found at the monastery of Abu Fano, which have a consistent, rich decoration in great crosses with a short text which gives only the name of the deceased (V-VI centuries), and some stela from Deir el-Balaiza, which carry the image of the person at pray and which lack any text. Other decorated examples, such as the stela in Coptic of Apa Lots¹⁶⁶¹ from Deir Abu Hennis and

¹⁶⁶¹ VAN LOON; DELATTRE 2014.

the anepigraphic stela with an *ankh* sign from Deir el Ganadla¹⁶⁶² cannot be taken as examples of a specific area as they are unique.

Antinoopolis is the town which has provided the greatest number of funerary stelae, unlike other important centres, such as Herakleopolis Magna or Hermopolis Magna. Production of stelae representing children within niches is a phenomenon unique to Middle Egypt which may possibly approach the production of Fayum. This could be connected with singularity of the way the city was populated in the Hadrianic period, when the Greek inhabitants of Fayum settled in the new foundation. This might also explain the particular Fayumite dialect attested to in the Antinoopolis production.

In Antinoopolis the Greek inscriptions date from the V to the VII centuries, while those in Coptic are post-VII to IX centuries (the most ancient Coptic inscription, dated 609/610 or 610/611 A.D.,¹⁶⁶³ actually comes from this town) in the Islamic period, when there was no longer a Hellenised *élite* traditionally tied to Alexandria both culturally and politically.

Stela in this town are also generally without decoration. Greek stelae have a structure which provides for a declaration of death ('for the repose of the soul...', 'God grant repose to the soul of...' followed by the name of the deceased (accompanied by the epithet 'blessed') and the date of death, or by the name of the deceased, followed by the epithet 'blessed', the expression 'sleeping' and the date of death. Epitaphs in Coptic, on the other hand, are characterised by a prayer to the Holy Trinity and to the two most venerated saints of the town, St Horion and St Collutus.

But the tract perhaps most characteristic of the epigraphy of Middle Egypt is constituted by two genres documented solely in Coptic: the litanic texts and the so-called *Totenklage*. The first are documented essentially in monastic areas, while the second seem to be the patrimony of a sophisticated class capable of appreciating, even with pessimistic tone, a refined text edited for poetic tone. Both these types of stelae are generally lacking figurative decoration.

¹⁶⁶² BUSCHHAUSEN 1998: 58, fig. 9; CAPPOZZO 2007: 131-133, tav. 35.

¹⁶⁶³ This is the stela of Tecla, now in the Louvre Museum, inv. E 12982, vedi COQUIN; RUTSCHOWSCAYA 1994: 115, n. 8 (=KSB II, 1098); TUDOR 2011: 139.

5. Upper Egypt

The sites in Upper Egypt have a rich documentation which is concentrated above all in the necropoli of the great towns, such as Panopolis, Thebes, Esna, and Armant, but also around the monastic centres of Apa Moses of Abido and the monastery of Anba Hadra (St Simeon) of Aswan.

Generally speaking, this region had a strong Alexandrian influence which radiated from the principal Hellenised towns in the region up until the end of the VII century. In the Islamic period there is a wider diffusion of epigraphs in the Coptic language, with, however, a continuation of the use of Greek, above all in Armant, Esna and Edfu, which might be seen in relation to the influenza of Nubian culture in these regions, as other iconographic expressions also lead us to think, being encountered not only on stelae, but in other artistic fields (textiles, architecture).

The stelae from Panopolis, which generally present an inscription in Greek introduced by the expression '*stela of ...*', have a trapezoidal shape. These monuments are very difficult to date, but might be from between the IV and the VII centuries. Those in Coptic from Panopolis differ from those in Greek in that they do not have a characteristic shape. Stelae from Badari, anepigraphic, are characterised by a figurative design based on the *crux ansata*.

Stelae from Armant have an iconographic typology typical of this centre and present a willowy shape terminating in a point with a figurative design centred on a cross, a *chrismon*, the *ankh* sign (which here has a characteristic shape) and an image of an eagle, which very clearly recalls the depictions of this bird as met on Nubian stelae. The textual phrases, mostly written in Greek, have a typical structure that uses the acclamation '*God is One, He that helps*', which is also found in other centres of Upper Egypt, followed by the commemorative phrase '*memorial of...*', also encountered in Nubia, the name of the deceased, a death formula, as well as the date of death and the expression '*fear not, no-one is immortal in this world*', an expression which is also documented in Edfu and also in a Nubian context.

At Edfu, richly decorated funerary stelae are found, characterised above all by a rich vegetal decoration, which sometimes constitutes the only decoration on the monument. The textual phrases, in Coptic or in Greek, are characterised by the frequent use of the expression '*be not afflicted, no-one is immortal in this world*'.

Documentation from Esna is abundant. Stelae from this town present extremely varied iconographic designs, with many variants, which render the production of Latopolis the richest in the whole country. This iconographic richness is developed within monuments generally incised on small panels (often cambered) and contrasts with the simplicity of the textual phrases, which in the majority of cases consists solely of the acclamation '*God is One, He that helps*' followed by the name of the deceased, a structure which, however, is also encountered in other centres of Upper Egypt, such as, for example, Armant.

Only in the X century did the structure of the stelae from Esna change radically, losing the multiplicity of iconographic designs from the preceding period in favour of a more simple structure based on a textual handbook in Coptic. It is also in this period that more complex textual manuals are developed, such as passages from the Bible or the invocation '*God of the Spirits and Lord of all flesh*', which recalls *Numbers* 16:22 and 27:16, also documented in Nubia and which is probably derived from the strong influence exercised by Nubian culture over Upper Egypt in that period.

In the monastic areas, the most documented sets are those from the monastery of Apa Moses of Abydos and from the monastery of Anba Hadra. Almost totally bare of any decorative elements, these stelae present textual phrases. Those of the Abydos monastery are all in Coptic and present affinity with those of Aswan, so much so that they are easily confused with them. Stela from Aswan show affinity with the inscriptions of Nubia.

The identification of macro-areas of which it is said, united with the fact of attributing to each of these some dated pieces, is, in my view, a step forward in the systematic study of such abundant and varied material. In the light of these results it is now possible to have a series of references useful for the topographical and chronological placing of stelae which possess no contextual elements.

Appendice

Indice delle corrispondenze tra CRUM 1902 e KAMEL 1987 (Museo Copto del Cairo)

Inv. Kamel	Numero Catalogo Kamel	Provenienza secondo Kamel	Inv. Crum	Provenienza secondo Crum
7886	<i>103</i>	Armant	8540	Armant
8004	<i>104</i>	Fayum	8687	Karnak [etichetta e Gayet], Luxor [Maspero]
8015	<i>105</i>		8572	Tebe [Gayet]
8016	<i>106</i>		8566	
8018	<i>108</i>	Fayum	8697	Fayum [etichetta e Gayet]
8020	<i>110</i>	Fayum	8703	Fayum [etichetta e Gayet]
8021	<i>111</i>	Fayum	8547	
8022	<i>112</i>	Fayum	8760	
8023	<i>113</i>	Abido –Alto Egitto	8319	Abido [Maspero]
8025	<i>115</i>	Kom el-Rahib	8678	

8027	<i>117</i>		8677	
8030	<i>120</i>		8676	
8032	<i>122</i>		8628?	
8033	<i>123</i>		8592	
8037	<i>127</i>	Esna	8671	Esna
8038	<i>128</i>	Tebe	8663	Tebe [Gayet]
8552	<i>129</i>	Esna	8567	Esna
8553	<i>130</i>	Armant	8535	Armant
8554	<i>131</i>	Armant	8659	Armant [etichetta e Gayet]
8555 (rilievo)	<i>132</i>		8717 (rilievo)	
8556	<i>133</i>	Fayum	8584	Fayum
8557	<i>134</i>	Armant	8537	Armant
8558	<i>135</i>		8672	
8559	<i>136</i>	Armant	8466	Armant
8560	<i>137</i>	Armant	8417	Armant
8561	<i>138</i>	Armant	8450	Armant
8563	<i>140</i>		8675	
8564	<i>141</i>		8591	

8568	<i>145</i>		8691	
8575	<i>150</i>		8356	
8577	<i>151</i>		8679	
8578	<i>152</i>		8573	
8579	<i>153</i>	Armant, 1887	8673	
8580	<i>154</i>		8668	
8581	<i>155</i>	Armant	8627	
8582	<i>156</i>		8646	
8583	<i>157</i>	Armant	8453	Armant
8584	<i>158</i>		8416	
8585	<i>159</i>		8552	
8586	<i>160</i>	Alto Egitto (Luxor o Assuan)	8664	Luxor [etichetta e Gayet], Assuan [JE]
8591	<i>164</i>	Luxor	8621	Luxor
8592	<i>165</i>	Fayum	8684	Fayum [etichetta e Gayet]
593	<i>166</i>	Alto Egitto (Armant, Fayum o Assuan)	8571	Armant [etichetta], Fayum [Gayet], Assuan [JE]

8594	<i>167</i>	Luxor	8541	Luxor [etichetta], Armant [Gayet]. Medinet Habu [JE]
8598	<i>171</i>	Armant	8636	Armant
8599	<i>172</i>		8620	
8600	<i>173</i>	Fayum	8698	Fayum [JE, etichetta]
8601	<i>174</i>	Edfu	8628	Edfu [Gayet, Bouriant]
8603	<i>176</i>	Esna	8662	Esna
8605	<i>178</i>		8548	
8606	<i>179</i>	Esna	8665	Esna
8607	<i>180</i>	Esna	8587	
8609	<i>182</i>		8588	
8611	<i>184</i>	Luxor	8682	Luxor [etichetta, Maspero, Gayet]
8612	<i>185</i>		8600	
8613	<i>186</i>	Armant	8586	
8614	<i>187</i>		8320	
8615	<i>188</i>		8642	

8617	<i>190</i>	Armant	8445	
8624	<i>191</i>	Armant	8638	Armant
8626	<i>193</i>		8692	
8627	<i>194</i>	Armant	8456	Armant
8628	<i>195</i>		8598	
8629	<i>196</i>	Armant	8527	
8630	<i>197</i>		8688	
8633	<i>199</i>	Armant	8420	Armant
8634	<i>200</i>	Fayum	8423	Fayum
8635	<i>201</i>	Fayum, 1897	8695	
8638	<i>204</i>		8414	
8639	<i>205</i>	Armant	8422	
8640	<i>206</i>	Armant	8474	Armant
8642	<i>208</i>		8690	
8645	<i>211</i>		8520	
8646	<i>212</i>	Luxor	8666	Luxor [etichetta e Gayet]
8647	<i>213</i>		8601	
8651	<i>215</i>	Esna	8512	Esna

8652	<i>216</i>		8507	
8654	<i>218</i>	Edfu	8629	Edfu
8655	<i>219</i>	Taoud	8583	Taoud [Gayet]
8656	<i>220</i>		8575	
8657	<i>221</i>		8619	
8658	<i>222</i>	Luxor	8626	Luxor
8659	<i>223</i>	Armant	8478	Armant
8660	<i>224</i>		8511	
8661	<i>225</i>		8637	
8662	<i>226</i>	Armant	8553	Armant
8664	<i>228</i>		8670	
8666	<i>230</i>		8523	
8667	<i>231</i>	Armant	8490	Armant
8668	<i>232</i>	Armant	8551	Armant
8669	<i>233</i>	Armant	8639	Armant
8670	<i>234</i>	Armant	8500	Armant
8671	<i>235</i>		8640	
8672	<i>236</i>	Armant	8467	Armant
8673	<i>237</i>	Armant, 1887	8421	

8674	238		8424	
8675	239		8658	
8676	240	Armant	8542	Armant [etichetta corretta da Esna e JE]
8695	245	Fayum o Saqqara	8685	Fayum [etichetta], Saqqara [Gayet]
8703	246	Fayum o Saqqara	8686	Fayum [etichetta], Saqqara [Gayet]
8727	247		8706	
9271?	248	Armant	8603	Akhmim [Gayet]

Lista delle Abbreviazioni

Le abbreviazioni sono tratte dal Catalogo del Deutsches Archäologisches Institut (ZENON DAI - <http://opac.dainst.org/F?>).

Ä&L – Ägypten und Levante. Internationale Zeitschrift für ägyptische Archäologie und deren Nachbargebiete. Vienna.

AB – Analecta bollandiana: revue critique d'hagiographie. Société des Bollandistes. Bruxelles.

ActaAArtHist – Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia. Roma.

Aegyptus – Aegyptus. Rivista italiana di egittologia e di papirologia. Milano.

AfB – Africana Bulletin. Varsavia.

AfP - Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. Berlino.

AMG – Annales du Musée Guimet. Parigi.

ArOr – Archiv Orientalni. Praga.

ArsOr – Ars Orientalis: the arts of Islam and the East. Ann Arbor. Mich.

ASAE – Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. Il Cairo.

AW – Antike Welt. Mainz am Rhein.

BARCE – Bulletin of the American Research Center in Egypt. Il Cairo.

BASP – Bulletin of the American Society of Papyrologists. New Haven, Conn.

BBHIR – Bulletin van het Belgisch Historisch Instituut te Rome. Bruxelles.

BdÉ – Bibliothèque d'étude. Il Cairo.

BEC – Bibliothèque d'étude copte. Il Cairo.

BeitrSudanF – Beiträge zur Sudanforschung. Vienna.

Bessarione – Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Roma.

BIÉ – Bulletin de l'Institut d'Égypte. Il Cairo.

BIFAO – Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Il Cairo.

BMA – The Brooklyn Museum Annual. New York, NY.

BMMA – The Bulletin of the Metropolitan Museum of Art. New York, NY.

BMML – Bulletin des musées et monuments Lyonnais. Lione.

BMSAES –British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan. Londra.

BSAA – Bulletin de la Societé Archéologique d’Alexandrie. Alessandria.

BSAC – Bulletin de la Société d’archéologie copte. Il Cairo.

BSFFA – Bulletin de la Société Française des Fouilles Archéologiques. Parigi.

BSR – Papers of the British School at Rome. Londra.

BSRAA – Bulletin de la Société Royale d’Archéologie d’Alexandrie. Alessandria.

BSSACS – The Bulletin of Saint Shenuda the Archimandrite Coptic Society. Los Angeles.

CA – Cahiers archéologiques. Parigi.

CBC – Cahiers de la Bibliothèque Copte. Parigi.

CCE – Cahiers de la céramique égyptienne. Il Cairo.

CCO – Collectanea Christiana Orientalia. Il Cairo.

CdÉ – Chronique d'Égypte. Bruxelles.

CE – Atiya, S.A. (ed.) *Coptic Encyclopedia*. New York: Macmillan; Toronto: Collier Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International.

Coptica – Coptica. Journal of the saint Mark Foundation and Saint Shenuda the Archimandrite Coptic Society. Los Angeles.

CRAIBL – Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Parigi.

CRIPPEL – Cahier de recherches de l'Institut de papyrologie et égyptologie de Lille. Lilla.

DACL – Cabrol, F. (éd.) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vols. 1-15. Parigi: Letouzey & Ané.

DOP – Dumbarton Oaks Papers. Washington, D.C.

DPAC – Dizionario Patristico di Antichità Cristiane. Roma.

East and West – A quarterly published by the Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Roma.

ECA – Eastern Christian Art: in its Late Antique and Islamic Contexts. Lovanio.

Enchoria - Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie. Wiesbaden.

EVO – Egitto e Vicino Oriente. Pisa.

FIFAO – Fouilles de l'Institut Française d'archéologie du Caire. Il Cairo.

Göttinger Orientforschungen – Göttinger Orientforschungen. Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst. Wiesbaden.

HÄB – Hildesheimer Ägyptologische Beiträge. Hildesheim.

HAM – Hortus artium medievalium. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages. Zagabria-Motovun.

KSBI – HASITZKA, M.R.M., Koptisches Sammelbuch I. Vienna, 1993: Verlag Brüder Hollinek.

KSB II – Hasitzka, M.R.M., Koptisches Sammelbuch II. Vienna, 2004: Verlag Brüder Hollinek.

KSB III – Hasitzka, M.R.M., Koptisches Sammelbuch III. München; Lipsia, 2006: Saur Verlag.

KSB IV – Hasitzka, M.R.M., Koptisches Sammelbuch IV. Berlino; Boston, 2012: De Gruyter.

Ktema – Ktema: civilisations de l’Orient, de la Grèce et de Rome antiques. Strasbourg.

JAH – Journal of African History. Cambridge.

JARCE – Journal of the American Research Center in Egypt. Boston; Princeton; New York; Il Cairo.

JAS – Journal of Archaeological Science. Amsterdam
(<http://www.journals.elsevier.com/journal-of-archaeological-science/>).

JAT – Journal of Ancient Topography. Roma.

JbAC - Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster.

JbZMusMainz – Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz. Mainz.

JCS – Journal of Coptic Studies. Lovanio.

JEA – Journal of Egyptian Archaeology. Londra.

JECS – Journal of Early Christian Studies. Baltimora, Md.

JhÖB – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. Vienna.

JJP – Journal of Juristic Papyrology. Varsavia.

MDAIK – Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo.
Wiesbaden.

MEEF – Memoir of the Egypt Exploration Fund. Londra.

MIFAO – Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale
du Caire. Il Cairo.

Mizraim – Mizraim: journal of papyrology, egyptology, history of ancient laws, and their
relations to the civilizations of Bible lands. New York

MMV – Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde. Amburgo.

Muqarnas - Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World. Leida.

Neges Ebrix – Bulletin de l'Institut d'archéologie yverdonnoise. Yverdon.

Nubica - Nubica: internationales Jahrbuch für äthiopische, meroitische und nubische
Studien. Varsavia; Wiesbaden.

OA – Oriens Antiquus. Roma.

Ocnus – Ocnus: Quaderni della Scuola di specializzazione in archeologia. Bologna.

OLA – Orientalia Lovanensia Analecta. Lovanio.

OLP – Orientalia Lovaniensa Periodica. Lovanio.

Orientalia – Orientalia: commentarii periodici de rebus Orientis antiqui. Pontificium Institutum Biblicum. Roma.

Oudheidkundige Mededelingen – Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. Leida.

PAM – Polish Centre of Mediterranean Archaeology. Varsavia.

Pantheon – Pantheon: Internationale Jahreszeitschrift für Kunst, International annual art journal, Revue annuelle internationale d'art. Monaco di Baviera.

RA – Revue archéologique. Parigi.

RAC – Rivista di archeologia cristiana. Roma.

RÉ - Revue Égyptologique. Parigi.

REAC – Ricerche di egittologia e di antichità copte. Imola.

RHR – Revue de l'histoire des religions. Parigi.

RT – Recueil de Travaux. Il Cairo.

RendPontAc – Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia. Rendiconti. Roma.

Revue du Louvre – Revue du Louvre: la revue des musées de France. Parigi.

RSO – Rivista degli studi orientali. Roma.

SAK – Studien zur altägyptischen Kultur. Amburgo.

ScAnt – Scienze dell'Antichità. Roma.

Segno e Testo – Segno e testo. International Journal of Manuscripts and Text Transmission. Cassino.

SOCC - Studia Orientalia Christiana Collectanea. Gerusalemme.

Syria – Syria: archéologie, art et histoire. Parigi.

Vizantiiskii Vremennik – Vizantijskij vremennik = Byzantina chronika. Rossijskaja Akademija Nauk, Institut Vseobsej Istorii. Mosca.

WS – Wörter und Sachen. Heidelberg.

WZKM – Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Vienna.

ZÄS – Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Berlino.

ZGEB – Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Berlino.

ZPE – Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn.

Abbreviazioni Cataloghi mostre e esposizioni

Antinoé 2013

2013. Linz, Y.; Coudert, M. (a cura di) *Antinoé. Momies, textiles, céramiques et autres antiques. Envoi de l'État et dépôts du musée du Louvre de 1901 à nos jours*. Parigi: Somogy.

Brooklyn Museum 1941

1941. *Pagan and Christian Egypt: Egyptian Art from the First to the Tenth Century A.D.* Brooklyn, N.Y.: Brooklyn Museum: Brooklyn institute of arts and sciences.

Brooklyn Museum 1943

1943. *Late Egyptian and Coptic Art: An Introduction to the Collections in the Brooklyn Museum*. Brooklyn, N.Y.: Brooklyn Museum.

Brooklyn Museum 1956

1956. *Five Years of Collecting Egyptian Art, 1951-1956*. Brooklyn, N.Y.: Arno press.

Brooklyn Museum 2009

2009. Bussmann, E.R. (a cura di) *Unearthing the Truth. Egypt's Pagan and Coptic Sculptur*. Brooklyn, N.Y.: Brooklyn Museum.

Cat. Bremen 2015

2015. Felgenhauer, A. (a cura di), *Aus Gräbern, Heiligtümern und Siedlungen des Übersee-Museums Bremen*. Bremen: Philipp von Zabern.

Cat. Budapest 2005

2005. Török, L. (a cura di) *After the Pharaohs. Treasures of Coptic Art from Egyptian Collections*. Museum of Fine Arts, Budapest, 18 March – 18 May 2005. Budapest: Vince Kiadó.

Cat. Colmar 1997

1997. Rassart-Debergh, M. (a cura di) *Textiles d'Antinoé (Égypte) en Haute-Alsace. Donation É. Guimet*. Colmar: Muséum d'Histoire Naturelle de Colmar.

Cat. Copenhagen 1996

1996. Fleischer, J.; Hjort, O.; Rasmussen, M. B. (a cura di) *Byzantium: Late Antique and Byzantine Art in Scandinavian Collections*. Copenhagen: Ny Carlsberg Glyptotek.

Cat. Essen 1963

1963. Wessel, K. (a cura di) *Christentum am Nil: Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung "Koptische Kunst", Essen, Villa Hügel, 23 - 25 Juli 1963*. Recklinghausen: Bongers.

Cat. Firenze 1998

1998. Del Francia Barocas L. (a cura di) *Antinoe cent'anni dopo*, catalogue d'exposition, Palazzo Medici Riccardi, Firenze. Firenze: Istituto papirologico G. Vitelli.

Cat. Frascati 2010

2010. Palma Venetucci, B. (a cura di) *Il fascino dell'Oriente nelle collezioni e nei musei d'Italia*, Frascati, Scuderie Aldobrandini, 12 dicembre 2010- 27 febbraio 2011. Roma: Artemide.

Cat. Hamm 1996

1996. Gustav-Lübcke-Museum der Stadt Hamm und dem Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz Ägypten (a cura di) *Schätze aus dem Wüstensand: Kunst und Kultur der Christen am Nil*. Katalog zur Ausstellung. Wiesbaden: Reichert.

Cat. Lattes 1999

1999. Bosson, N.; Aufrère, S.H. (a cura di) *Égyptes...L'Égyptien et le copte*. Catalogue d'exposition. Lattes: Musée archéologique Henri Prades.

Cat. Le Mans; Millau; Sarrebourg 2009

2009. *Un autre Égypte. Collections coptes du Musée du Louvre*. Catalogue d'exposition, Le Mans, Musée de Tessé, 20 novembre 2009-20 février 2010; Millau, Musée de Millau et des Grandes Causses, 13 mars-20 juin 2010; Sarrebourg, Musée du Pays de Sarrebourg, 9 juillet-10 octobre 2010. Parigi: Somogy éditions d'art.

Cat. London 2015

2015. FLUCK, C.; HELMECKE, G.; O'CONNELL, R. (a cura di) *Egypt: Faith After the Pharaohs*. Londra: The British Museum.

Cat. Lyon 2000

2000. *Coptos: l'Égypte antique aux portes du désert*. Catalogue d'exposition, Lyon, Musée des Beaux-Arts, 3 février - 7 mai 2000. Parigi: Reunion des musees nationaux; Lione: Musée des beaux-arts de Lyon.

Cat. Lyon 2013

2013. CALAMENT, F.; DURAND, M. (a cura di). *Antinoè à la vie, à la mode. Visions d'élégance dans les solitudes*. Musée des Tissus, Lyon. 1^{er} octobre 2013 – 28 février 2014. Lione: Fafe éditions.

Cat. Louvre 2012

2012. BEL, N.; GIROIRE, C.; GOMBERT-MEURICE, F.; RUTSCHOWSCAYA, M.-H. (a cura di) *L'Orient romain et byzantin au Louvre*: Arles: Actes Sud; Parigi: Musée du Louvre.

Cat. Luxor 1979

1979. VON BOTHMER, B. (a cura di) *The Luxor Museum of Egyptian Art. Catalogue*. II Cairo: American Research Center in Egypt.

Cat. Nantes 2001

2001. SANTROT, M.-H.; RUTSCHOWSCAYA, M.-H.; BÉNAZETH, D. (a cura di) *Au fil du Nil, couleurs de l'Égypte chrétienne*. Catalogue d'exposition, Musée Dobrée. Parigi: Éditions De Boccard.

Cat. New York 1977

1977. WEITZMANN, K. (a cura di) *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*. Catalogue of the Exhibition at The Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977 through February 12, 1978. New York: The Metropolitan Museum of Art.

Cat. Paris 2000

2000. BÉNAZETH, D.; RUTSCHOWSCAYA, M.-H. (a cura di) *L'art Copte en Égypte - 2000 Ans de christianisme*. Exposition à l'Institut du Monde Arabe du 15 mai au 3 septembre 2000 et au musée de l'Ephèbe au Cap d'Agde du 30 septembre 2000 au 7 janvier 2001. Parigi: Institut du monde arabe; Gallimard.

Cat. Paris 2012

2012. BEL, N.; GIROIRE, C.; GOMBERT-MEURICE, F.; RUTSCHOWSCAYA, M.-H. (a cura di), *L'Oriente romain et byzantin au Louvre*, avec la collaboration de P.-L. Gatier. Parigi: éditions Louvre.

Cat. Périgord 1991

1991. *Dans les pas de Jean Clédat. L'Égypte en Périgord*. Catalogue d'exposition, Musée du Périgord, Périgueux, 16 mai – 15 septembre 1991. Parigi; Lovanio: Peeters.

Cat. Rouen 2002

2002. DURAND, M.; SARAGOZA, F. (a cura di) *Égypte, la trame de l'histoire: textiles pharaoniques, coptes et islamiques*. Catalogue d'exposition: Musée départemental des Antiquités-Rouen, Oct. 19, 2002-Jan. 20, 2003; Musée des beaux-arts et d'Archéologie Joseph Déchelette, Roanne, Feb. 20, 2003-June 1. 2003; Institut du monde arabe, Parigi, June-Sept. 2003. Parigi: Somogy Editions d'Art.

Cataloghi di Musei on line

ALLARD PIERSON MUSEUM, AMSTERDAM

<http://uba.uva.nl/diensten/overige/dpc>

ASHMOLEAN MUSEUM OF ART AND ARCHAEOLOGY, UNIVERSITY OF OXFORD

<http://www.ashmolean.org/collections/?type=resources>

THE BRITISH MUSEUM, LONDON

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/search.aspx

THE BROOKLYN MUSEUM OF ART, NEW YORK

<https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/collections/>

THE COPTIC MUSEUM, CAIRO

<http://www.coptic-cairo.com/museum/selection/stone/stone.html>

DUMBARTON OAKS, WASHINGTON

http://museum.doaks.org/IT_0

THE METROPOLITAN MUSEUM, NEW YORK

http://www.metmuseum.org/art/collection?pg=3&rpp=20&ft=* &noqs=true

MUSEE DU LOUVRE, PARIS

http://cartelen.louvre.fr/cartelen/visite?srv=ra_call_ra&initCritere=true&langue=fr

MUSÉES ROYAUX D'ART ET D'HISTOIRE, BRUXELLES

<http://carmentis.kmkg-mrah.be/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&lang=fr>

MUSEO EGIZIO, TORINO

<http://collezioni.museoegizio.it/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection>

MUSEUM OF FINE ARTS, BOSTON

<http://www.mfa.org/search/collections>

THE PETRIE MUSEUM, LONDON

<http://petriecat.museums.ucl.ac.uk/search.aspx>

PHOEBE A. HEARST MUSEUM OF ANTHROPOLOGY, UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY

<https://webapps.cspace.berkeley.edu/pahma/search/search/>

Bibliografia

ABD EL-HAFEEZ, A. *et Alii*

1983. Excavations of Abu Bellou's mound, started January 1979. *ASAE* 65: 75-78.

ABD EL-HAFEEZ, abd el-Al; GRENIER, J.-Cl.; WAGNER, G.

1985. *Stèles funéraires du Kom Abou Bellou*. Parigi: Editions Recherche sur les Civilisations.

ABDAL-FATAH, A.; GROSSMANN P.

2000. An early Christian complex at Hauwariya-South. *BSAC* 39: 23-41.

ABDAL-TAWAB, A.-R.; ABDEL HASSAN AL-MANSUB, I.; SCHATEN, S.

2001. Coptic stelae from Manqabād. *BSAC* 40: 53-58.

ABDALLA, A.

1992. *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt*. Liverpool Monographs in Archaeology and Oriental Studies. Liverpool: University Press.

ADRIANI, A.

1939. Scavi della missione dell'Istituto Papirologico Fiorentino ad Antinoe. *ASAE* 39: 659-663.

AKSAMIT, J.

1999. Liste des publications polonaises concernant les fouilles franco-polonaises à Edfou (1937–1939), ainsi que les objets d’Edfou et les antiquités égyptiennes du dépôt du musée du Louvre au musée national de Varsovie. In: *Tell Edfou: soixante ans après; actes du colloque franco-polonais, Le Caire - 15 octobre 1996*: 121-129. Fouilles Franco-Polonaises 4. Il Cairo: IFAO.

ALLIOT, M.

1933. *Rapport sur les fouilles de Tell Edfou (1932)*. Il Cairo: IFAO.

AMAT, J.

1985. *Songes et visions. L’au-delà dans la littérature latine tardive*. Parigi: Études augustiniennes.

FR. ANGELOS AL-MUHARRAQI (and a group of the monastery’s monks)

2015. The monastery of the Holy Virgin Mary at al-Muharraq, mount Qusqam: History and heritage (reflections of its monks). In: Gabra, G. Takla; H. N. (a cura di) *Christianity and Monasticism in Middle Egypt (Al-Minya and Asyut)*: 77-87. Il Cairo; New York: The American University in Cairo Press.

ARONEN, J.

1981. *Locus amoenus* in ancient Christian literature and epigraphy. *Opuscula Instituti Romani Finlandiae* 1: 3-14.

BABRAJ, K.; SZYMAŃSKA, H.

2004. Die vierte Grabungssaison in Marea, Ägypten: Grabkapelle und Basilika. *Kemet* 3: 61-64.

BACOT, S.

2009. *Ostraca grecs et coptes des fouilles Franco-Polonaises sur le site de Tell Edfou: O. Edfou Copte 1–145*. BEC 19. Il Cairo: IFAO.

BADAWY, A.

1944. La persistance de l'idéologie et du formulaire païens dans les épitaphes coptes. *BSAC* 10: 1-26.

1945. La stèle funéraire copte à motif architectural. *BSAC* 9: 1-25

1946. L'idéologie et le formulaire païens dans les épitaphes coptes. *BSAC* 10: 1-26.

1966. A Coptic model of shrine. *Oriens Antiquus* 5: 189-196.

1978. *Coptic Art and Archaeology. The Art of the Christian Egyptians*, Cambridge (Mass.): MIT Press.

BAGNALL, R.

2009. Greek, Aramaic, and Coptic gravestones from the pyramid complex of Senwosret III at Dahshur. *ZPE* 171: 131-170.

BAGNALL, R.S.; RATHBONE, D.W.

2004. *Egypt From Alexander to the Copts. An Archaeological and Historical Guide*. Londra: The British Museum Press.

BAGNALL, R.S.; WORP, K.A.

2004. *The chronological systems of Byzantine Egypt*. Leida: Brill.

BAILEY, D.M.

1991. *Excavations at el-Ashmunein, 4. Hermopolis Magna. Buildings of the Roman period.*
Londra: British Museum.

BAILLEUL-LESUER, R.

2012. *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt.* Oriental Institute Publication 35.
Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

BAKRY, H.S.K.

1958. Two Coptic epitaphs. *ASAE* 55: 263-265.

BALLET P.

2007. Un atelier d'amphores LRA 5/6 à pâte alluviale dans le Delta occidental, Kôm Abou
Billou/Térénothis. In: Marchand, S.; Marangou, A. (a cura di) *Amphores d'Égypte de la
Basse Époque à l'époque arabe I*, CCE/ 8/1: 157-160.

BARAŃSKI, M.

1996. The archaeological setting of the great basilica church at el-Ashmunein. In: Bailey,
D.M. (a cura di) *Archaeological Research in Roman Egypt: the Proceedings of the
Seventeenth Classical Colloquium of the Department of Greek and Roman Antiquities,
British Museum, Held on 1-4 December, 1993*: 98-106. *Journal of Roman archaeology.*
Supplementary series 19. Ann Arbor, MI: *Journal of Roman archaeology.*

BARATTE, F.; BOYAVAL, B.

1975. Catalogue des étiquettes de momies du musée du Louvre (C.E.M.L.) – textes grecs.
CRIPEL 3: 153-261.

BASTA, M.

1990. Renovation of the Coptic Museum. In: Godlewski, G. (a cura di) *Coptic Studies. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies*. Varsavia, 20-25 August 1984: 275-279. Varsavia: PWN – Éditions scientifiques de Pologne, 1990.

BECATTI, G.

1960. *La colonna coclide istoriata. Problemi storici, iconografici, stilistici*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

BECKWITH, J.

1963. *Coptic Sculpture*. Londra: Tiranti.

BELL, H.I.

1932. A Christian stele from Qau el-Kebir. In *Studies Presented to F. Ll. Griffith*: 199-202. Londra: Oxford University Press.

1940. A hadrianic foundation in Egypt. *JRS* 30.2: 133-147.

BELLUCCIO, A.

1990. Le phénix dans la Nubie Chrétienne. *Nubica* I/II: 475-497.

1991. Le mythe du Phénix à la lumière de la consubstantialité royale du père et du fils. In: *Atti del Sesto Congresso internazionale di Egittologia*: 21-39. Torino: Tip. Torinese.

BENAZETH, D.

1990. Histoire des fouilles de Baouît. In: *Études Coptes IV. Quatrième Journée d'Études*. Strasbourg 26-27 Mai 1988: 53-62. CBC 8. Parigi; Lovanio: Peeters.

1992. *L'art du métal au début de l'ère chrétienne*. Parigi: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux.

1997. Un monastère dispersé. Les antiquités de Baouit conservées dans les musées d'Égypte. *BIFAO* 97: 43-66.

1999. Les sculptures de Baouit réemployées au XIXe siècle. In: Boud'hors, A. (a cura di) *Études coptes VI. Huitième journée d'études*. Colmar 29-31 Mai 1997: 50-67. Cahiers de la Bibliothèque copte 11. Parigi: Peeters.

2001. *Catalogue général du Musée copte du Caire. 1. Objets en métal*. Mémoires de l'IFAO, 119. Il Cairo: IFAO.

2004. Recherches archéologiques à Baouit: un nouveau départ. *BSAC* 43: 9-24.

2015. La collection copte au musée du Louvre. In: Boud'hors, A.; Louis, C. (a cura di) *Études coptes XIII. Quinzième journée d'études*. Louvain-la-Neuve, 12-14 mai 2011. Cahiers de la Bibliothèque Copte: 11-24. Parigi: Éditions De Boccard.

BENAZETH, D.; GABRA, G.

1994. Boiseries du Musée Copte déposées au Musée National de Port Said. *BSAC* 33: 63-68.

BENAZETH, D.; RUSTSCHOWSCAYA, M.-H.; GOURDON M.; CALAMENT, F. (a cura di)

2010. *Une autre Égypte. Collections coptes du Musée du Louvre*. Catalogo della mostra Musée de Tessé, Le Mans, 20 Novembre 2009 – 20 Febbraio 2010; Musée de Millau et des grands causses, 13 Marzo – 20 Giugno 2010; Musée du pays de Sarrebourg, 9 Luglio – 10 ottobre, 2010. Parigi: Somogy.

BENIGNI, U.

1899. *Litaniae defunctorum Copticae*. *Bessarione* IV, 6: 106-121.

BERNAND, A.

1984. *Les Portes du désert: Recueil des inscriptions grecques d'Antinoopolis, Tentyris, Koptos, Apollonopolis Parva et Apollonopolis Magna*, Parigi: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

BERNAND, É.

1992. *Inscriptions grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre*. Parigi: C.N.R.S.

1999. *Inscriptions grecques d'Hermoupolis Magna et de sa nécropole*. BdÉ 123. Il Cairo: IFAO.

BIGOUL AL-SURIANY

2013. Identification of the Monastery of the Nubians in Wadi al-Natrun. In: Gabra, G.; Takla, H.N. (a cura di) *Christianity and Monasticism in Aswan and Nubia: 257-264*. Il Cairo; New York: The American University in Cairo Press.

BINGEN, J.

1984. Une Dédicace de marchands palmyréniens à Coptos. *CdÉ* 59: 355-58.

1988. Epitaphes chrétiennes grecques d'Hermonthis. *CdE* 64: 365-367.

BIONDI, G. M.

1907 a. Inscriptions coptes, *ASAE* 8: 77-96.

1907 b. Inscriptions coptes (Suite et Fin). *ASAE* 8: 161-183.

BISCONTI, F.

1979. Aspetti e significati del simbolo della fenice nella letteratura e nell'arte del Cristianesimo primitivo. *Vetera Christianorum* 16: 21-43.

1982. La fenice nell'arte aquileiese del IV secolo. *Antichità Altoadriatiche* 22: 731-740.

1990. Sulla concezione figurativa dell' "habitat" paradisiaco: a proposito di un affresco romano poco noto. *RAC* 66: 25-80.

1992. Altre note di iconografia paradisiaca. *Bessarione* 9: 89-117.

BISCONTI, F., a cura di

2000. *Temî di iconografia paleocristiana*. Città del Vaticano: Pontificio istituto di Archeologia Cristiana.

BISSON DE LA ROQUE, F.

1933. *Rapport sur le fouilles de Medamoud (1931 et 1932)*. Il Cairo: IFAO.

BLACK, M.

1970. *Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece* 3. Leida: Brill.

BLUMELL, L.H.; HUSSEN, M.

2014. Two Coptic epitaphs in the Kom Aushim storage magazine. *Cd'É* 89: 405-411.

2015. New Christian epitaphs from the Fayum. *ZPE* 193: 202-206.

BOLMAN, E.S. (a cura di)

2016. *The Red Monastery Church. Beauty and Ascetism in Upper Egypt*. New Haven: Yale University Press.

BOLMAN, E.S.; DAVIS, S.J.; PYKE, G.

2010. Shenoute and a recently discovered tomb chapel at the White Monastery. *J ECS* 18: 453–462.

BOLMAN, E.S.; DAVIS, S.J.; DE CESARIS, L.; FATHER MAXIMOUS EL-ANTHONY; PYKE G.; RICCHI E.; SUCATO A.; WARNER, N.

2011. The tomb of St. Shenoute? More results from the White Monastery (Dayr Anba Shenouda), Sohag. with contributions by Mohammed Abdel Rahim, Louise Blanke, Wendy Dolling, Mohammed Khalifa, Saad Mohammed, and Anna Stevens. *BARCE* 198 (Spring): 31–38.

BONGRANI, L.

1980. La tipologia dell'"Orante" rappresenta un gesto di preghiera? *RSO* 54: 299-302.

BONNER, C.

1941. The ship of the soul on a group of grave-stelae from Terenuthis. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 85, No. 1 (Nov. 17, 1941): 84-91.

BONNET, B. F.

1999. EK 8184: Explorations aux Qouçoûr el-Izeila lors des campagnes 1981, 1982, 1984, 1985, 1986, 1989 et 1990/1999. Lovanio: Peeters.

BOSSON, N.

1992. Arte copte – art pré-islamique. Une stèle copte du Musée d'art et d'histoire de Genève. In: Dècobert, C. (a cura di) *Itinéraires d'Égypte, Mélanges offerts à père m. Martin*: 89-96. Bd'É 107. Il Cairo: IFAO.

1998. Du Fayoum à Axoum. La stèle de Tsôphia, et la diffusion des modèles coptes en Éthiopie. In: Rassart-Debergh, M. (a cura di) *Sixième journée d'études. Limoges 18-20 juin 1993. Septième journée d'études. Neuchâtel 18-20 mai 1995. Études coptes V*. Cahiers de la Bibliothèque Copte 10: 113-122. Parigi; Lovanio: Peeters.

2015. Inscriptions d'Oxyrhynque provenant du secteur 19. In: Boud'hors, A.; Louis, C. (a cura di) *Études coptes XIII. Quinzième journée d'études. Louvain-la-Neuve, 12-14 mai 2011*. CBC 69-89. Parigi: Éditions De Boccard.

BOSSON N., AUFRÈRE S. (a cura di)

1999. *Égyptes.. L'Égyptien et le copte*. Lattes: Musée archéologique Henri Prades.

BOTHMER, B.; KEITH, J.L.

1970. *Brief Guide to the Department of Ancient Art*. The Brooklyn Museum Guide Number 5. Brooklyn; New York: Brooklyn Museum.

BOTTI, G.

1893. *Notice des monuments exposés au Musée gréco-romain d'Alexandrie*. Alessandria: Carrière.

1900 a. Le iscrizioni cristiane di Alessandria d'Egitto. *Bessarione* 45-46, anno IV, 7: 270-281.

1900 b. Stele cristiane di epoca bizantina esistenti nel museo di Alessandria (Egitto). *Bessarione* 47-48, anno IV, 7: 425-448.

1900 c. *Catalogue des monuments exposés au Musée gréco-romain d'Alexandrie*, Alessandria: Imprimerie generale A. Moures & c.

1901. *Catalogue des monuments exposés au Musée Gréco-Romain d'Alexandrie*. Alessandria: Imprimerie générale A. Mourès & c.

BOTTI, G.; ROMANELLI, P.

1951. *Le sculture del Museo Gregoriano Egizio*. Con prefazione di Bartolomeo Nogara e appendice storico-archivistica di Carlo Pietrangeli. Città del Vaticano: Tipografia Poliglotta Vaticana.

BOTTI, M.

2010. Dai papiri al *web*: la riscoperta dell'egittologo Giuseppe Botti. *Papyrotheke* 1: 3-28.

BOURIANT, U.

1884. Notice des monuments coptes du Musée de Boulaq. *RT* 5: 60-70.

1889. Notes et voyage, 2. Quelques découvertes faites en Egypte pendant l'hiver de 1888-1889. *RT* 11: 143.

BOWMAN A.K.

1997. *L'Egitto dopo i faraoni*. Firenze: Giunti.

BOUD'HORS, A.

1999. Reflexions prealables a la publication des textes coptes d'Edfou (papyrus et ostraca). In: *Tell Edfou: soixante ans après; actes du colloque franco-polonais, Le Caire - 15 octobre 1996*: 1-7. Fouilles Franco-Polonaises 4. Il Cairo: IFAO.

2015. Production, diffusion et usage de la norme monastique: les sources coptes. In: Delouis, O.; Mossakowska-Gaubert, M. (a cura di), *La vie quotidienne des moines en orient et en Occident (IV^e-X^e siècle)*: 69-79. Bd'É 163. Il Cairo: IFAO.

BOUD'HORS, A.; CALAMENT, F.

2004. Un ensemble de stèles fayoumiques inédites: à propos de la stèle funéraire de Pantoleos de Toutôn. In: Immerzeel M., van der Vliet J. (a cura di) *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. I Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies. Leiden, 27 August – 2 September 2000*. OLA 133: 447-475. Lovanio; Parigi; Duddley, MA: Peeters.

2005. Epigraphie fayoumique: addenda et corrigenda. JCS 7: 131-135.

BOUD'HORS, A.; DELAHAYE, G.-R.

2008. Nouvel exemple d'une pierre d'autel réemployée: la stèle de Dorotheos. In: Boud'hors, A.; Louis, C. (a cura di) *Études coptes X. Douzième journée d'études. Lyon, 19-21 mai 2005*. CBC 16: 103-122. Parigi: Éditions De Boccard.

BOUTROS, R.; DECOBERT, C.

2000. Les installations chrétiennes entra Ballas et Armant: implantations et survivance. In: Bosson, N. (a cura di) *Études Coptes VII. Neuvième journée d'études. Montpellier 3-4 juin 1999*: 77-104. CBC 12. Parigi; Lovanio; Sterling; Virginia: Peeters.

BOYVAL, B.

1976. Corpus des étiquettes de momies grecques: 173-254. *CRIPEL* 4. Lille: Université de Lille III.

1980. Notes sur quelques étiquettes de momie. *BIFAO* 80: 149-169.

1981. Remarques à propos d'une stèle funéraire grecque du Musée de Brooklyn. *CRIPEL* 6: 253-257.

BOYD, S.; VIKAN, G.

1981. *Questions of Authenticity Among the Arts of Byzantium*. Catalogue of an Exhibition Held at Dumbarton Oaks, January 7–May 11, 1981. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

BRECCIA, E.

1911. *Iscrizioni greche e latine*. Catalogue général du Musée d'Alexandrie. Il Cairo: IFAO.

1922. *Alexandrea ad Aegyptum*. Bergamo: Istituto italiano d'arti grafiche.

BRECCIA, E.; DONADONI, S.

1938. Le prime ricerche italiane ad Antinoe. *Aegyptus* 18: 285-318.

BROWNE, G.M.

2000. Varia Nubiana. *BeitrSudanF* 7: 165-166.

BRUNNER-TRAUT, E.; ZICK-NISSEN, J.

1984. *Osiris, Kreuz und Halbmond*. Mainz: Philipp von Zabern 1984.

BRUNSCH, W.

1976. Eine koptische Stele mit Kryptogramm? *Enchoria* 6: 123-124.

1991. Animadversiones. Bemerkungen zu koptischen und griechischen Inschriften aus Kairo. *Orientalia* 60, n.s.: 92-108.

1994 a. Koptische Grabinschriften aus der Sammlung des Liebieghauses in Frankfurt am Main. In: Giversen, S.; Krause, M.; Nagel, P. (a cura di) *Coptology: Past, Present, and Future. Studies in Honour of Rodolphe Kasser*: 1-6. OLA 61. Lovanio: Peeters.

1994 b. Koptische und griechische Inschriften aus Alexandria. *WZKM* 84: 9-33.

1995. Koptische und griechische Inschriften in Kairo. *EVO* 18: 65-117.

BRUNTON; G.

1930. *Qau and Badari III*. British School of Archaeology in Egypt. Londra: Quaritch.

1937. *Mostagedda and the Tasian Culture*. British School of Archaeology in Egypt. Londra: Quaritch.

1948. *Matmar. British Museum Expedition to Middle Egypt 1929-1931*. British School of Archaeology in Egypt. Londra: Quaritch.

BRUYÈRE, B.

1937. *Tell Edfou 1937*. Fouilles franco-polonaises 1. Il Cairo: IFAO.

BUDGE, E.A. WALLIS

1914. *Coptic Martyrdoms ect. in the dialect of Upper Egypt*. Londra: British Museum.

1915. *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*. Londra: British Museum.

BUONOPANE, A.

2009. *Manuale di epigrafia latina*. Roma: Carocci.

BUSCHHAUSEN, H.

1996. Das Mönschwesen in Abu Fano, in vom Gustav-Lubcke-Museum der Stadt Hamm und dem Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz (a cura di) *Ägypten, Schätze aus dem Wüstensand: Kunst und Kultur der Christen am Nil: Katalog zur Ausstellung*: 59-68. Wiesbaden: L. Reichert.

1998. Die Malerei zu Deir al-Genadla. In: Krause, M.; Schaten, S. (a cura di) *Θεμελια. Spätantike und koptologische Studien Peter Grossmann zum 65. Geburtstag*: 55-67. Wiesbaden: Reichert.

BUSCHHAUSEN H.; ALBANI J.; SCHWARZ M.

1989. Die Ausgrabungen in Abu Fana in Ägypten im Jahr 1988. *JhÖB* 39: 241 -257.

BUSCHHAUSEN, H. *et al.*

1991. Die Ausgrabungen von Abu Fana in Oberägypten im Jahre 1989. *Ä&L* 2: 121-146.

1992. Die Ausgrabungen von Dair Abu Fana in Mittelägypten im Jahre 1987. In: Rassart-Debergh, M.; Ries, J.(a cura di). *Actes du IV^e Congres Copte*. Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988: 216-226. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, Université catholique de Louvain.

1993. Das theodosianische Lavabo aus Bronze aus Deir Abu Fano in Mittelägypten. *CA* 41: 5-14.

1994. Ausgrabungen von Dair Abu Fana in Ägypten im Jahr 1990. *Ä&L* 4: 95-127.

1996. Die Ausgrabungen von Dair Abu Fana in Ägypten in den Jahren 1991, 1992 und 1993. *Ä&L* 6: 13-73.

CALAMENT, F.

1999. Jonchées funéraires et offrandes végétales dans l'Égypte tardive. In: Aufrère, S. (a cura di) *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétale: croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*. *Orientalia Monspeliensia* 10: vol. 1, 281-291.

2005. *La révélation d'Antinoé par Albert Gayet. Histoire, archéologie, muséologie*. BEC 18. II Cairo: IFAO.

2009. Les langues et écrits chez les Coptes. In: Bénazeth, D.; Rustschowscaya, M.-H.; Gourdon M.; Calament, F. (a cura di) *Une autre Égypte. Collections coptes du Musée du Louvre*. Catalogo della mostra Musée de Tessé, Le Mans, 20 Novembre 2009 – 20 Febbario 2010; Musée de Millau et des grands causses, 13 Marzo – 20 Giugno 2010; Musée du pays de Sarrebourg, 9 Luglio – 10 ottobre, 2010: 42-45. Parigi: Somogy.

2013. Rive gauche, rive droite: des éclaircissements sur un toponyme de l'Hermopolite. Autour de la stèle Louvre E 27221. In: Boud'hors, A.; Louis, C. (a cura di) *Études coptes*

XII. *Quatorzième journée d'études*. Rome, 11-13 juin 2009: 37-46. CBC 16. Parigi: Éditions De Boccard.

2015. Du nouveau sur l'apa Daniël, « Père du topos » à Baouit. In: Boud'hors, A.; Louis, C. (a cura di) *Études coptes XIII. Quinzième journée d'études. Louvain-la-Neuve, 12-14 mai 2011*. CBC 20: 91-105. Parigi: Éditions De Boccard.

CAPPOZZO, M.

2007. *Il Cristianesimo nel Medio Egitto*, Todi: TAU.

2012. Sonqi Tino e l'architettura delle chiese nubiane. *ScAnt* 18: 553-568.

2013. Matériaux coptes dans les Musées du Vatican. In: Boud'hors, A.; Louis, C. (a cura di) *Études coptes XII. Quatorzième journée d'études*. Rome, 11-13 juin 2009: 47-60. CBC 18. Parigi: Éditions De Boccard.

CARREZ-MARATRAY, J.-Y.

1999. *Péluse et l'angle oriental du delta égyptien aux époques grecque, romaine et byzantine*. Il Cairo: IFAO.

CARTRON, G.

2012. *L'architecture et les pratiques funéraires dans l'Égypte romaine*. Oxford: Archaeopress.

CASTEL, G.

1979. Étude d'une momie copte. In: Vercoutter, J. (a cura di) *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron*: 121-143. *BdÉ* 82. Il Cairo. IFAO.

CHAGNON, L.

2008. *La conquête musulmane de l'Égypte (639-646)*. Parigi: Economica.

CHALKIA, E.

1991. *Le mense paleocristiane: tipologia e funzioni delle mense secondarie nel culto paleocristiano*. Città del Vaticano: Pontificio istituto di Archeologia Cristiana.

CHARBONNEAU-LASSAY, L.

1940. *La Mystérieuse emblématique de Jesus Christ: le Bestiaire du Christ*. Bruges: Desclée De Brouwer.

CHASSINAT, É.

1911. *Fouilles à Baouit*. MIFAO 13. Il Cairo: IFAO.

CICCARESE, M.P. (a cura di)

1987. *Visioni dell'aldilà in Occidente*. Firenze: Nardini-Centro internazionale del libro.

2002. *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano. I (agnello-gufo)*. Bologna: Edizioni Dehoniane.

2003. *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli, testi*. Bologna: Edizioni Dehoniane

2007. *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano. II (leone-zanzara)*. Bologna: Edizioni Dehoniane.

CIPRIANO, G.

2008. *El-Bagawat, Un cimitero paleocristiano nell'Alto Egitto*. Todi: Tau.

CLACKSON, D.J.

2000. *Coptic and Greek Texts relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo*.
Oxford: Griffith Institute; Ashmolean Museum.

CLEDAT, J.

1902. Notes archéologiques et philologiques. *BIFAO* 2: 41-70.

1904. *Le monastère et la nécropole de Baouît*. MIFAO 12. Il Cairo: IFAO.

1908. Notes d'archéologie copte. *ASAE* 9: 224-230.

1909. Notes d'archéologie copte. *ASAE* 9: 213-230.

1915. Les inscriptions de Saint-Simeon. *RT* 37: 41-57.

1916. *Le monastère et la nécropole de Baouît*. MIFAO 39. Il Cairo: IFAO.

1999. *Le monastère et la nécropole de Baouît*, notes mises en œuvre et éditées par
Dominique Benazeth et Marie-Helene Rutschowskaya; avec des contributions de Anne
Boud'hors *et alii*. MIFAO 111. Il Cairo: IFAO.

COATES-STEPHENS, R.

2002. Epigraphy as *spolia*. The reuse of inscriptions in early medieval buildings. *BRS* 70:
273-296.

COLOMBO, D.

2013. The avis phoenix in the schools of rhetoric: P.Mil. Vogl. I 20 and P.Lond. Lit. 193
revisited. *Segno e Testo* 11: 29-78.

COMBE, M.É.

1910. Deux Épitaphes musulmanes sur une pierre d'autel copte. *ASAE* 10: 187-190

COONEY, J.D.

1944. Problems of Coptic art. In: *Coptic Egypt: Papers Read at a Symposium Held Under the Joint Auspices of New York University and the Brooklyn Museum, February 15, 1941, in Connection with the Exhibition "Paganism and Christianity in Egypt," Shown at the Brooklyn Museum, January 23 to March 9, 1941*: 35–41. New York: Brooklyn Museum.

COONEY, J.D.

1960-1962. An early christian sculpture from Egypt. *BMA* 2-3: 37-47.

COQUIN, R.-G.

1975. Les inscriptions pariétales des monastères d'Esna: Dayr al-Šuhadā – Dayr al-Fahūrī. *BIFAO* 75: 241-284.

1983. Deux stèles funéraires coptes (Louvre E. 27.220 et 27.221). *BIFAO* 83: 101-105.

1985. Deux stèles funéraires coptes. *Revue du Louvre* 35.3: 207-208.

1992. An international directory of institutions holding collections of Coptic antiquities, outside of Egypt, Rome 1990. *BSAC* 31: 136.

COQUIN R.-G.,; MARTIN, M.; GROSSMANN, P.

1991. *Dayr al Matmar*. In: Atiya, A. S. (a cura di) *CE*: 836 a-837 a.

COQUIN, R.-G.; RUTSCHOWSCAYA, M.-H.

1994. Les stèles coptes du Département des antiquités égyptiennes du Louvre. *BIFAO* 94: 107-131.

COSTIGAN, G.H.

1940. Two funerary Coptic stelae in the sahidic dialect. *BSAC* 6: 119-121.

COUDERT, M.

2013 a. The Christian necropolis of El-Der on the North of Kharga Oasis. In: Bagnall, R.S.; Davoli, P.; Colin, A.H. (a cura di) *The Oasis Papers 6: Proceedings of the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project, 21-24 September 2009, University of Salento*: 451-458. Lecce; Oxford: Oxbow books.

2013 b. Des résultats prometteurs pour l'étude des moines et pour la connaissance d'Antinoé à l'époque antique. In: Linz, Y.; Coudert, M. (a cura di) *Antinoé. Momies, textiles, céramiques et autres antiques. Envoi de l'État et dépôts du musée du Louvre de 1901 à nos jours*: 103-108. Parigi: Louvre; Somogy éditions d'art.

CRAMER, M.

1937. Ein Beitrag zum Fortleben des Altägyptischen im Koptischen und Arabischen. *MDAIK* 7: 119-127.

1939. Texte zur koptischen Totenklage. *Aegyptus* 19: 193-209.

1941. *Die Totenklage bei den Kopten. Mit Hinweisen auf die Totenklage im Orient überhaupt*. Vienna; Lipsia: Holder; Pichler; Tempsky.

1949. *Koptische Inschriften im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin. Ihre Sachliche, Örtliche und Zeitliche Einordnung in das Gesamtgebiet Koptischer Grabinschriften*. Publications de la Société d'Archéologie Copte. Textes et Documents. II Cairo: Société d'Archéologie Copte.

1955. *Das altägyptische Lebenszeichen in christlichen (koptischen) Ägypten*. Wiesbaden: O. Harassowitz.

1957. *Archäologische und epigraphische Klassifikation koptischer Denkmäler des Metropolitan Museum of Art, New York und des Museum of Fine Arts, Boston, Mass.* Wiesbaden: O. Harassowitz.

CRISCUOLO, L.

2002. A textual survey of Greek inscriptions From Panopolis and the Panopolite. In: Egberts, A.; Muhs, J.; van der Vliet, J. (a cura di) *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town From Alexander the Great to the Arab Conquest. Acts From an International Symposium Held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998*: 55-69. Papyrologica Lugduno-Batava 31. Leida; Boston; Colonia: Brill.

CRUM, W.E.

1902. *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire (Nr. 8001/8741): Coptic monuments*. Il Cairo: Imprimerie de l'Institut Français [rist. Osnabruck 1974].

1932. A Nubian prince in a Egyptian monastery. In: *Studies Presented to F.Ll. Griffith*: 138-148. Londra: Oxford University Press.

CRUM, W.E.; BELL, H.J.

1922. *Wadi Sarga. Coptic and Greek Texts*. Haunie: Nordisk Forlag.

CUMONT, F.

1910. L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs. *RHR* 12: 119-164.

CURTO, S.

1976. *Storia del Museo Egizio di Torino*. Torino: Centro Studi Piemontesi.

DAGRON, G.

1984. Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine: temps chrétien et anthropologie. In: Leroux, J.M. (a cura di) *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au*

moyen âge, III^e-XIII^e siècles: 419-430. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, 604. Parigi: C.N.R.S.

DAHARI, U.; DI SEGNI, L.

2009. More early Christian inscribed tombstones from el-Huweinat in Northern Sinai. In: Di Segni L.; Hirschfeld, Y.; Patrich, J.; Talgam, R. (a cura di) *Man Near a Roman Arch. Studies Presented to Prof. Yorani Tsafirir*. 125-141. Gerusalemme: Israel Exploration Society.

D'AMICONE, E.

1990. A stele of a "follower of Isis" in the Egyptian Museum of Turin. In: Godlewski, W. (a cura di) *Coptic Studies. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies. Warsaw, 20-25 August, 1984*: 83-86. Centre d'Archéologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences. Varsavia: Editions Scientifiques de Pologne.

DAOUD GIRGIS, GIRGIS

1988. The monogram of Christ on Coptic monuments as a decorative element. *ASAE* 67: 124-126.

D'ARELLI, F.; CALLIERI, P. (a cura di)

2011. *A Oriente. Città, uomini e dei sulla via della seta*. Catalogo della mostra. Museo Nazionale Romano, Terme di Diocleziano, 21 ottobre 2011-26 febbraio 2012. Milano: Electa.

DARESSY, G.

1914. Renseignements sur la provenance des stèles coptes du Musée du Caire. *ASAE* 13: 266-271.

1920. Planches de momies. *ASAE* 19: 141-144.

DAUMAS, F.

1966. Sur une stèle copte provenant de Naga el Oqba. *BSAC* 18: 65-69.

DAVIS, W.V.; O'CONNELL, E.R.

2009. British Museum Expedition to Elkab and Hagr Edfu, 2009. *BMSAES* 14: 51-72.

2010. British Museum Expedition to Elkab and Hagr Edfu, 2010. *BMSAES* 16: 101-132.

2011. British Museum Expedition to Elkab and Hagr Edfu, 2011. *BMSAES* 17: 1-29

2015. British Museum Expedition to Elkab and Hagr Edfu, 2013. *BMSAES* 22: 1-34.

DAWSON, W. R.; SMITH, G.E.

1924. *Egyptian Mummies*. Londra: Georg Allen & Unwin.

DE BOCK, W.

1901. *Matériaux pour servir a l'archéologie de l'Égypte chrétienne*. San Pietroburgo: Tip. E. Tile.

DEKKER, R.

2015 a. The Monastery of Apa Thomas at Wadi Sarga: Points of departure for a relative chronology. In Gabra G.; Takla, H.N. (a cura di), *Christianity and Monasticism in Middle Egypt: Al-Minya and Asyut*: 1-13. Il Cairo: American University Press.

2015 b. The memorial stone of bishop Joseph III of Aswan. In Łajtar, A.; Ochała, G.; van der Vliet, J. (a cura di), *Nubian Voices II: New Texts and Studies on Christian Nubian Culture*: 5-25. Varsavia: Drukarnia Duo Studio.

DE LAET, V.; VAN LOON, G.; VAN DER PERRE, A.; DELIEVER, I.

2015. Integrated remote sensing investigations of ancient quarries and road systems in the Greater Dayr al-Barsha Region, Middle Egypt: a study of logistics. *JAS* 55: 286-300.

DE M. JOHNSON, J.

1914. Antinoe and its papyri. Excavations by the Graeco-Roman Branch 1913-14. *JEA* 1: 168-181.

DE MEULENAERE, H.

1969-1970. Two Coptic funerary stelae in the Brooklyn Museum. *BMA* 11: 161-167.

DEL FRANCIA BAROCAS, L.

1991. Symbols in Coptic art. Alpha and Omega. In: *CE* 7: 2160-2163.

2002. La piena del Nilo e i temi nilotici fra Egitto copto e mosaico mediterraneo. In: Silvi Antonini, C.; Alfieri B.M.; Santoro, A. (a cura di) *Oriente & Occidente. Convegno in ricordo di Mario Bussagli*. Roma, 31 maggio – 1 giugno 1999: 29-52. Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

2007. Antinoupolis et Panopolis. Nouvelles Hypothèses sur la datation de quelques tissus. In: Bosson, N.; Boud'hors, A. (a cura di) *Actes du huitième Congrès international d'études coptes*. Paris, 28 juin – 3 juillet 2004: 147-160. OLA 163. Lovanio; Parigi; Dudley, MA: Peeters.

2012. L'immagine della croce nell'Egitto cristiano. In: Del Francia Barocas, L.; Cappozzo, M. (a cura di) *Egitto e mondo antico. Studi in onore di Claudio Barocas*. *RSO* 85: 165-211.

2015. La fenice in Egitto dal periodo faraonico al Cristianesimo. In: Fedi, P.; Paolillo, M. (a cura di). *Arte dal Mediterraneo al mar della Cina. Genesi ed incontri di scuole e stili*.

Scritti in onore di Paola Mortari Vergara Caffarelli: 103-128. Palermo: officina di Studi Medievali.

DELATTRE, A.

2005. Une étiquette de momie copte de l'ancienne collection Michaelidès. *CdÉ* 80: 373-374.

2008. Textes copte set grecs d'Antinoé. In: Pintaudi, R. (a cura di) *Antinoupolis I*: 131-162. Scavi e Materiali 1. Firenze: Istituto Papirologico "G. Vitelli".

2013. Deux papyrus coptes et une inscription grecque du Monastère Blanc. *BASP* 50: 196-201.

DELATTRE, A.; DIJKSTRA, J.H.F.; VAN DER VLIET, J.

2014. Christian inscriptions from Egypt and Nubia 1 (2013). *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 51: 199-215.

2015. Christian inscriptions from Egypt and Nubia 2 (2014). *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 52: 297-314.

2016. Christian inscriptions from Egypt and Nubia 3 (2015). *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 53: 377-393.

DERDA, T.; VAN DER VLIET, J.

2006. Four Christian funerary inscriptions from the Fayum (I. Deir el-Azab 1-4). *JJP* 36: 21-33.

DERDA, T.; WIPSZYCKA, E.

1994. L'emploi des titres Abba, Apa et Papas dans l'Égypte byzantine. *JJP* 24: 23-56.

DETIENNE, M.

1972. *Les jardins d'Adonis*. Parigi: Gallimard.

DHENNIN, S.

2011. Térénothis – Kôm Abou Billou: une ville et sa nécropole. *BIFAO* 111: 105-127.

DIJKSTRA, J.H.F.

2015. Three Christian funerary stelae from Aswan. In: Jiménez-Serrano, A.; von Pilgrim, C. (a cura di) *From the Delta to the Cataract. Studies Dedicated to Mohamed el-Bialy*: 24-35. Leida; Boston; Brill.

DIJKSTRA, J.H.F.; VAN DER VLIET, J.

2003. "In year one of King Zachari": Evidence of a new Nubian king from the Monastery of St. Simeon at Aswan. *BeitrSudanF* 8: 31-39

2011. Une stèle funéraire copte au Musée des Beaux-Arts de Montréal. *CdÉ* 87: 189-196.

DI STEFANO MANZELLA, I.

1987. *Mestiere di epigrafista. Guida alla schedatura del materiale epigrafico lapideo*. Roma: Quasar.

DOMAGALSKI, B.

1990. *Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst unter besonderer Berücksichtigung der frühchristlichen Zeugnisse*. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungband 15. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

DONADONI, S.

1939. Rapporto preliminare degli scavi della missione fiorentina nel tempio di Ramesse II ad Antinoe. *ASAE* 39: 665-677.

2000. I “fanciulli isiaci” di Antinoe. In: Basile, C.; Di Natale, A. (a cura di) *Atti del IV Convegno Nazionale di Egittologia e Papirologia*. Siracusa, 5-7 dicembre 1997: 65-68. Siracusa: Istituto internazionale del papiro.

2003. Ptahmose e Semne alla Sapienza. In: Basile, C.; Di Natale, A. (a cura di) *Atti del VII Convegno Nazionale di Egittologia e Papirologia*. Siracusa, 29 novembre – 2 dicembre 2001: 15-22. Siracusa: Istituto internazionale del papiro.

DONADONI, S. *et alii*

1974. *Antinoe (1965-1968). Missione Archeologica in Egitto dell'Università di Roma*; lavoro eseguito con contributo del C.N.R. Serie archeologica, 21. Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente, Università.

DORESSE, J.

1949. Monastères coptes aux environs d'Armant en Thebaïde. *AB* 67: 327-349.

1960. *Des hiéroglyphes à la croix. Ce que la passé pharaonique a légué au Christianisme*. Istanbul: Nederlands historisch-archeologisch Instituut in het Nabije Oosten.

2000. Les anciens monstères copte de Moyenne-Égypte (du Gebel-et-Teir à Kôm-Ishgaou) d'après l'archéologie et l'hagiographie. *Neges Ebrix* 3-5.

DRIOTON, É.

1943. Portes de l'hadès et portes du paradis. *BSAC* 9: 59-78.

DUFÉY, F.

1992. Un groupe de cinq sommets-de-niche sculptés: église d'Abba Athanasios el Apostolos à Deir ez-Zawiah. In: Rassart-Debergh, M.; Ries, J. (a cura di) *Actes du IV^e*

Congrès Copte 1988, Louvain-la-Neuve, 5-10 sept. 1988, vol. I: 69-77. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 41. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste.

DRESKEN-WEILAND, J.

2012. *Immagine e parola. Alle origini dell'iconografia Cristiana*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

DREW-BEAR, M.

1979. *Le nome hermopolite: toponymes et sites*. *American Studies in Papyrology* 21. Missoula: Scholars Press

DRIOTON, É.

1958-1960. Boiserie coptes de style pharaonique. *BSAC* 15: 69-78.

DULAEY, M.

2004. *I simboli cristiani. Catechesi e Bibbia (I-VI secolo)*. Cinisello Balsamo: San Paolo.

DUNAND, F.

1988. Mort avant l'heure... sur l'espérance de vie en Egypte tardive. In: Clarysse, W.; Schoors, A.; Willems, H. (a cura di) *Egyptian Religion, The Last Thousand Years. Studies in Memory of Jan Quaegebeur*: 961-974. OLA 85. Lovanio: Peeters.

1991. Le babouin Thot et la palme. A propos d'une terre cuite d'Égypte. *CdÉ* 66: 341-348.

2007. From pagan funerary rituals to Christian customs: a manifest continuity. In: Dunand, F.; Zivie-Coche, C.; Lorton, D. (a cura di) *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*: 333-337. Ithaca: Cornell University Press.

DUNAND F. *et al.*

2005. *La Nécropole de Douch*. II Cairo: IFAO.

DUNAND F., COUDERT M., LETELLIER-WILLEMEN, F.

2008. Découverte d'une nécropole chrétienne à El Deir (oasis de Kharga). In: Boud'hors, A.; Louis, C. (a cura di) *Études coptes X. Douzième journées d'études*. Lyon, 19-21 mai 2005: 137-155. Parigi: Éditions De Boccard.

DUNAND, F.; LICHTENBERG, R.

2006. *Mummies and Death in Egypt*. Ithaca; Londra: Cornell University Press.

DUVAL, Y.

1988. *Auprès des saints corps et âme: l'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du 3. au 7. siècle*. Parigi: Études Augustiniennes.

EATON-KRAUSS, M.; FLUCK, C.; VAN LOON, G.J.M. (eds.)

2011. *Egypt 1350 BC – AD 1800. Art Historical and Archaeological Studies for Gawdat Gabra*. Wiesbaden: Reichert.

EFFLAND, A.

1999. Zur Grabungsgeschichte der archäologischen Stätten zwischen Hager Edfu und Nag' El-Hisaja Al-Gharbi. In: Kurth, D. (a cura di) *Edfu. Bericht über drei Surveys; Materialien und Studien*: 21-39. Die Inschriften des Ternpets von Edfu, Begleitheft 5. Wiesbaden: Harrassowitz.

2000. Die koptisch-spätantiken Kämmen der ägyptischen Sammlung im Museum für Völkerkunde Hamburg. *MMV* 30: 310-327.

EFFLAND, A.; KURTH, D.; PARDEY, E.; WAITKUS, W.

1999. Bericht über drei Surveys im Gebiet zwischen Hager Edfu und Nag' el-Hisaja. In: Kurth, D. (a cura di) *Edfu. Bericht über drei Surveys; Materialien und Studien*: 40-64. Die Inschriften des Ternpets von Edfu, Begleitheft 5. Wiesbaden: Harrassowitz.

EFFENBERGER, A.; SEVERIN, H.-G.

1992. *Das Museum für spätantike und byzantinische Kunst*. Mainz am Rhein: von Zabern.

EMMEL, S.; KRAUSE, M.; RICHTER, S.G.; SCHATEN, S. (eds.)

1999. *Ägypten und Nubien in spatantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongress*. Munster, 20.-26. Juli 1996, vols. I-II. Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6. Wiesbaden: Reichert.

EL-FAKHARANI, F.

1983. Recent excavations at Marea in Egypt. In: Grimm, G.; Heinen, H.; Winter, E. (a cura di) *Das römisch-byzantinische Ägypten*. Akten des internationalen Symposios 26.-30 September 1978 in Tier: 175-186. Mainz am Rhein: Zabern.

ELANSKAYA, A.J.

1975-1976. Quelques stèles coptes des Musées de Léningrad et de Moscou. *OLP* 6/7: 215-222.

ELLI, A.

2003. *Storia della Chiesa copta*. Studia Orientalia Christiana - Monographiae 12, 13, 14. II Cairo; Gerusalemme: The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies.

EL-SAYED HEGAZY, A.; EL-BADRY, R.; MARTINEZ, P.

1988. A preliminary report on the excavation at Hagir Armant. *MDAIK* 44: 117-119.

ENGELBACH, R.

1937. Coptic stela of Serne of Damshîr. *BSAC* 3: 6-8.

1932. A Coptic memorial tablet to a young girl. In: *Studies presented to F.Ll. Griffith*: 149-151. Londra: Oxford University Press.

1939. The Coptic stela of Leontce (Leontios). *ASAE* 39: 313-317.

ENGELBACH, R.; GUNN, B,

1923. *Harageh*. British School of Archaeology in Egypt, University College. Londra: Quaritch.

EUTING, J.

1896. *Tagebuch einer Reise in inner-Arabien I*. Leida: Brill.

EVELYN WHITE, H.G.

1933. *The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn, III: The Architecture and Archaeology*. Publications of the Metropolitan Museum of Art - Egyptian expedition 8. New York: Arno Press.

FAKHRY, A.

1951. *The Necropolis of El-Bagawat in Kharga Oasis*. Il Cairo: Government Press,

FARID, S.

1973. Preliminary report on the excavations of the Antiquities Department of Kom Abu Bello. *ASAE* 61: 21-26.

FEDER, F.

2002-2003. Einige Vorschläge zu Textstellen der fajjumischen 'Klagelieder des Jeremias' des Pap. Bil. 1 Hamburg. *Enchoria* 28: 19-32.

FERI, R.,

1986. Alcune scene del Bestiarius nei valori della iconografia paleocristiana: il messaggio catechetico. *Bessarione* 5: 195-207.

DE FENOYL, M.

1963-1964. Une inscription funéraire bilingue. *BSAC* 17: 57-61.

FISCHHABER, G.

1997. *Mumifizierung im koptische Ägypten. Eine Untersuchung zur Körperlichkeit im 1. Jahrtausend n. Chr.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

FLOOD, F.B.

2001. The medieval trophy as an art historical trope: Coptic and Byzantine "altars" in Islamic contexts. *Muqarnas* 18: 41-72.

FLUCK, C.; Linscheid, P.; Merz, S. (a cura di)

2000. *Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst*. Bestandskataloge 1. Textilien aus Ägypten 1. Textilien aus dem Vorbesitz von Theodor Graf, Carl Schmidt und dem Ägyptischen Museum Berlin. Wiesbaden: Reichert.

FLUCK, C.

2014. Findspot known: Treasures from excavation sites in Egypt in the Museum für Byzantinische Kunst, Berlin. *BMSAES* 21: 1–30.

FLURY-LEMBERG, M.

1988. *Textil-Konservierung im Dienste der Forschung. Ein Dokumentarbericht der Textilabteilung zum zwanzigjährigen Bestehen der Abegg-Stiftung*. Schriften der Abegg-Stiftung Bern 7. Berna: Abegg-Stiftung.

FOUCHER, A.

1963. Les mosaïques nilotiques africaines. In: Picard, M.G.; Stern, M.H. (a cura di) *La mosaïque gréco-romaine*. Paris, 29 Août-3 Septembre 1963: 137-145. Parigi: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

FRIEDMAN, F.D. (ed.)

1989. *Beyond the Pharaohs: Egypt and the Copts in the 2nd to 7th Century A.D.* Providence R.I.: s.n.

FUSELLA, L.

1981. Sacchi, P. (a cura di) *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Torino: UTET.

GABRA, G.

1985. Zur Bedeutung des Gebietes von Hagir Edfu für die Koptologie und Nubiologie. *MDAIK* 41: 9-14.

1988. Hatre (Hidra), Heiliger und Bischof von Aswan im 4. Jahrhundert. *MDAIK* 44: 91 - 94.

1993. The Project "Catalogue Général du Musée du Caire": Progress of Work through December 1991. In: Orlandi, T.; Johnson, D.W. (a cura di) *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*. Washington, 12-15 August 1992: 179-182. Roma: C.I.M.

1999. The story of the Coptic Museum. In: Emmel, S.; Krause, M.; Richter, S.G.; Schaten S. (a cura di) *Ägypten un Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses. Münster, 20. – 26. Juli 1996: 147-151. Wiesbaden: Reichert.

2004. "New" discoveries of Coptic monuments. In: Immerzeel, M.; van der Vliet J. (a cura di) *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies*. Leiden, 27 August – 2 September 2000: 1081-1103. OLA 133. Leida; Parigi; Dudley: Peeters.

GABRA, G. (a cura di)

2005. *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis: Essays from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Honor of Martin Krause*. Il Cairo; New York: American University in Cairo Press.

GASCOIGNE, A.

2005. Dislocation and continuity in early Islamic provincial urban centres: The example of Tell Edfu. *MDAIK* 61: 153–89.

GASCOU, J.

1999. Edfou au Bas-Empire, d'après les trouvailles de l'IFAO. In: *Tell Edfou: soixante ans après; actes du colloque franco-polonais, Le Caire - 15 octobre 1996*: 13-20. Fouilles Franco-Polonaises 4. Il Cairo: IFAO.

2003. Nécropolis byzantine. IVe-VIIe siècles. In: Emepereur, J.-Y.; Menna, M.-D. (a cura di) *Nécropolis 2*: 653-658. Il Cairo: IFAO.

GAYET, A.

1897. L'exploration des ruines d'Antinoë et la découverte d'un Temple de Ramsès II. *AMG*, 26.3, 1897: 5-54.

1889. *Les monuments coptes du Musée de Boulaq*. MIFAO 3,3. Il Cairo: IFAO.

1901. Ma cinquième campagne de fouilles à Antinoë. *RA*, serie 3, 39: 77-92.

1902. *Exploration des nécropoles greco-byzantines d'Antinoë et les sarcophages de tombes pharaoniques de la ville antique*. Annales du Musée Guimet 3.2. Parigi: Ernest Leroux.

EL-GHAFFAR, M. W.; EL-EBIARY, H.A.

2011. New funerary stela from Kom Abou Billou. *BIFAO* 111: 371-384.

GHALY, H.

2001. Koptische Grabsteine aus dem Gebiet des Jeremias-Kloster zu Saqqara. *BSAC* 40: 117-123.

GIAMBERARDINI, G.

1965. *La sorte dei defunti nella tradizione copta*. Studia Orientalia Christiana. Aegyptiaca. Il Cairo: Edizioni del Centro Franciscano di studi orientali cristiani.

1974-1978. *Il culto mariano in Egitto*. Gerusalemme: Franciscan Printing Press.

GODLEWSKI, W.

2000. Naqlun excavations, 2000. *PAM* 13: 149-161

2002. Introduction to the Golden Age of Makuria (9th-11th Centuries). *AfB* 50: 75-98.

2005. Naqlun (Nekluni). Season 2004. *PAM* 16:184-186

2015. Monastic architecture and its adaptation to local land features (Egypte). In: Delouis, O.; Mossakowska-Gaubert, M. (a cura di), *La vie quotidienne des moines en orient et en Occident (IV^e-X^e siècle)*: 3-21. Bd'É 163. Il Cairo: IFAO.

GODLEWSKI, W.; ŁAJTAR, A.

2006. Grave stelae from Deir el-Naqlun. *JJP* 36: 43-62.

GOFFREDO, D.

1998. Le cosiddette "scene di ingresso" nell'arte figurativa cristiana. *RAC* 74: 197-236.

GONOSOVÁ, A.

1994. Stone lunette. In: Gonosonová, A.; Kondoleon C. (a cura di) *Art of Late Rome and Byzantium in the Virginia Museum of Fine Arts*: 394-395. Richmond: Virginia Museum of Fine Arts.

GÖTTLICHER, A.

1984. Schiffe auf koptischen Grabsteinen und ikonographische Parallelen. *AW* 15: 57-60.

GRANGER, N.

1745. *Relation du voyage fait en Égypte par le Sieur Granger en l'année 1730: où l'on voit ce qu'il y a de plus remarquable, particulièrement sur l'histoire naturelle*. Parigi: Vincent.

GRIFFITH, F.LI.

1889. *The Inscriptions of Siut and Der Rifeh*. Londra: Trubner and Co.

1890. *The Antiquities of Tell el Yahûdîyeh and Miscellaneous Work in Lower Egypt during the Years 1887-1888*. MEEF 7. Londra: Kegan, Trench, Trubner & Co.

1928. Christian monuments from Nubia. *Proceedings of the British Academy* 14: 117-146.

GRIGGS, C. W.

2005. *Early Christian burials in the Fayoum*. In: Gabra G. (a cura di), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis: Essays from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Honor of Martin Krause: 185-195*. Il Cairo; New York: American University in Cairo Press.

GRILLMEIER, A.

2001. *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, vol. II/4. La Chiesa di Alessandria, la Nubia e l'Etiopia dopo il 451*. Brescia: Paideia Editore.

GROHMANN, A.

1957. The origin and early development of floriated kûfic. *ArsOr* 2: 183-213.

GROCHOWIAK, T.

1962. *Kunst der Kopten. Sammlung des Ikonenmuseums Recklinghausen. Kunstsammlungen der Stadt Recklinghausen. Koptische Sammlung des Ikonen-Museums*. Recklinghausen: Bongers.

GROSSMANN, P.

1991. Neue Untersuchungen in der Kirche Der Abu Hinnis. *MDAIK* 27: 157-171.

1993. Ruinen des Kloster Dair al-Balaiza in Oberagypten. Eine Surveyaufnahme. *JbAC* 36: 171-205.

2002. *Christliche Architektur in Ägypten*, Leida: Brill.

2004. Zum Grab des Schenute. *JCS* 6: 83–103.

2009. Report on the excavation of the Italian mission at Antinoopolis in January/February

2010. *BSAC* 49: 9-20.

GROSSMANN, P.; BROOKS HEDSTROM, D.; ABD EL-RASSUL, M.; BOLMAN, E.S.

2004. The excavation in the Monastery of Apa Shenute (Dayr Anba Shinuda) at Suhag, with an appendix on documentary photography at the Monasteries of Anba Shinuda and Anba Bishoi, Suhag. *DOP* 58: 371–382.

GROSSMANN, P.; BROOKS HEDSTROM, D.; MOHAMAD OSMAN, S.M.; NOESKE, H.-C.

2009. Second report on the excavation in the Monastery of Apa Shenute (Dayr Anba Shinuda) at Suhag. *DOP* 63: 167–219.

GROSSMANN, P.; BAILEY, D.M.

1994. The South Church at Hermopolis Magna (Ashmunein): A Preliminary report. In: Painter, K. (a cura di) *Churches Built in Ancient Times: Recent Studies in Early Christian Archaeology*: 49–71. Occasional papers from the Society of Antiquaries of London 16. Londra: Society of Antiquaries; Accordia Research Centre.

GROSSMANN, P.; DERDA, T.; VAN DER VLIET, J.

2011. Monuments of Christian Sinnuris (Fayyum, Egypt). *ECA* 8: 29-48.

GROSSMANN, P.; SAAD SALIB, M.; SALEM AL-HANGURY, M.

2005. Survey of an early Christian burial chapel at Tall al-Yuhudiya-Suez. *BSAC* 44: 45-53.

GROSSMANN, P.; KHORSHID, F.

1994. The biapsidal church at Sidi Mahmud (Burg al-Arab) in Mariut. *BSAC* 33: 79-90.

GUALANDRI, I.

1974. Un papiro milanese, Lattanzio, Claudiano e il mito della Fenice. *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, anno CCCLXXI: Serie ottava, *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 29: 293-311.

GUARDUCCI, M.

1983. s.v. Epigrafia cristiana. *DPAC*: vol. 1, 1166-1176.

GUERAUD, O.

1929. *Rapport sur les fouilles de Tell Edfou*. Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. Rapports préliminaires 6, 4. Il Cairo: IFAO.

GUIDOTTI, M.C.

2013. I reperti da Antinoe nel Museo Egizio di Firenze. In: DEL FRANCIA BAROCAS, L.; CAPPOZZO, M. (a cura di). *Egitto e mondo antico. Studi per Claudio Barocas*. *RSO* 85: 305-312.

HABIB, R.

1955. Stèle funéraire copte en dialecte saïdique. *BIFAO* 55: 57-60.

1967. *The Coptic Museum. A General Guide*. Il Cairo: General Organization for Governmental Printing Offices.

HAHN, J.

2008. The conversion of the cult statues: The destruction of the Serapeum 392 A.D. and the transformation of Alexandria into the “Christ-Loving” city. In: HAHN, J.; EMMEL, S; GOTTER, U. (a cura di). *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*: 335-365. Religions in the Graeco-Roman World, 163. Leida; Boston: Brill.

HALL, H.R.

1905. *Coptic and Greek Texts of the Christian Period from Ostraka, Stelae, etc. in the British Museum*. Londra: BMP.

HAUSER, W.

1932. The Christian necropolis in Kharga oasis. *BMMA* 27: 38-50.

HAWASS, Z.A.

1979. Preliminary report on the excavations at Kom Abou Bellou. *SAK* 7: 75-87.

HEINEN, H.

2003. Dipinti aus der West-Necropole Alexandrias. In: Emepereur J.-Y.; Menna M.-D.; Nécropolis 2: 639-652. Il Cairo: IFAO.

HENNE, H.

1924. *Rapport sur les fouilles de Tell Edfou (1921-1922)*. FIFAO 1, 2. Il Cairo: IFAO.

1925. *Tell Edfu (1923-1924)*. FIFAO 2, 3. Il Cairo: IFAO.

HERBERT, K.

1972. *Greek and Latin Inscriptions in The Brooklyn Museum*. Brooklyn, N.Y.: Brooklyn Museum.

HODAK, S.; RICHTER, T.S.; STEINMANN, F. (a cura di)

2013. *Coptica. Koptische Ostraka und papyri, koptische und griechische Grabstelen aus Ägypten und Nubien, spätantike Bauplastik, Textilien und Keramik*. Katalog ägyptischer Sammlungen in Leipzig 3. Berlino: Manetho Verlag.

HOOPER, F.

1961. *Funerary Stelae from Kom Abu Billou*. Ann Arbor: Kelsey Museum of Archaeology.

HORN, M.

2004. Two Coptic inscriptions from the Monastery of Jeremiah at Saqqara. *JJP* 34: 71-79.

HUBER, B.

2004. Die Klosterkircher bei el-Kom el.Ahmar/Šaruna (Mittelägypten). *BSAC* 43: 45-61.

JACQUET-GORDON, H.

1972. *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna I. Céramique et objets*. FIFAO 39/3. Il Cairo: IFAO.

JAKOBIELSKI, S.; VAN DER VLIET, J.

2011. From Aswan to Dongola: the epitaph of bishop Joseph (died AD 668). In: ŁAJTAR, A.; VAN DER VLIET, J. (a cura di). *Nubian Voices. Studies in Christian Nubian Culture*: 15-35. The Journal of Juristic Papyrology. Supplement XV. Varsavia: Drukarnia Duo Studio.

JARRY, J.

1969. Ensemble de stèles coptes. *BIFAO* 67: 233-241.

JEFFREYS, D. G.; STROUHAL E.

1980. North Saqqâra 1978-9: The Coptic cemetery site at the sacred animal necropolis. Preliminary report. *JEA* 66: 28-35.

JOHANN GEORG HERZOG ZU SACHSEN

1930. *Neueste Streifzuge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens*. Lipsia; Berlino: Teubner.

JUNKER, H.

1925. Die Christlichen Grabsteine Nubiens. *ZÄS* 60: 111-148.

KAHLE, P.E.

1954. *Bala'izah*. Oxford: Oxford University Press.

KÁKOSY, L.

1982. The Nile, Euthenia, and the Nymphs. *JEA* 68: 290–298.

KAKOVKIN, A.

1990. L'art copte de l'Ermitage. In: Godlewski, G. (a cura di) *Coptic Studies. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies*. Warsaw, 20-25 August 1984: 179-186. Varsavia: PWN – Éditions scientifique s de Pologne.

1992. The Coptic stele of Pantona from the Hermitage Collection. *East and West* 42: 157-160.

1993. Some remarks on false coptic monuments (to the problem of Coptic forgeries). In: Orlandi, T.; Johnson, D. (a cura di) *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*. Washington, 12-15 August 1992: 227-233. Roma: C.I.M.

KAMAL, AHMED BEY

1903. Fouilles a Tehneh. *ASAE* 4: 232-241.

KAMAL, M.

1947. Excavations of the Antiquities Department (1942) in the so-called "agora" of Hermopolis (Ashmunein). *ASAE* 46: 289-295.

KAMEL, I.

1987. *Coptic Funerary Stelae (Catalogue Général des Antiquités du Musée Copte, Nos. 1-253)*. Il Cairo: Organisation Égyptienne Général du Livre.

KASSER, R.

1965. *Kellia 1965: Topographie générale, mensurations et fouilles aux Qouçour, Isa at aux Qouçour el'Abiad, mensurations au Qouçour el'Izeila*. Recherches suisses d'archéologie copte 1. Ginevra: Georg.

1972. *Kellia: Topographie*. Recherches suisses d'archéologie copte 2. Ginevra: Georg.

KAUFMANN, C.M.

1917. *Handbuch der altchristliche Epigraphik*. Freiburg im Breisgau: Herder.

1924. *Die heilige Stadt der Wüste*. Kempten: Kösel & Pustet.

KAYSER, H.

1973. *Die Aegyptische Altertuemer in Roemer-Pelizaeus-Museum in Hildesheim*. Pelizaeus-Museum zu Hildesheim. Wissenschaftliche Veröffentlichungen 8. Hildesheim: Gerstenberg.

KESSLER, D.

1981. *Historische Topographie der Region zwischen Mallawi und Samalut*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients / Reihe B: Geisteswissenschaften 30. Wiesbaden: Reichert.

KHORSHID, F.M.

1998 a. The excavation of Manqabad: Future projecting. In: Nadwat al-Hafa'ir al-Qubtiya (ed.) *Actes du symposium des fouilles coptes*. Cairo 7-9 novembre 1996: 69-74. Il Cairo: Publications de la Société d'Archeologie Copte.

1998 b. *The Churches and Monasteries of the Fayyum Province, from the Spread of Christianity Until the End of the Ottoman Period* (in arabo). Il Cairo: s.n.

KITZINGER, E.

1960. A marble relief of the Theodosian period. *DOP* 14: 17-42.

KNIBB, M.A.

1978. *The Ethiopic Book of Enoch: a New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Oxford: Clarendon.

KOCH, G.

1986. Ein ungewöhnliches "koptisches" Grabrelief im Getty Museum. *Göttinger Orientforschungen 2*: 25-29

KOSCHEL, K.

2002-2003. Drei koptische Kämmen mit frühchristlichen Motiven. *Enchoria 28*: 37-45.

KRAUSE, M.

1971. Zur Datierung und Lokalisierung koptischer Denkmäler: Das Tafelbild Bischof Abrahams. *ZÄS 97*: 106-111.

1975. Die Formulare der christlichen Grabsteine Nubiens. In: Michalowski K. (a cura di) *Nubia. Récentes recherches. Actes du colloque nubologique international au Musée National de Varsovie. 19-22 Juin 1972*: 76-82. Varsavia: Musée National.

1983. Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen. In: Grimm, G.; Heinen, H.; Winter, E. (a cura di) *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposiums 26.-30. September 1978 in Trier*: 85-92. Aegyptiaca Treverensia 2. Mainz am Rhein: von Zabern.

1988. Die Inschriften des Apa-Apollon-Klosters von Bawit. In: Coquin, R.-G. (a cura di) *Mélanges Antoine Guillaumont: contributions à l'étude des christianismes orientaux; avec une bibliographie du dédicataire*: 111-120. Cahier d'Orientalisme 20. Parigi: Cramer.

1990. Verlorene Inschriften und Beischriften der Eremitensiedlungen 3 und 4 bei Esne. In: Eggebrecht, A.; Schmitz, B.; von Beckerath, J. (a cura di) *Festschrift Jürgen von*

Beckerath: Zum 70. Geburtstag am 19. Februar 1990: 147-170. HÄB 30. Hildesheim: Gerstenberger Verlag.

1991. Inscriptions. In: Atiya A. (a cura di) *CE 4: 1290-1299.*

KRUMEICH, K.

2003. *Spätantike Bauskulptur aus Oxyrhynchos: Lokale Produktion–äussere Einflüsse.* Spätantike, Frühes Christentum, Byzanz, Kunst im 1. Jahrtausend, Reihe B 12. Wiesbaden: Reichert.

ŁAJTAR, A.

1994. Two Greek inscriptions from Deir el-Naqlun. *Nubica 3.1: 265-269.*

2005. Two Greek Christian epitaphs from Egypt in the Princes Czartoryski Museum in Cracow. *JJP 35: 109-119.*

ŁAJTAR, A.; OBLUSKI, A.; ZYCH, I. (a cura di)

2016. *Aegyptus et Nubia Christiana.* Varsavia: Polish Centre of Mediterranean Archaeology, University of Warsaw.

ŁAJTAR, A.; TWARDHECKI, A.

2003. *Catalogue des inscriptions grecques du Musée National de Varsovie.* The Journal of Juristic Papyrology. Supplement II. Varsavia: Drukarnia Duo Studio.

ŁAJTAR, A.; VAN DER VLIET, J.

1993. Bemerkungen zu griechischen christlichen Inschriften aus dem Koptischen Museum in Kairo. *ZPE 97: 227-235.*

2006. The southernmost Latin inscription rediscovered. *ZPE 157: 193–98.*

2010. *Qasr Ibrim: The Greek and Coptic Inscriptions Published on Behalf of the Egypt Exploration Society*. The Journal of Juristic Papyrology. Supplement XIII. Varsavia: Drukarnia Duo Studio.

2011. *Nubian Voices. Studies in Christian Nubian Culture*. The Journal of Juristic Papyrology. Supplement XV. Varsavia: Drukarnia Duo Studio.

LAYTON, B.

1987. *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired since the Year 1906*, Londra: The British Library.

LECLANT, J.

1962. Une Stèle à inscription fayoumique dans la collection de l'Institut d'égyptologie de Strasbourg (no. 1687). *BSAC* 16: 183-189.

LECLANT, J.; CLERC, G.

1994. Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1992-1993. *Orientalia* 63: 405-412.

LECLANT, J.; CLERC, G.

1998. Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1996-1997. *Orientalia* 67: 315-444.

LECOCQ, F.

2008. Les sources égyptiennes du mythe du phénix. In: LECOCQ, F. (a cura di) *L'Égypte à Rome: actes du colloque de Caen des 28-30 septembre 2002*. Cahiers de la Maison de la Recherche en Sciences Humaines 41 (2005). Caen: 211-266. Caen: Pôle Ville: Maison de la recherche en Sciences Humaines de Caen.

LEFEBVRE, G.

1903 a. Inscriptions chrétiennes du Musée du Caire. *BIFAO* 3, 1903: 69-95.

1903 b. Sarcophages égyptiens trouvés dans une nécropole gréco-romaine à Tehneh. *ASAE* 4: 227-231.

1907. *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*. II Cairo: IFAO 1907.

1908. Égypte chrétienne. (A) Inscriptions coptes. *ASAE* 9: 172-183.

1910 a. Égypte chrétienne. (B) Inscriptions coptes. *ASAE* 10: 61-65, 271-284.

1910 b. Inscriptions coptes et grecques. *ASAE* 11: 238-250.

1915. Nouvelle série d'inscriptions coptes et grecques. *ASAE* 15: 113-139.

1921. Deux inscriptions grecques du Fayoum, II. – Sur la mort d'une jeune fille. *ASAE* 21: 165-168.

LEFEBVRE, G.; BARRY, L.

1905. Rapport sur les fouilles exécutées à Teneh en 1903-1904. *ASAE* 6: 141-158.

LEFORT, L.TH.

1925. *S. Pachomii Vita Bohairice Scripta*. CSCO 89. *Scriptores coptici* 3, 7. Parigi: E Typographeo reipublicae.

LEGRAIN, G.

1900. Notes archéologiques prises au Gebel Abou Fodah. *ASAE* 1: 7-9.

LEPSIUS, R.

1849-1859. *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*. Berlino: Nicolai.

LEROY, J.

1975. *Les peintures des couvents du désert d'Esna*. Il Cairo: IFAO.

LESQUIER, J.

1918. *L'armée romaine d'Égypte d'Auguste à Diocletien*. MIFAO 41. Il Cairo: IFAO.

VON LEMM, O.

1908. *Koptische Miscellen LI-LXI*. San Pietroburgo: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

LEWIS, N.

1936. Mummy-tickets from Achmim-Panopolis. *Mizraim* 2: 70-72.

LOTHER, H.

1929. *Der Pfau in der altchristlichen Kunst, eine Studie über das Verhältnis von Ornament und Symbol*. Studien über christliche Denkmäler herausgegeben von J.Ficker, XIII. Lipsia: Dieterich.

LUCCHESI PALLI, E.

1978. Observations sur l'iconographie de l'aigle funéraire dans l'art copte et nubiens. In: *Études Nubiennes*. Colloque de Chantilly, 2-6 juillet 1975: 175-191. Il Cairo: IFAO.

1981. Eine Gruppe koptischer Stelen und die Herkunft ihrer figürlichen Motive und Ornamente. *JbAC* 24: 114-130.

LÜDDECKENS, E.

1978. Die christlichen Grabsteine des koptischen Museums Kairo. In: Wilson, R. McL. (a cura di) *The Future of Coptic Studies: 197-202*. Leida: Brill.

1984. Koptische Grabsteine. In: Nagel, P. (a cura di) *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten. Referate der V. Koptologischen Arbeitskonferenz, 25-27 Mai 1983*: 103-110. Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther Universität, Halle-Wittenberg 48. Halle: Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg.

LUSINI, G.

1993: Osservazioni sulla versione copta del Fisiologo. *EVO* 16: 67-72.

LUTZ, H.F.

1927. *Egyptian Tomb Steles and Offering Stones of the Museum of Anthropology and Ethnology of the University of California*. Lipsia: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

MAJEWSKA, A.

1999. L'importance de la coopération franco-polonaise pour l'enrichissement de la galerie d'art antique du Musée National de Varsovie. In: *Tell Edfou: soixante ans après; actes du colloque franco-polonais, Le Caire - 15 octobre 1996*: 37-47. Fouilles Franco-Polonaises 4. Il Cairo: IFAO.

MALLON, A.

1914. Copte (Epigraphie). In: *DACL* 3.2, Sp. 2819-86.

MANFREDI, M.

1998. Gli scavi italiani ad Antinoe (1935-1998). In: *Cat. Firenze 1998*: 23-28.

2004. Iscrizione funeraria da Antinoe. In: Harrauer, H.; Pintaudi, R. (a cura di) *Gedenkschrift Ulrike Horak (P. Horak)*: 143-147. Firenze: Gonnelli.

MARTIN, G.T.

2005. *Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum, Cambridge, c. 3000 BC – AD 1150*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARTIN, M.

1972. Notes inédites du P. Jullien sur trois monastères chrétien d'Égypte: Dêr Abou Fâna – Le couvent des «Sept-Montagnes» - Dêr Ambâ Bisâda. *BIFAO* 71: 119-128.

1973. Excavations in the sacred animal necropolis at North Saqqara, 1971-1972. Preliminary Report. *JEA* 59: 5-15.

1974. Excavations in the sacred animal necropolis at North Saqqara, 1972-1973. Preliminary Report. *JEA* 60: 15-29.

1997. Le journal de Vansleb en Égypte. *BIFAO* 97: 181-191.

2015. *Monastères et sites monastiques d'Égypte*. BEC 23. Il Cairo: IFAO.

BISHOP MARTYROS

2013. The Nubian marble object preserved in Dayr al-Suryan in Wadi al Natrun. In: Gabra, G.; Takla, H.N. (a cura di) *Christianity and Monasticism in Aswan and Nubia*: 213-219. Il Cairo; New York: The American University in Cairo Press.

MASPERO, G.

1887. Rapport a l'Institut égyptien sur les fouilles et travaux exécutés en Egypte pendant l'hiver de 1885-1886. *BIÉ*, 2° serie-no. 6 (1885): 196-251.

1903. Sur une stèle copte donnée par M.le Capitaine Lyons au Musée du Caire. *ASAE* 4: 161-164.

MASPERO, J.

1883. *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*. Il Cairo: s.n.

1902. *Guide du visiteur au Musée du Caire*. Il Cairo: IFAO.

1911. Notes de voyage. *ASAE* 11: 145-161.

1913. Rapport de Monsieur Jean Maspero sur les fouilles entreprises à Baouît. *CRAIBL* 41: 287-301.

1932-1943. *Fouilles exécutées à Baouît par Jean Maspero, notes mises en ordre et éditées par E. Drioton*. MIFAO 59. Il Cairo 1932 (fascicule 1), 1943 (fascicule 2) (MIFAO 59): IFAO.

MAZZOLENI, D.

2002. *Epigrafi del mondo cristiano antico*. Roma: Lateran university press.

MCCLEARY, R.V.

1987. *Portals to Eternity: The Necropolis of Therenouthis in Lower Egypt*. Ann Arbor: Kelsey Museum of Archaeology 1987.

MCKENZIE, J.

2007. *The Architecture of Alexandria and Egypt, c. 300 BC to AD 700*, New Haven; Londra: Yale University Press 2007.

MEINARDUS, O.

1985. Das Sigmaform als Altarplatte, Grabstele und Klostertisch. *SOCC* 18: 155-164.

MÉRAT, A.

2014. New research on Medieval embroideries from Tell Edfu at the Louvre Museum. *BMSAES* 21: 63-79

MEURICE, C.

2014. *Jean Clédat en Égypte et en Nubie (1900-1904)*. BdÉ 158. Il Cairo: IFAO.

2015. Le couvent Rouge de Sohag et son village. In: Boud'hors, A.; Louis, C. (a cura di) *Études coptes XIII. Quinzième journée d'études. Louvain-la-Neuve, 12-14 mai 2011*. CBC 20: 243-254. Parigi: Éditions De Boccard.

MICHAÏLIDES, G.

1947. Échelle mystique chrétienne dessinée sur lin. *BSAC* 11: 87-94.

1948-1949. Vestiges du culte solaire parmi les chrétiens d'Égypte. *BSAC* 13: 37-110.

MICHALOWSKI, K.

1938-1939. *Edfou 1938*. Fouilles franco-polonaises 2. Il Cairo: IFAO.

1950. *Tell Edfou 1939*. Fouilles franco-polonaises 2. Il Cairo: IFAO.

MIETKE, G.; EHLER, E.; FLUCK, C.; HELMECKE, G.

2012. *Josef Strzygowski und die Berliner Museen: Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst*, Staatliche Museen zu Berlin, 19. Oktober 2012 – 20. Januar 2013, Wiesbaden: Reichert Verlag.

MILNE, J.G.

1905. *Greek Inscriptions* (=Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Nos. 9201-9400, 26001-26123, 33001-33037). Oxford: the University press by H. Hart.

MINA, T.

1939. Deux stèles funéraires coptes en dialecte bohaïrique. *BSAC* 5: 81-84.

1942. *Inscriptions coptes et grecques de Nubie*. Il Cairo: IFAO 1942.

MINUTOLI, D.

2008. Antinoe, Necropoli Nord 2007: la tomba di $\tau\sigma\omega\lambda$. Prime informazioni, in Pintaudi, R. (a cura di) *Antinoupolis I*: 61-73. Scavi e Materiali 1. Firenze: Istituto Papirologico "G. Vitelli".

MOELLER, N.

2011. The Tell Edfu Project. <http://oi.uchicago.edu/research/projects/edfu/> (consultato 22 aprile 2015).

MOND, R.; MYERS, O.H.

1937. *Cemeteries of Armant*. Londra: Egypt Exploration Society.

MONNERET DE VILLARD, U.

1927 a. *Il monastero di S. Simeone presso Aswan*. Milano: Tip. e Libr. Pontificia Arcivescovile S. Giuseppe.

1927 b. Descrizione generale del monastero di San Simeone presso Aswan. *ASAE* 26: 211-245.

1935. *La Nubia Medievale*, voll. 1-4. Il Cairo: Imprimerie de l'Institut Français.

1938. *Storia della Nubia cristiana*. Orientalia Christiana Analecta 118. Roma: Pont. Institutum orientalium studiorum.

MOSSAKOWSKA, M.

1999. Les ostraca et les papyrus d'Edfou dans les collections polonaises. In: *Tell Edfou: soixante ans après; actes du colloque franco-polonais, Le Caire - 15 octobre 1996*: 49-54. Fouilles Franco-Polonaises 4. Il Cairo: IFAO.

MUNIER, H.

1914. Stèle copte-arabe. *ASAE* 13: 285-286.

1916 a. La stèle funéraire du moine Mîna. *ASAE* 16: 253-254.

1916 b. *Manuscripts coptes, CGC nos. 9201-9304*. Il Cairo: IFAO.

1917. Note sur le village de Hagé. *ASAE* 17: 163.

1922. Résultats épigraphiques des fouilles d'Al-Qarîah bil Dûeîr. *ASAE* 22: 49-59.

1923. Stèles coptes du Fayoum. *ASAE* 23: 53-58.

1930-1931. Les stèles coptes du monastère de Saint-Siméon à Assouan. *Aegyptus* 11 257-300, 433-484.

1935. Le monastère de Saint Abraham à Farshout. *BSAA* 30: 1-7.

1949. Stèles chrétiennes d'Antinoë. *Aegyptus* 29: 126-136.

MÜLLER, H.

1960. Grabstele eines Isismysten aus Antinoë/Mittellägypten. *Pantheon* 18: 267-271.

MURRAY, M.A.

1914. Coptic stele of Teleme. *Ancient Egypt* 4: 156-158.

MYERS, O.H.; FAIRMAN, H.W.

1931. Excavations at Armant, 1929-1931. *JEA* 17: 223-231.

NACHTERGAEL, G.

2004. La stèle d'Allous et des siens. *CdÉ* 79: 257-262.

2005. A propos de deux inscriptions grecques d'Égypte. *REAC* 7: 9-13.

2006. À propos d'une épitaphe chrétienne d'Égypte et des graphies du nom Hèrakleidès. *CdÉ* 81: 280-286.

2008. Une stèle funéraire d'Alexandrie. *Aegyptus* 88: 143-147.

2009. Epitaphes grecques chrétiennes d'Antaioupolis. *REAC* 11: 69-74.

2013. Epitaphes grecques chrétiennes d'Antaioupolis. *REAC* 13: 75-80.

NACHTERGAEL, G.; PINTAUDI, R.

2006. «Un seul dieu, celui qui vient en aide»: nouveaux témoignages épigraphiques. *Aegyptus* 86: 69-79.

2008. Inscriptions funéraires grecques d'Antinoé. In: Pintaudi, R. (a cura di) *Antinoupolis I*: 163-173.

Scavi e Materiali 1. Firenze: Istituto Papirologico "G. Vitelli".

EL-NASSERY, S.A.A.; WAGNER, G.

1978. Nouvelles stèles de Kom Abou Bellou. *BIFAO* 78: 230-258.

NAVILLE, E.

1894. *Ahnas el Medineh (Heracleopolis Magna). With Chapters on Mendes. The Nome of Thoth, and Leontopolis*, Londra: Egypt Exploration Fund [ristampa Oxford 1981].

NICACCI, A.

1985. Ancora sulla stele di Febronia a Deir Abu Hennis. *SOCC* 18: 167-173.

NIELSEN, P.T.

1975. An Inscribed lime-stone in the Bohairic dialect. *BSAC* 21: 117-124.

O'CONNELL, E.R.

2007. Transforming monumental landscapes in Late Antique Egypt: Monastic dwellings in legal documents from Western Thebes. *JECS*: 15, 2: 239-273.

2010. The British Museum expedition to Hagr Edfu 2010: Conservation through documentatio project. *BARCE* 197: 1-8.

2013. Sources for the study of Late Antique and Early Medieval Hagr Edfu. In: Gabra, G.; Takla, H.N. (a cura di) *Christianity and Monasticism in Aswan and Nubia*: 237-248. Il Cairo; New York: The American University in Cairo Press.

2014. R. Campbell Thompson's 1913/14 excavation of Wadi Sarga and other sites. *BMSAES* 21: 121-92.

ORLANDI, T.

1978. Un testo copto sulle origini del Cristianesimo in Nubia. In: 225-230. Leclant, J.; Vercoutter, J. (a cura di), *Études nubiennes. Colloque de Chantilly, 2-6 juillet 1975*. Il Cairo: IFAO.

OSHARINA, O.

2007. On the symbolic meaning of the images on a Late Antique tapestry from the Hermitage Museum. In: Bosson, N.; Boud'hors, A. (a cura di), *Actes du huitième Congrès International d'Études Coptes. Paris, 28 juin – 3 juillet 2004*: vol. I, 301-310. *OLA* 163. Lovanio; Parigi; Dudley, MA: Peeters.

2013. The image of the lion in Coptic Art. *JCS* 15: 95-116.

PADRO, J. *et alii*

1998. Fouilles archéologiques à Oxyrhynchos, 1992-1994. *OLA* 82: 823-828.

2006. *Oxyrhynchos I. Fouilles archéologiques à El-Bahnasa (1982-2005)*. Nova Studia Aegyptiaca 3. Barcellona: Societat Catalana d'Egiptologia.

PALANQUE, C.

1906. Rapport sur les recherches effectuées à Baouît en 1903. *BIFAO* 5: 1-21.

PAPACONSTANTINO, A.

2001. *Le culte des saints en Égypte des byzantins aux abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Parigi: CNRS éditions.

PARLASCA, K.

1960. Hermopolis Magna in römischer Zeit. *JbZMusMainz* 7: 197-207.

1966. *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*. Wiesbaden: Steiner.

1978. Der Übergang von der spätrömischen zur frükoptischen Kunst im Lichte der Grabreliefs von Oxyrhynchos. *Enchoria* 8 (Sonderband):115–120.

1980. *Ritratti di mummie*. Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano B, 2. Roma: L'Erma di Bretschneider.

1995. Eine Gruppe spätantiker Grabreliefs aus Ägypten. In: Krause, M.; Fluck, C.; Langener, L.; Richter, S. (a cura di) *Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*: 246-251. Wiesbaden: L. Reichert.

2007. Pseudokoptische Grabreliefs aus Ägypten. *CdÉ* 82: 323-329.

PARKER, R.A.

1957. A late Coptic memorial tablet. *RdÉ* 11: 161-163.

PASI, S.

2003. Gli affreschi della catacomba di Karmuz presso Alessandria d'Egitto. *Ocnus* 11: 175-193.

2008. *La pittura cristiana in Egitto*. Ravenna: Edizioni del girasole.

PEARSON, B.A.

2000. Enoch in Egypt. In: Argall, R.A.; Bow, B.; Werline, R.A. (a cura di), *For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity* (FS. George W. E. Nickelsburg): 216-231. Harrisburg: Trinity Press International.

PEET, T.E.

1913-1914. *The cemetery of Abydos*. Memoir of the Egypt Exploration Fund 33-35. Londra: Egypt Exploration Fund.

PELLEGRINI, A.

1907. Stele funerarie copte nel Museo archeologico di Firenze. *Bessarione* 12: 20-43.

PELSMAEKERS, J.

1982. The Coptic funerary bird-stelae. A new investigation. *OLP* 13: 143-184.

1987. The funerary stelae with crux Ansata from Esna. *BBHIR* 57: 23-29.

1991. Stela. In: Atiya, A. S. (a cura di) *CE*: 2149-2153.

2000. A Coptic funerary relief with interesting name, in the collection of the British Museum. *OLP* 31: 73-77.

PENSABENE; P.

1983. Lastre di loculi con naiskoi egizi e stele funerarie con ritratto del Museo di Alessandria. In: Adriani, A.; Di Vita, A. (a cura di). *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*: 91-119. Roma: L'Erma di Bretschneider.

1993. *Elementi architettonici di Alessandria e di altri siti Egiziani*. Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano Serie C Volume III. Roma: L'Erma di Bretschneider.

PERNIGOTTI, S.

1971. Una stele funeraria copta. *OA* 10: 53-56.

1975. Stele cristiane da Sakinya nel Museo di Torino. *OA* 14: 21-55.

1978. Tre stele cristiane dall'Egitto. *Epigraphica* 40: 122-128.

1981. Osservazioni sulla tipologia delle stele copte. In: *XXVIII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina: Ravenna, 26 Aprile - 8 Maggio 1981*: 239-254. Ravenna: Girasole.

PETERSON, E.

1926. *EΙΣ ΘΕΟΣ: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 41; n.s., vol. 24. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

PETRIE, W.M. FLINDERS

1889. *Hawara, Biahmu and Arsinoe*. Londra: Field & Tuer "The Leaden-hall Press".

1891. *Illahun, Kahun and Gurob (1889-1890)*. Londra: Nutt.

1907. *Gizeh and Rifeh*. British School of Archaeology in Egypt. Londra: Quaritch.

1909. *Memphis I*. British School of Archaeology in Egypt. Londra: Quaritch.

PETRUCCI, A.

1998. *Writing the Dead: Death and Writing Strategies in the Western Tradition*. Stanford: Stanford university press.

PIANKOFF, A.

1958-1960. The Osireion of Seti I at Abydos during the greco-roman period and the christian occupation. *BSAC* 15: 125-149.

PINTAUDI, R.

2008. Gli scavi dell'Istituto Papirologico "G. Vitelli" di Firenze ad Antinoe (2000-2007), Prime notizie, in Pintaudi R. (a cura di). *Antinopolis I*: 1-40. Scavi e Materiali 1. Firenze: Istituto Papirologico "G. Vitelli" [tradotto in inglese nello stesso volume: The excavations of the Istituto Papirologico "G. Vitelli" of Florence at Antinoopolis (2000-2007) – Preliminary Report, pp. 539-552].

2008-2009. I recenti scavi dell'Istituto papirologico di Firenze ad Antinoe. *RendPontAc* 81: 399-406.

2009. La ripresa degli scavi dell'Istituto Papirologico "G. Vitelli" ad Antinoe nell'autunno del 1965. In: G. Bastianini, A. Casanova (a cura di), 100 anni di istituzioni fiorentine per la papirologia. Atti del convegno internazionale di studi. Firenze, 12-13 giugno 2008: 83-114. Firenze: Istituto papirologico "G. Vitelli".

PINTAUDI, R.; SILVANO, F.; DEL CORSO, L.; DELATTRE, A.; SPANU, M.

2014. Latrones: furti e recuperi da Antinoupolis. *Analecta Papyrologica* 26: 359-402.

PIRELLI, R.

2014. The Italian-Egyptian project of study and conservation of the Monastery of Abba Nefer, Manqabad (Asyut). First and second campaign. *Newsletter di Archeologia CISA* 5: 441-454.

2015. The Italian-Egyptian project of study and conservation of the Monastery of Abba Nefer, Manqabad (Asyut). Third campaign. *Newsletter di Archeologia CISA* 6: 255-265.

PIRONE, B.

1998. *Yahya al-Antaki, Cronache dell'Egitto fatimide e dell'impero bizantino (937-1033)*. Traduzione dall'arabo, introduzione e cura di B. Pirone. Milano: Jaca Book.

PLUMLEY, J.M.

1970. Some examples of Christian Nubian art from the excavations at Qasr Ibrim. In: Dinkler, E. (a cura di), *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit. Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen*: 129-140. Recklinghausen: Verlag Aurel Bongers.

PROMIŃSKA, E.

1986. Ancient Egyptian traditions of artificial mummification in the Christian period in Egypt. In: David R.A. (a cura di) *Science in Egyptology*: 113-121. Manchester: Manchester University Press.

QUIBELL, J.E.

1907. *Excavations at Saqqara III (1905-1906)*. Excavations at Saqqara 1. Il Cairo: IFAO.
1908. *Excavations at Saqqara II (1906-1907)*. Excavations at Saqqara 2. Il Cairo: IFAO.
1909. *Excavations at Saqqara III (1907-1908)*. Excavations at Saqqara 3. Il Cairo: IFAO.
1912. *Excavations at Saqqara IV (1908-09, 1909-10)*. *The Monastery of Apa Jeremias*. Il Cairo: IFAO.

RAGIB, Y.

2001. Les pierres de souvenir: stèles du Caire de la conquête arabe à la chute des Fatimides. *AnIsl* 35: 321-383.

RASSART-DEBERGH; M.

1981. La décoration picturale du monastère de Saqqara. Essai de reconstitution. *ActaAArtHist* 9: 9-124.

REINACH, A. J.

1912. Rapport sur les fouilles de Koptos: Deuxième campagne, janvier-février 1911. *BSFFA* 3: 61-745.
1913. Catalogue des antiquités égyptiennes recueillies dans les fouilles de Koptos en 1910 et 1911, exposées au Musée Guimet de Lyon, Chalon-sur-Saone: Bertrand.

REVILLOUT, E.

1880. Les affres de la mort chez les égyptiennes. *RE* 1: 139-143.
1885. Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne. *RE* 4: 1-54.

RICHTER, T.S.

1999. Die neun Stelen Ägyptisches Museum der Universität Leipzig Inv.-Nr. 680-688 mit der Herkunftsangabe Qasr Ibrîm In: Emmel, S.; Krause, M.; Richter, S.G.; Schaten S. (a cura di) *Ägypten un Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses. Münster, 20. – 26. Juli 1996: 295-304. Wiesbaden: Reichert.

RIGGS, C.

2005. *The beautiful burial in Roman Egypt. Art, Identity, and funerary religion*. Oxford; New York: Oxford University Press.

2010. Tradition and innovation in the burial practices of Roman Egypt. In: Lembke, K; Minas-Nerpel, M.; Pfeiffer, S. (a cura di) *Tradition and Transformation. Egypt under Roman Rule*. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3–6 July 2008: 343-356. Leida; Boston: Brill.

ROBINSON J.M. (ed.)

1988. *The Nag Hammadi Library in English*. Leida: Brill.

ROEDER, G.

1959. *Hermopolis, 1929-1939; Ausgrabungen der Deutschen Hermopolis-Expedition in Hermopolis, Ober-Ägypten*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen; Pelizaeus-Museum zu Hildesheim 4. Hildesheim: Gebr. Gerstenberg.

ROQUET, G.

1977 a. Inscriptions bohaïriques de Dayr Abû Maqâr. *BIFAO* 77: 166-171.

1977 b. Une épitaphe copte de Nag' ad-Dayr. *RdÉ* 29: 117-124.

1978. BHN et MN-, morphèmes du vétitif akhmimique dans les épitaphes d'Edfou. *BIFAO* 78: 525-532.

RONDOT, V.

2013. *Derniers visages des dieux d'Égypte. Iconographies, panthéons et cultes dans le Fayoum hellénisé des II^e-III^e siècles de notre ère*, Parigi: Musée du Louvre Editions.

ROQUET, G.

1977 a. Inscriptions bohairiques de Dayr Abû Maqâr. *BIFAO* 77: 163-179.

1977 b. Une épitaphe copte de Nag' ad-Dayr. *RdÉ* 29: 117-124.

1978. **BHN** et **MN-**, morphèmes du vétitif akhmimique dans les épitaphes d'Edfou. *BIFAO* 78: 525-532.

1982. Epitaphes coptes d'Edfou: Complements. *ASAE* 68: 123-127.

ROUX, G.

1973. Tables chrétiennes en marbre découvertes à Salamine de Chypre. In: Argoud, G. *et alii* (a cura di), *Anthologie salaminienne*: 133-196. Parigi: Editions E. de Boccard.

RUSSO, S.

2008. Campagne di scavo 2005-2007: le calzature. In: Pintaudi, R. (a cura di) *Antinoupolis I*: 439-470. Scavi e Materiali 1. Firenze: Istituto Papirologico "G. Vitelli".

RUTSCHOWSCAYA, M.-H.

1981. *La Sculpture Copte*. Petits Guides des Grands Musées 84. Parigi: Musée du Louvre.

1986. *Catalogue de bois de l'Égypte copte*. Parigi: Musée du Louvre.

1993. Les futures salles coptes dans le Grand-Louvre. In: Orlandi, T.; Johnson, D.W. (a cura di) *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*. Washington, 12-15 August 1992: 391-400. Roma: C.I.M.

1994. Cinq stèles du musée du Louvre, in C.Berger, G. Clerc, N. Grimal (a cura di), *Hommages à Jean Leclant. 4, Varia*: 317-322. Parigi: IFAO.

RUTSCHOWSCAYA, M.-H.; BENAZETH, D.

1999. Apport des fouilles d'Edfou au musée du Louvre. In: *Tell Edfou: soixante ans après; actes du colloque franco-polonais, Le Caire - 15 octobre 1996*: 55-57. Fouilles Franco-Polonaises 4. Il Cairo: IFAO.

SADEK EL-GENDI, S.

2008. Markos Simaika Pasha (à l'occasion du centenaire du Musée Copte au Caire). *BSAC* 47: 73-76.

SAINTE FARE GARNOT, J.

1938. *L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens: des origines à la fin de l'Ancien Empire*. Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire 9. Il Cairo: IFAO.

SALMI, M.

1945. I dipinti paleocristiani di Antinoe. In: Università di Firenze (a cura di) *Scritti dedicati alla memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte (4 giugno 1943)*: 161-169. Firenze: Felice Le Monnier.

SATZINGER, H.

2004. Some peculiarities of Greek and Coptic epigraphy from Nubia. In Immerzeel M., van der Vliet J. (a cura di) *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. I Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies. Leiden, 27 August – 2 September 2000*: 529-535. OLA 133. Lovanio; Parigi; Duddley, MA: Peeters.

SAUNERON, S.

1969. Les neuvième et dixième campagnes archéologiques à Esna (mars-avril 1967 et mars-avril 1968). *BIFAO* 67: 87-116.

1972. *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna IV. Essai d'histoire*. *FIFAO* 39/4. Il Cairo: IFAO.

SAUNERON, S.; COQUIN, R.-G.

1980. Catalogue provisoire des stèles funéraires coptes d'Esna. In: Vercoutter, J. (a cura di) *Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Livre du Centenaire 1880-1980*: 239-277. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 104. Il Cairo: IFAO.

SAUNERON, S.; JACQUET, J.

1972 a. *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna I. Archéologie et inscriptions*. *FIFAO* 39/1. Il Cairo: IFAO.

1972 b. *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna II. Descriptions et plans*. *FIFAO* 39/2. Il Cairo: IFAO.

EL-SAWY, A.

1977. Preliminary report of the excavations at Kom Abu Bello. *ZÄS* 104: 75-78.

1980. New stelae from the Therenouthis cemetery in Egypt. *ArOr* 48: 350-351.

SAYCE, A.H.

1886. Coptic and early Christian inscriptions. In: *Proceedings from the Society of Biblical Archaeology*, June 1, 1886: 175-191. Londra: Society of Biblical Archaeology.

SAXER, V.

1980. « *il étendit les mains à l'heure de la Passion* »: le thème de l'orant dans la littérature chrétienne de IIe et IIIe siècles. *Augustinianum* 20: 333-365.

SBORDONE, F.

1936. *Physiologus*. Roma: Albrighi, Segati et C.

SCHATEN, S.

1991. Der Grabstein des Phoibamon. *BSAC* 30: 113-120.

1993. Zur Bearbeitung der Grabsteine mit Inschriften die Grabsteine des Apa Moyses-Kloster in Abydos. In: Orlandi, T.; Johnson, D.W. (a cura di) *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*. Washington, 12-15 August 1992: 401-410. Roma: C.I.M.

1998. Reiseformalitäten im früislamischen Ägypten. *BSCA* 37: 91-100.

1999. "Wiederverwendete" Grabstelen mit Dekor und Inschrift. *BSAC* 38: 128-134.

2005. Christian funerary stelae from the Fayoum. In: Gabra, G. (a cura di), *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*: 257-263. Il Cairo; New York: American University in Cairo Press.

2011. Grabstelen mit Orantendarstellungen aus dem Fayyum. In: Eaton-Krauss, M.; Fluck, C.; van Loon, G.J.M. (a cura di) *Egypt 1350 BC – AD 1800. Art Historical and Archaeological Studies for Gawdat Gabra*: 119-132. Wiesbaden: Reichert.

SCHMIDT, C.

1897. Eine griechische Grabinschrift aus Antinoë. In: *Aegyptiaca. Festschrift für Georg Ebers zum 1. März 1896*: 99-106. Lipsia: W. Englemann.

SCHMIDT, S.

2003. *Grabreliefs im Griechisch-Römischen Museum von Alexandria*. Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Ägyptologische Reihe 17. Berlino: Achet-Verlag.

SCHMITZ, A.L.

1930. Das Totenwesen der Kopten. Kritische Übersicht über die literarischen und monumentalen Quellen. *ZÄS* 65: 1-25.

SCHNEIDER, H.

1969. The Lamentations of Eulogia: A Coptic dirge in the Leiden Museum of Antiquities, *Oudheidkundige Mededelingen* 50: 1-7.

SCHRENK, S.

2004. *Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis früislamischer Zeit*. Die Textilsammlung der Abegg-Stiftung, 4. Riggisberg: Abegg-Stiftung.

SCHWARTZ, J.

1953. Les Palmyréniens et l'Égypte. *BSRAA* 40: 63-81.

1966. In Oasin relegare. In: Chevallier, R. (a cura di) *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à André Pigagnol*: 1481-1488. Parigi: SEVPEN.

1977. Une ville égyptienne à l'époque gréco-romaine (Hermoupolis Magna). *Ktéma* 2: 59-63.

SCHWEINFURTH, G.

1887. Zur Topographie der Ruinenstätte des alten Schet (Krokodilopolis-Arsinoe). *ZGEB* 22: 54-88.

SEMENOV, S.

2013. Sculpture in the Coptic Collection of the State Hermitage Museum: a Review. *JCS* 15: 159-187.

SEVERIN, H.-G.

1981 a. Gli scavi eseguiti a Ahnas, Bahnasa, Bawit e Saqqara: storia delle interpretazioni e nuovi risultati. In: *XXVIII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina: Ravenna, 26 Aprile - 8 Maggio 1981*: 299-314. Ravenna: Girasole.

1981 b. Problemi di scultura tardoantica in Egitto In: *XXVIII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina: Ravenna, 26 Aprile - 8 Maggio 1981*: 315-336. Ravenna: Girasole.

1995. Pseudoprotokoptika. In: Krause, M.; Fluck, C.; Langener, L.; Richter, S. (a cura di) *Divitiae Aegypti: Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*: 289-99. Wiesbaden: L. Reichert.

1999. Anmerkungen zur Rezeption koptischer Skulptur in Koptischen Museum. In: Emmel, S.; Krause, M.; Richter, S.G.; Schaten S. (a cura di.) *Ägypten un Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses. Münster, 20. – 26. Juli 1996: 365-374. Wiesbaden: Reichert.

SEYRIG, H.

1972. Antiquités syriennes n. 102. Le prétendu fondouq palmyrénien de Coptos. *Syria* 49: 120-125.

SHINNIE, P.L.; SHINNIE, M.

1965. New light on medieval Nubia. *JAH* 6, 3: 263-273

SIDEBOTHAM, S.E.

1986. *Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa, 30 B.C. - A.D. 217*. Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava, Supplement 91. Leida: Brill.

SIMAIKA, PACHA M.H.

1937. *Guide sommaire du musée copte et des principales églises du Caire*. Il Cairo: Imprimerie Nationale.

SIMONETTI, M.

1985. *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

SOBHY, G.P.G.

1939. *Miscellanea. BSAC* 5: 69-80.

SPANEL, D.

2001. Two groups of 'Coptic' sculpture and relief in the Brooklyn Museum of Art. *JARCE* 38: 89-113.

SPANU, M.

2013. Antinoupolis. I ponti e gli argini urbani. *JAT* 23: 7-30.

STEINDORFF, G.

1900. Ein koptischer Grabstein. *ZÄS* 38: 57-61.

STRZYGOWSKI, J.

1904. *Koptische Kunst*. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire; 7001-7394 et 8742-9200). Vienna: Impr. A. Holzhausen.

1909. Der sigmaförmige Tisch und der älteste Typus des Refektorium. *WS* 1: 71-72.

1911. Ornamente altarabischer Grabsteine in Kairo. *Islam* 2: 305-336.

SUBÍAS PASCUAL, E.

2003. *La corona immarcescible. Pintures de l'Antiguitat Tardana de la Necròpolis Alta d'Oxirinc (Minia, Egipte)*. Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.

TAYLOR, J.H. (a cura di)

2010. *Journey through the Afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead*. Cambridge: Havard University Press.

THIRARD, C.

2012. *Survivance des sites monastiques paléochrétiens dans le Proche-Orient*. BEC 20. II Cairo: IFAO.

THOMAS, T.

1990. *Niche decorations from the Tombs of Byzantine Egypt (Heracleopolis Magna and Oxyrhynchus, A.D. 300-500): Visions of the afterlife*. 2 vols. Ann Arbor: Ph.D. dissertation, New York University.

1992. Greek or Copts? Documentary and other evidence for artistic patronage during the Late Roman and Early Byzantine periods at Herakleopolis Magna and Oxyrhynchos, Egypt. In: J.H. JOHNSON (a cura di), *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses*

to Constantine and Beyond: 317-322. Studies in Ancient Oriental Civilization 51. Chicago: Oriental Institute of the University.

2000. *Late Antique Egyptian Funerary Sculpture. Images for This World and the Next*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

THOMPSON, H.

1912. The Coptic inscriptions. In: Quibell J.E. *Excavations at Saqqara IV (1908-09, 1909-10)*. The Monastery of Apa Jeremias: 47-125. Il Cairo: IFAO.

TILL, W.

1955. *Die koptischen Grabsteine der ägyptisch-orientalischen Sammlung des Kunsthistorischen Museums*. Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien: Verl. d. Österreich. Akad. d. Wiss.

1957. Eine koptische Inschrift im Fitzwilliam-Museum. *WZKM* 54: 209-213.

TIMM, S.

1992. *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, Geisteswissenschaften 41. Wiesbaden: Reichert.

TOCCI, M.

2012. Le “tavole sigma”: alcuni frammenti da Bakchias. In: Pernigotti, S. (a cura di), *Lo scriba e il suo re: dal documento al monumento. Atti del quinto Colloquio. Bologna, 5/6 luglio 2010. Giornate di studi in onore di Luca Trombi*: 115-137. Bologna: La Mandragora.

TORALLAS TOVAR, S.

2013. Egyptian burial practices in Late Antiquity: the case of Christian mummy labels in: Torallas Tovar, S.; Monferrer-Sala, J.P. (a cura di) *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context. Selected Papers*: 15-26. Cordoba: Oriens Academic, CNERU - CEDRAC.

TÖRÖK, L.

2005. *Transfigurations of Hellenism. Aspects of Late Antique Art in Egypt, AD 250-700*. Leida; Boston: Brill.

TORP; H.

1969. Leda Christiana: The problem of the interpretation of Coptic sculpture with mythological motifs. *ActaAArtHist* 4: 101–12.

TRAN TAM TINH, V.

1973. *Isis lactans: corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*. Leida: E.J. Brill.

TSAKOS, A.

2004. *Linguistic notes on two funerary steles with the 'Euchologion Mega' type of prayer for the dead from Christian Nubia*. CCO 1: 287-292.

2010. Terracotta funerary stelae from Christian Nubia. In: GODLEWSKI, W.; ŁAJTAR, A. (a cura di) *Between the cataracts: proceedings of the 11th International Conference for Nubian Studies, Warsaw University, 27 August - 2 September 2006*. 1: 683-694. PAM supplement series 2, 1. Varsavia: Polish Centre of Mediterranean Archaeology University Press.

TUDOR, B.

2011. *Christian Funerary Stelae of the Byzantine and Arab Periods from Egypt*. Marburg: Tectum.

TULLI, A.

1929. Le stele copte del Museo Egizio Vaticano. *RAC* 6: 127-144.

USIELLO, F.

1997. Appendice a D. Mazzoleni, Origine e cronologia die monogrammi riflessi nelle iscrizioni die Musei Vaticani. In: I. DI STEFANO MANZELLA (a cura di), *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano: 168-171. Inscriptiones Sanctae Sedis 2*. Città del Vaticano: Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie.

VALEVA, J.

2001. La peinture funéraire dans les provinces orientales de l'empire romain dans l'Antiquité tardive. *Hortus Artium Medievalium* 7: 167-208.

VAN DEN BROEK, R.

1972. *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions*. Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 24. Leida: E. J. Brill.

VAN DER VLIET, J.

2001. Inscriptions coptes. *BMML* 1: 72-83.

2002-2003. Monumenta Fayumica. *Enchoria* 28: 137-146.

2003. *Catalogue of the Coptic Inscriptions in the Sudan National Museum at Khartoum (I. Khartoum Copt.)*. OLA 121. Lovanio; Parigi; Dudley, MA: Peeters.

2004 a. History through inscriptions: Coptic epigraphy in the Wadi al-Natrun. *Coptica* 3: 187-207.

2004 b. I. Varsovie: Graeco-Coptica. *JJP* 34: 121-125.

2006 a. Two Coptic epitaphs from Qasr Ibrim. *JEA* 92: 217-223.

2006 b. L'épigraphie chrétienne de l'Égypte et de la Nubie: bilan et perspectives. In: Boud'hors, A.; Vaillancourt, D. (a cura di) *Huitième Congrès International d'Études Coptes (Paris, 2004): bilans et perspectives 2000-2004*: 303-320. CBC 15. Parigi: Éditions De Boccard.

2008. *Parerga*: Notes on Christian inscriptions from Egypt and Nubia. *ZPE* 164: 153-158.

2009. History through inscriptions: Coptic epigraphy in the Wadi Natrun. In: Mikhail, M.S.A.; Moussa, M. (a cura di) *Christianity and Monasticism in Wadi al-Natrun*: 329-349. Il Cairo: American University in Cairo Press.

2010. Coptic as a Nubian literary language: four theses for discussion. In: GODLEWSKI, W.; ŁAJTAR, A. (a cura di) *Between the cataracts: proceedings of the 11th International Conference for Nubian Studies, Warsaw University, 27 August - 2 September 2006*. 1: 765-771. PAM supplement series 2, 2. Varsavia: Polish Centre of Mediterranean Archaeology University Press.

2011. "What is Man?": the Nubian tradition of Coptic funerary inscriptions. In: ŁAJTAR, A.; VAN DER VLIET, J. (a cura di). *Nubian Voices. Studies in Christian Nubian Culture*: 171-224. The Journal of Juristic Papyrology. Supplement XV. Varsavia: Drukarnia Duo Studio.

VAN DER VLIET, J.; WÖRPER, K. A.

2015. Four north-Nubian Funerary Stelae from the Bankes Collection: In: ŁAJTAR, A.; OCHAŁA, G.; VAN DER VLIET, J. (a cura di). *Nubian Voices II. Studies in Christian Nubian Culture*: 27-43. The Journal of Juristic Papyrology. Supplement XVII. Varsavia: Drukarnia Duo Studio.

VANDORPE, K.; W. CLARYSSE (a cura di)

2003. *Edfu: An Egyptian Provincial Capital in the Ptolemaic Period*. Brussels, 3 September 2001. Brussels: Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten.

VAN GERVEN OEI, V.W.J.

2011. The old Nubian memorial for King George. In: ŁAJTAR, A.; VAN DER VLIET, J. (a cura di). *Nubian Voices. Studies in Christian Nubian Culture: 225-262*. The Journal of Juristic Papyrology. Supplement XV. Varsavia: Drukarnia Duo Studio.

VAN LANTSCHOOT, A.

1950 a. A propos du Physiologus. In: *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum: 340-363*. The bulletin of the Byzantine Institute, 2. Boston: Ed. The Byzantine Institute.

1950 b. Révélations de Macaire et de Marc de Tarmaqâ sur le sort de l'âme après la mort. *Le Muséon* 63: 159-189.

VAN LOON, G.J.M.

2006. The Virgin Mary and the midwife Salomé: The so-called Nativity scene in Chapel LI in the Monastery of Apa Apollo in Bawit. *ECA* 3: 81-104.

VAN LOON, G.J.M.; DE LAET, V.

2014. Monastic settlements in Dayr Abu Hinnis (Middle Egypt): The spatial perspective. In: E.O'CONNELL (a cura di), *Egypt in the First Millennium AD. Perspectives from new fieldwork: 157-175*. British Museum Publications on Egypt and Sudan, 2. Lovanio; Parigi; Walpole, MA: Peeters.

VAN LOON, G.J.M.; DELATRE, A.

2014. Patterns of monastic habitation on the East Bank of the Nile in Middle Egypt: Dayr al-Dik, Dayr Abū Hinnis, and Shaykh Sa'īd. With an appendix on inscriptions by Alain Delattre. *JCS* 16: 235-278.

VANTINI, G.

1985. *Il Cristianesimo nella Nubia antica*. Verona: Novastampa.

2009. *Rediscovering Christian Nubia*. Bologna: EMI.

VELKOVSKA, E.

2001. Funeral rites according to the Byzantine liturgical sources. *DOP* 55: 21-45.

VERNER, M.

1980. Excavations at Abusir, season 1978-1979. Preliminary Report. *ZÄS* 107: 158-169.

VIKAN, G.

1977. The so-called 'Sheik Ibada Group' of Early Coptic sculpture. In: *Third Annual Byzantine studies Conference: Abstracts of Papers*. New York: Columbia University.

1981. Limestone reliefs with the discovery of the True Cross. In Boyd, S.; Vikan, G. (a cura di) *Questions of authenticity among the Arts of Byzantium: Catalogue of an Exhibition Held at Dumbarton Oaks. January 7-May 11, 1981: nn. 2, 8-9*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

1995. *Catalogue of the Sculpture in the Dumbarton Oaks Collection from the Ptolemaic Period to the Renaissance*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

1998. Ama Sibylla of Saqqara: Prioress or Prophet? Monastic, or Mythological Being? *BSSACS* 5: 1-7.

VOLBACH, W.F.

1946-1947. La collection d'art copte dans les musées de Berlin. *BSAC* 12: 37-41.

WACE, A.J.B.; MEGAW, A.H.S.; SKEAT, T.C.

1959. *Hermopolis Magna, Ashmunein: the Ptolemaic sanctuary and the basilica*. Alexandria University. Faculty of Arts. Publication 8. Alexandria: Alexandria University Press.

WAGNER, G.

1987. *Les Oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine d'après les documents grecs*. II Cairo: IFAO.

WAGNER, G.; COQUIN, R-G.

1971. Stèles grecques et coptes d'Égypte. *BIFAO* 70: 161-172.

WALTERS, C.C.

1989. Christian paintings from Tebtunis. *JEA* 75: 191-208.

WEILL, R.

1912. Fouilles à Tounah et à Zaouiét el-Maïetin (Moyenne-Égypte). *CRAIBL*: 484-490.

WELSBY, D.A.

2002. *The Medieval Kingdoms of Nubia: Pagans, Christians and Muslims along the Middle Nile*. Londra: British Museum Press.

WESSEL, K.

1963. *Koptische Kunst. Die Spätantike in Ägypten*. Recklinghausen: Bongers.

1964. *L'art copte*. Bruxelles: Meddens.

1965. *Coptic Art*. New York: Thames and Hudson.

WILCKEN, U.

1903. Die Berliner Papyrusgrabungen in Herakleopolis Magna im Winter 1898/9. *AfP* 2.2: 294-336.

WIETHEGER, C.

1992. *Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften*. Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 1. Altenberge: Oros.

WINLOCK, H.; CRUM, W.

1926. *The Monastery of Epiphanius at Thebes*. New York: Metropolitan Museum of Art.

WULFF, O.

1909. *Altchristliche und Mittelalterliche Bildwerke*. Berlino: G. Reimer.

YOUNG, G.K.

2001. *Rome's Eastern Trade: International Commerce and Imperial Policy, 31 BC - AD 305*. Londra; New York: Routledge.

YOUSSEF, Y.N.; MOAWAD, S. (a cura di)

2013. *From Old Cairo to the New World. Coptic Studies Presented to Gawdat Gabra on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. Lovanio; Parigi; Walpole, MA: Peeters.

ZALESKAYA, V.

1976. Rannevizantiiskie mramornye bluda v sobranii Ermitaga. *Vizantiiskii Vremennik* 37: 207-211.

ZALOSHER, H.

1940. Strzygowski, sa méthode et ses recherches sur l'art copte. *BSAC* 6: 1-17.

ZAMBON, F.

2002. *Il Fisiologo*. Milano: Adelphi.

ZANDEE, J

1960. *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions*. Leida: Brill.

ZIBAWI, M.

2005. *L'oasi egiziana di Bagawat. Le pitture paleocristiane*. Milano: Jaca Book.

ZUNTZ, D.

1932. Koptische Grabstelen. *MDAIK* 2: 22-38.

Aspetti dell'ideologia funeraria nell'Egitto cristiano: le stele copte

Mario Cappozzo

Doctorat en Egiptologia

Director Dr. Josep Cervelló Autuori



Departament de Ciències de l'Antiguitat
i de l'Edat Mitjana
Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra

Gener, 2017

