

RASSEGNA DI STUDI COPTI N. 13

a cura di Tito Orlandi

1. *Letteratura*

Peter Nagel, *Das Triadon, Ein sahidisches Lehrgedicht des 14. Jahrhunderts*, Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg; Wissenschaftliche Beiträge 23 (K 7), Halle (Saale) 1983, pp. 196.

Il *Triadon* (così chiamato dal suo stesso autore per il tipo di composizione delle strofe) è un lungo testo poetico scritto in copto-saidico, di argomento religioso e morale, che presenta delle caratteristiche assai peculiari. Prima di tutto la data della sua stesura, che si colloca fra il 1322 e il 1350 circa, quando la letteratura copta era ormai morta da parecchio; quindi il tipo di dialetto in cui è scritto: se la letteratura copta era morta, ancor prima lo era quella in saidico, sostituito a tutti gli effetti dal boairico; finalmente il genere letterario: la letteratura copta non conosce componimenti poetici, se non gli inni ad uso strettamente liturgico, mentre il *Triadon*, sebbene religioso, non può essere definito liturgico.

Si tratta insomma di un tentativo di far rivivere la lingua copta nella sua forma più classica, cioè quella del saidico, condotto però sull'esempio della letteratura araba, che aveva portato in auge anche in Egitto il componimento poetico più o meno profondo.

Come è detto nella prefazione (p. 5), Peter Nagel aveva preparato la traduzione del *Triadon* per il III volume della serie «Christentum am Roten Meer», che invece si è interrotta; per questo motivo è stata pubblicata come volumetto a sé, accompagnata da una breve introduzione, da un commento essenziale (pp. 131-146) e da un

indice delle parole greche (col corrispondente arabo), dei nomi geografici e dei paralleli scritturali.

Questo spiega il carattere del libretto. Mancando una traduzione del *Triadon* si è voluto colmare questa lacuna, senza peraltro l'intenzione di approfondire alcuno dei problemi che riguardano il testo, salvo una ricerca puntuale delle fonti scritturali alla quale l'autore ha attinto.

Nagel si limita dunque, nella Prefazione e nell'Introduzione, ad accennare ai principali problemi che sono stati presi in considerazione dalla critica precedente. In effetti non molti si sono occupati di questo testo (cf. pp. 18-23), pure di un certo interesse storico, geografico e letterario. Dopo la prima descrizione essenziale del codice e pubblicazione parziale fatta dallo Zoega (1810), il Von Lemm (St. Petersburg 1903) ne dette l'edizione completa finora rimasta unica, accompagnata da un importante commento.

Lo Junker (1906-7; 1908) ne fece uno studio esemplare soprattutto dal punto di vista metrico e letterario, ma prese una posizione errata ponendone la composizione nel X secolo. Lo Chaine (1936) con una approfondita ricerca stabilì definitivamente la data della composizione (XIV sec., come si è detto sopra).

La descrizione del codice fatta da Nagel (pp. 23-26) dipende dalle notizie pubblicate precedentemente (ricordiamo che la segnatura più corretta è oggi: Napoli, Biblioteca Nazionale, IB18, f. 1-98). È tuttavia molto utile la tabella a p. 25 che riporta molto chiaramente la suddivisione del contenuto e il rapporto fra parti pervenute e parti mancanti del codice. Nagel prende anche in considerazione il problema se con il f. 153, ultimo pervenuto, si debba considerare concluso anche il testo originale; e concorda con Von Lemm nel ritenerlo probabile.

Interessanti anche le brevi annotazioni sul contenuto (pp. 26-27) che tendono a mostrare come il componimento sia probabilmente venuto crescendo in modo disordinato e in qualche modo casuale. Di qui la difficoltà di comprendere i passaggi da un argomento all'altro. Si può tuttavia, secondo Nagel, suddividere il testo in tre grandi «cicli» in certo senso geografici: il primo riguarda l'Alto Egitto (punto di partenza della migrazione dell'autore); il secondo il Basso Egitto; il terzo comprende riflessioni sulla decadenza monastica (dell'Alto Egitto).

Nelle note al testo Nagel compie un primo passo verso la ricerca dei rapporti della cultura dell'autore con quella copta e copto-araba. Che essi siano stretti è ovvio, e sono riportate soprattutto le testimonianze dal Sinassario. Sarebbe interessante, in un futuro, cercare eventuali rapporti da un lato con esponenti suppergiù contemporanei della cultura copto-araba come Abu 'l Barakat, e dall'altro con la vecchia letteratura saidica, che l'autore con tanto amore tentava di riportare in vita. Che cosa avrà egli conosciuto, e soprattutto dove l'avrà letto?

A questo proposito una questione non oziosa è quella della provenienza del codice del *Triadon*. La raccolta borgiana, di cui fa parte, proviene tutta dal Monastero Bianco; e codici con traduzione araba del copto, per colonne, non sono ignoti in quella sede. Se si potesse stabilire tale provenienza, si potrebbero anche supporre legami dell'autore con quanto rimaneva di quel formidabile centro di cultura copto-saidica.

Anthony Alcock, *The Life of Samuel of Kalamun, by Isaac the Presbyter*, Warminster, Aris & Phillips, 1983, pp. XI-140.

Sembra che stia rinascendo l'interesse per il monachesimo propriamente copto, distinto da quello «egiziano»; quello cioè che sarebbe nato dopo il concilio di Calcedonia, soprattutto con la spaccatura all'interno dello stesso movimento pacomiano fra pro e anti-calcedonensi.

Vi sono parecchi testi, ora pervenuti in copto, e scritti originariamente talora in greco e talora in copto, che testimoniano fatti e soprattutto spiritualità di quell'epoca di crisi. Essa si protrasse a lungo, in sostanza fino a quando l'invasione araba pose fine alla sovranità bizantina sull'Egitto.

L'ultima testimonianza di essa è la vita di Samuele, scritta nella seconda metà dell'VIII sec. da un monaco e presbitero chiamato Isaac. Samuele, nato nel 597 (come si deduce appunto dal testo di Isaac), nel 631 era monaco nella famosa comunità di Sceti, legata al Patriarca anti-calcedonense (che in quel tempo era Beniamino). Perseguitato dal prefetto (e vescovo) bizantino Ciro si rifugiò in vari luoghi, e corse varie avventure, finché fonda un monastero

in località Kalamon, nel Faium, e quivi trascorre in tranquillità gli ultimi anni della sua vita (ca. 695). Si noti che questi furono i primi anni della dominazione araba.

La sua vita, scritta «quattro generazioni» dopo di lui (Alcock porta quindi la data al IX sec.; preferirei quella indicata sopra di fine VIII), è dunque un'opera che offre materiale assai interessante all'indagine storica e a quella letteraria. Questo risultava chiaro fin da quando van Cauwenbergh (1915) se ne occupò a lungo nel quadro appunto della storia del terzo monachesimo egiziano.

Van Cauwenbergh preparava anche un'edizione che non vide però mai la luce; questa di Alcock è quindi particolarmente benvenuta, poiché colma una lacuna non indifferente nella nostra documentazione. Segneremo qui di passaggio che per un caso fortuito è apparsa quasi contemporaneamente la traduzione italiana, ad opera di A. Campagnano, in una raccolta di *Vite di monaci copti*, a cura del recensore.

Il libro di Alcock comprende l'edizione (fatta separatamente per maggior chiarezza) delle due redazioni saidiche dell'opera che siano pervenute: una completa (Ms. Morgan M578) ed una frammentaria (da un codice già del Monastero Bianco). Sono segnalati anche due frammenti boairici (di scarsa importanza) e la traduzione etiopica, già pubblicata (Pereira 1894).

L'interesse di Alcock è tuttavia quello soprattutto dell'egittologo coptizzante: fondamentalmente linguistico, in parte geografico, con qualche attenzione per il lato antropologico. Invano si cercheranno perciò una descrizione appena sufficiente dei manoscritti (per quello Morgan, Alcock si è accontentato di utilizzare una xerocopia dell'edizione fotografica); una collocazione letteraria del testo nell'ambito dello sviluppo della letteratura copta; una collocazione storica della vita di Samuele nelle vicende dell'Egitto cristiano del VII secolo.

Si troveranno invece una trascrizione quanto più possibile precisa, ed una traduzione molto accurata. Nell'introduzione una pagina (sulle 4 di cui consta) è dedicata ai faiumismi dello scriba. Per la situazione storica si rimanda al Frend (1972; giustamente) ma non si nomina van Cauwenbergh, che resta fondamentale. Le note di commento al testo ed alla traduzione sono numerose, ma non si comprende bene a chi siano dirette (molte sono interessanti, ma

altre sono elementari). I consueti indici ed una bibliografia accompagnano l'edizione.

Il testo è stato diviso opportunamente in capitoli, che però sono molto lunghi, e non aiutano a trovare rapidamente un passo eventuale. Si aggiunge che non sono stati messi titoli o cose del genere, nemmeno nella traduzione. Anche qui noteremo come l'attenzione per la pura forma (direi linguistica) ha ucciso quella per il contenuto.

Un paio di annotazioni sembrano necessarie. La pag. 22 del testo copto ha subito purtroppo uno spostamento per una svista di chi ha preparato il volume per l'off-set, e andrebbe collocata dopo la pag. 25 (cf. la numerazione delle note). A p. 19.5 la forma copto-greca CXEYAZE (CKEYAZE) non è stata compresa. Si tratta di «fare i propri bisogni», ed in tal senso va inteso tutto il passo, che in effetti denota un'attenzione per questo genere di cose che si ritrova anche altrove nei testi copti. P. 42: il termine KOCMIKON è tutt'altro che inusuale in copto. Solo nei testi della nostra collana ne abbiamo trovato almeno tre esempi (Vita di Longino p. 88.14; 92.1; Eustazio *In Michaelem* p. 138.23). P. 23 (v. nota 193): XAAKEΔΩΝ è da intendere un seguace del concilio di Calcedonia.

Manca purtroppo una riproduzione fotografica dei manoscritti, e sembra strano per una casa editrice specializzata in libri di archeologia.

Il libro comunque rimane uno strumento indispensabile per chi s'interessa a problemi di coptologia sotto vari aspetti, e più in generale alla storia dell'Egitto medievale, e ci auguriamo che Alcock continui nel lavoro di pubblicazione di testi inediti, lavoro per il quale non vi saranno mai studiosi a sufficienza.

## 2. Storia (Documenti)

Anneliese Biedenkopf-Ziehner, *Untersuchungen zum koptischen Briefformular unter Berücksichtigung Aegyptischer und Griechischer Parallelen*, Würzburg, Zauzich, 1983, pp. VIII-282 (Koptische Studien 1).

La nascita di una nuova collana di studi copti dovrebbe signi-

ficare la crescita d'importanza di questi studi, almeno nell'ambiente da cui scaturisce, e perciò va salutata con piacere da chi ad essi è legato o comunque interessato. Ce ne auguriamo anche una fruttuosa e prolungata continuazione.

Il volume con cui si apre la collana contiene una Dissertazione presentata dalla Biedenkopf nel 1979, abbreviata e rielaborata. L'argomento non è dei più eccitanti, ma anche per questo l'opera è importante come contributo ad una parte della coptologia che da parecchio tempo è assai trascurata.

In realtà non è raro veder pubblicati qua e là documenti copti di vario tipo, e dunque anche lettere; ma studi generali, storici o formali, su questo materiale, da molto tempo non sono pubblicati. Lo studio della Biedenkopf va classificato, a nostro parere, essenzialmente come formale, e rari sono gli accenni al contesto storico; anche così esso è destinato ad essere utile agli studiosi sotto vari aspetti. Nella Introduzione, dopo un rapido accenno alla scarna storia degli studi (p. 2), si parla brevemente del «tipo» di lettere che si può avere, in copto come in genere nell'antichità (ufficiali, private, letterarie); dell'«ideologia» che è alla base della concezione dei formulari; quindi (Vorbemerkung) del servizio postale e dell'uso e della capacità della scrittura.

Il corpo dell'opera è dedicato ad un esame molto dettagliato dei formulari, che (dopo un esempio fittizio dimostrativo di lettera completa, pp. 16-18), sono divisi in tre gruppi, a seconda della loro funzione e della conseguente posizione nel corpo delle lettere. Il primo gruppo rappresenta l'apertura della lettera (indirizzo etc.); il secondo l'apertura del corpo vero e proprio della lettera; il terzo i saluti e altre formule di chiusura.

Una parte essenziale del volume è costituita dalle 60 pagine di Tabelle (pp. 204-264) che forniscono la documentazione completa per ognuno dei tipi e sottotipi in cui la Biedenkopf ordina i diversi formulari. Essa comprende anche la datazione e la provenienza della documentazione.

Si comprende bene come l'utilizzazione dovrebbe, leggendo le osservazioni che stanno nel corpo dell'opera, aver sempre sott'occhio quelle tabelle, anche perché quelle osservazioni sono piuttosto rivolte al lato formale che non a quello storico o storico-linguistico, che per alcuni può essere invece fondamentale. A questo proposito le

tabelle potevano essere utilmente integrate nel testo invece che riportate a parte.

Le varie formule sono di volta in volta confrontate con quelle che si trovano in egiziano, in tutto il periodo di utilizzazione di quella lingua, e in greco (qui è meno chiara una eventuale distinzione temporale al di là di quelle formali). Per il copto sono date anche delle specificazioni temporali e geografiche, cioè di ambiente, che risulteranno preziose per gli studiosi.

Come abbiamo accennato, la tendenza dell'autrice è tuttavia quella di sottolineare la sistemazione formale del materiale, piuttosto che quella storica. Non diremo tuttavia che questo sia un difetto, ma semplicemente una caratteristica dell'opera. La quale rimane dunque un punto fermo di utile riferimento per questo genere di studi.

### 3. *Gnosticismo*

Anche in Italia si fa sempre più vivo l'interesse per gli scritti di Nag Hammadi, senza i quali non è possibile oggi fare un qualsiasi studio sullo gnosticismo; tuttavia la bibliografia italiana in proposito è ancora assai limitata, in confronto con quelle inglese, francese e tedesca. Due studiosi che da parecchio fanno eccezione sono G. Filoramo e L. Moraldi, che conducono le indagini secondo metodi e fini differenti. Il primo è studioso storico-religioso, non filologo, e approfondisce alcuni temi con ricerche concettuali; il secondo, sulla scia del lavoro di traduzione degli apocrifi (prima aveva anche tradotto i testi di Qumran), è giunto anche ai testi di Nag Hammadi (ricorderemo analoghi lavori di M. Erbetta) e prosegue nel dare la traduzione di questi testi.

Abbiamo dunque due libri recenti di notevole impegno e mole, uno sullo gnosticismo in generale (G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari Laterza 1983, pp. XXIII-322); l'altro con la traduzione di 10 trattati, 9 da Nag Hammadi più la Pistis Sophia, preceduti da una introduzione generale (L. Moraldi, *Testi gnostici*, Torino UTET 1982, pp. 763). Li presentiamo qui sotto l'aspetto più propriamente coptologico.

Presentare un libro di traduzioni è sempre difficile, perché difficile è il lavoro del traduttore. Si rischia una sterile caccia all'errore, che per lo più lascia il tempo che trova, soprattutto in testi come quelli di Nag Hammadi, che difettano in generale di edizioni soddisfacenti, e per i quali ogni interprete che se ne è finora occupato ha dato interpretazioni (anche filologiche dei passi singoli) diverse dagli altri.

Diremo dunque che la traduzione è in complesso affidabile, tenuti presenti anche i frequenti avvertimenti dell'autore circa la necessità di non usarla senza precauzione. Tramite essa si ha certo un'idea abbastanza precisa del contenuto; se si vogliono approfondire brani specifici si dovrà ricorrere al testo copto.

Quella che lascia più perplessi è la cornice in cui sono poste le traduzioni: l'introduzione generale e quelle ai singoli libri. È chiaro che l'intenzione dell'autore non era quella di fornire un saggio originale sulla gnosi; ma una trattazione di 100 pagine, quale è stata posta, dovrebbe almeno dare un'idea: (a) dei principali problemi dibattuti; (b) delle diverse correnti di opinione su tali problemi. Troviamo invece una descrizione asettica, frutto di idee più o meno correnti, con indicazioni bibliografiche fuggevoli e sostanzialmente casuali.

Più gravi sono poi le lacune informative (almeno nei riguardi del lettore) per la parte filologico-documentaria. Un caso importante è quello del volume completo della traduzione inglese (pubblicato fra 1977 e 1978) la cui esistenza ed il cui contenuto andrebbero sottolineati adeguatamente. Invece nel luogo opportuno, pp. 73-74 si dice: «Oggi gli studiosi dispongono in pratica di tre serie con il testo copto (...); inoltre della vasta serie di studi radunati nei Nag Hammadi Studies, e dell'opera *The Nag Hammadi Library in English*, a più larga diffusione, ma curata da specialisti».

Alle pp. 74-75 viene dato un elenco delle «prime edizioni dei manoscritti»: a che pro, quando manca invece un elenco delle migliori edizioni oggi disponibili? (salvo che per i testi tradotti nel volume, per i quali si vedranno le relative note bibliografiche). Riteniamo del resto che non si dovesse passare completamente sotto silenzio la collana franco-canadese diretta da Ménard, che si prefigge la pubblicazione completa dei testi; ed il lavoro dell'Arbeitskreis

di Berlino, che ha pubblicato moltissime importanti traduzioni tedesche fin dagli inizi degli studi su Nag Hammadi.

L'introduzione è congegnata in modo da dividere le notizie patristiche sugli gnostici e quelle da Nag Hammadi. I codici copti conosciuti prima sono posti fra le «fonti patristiche», crediamo con non poca confusione per il lettore. Si nota poi che il *Berolinensis Gnosticus* è relegato in un punto successivo, perché conosciuto dal pubblico solo a partire dal 1954 (ma per questo cf. anche sotto). Ma si tratta di una storia degli studi o di una descrizione pur sommaria dello gnosticismo? Il lettore che non sia già informato, troverà anche molto ingarbugliate le notizie su «edizioni» e «traduzioni» dei codici Askew e Bruce fra pp. 56-57 e 500-501.

Con il libro di Filoramo ci troviamo invece su un terreno assai più solido dal punto di vista dell'informazione bibliografica e della padronanza dei problemi. Diremo subito che quello che non ci convince è il tono volutamente mondano che si è cercato di dare alla trattazione, con espressioni tipo «ritratto di famiglia» o «viaggio di esplorazione nel castello dei vari problemi», soprattutto perché questo contrasta con l'intima serietà dell'indagine. Del resto è probabile che questo sia piuttosto il frutto di una certa volontà della casa editrice, e passeremo subito all'essenziale.

Come si è detto, il taglio è storico-religioso; ma quello che interessa in questa sede è il posto dato ai testi copti, notando tuttavia che anche qui il codice di Berlino non si sa bene come collocarlo. Si deve tener presente che la sua edizione, apparsa per cause contingenti solo nel 1954, era stata preparata (già in stampa) dallo Schmidt fin dal 1912 (a parte la presentazione del 1896), e dunque il suo contenuto doveva essere abbastanza conosciuto, sia pure in una cerchia piuttosto ristretta. Del resto la traduzione della prima parte dell'*Apocryphon Iohannis* era stata pubblicata nel 1907.

C'erano dunque da tempo le premesse perché lo gnosticismo (nei testi copti) fosse preso più sul serio; ma è indubbio che solo la scoperta di Nag Hammadi ha dato l'avvio a studi su vasta scala. Perché non dire che lo scalpore suscitato dalla scoperta come tale, e poi le varie lotte fra studiosi, sono stati elementi determinanti?

Comunque il salto fra il prima e il dopo Nag Hammadi è ben individuato (pp. 32-33): è possibile delineare con maggiore precisione i contorni dello gnosticismo; distinguere forse fra gnosticismo

cristiano e non cristiano; trovare i rapporti con gli altri movimenti religiosi; approfondire i rapporti fra cristianesimo «cattolico» e gnostico. Soprattutto però questo mondo può essere meglio conosciuto al suo interno.

Di qui parte l'analisi di Filoramo, che per gli altri 10 capitoli è però descrittiva piuttosto che problematica. Non che manchi la discussione via via di tesi differenti, ma in sostanza, mettendo insieme fonti tradizionali e nuovi testi, si dà una descrizione unificante dello gnosticismo. Riprendendo una metodologia abbastanza usuale, ma che si era ritrovata recentemente soprattutto nell'analogo libro di Rudolph (1977), si enucleano i temi principali del pensiero gnostico, rendendoli in qualche modo coerenti attraverso la scelta di brani scelti da dove lo si ritenga più opportuno.

I testi copti vengono dunque smembrati, chiamati a testimonianza delle diverse idee gnostiche, perdendo ogni eventuale identità singola, o carattere di una particolare corrente. Li avevano? Non li avevano? Si può parlare di una distinzione fra «valentiniani» e «sethiani» e «asiatici»? Si può parlare di un gruppo che avesse per motivi precisi radunato la biblioteca di Nag Hammadi? Tutto ciò è ancora *sub iudice*, ma non sembra indifferente per un lavoro di ricostruzione dello gnosticismo. Per la verità, Filoramo sembra convinto della divisione fra valentiniani e sethiani, ma ci sfugge una chiara analisi del problema.

Al di là tuttavia di queste pretese forse troppo filologiche, il panorama di dottrine che esce, ordinato nel suo disordine essenziale, dal libro di Filoramo è interessante ed importante, soprattutto per il pubblico italiano a cui è diretto. Infatti da un lato rappresenta un passo avanti rispetto alla bibliografia che esso aveva sinora a disposizione; dall'altro è fornito di un apparato di note e di una lista bibliografica che guidano molto bene ad un ulteriore approfondimento dei problemi.

Concluderemo dicendo che abbiamo ormai due buone sintesi di partenza: traduzioni e quadro storico-religioso. È necessario ora il duro lavoro puntuale filologico e storico, che speriamo trovi adepti anche in Italia.

#### 4. *Nubia*

Kazimierz Michalowski, uno dei grandi promotori degli studi nubiani, recentemente scomparso, scrive in prefazione ad una delle tre miscellanee che presentiamo: «La Nubiologie, discipline nouvelle dont la naissance est étroitement liée avec Varsovie, met au premier rang les questions de la Nubie chrétienne (...) l'histoire et les monuments de la Nubie pharaonique restent dans le domaine des égyptologues. La période méroïtique, vu sa culture spécifique, est devenue le champ d'études d'un groupe spécialisé de chercheurs (...) les chercheurs nubilogues se sont surtout concentrés d'une part sur la Nubie chrétienne, d'autre part sur la préhistoire de ces régions» (*Nubia Christiana* 1, p. 5).

Abbiamo voluto citare questo brano, che individua molto bene le grandi linee degli studi nubiani, per sottolineare il fatto che da un lato la nubilogia va vista come disciplina pienamente autonoma (ricorderemo l'esistenza di una attiva Society for Nubian Studies), ma dall'altro gran parte degli studi nubiani deve essere integrata con quelli propriamente copti. Man mano che cresce la documentazione in nostro possesso, sempre maggiori sono le prove dei legami fra le due culture cristiane, che del resto si sono sempre immaginati molto stretti.

Sono state pubblicate nel 1982, ma sostanzialmente distribuite e conosciute nel corso del 1983, tre miscellanee di studi sulla Nubia, che testimoniano dell'ingente lavoro che si sta facendo in questo campo, e che deve essere tenuto ben presente dai coptologi. Si tratta di:

1. Il I volume di una nuova collana: *Nubia Christiana*, Tom I, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1982, pp. 352, numerose illustrazioni. Gli articoli sono in francese e in inglese.
2. La pubblicazione degli atti del congresso di Cambridge del 1978: *Nubian Studies*, edited by J.M. Plumley, Warminster, Aris & Phillips, 1982, pp. 234, numerose illustrazioni.
3. La pubblicazione degli atti di un colloquio dell'Aia del 1979: *New Discoveries in Nubia*, edited by Paul van Moorsel, Leiden, Nederlands Instituut voor het nabije Oosten, 1982, pp. X-129, numerose illustrazioni.

Noi passeremo qui in rassegna i contributi che interessano la

coptologia, raggruppandoli per temi, e dunque non secondo le tre pubblicazioni, che chiameremo con le abbreviazioni: *Christiana*; *Studies*; *Discoveries*.

Continuano a polarizzare l'attenzione soprattutto i due grandi centri di scavo della Nubia cristiana: Faras e Qasr Ibrim; ricorderemo che mentre i lavori a Faras sono forzatamente terminati, quelli a Qasr Ibrim continuano, dando ad ogni campagna notevoli risultati, che vengono presentati preliminarmente nel *Journal of Egyptian Archaeology*.

Per Faras in particolare le pitture rappresentano l'argomento preferito, e si comincia a porre in relazione i dati iconografici con la cultura copta in senso lato. Così E. Lucchesi Palli, *Some Parallels to the Figure of St. Mercurius at Faras*, *Studies* 162-169, richiama i testi copti relativi al santo cavaliere e studia i paralleli in ambito copto, nubiano e bizantino. A sua volta A. Lukaszewicz, *En marge d'une image de l'anachorète Aaron dans la Cathédrale de Faras*, *Christiana* 192-210, inserisce la figura di Aaron nella tradizione letteraria copta, che è utile a giustificare la sua apparizione in un particolare momento della storia nubiana. Ricorderemo che avevamo anche noi attirato l'attenzione sull'importanza del testo copto della vita di Aaron per l'ambiente nubiano (*Études nubiennes*, Cairo 1978, pp. 225-230), mettendo in rilievo che il manoscritto apparteneva ad una comunità monastica copto-nubiana di Edfu, nel periodo in cui quel territorio era venuto sotto il dominio nubiano (ca. XI sec.).

M. Martens-Czernecka, *Remarques sur les motifs décoratifs des peintures de la Cathédrale de Faras*, *Studies* 170-178, dimostra come quei motivi denotino una concezione artistica tipica unicamente per la Nubia settentrionale, e quindi l'esistenza di una particolare scuola locale. Su un argomento simile, lo studio di Z. Raynski, *Hand and Pectoral Crosses from Faras*, *Christiana* 223-270, assai lungo e dettagliato, considera sia il lato artistico che quello storico, con tutti i possibili risvolti simbolici. Anche qui coi paralleli si spazia in tutto il mondo bizantino, per ritrovare la specificità nubiana; il saggio non si prefigge alcuna tesi in particolare, e sarà soprattutto utile come repertorio molto ben annotato.

Di tipo simile, ed anch'esso molto dettagliato, è lo studio di M. Steinborn, *Harness in Nubian Wall Paintings*, *Christiana*

305-345, nel quale l'analisi delle bardature dei cavalli porta ad annotazioni molto interessanti anche in fatto di usanze militari e sociali. I paralleli con l'iconografia bizantina sono però lasciati ad una futura estensione delle indagini.

S. Jacobielski, *Remarques sur la chronologie des peintures murales de Faras aux VIII ed IX siècles*, Christiana 142-166, torna su un argomento più volte dibattuto, facendo però analisi ed elenchi dettagliati degli affreschi dei vari stili che possono condurre ad una datazione. È possibile riconoscere «une ligne d'évolution... depuis les imitations presque serviles dy style violet... jusqu'à des compositions entièrement nouvelles de fort caractère local» (p. 167). N. Pomerantseva, *The Iconography of the Christian Paintings of Nubia (Frescoes of Faras VIII-X Cent. a.D.)*, Studies 198-207, sviluppa dei criteri molto interessanti di tipo geometrico per porre in relazione l'iconografia nubiana con quella bizantina, nell'evolversi delle soluzioni di stilizzazione. Una rassegna generale dello stato degli studi è data da B. Rostkowska, *Nobadian Painting. Present State of Investigations*, Christiana 283-300, non solo per gli affreschi di Faras, ma per tutta la Nubia. Ancora sulla datazione degli affreschi, con criteri differenti, le brevi note di M. Martens-Czarnecka, *General Results of Using Decorative Ornaments and Motifs on Faras Murals as a Criterion for their Dating*, Christiana 214-218.

Nel caso di Qasr Ibrim è soprattutto l'archeologia che viene presa in considerazione. Noteremo di passaggio che sui manoscritti, che quella località ha dato in gran numero, ed interessantissimi, ancora relativamente pochi sono gli studi (ne abbiamo dato notizia in passate Rassegne). E segnaleremo l'unico caso di saggio generale: J.M. Plumley, *The Christian Period in Nubia as Represented on the Site of Qasr Ibrim*, Discoveries 99-110. Lo stesso Plumley, *Nubian Christian Numerical Cryptograms. Some Elucidations*, Discoveries 91-98, prende spunto da un'iscrizione per rilevare crittogrammi analoghi in testi letterari copti.

W.Y. Adams, che all'epoca era sul punto di assumere la direzione degli scavi, ha tracciato un panorama generale nel fondamentale contributo: *Qasr Ibrim: an Archaeological Conspectus*, Studies 23-33. Anch'egli sottolinea tuttavia che il contributo fondamentale per la storia di quella città e della Nubia in generale verrà dato dallo studio dei manoscritti (cf. p. 31).

Un saggio analogo, ristretto però alla Cattedrale, è dato da P.M. Gartkiewicz, *Remarks on the Cathedral at Qasr Ibrim*, Studies 87-94. Egli individua tre periodi principali nella storia di questo monumento. Più impegnativo è il saggio dello stesso Gartkiewicz, *An Introduction to the History of Nubian Church Architecture*, Christiana 43-105, che come si vede ha come soggetto tutta l'architettura ecclesiastica nubiana. Esso è estremamente dettagliato, e nelle dense note fornisce una bibliografia di grande utilità per la sua completezza e per i commenti relativi. Si tratta in sostanza di una vera monografia che affronta tutti i problemi, da quello della localizzazione alle tecniche costruttive, allo sviluppo formale, alle relazioni con l'architettura bizantina: «my primary intention has been to make clear the complexity of the process of development, and the wealth of concepts and arrangements connected with this activity» (pp. 104-5).

Ancora in tema di architettura, e fuori da Qasr Ibrim, ricorderemo i saggi di J. Leclant - G. Soukiassian, *L'Église de Nilwa à Sedeinga*, Studies 155-161, e di W. Godlewski, *Le Baptistère de l'Église dans le temple de Mandulis à Kalabsha*, Christiana 134-140. Quest'ultimo è importante per il problema in generale della disposizione dei battisteri nubiani.

Un sito che è stato cominciato a scavare più recentemente è quello di Dongola. I primi risultati sono commentati da W. Godlewski, *Some Comments on' the Wall Painting of Christ from Old Dongola*, Studies 95-99 (che indica paralleli sia nell'arte bizantina sia in quelli dell'Egitto antico) e da S. Jakobielski, *Polish Excavations at Old Dongola in 1976 and 1978*, Studies 116-126 (rapporto preliminare della II e III campagna di scavo) – *A Brief Account on the Churches of Old Dongola*, Discoveries 51-56: «the unearthing and investigating of the church buildings in Old Dongola have radically changed the points of view on the development of Nubian architecture» (p. 56).