



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea Magistrale in
Lettere Classiche e Storia Antica

La “malattia giudaica”
nell'Egitto ellenistico e romano

Relatore:

Ch.mo Prof. Luciano Bossina

Laureando:

Riccardo Pesavento

Matricola: 2058664

<i>Introduzione. Le varie sfumature di una leggenda.</i>	3
§1. Manetone e la contaminazione tifoniana.	7
<i>I luculentissima fragmenta del Contro Apione.</i>	9
Le fonti orali di Manetone.....	15
Seth e i suoi seguaci.	18
I contesti della leggenda: Manetone, i Tolomei e l’Egitto.	22
La questione Serapide.	26
Quando scrive Manetone?	31
Seth in Manetone.....	35
Callimaco lettore di Manetone?	39
I Giudei come impuri seguaci di Seth.	44
Una falsificazione flaviana?	45
La “lebbra” manetoniana.....	49
Λέπρα o elefantiasi?	54
Traduzione come apologia.	61
§2. La “malattia giudaica” per un sacerdote stoico del primo secolo.	66
Il racconto di Cheremone e la confutazione di Giuseppe.....	73
Gli ἐπισυνεῖς espulsi dall’Egitto.	80
Chi era Cheremone?	82
La sapientia primigenia nel contrasto tra civiltà.	89
L’allegoresi di Cheremone e dei suoi contemporanei.	95
La filosofia giudaica: Giuseppe contro Cheremone.	102
Antichità egiziana e astronomia caldaica.	109
“Quelli che risvegliano una malattia comune a tutta la terra”.	119
<i>Epimetron: i novi morbi</i> e la “malattia giudaica”......	136
Abbreviazioni.	146

Bibliografia 148

Introduzione. Le varie sfumature di una leggenda.

Tra il primo e il secondo libro del *Contro Apione*, Flavio Giuseppe mobilita tutto l'armamentario retorico, logico e storico faticosamente acquisito tra i 30.000 dotti rotoli della biblioteca romana del patrono Epafrodito, liberto d'origine egiziana e appassionato γραμματικός omerico (la cui data di morte va fissata sotto l'imperatore Nerva)¹. Abbandonato il tono conciliante delle *Antichità*, lo storico istituisce un caustico, benché metaforico, processo d'accusa contro i detrattori dei Giudei («οἱ λοιδοροῦντες» [Ap., I, 3], «οἱ βασκαίνοντες» [Ap., I, 72]), responsabili di aver convinto molti («συχνούς» [Ap., I, 2]) con le loro calunnie («βλασφημίας» [Ap., I, 2]). Obbligato a confutare, quasi di fronte a un tribunale, le maldicenze antiggiudaiche («λοιδορίας» [Ap., II, 4])², lo storico chiama a testimoniare – contro loro stessi – diversi autori responsabili, a vario titolo, di aver gettato fango sull'insediamento e sulla successiva espulsione dei πρόγονοι dall'Egitto³, capitolo, inutile ribadirlo, di fondamentale importanza nella storia identitaria giudaica.

Sulla nutrita sequenza di μαρτυρία dei calunniatori egiziani, probabilmente noti ai preparati lettori di storia del trattato⁴, verte una bibliografia immensa. Gli autori di tali attacchi, di cui Giuseppe offre preziosi quanto problematici frammenti tra I, 73 e II, 144 del *Contro Apione*, costituivano infatti delle *auctoritates* in materia egizia nel periodo romano; si tratta di Manetone (I, 73-92 e 229-51), Cheremone (I, 288-292), Lisimaco (I, 304-311) e Apione (II, 10-27). La narrazione di questi intellettuali, riconducibile com'è alla ἔξοδος di Israele dall'Egitto⁵, è stata più volte letta dagli studiosi come una

¹ *Vd. Suid.*, s.v. Ἐπαφρόδιτος. Sull'identificazione del destinatario del *Contro Apione* (e delle altre opere flaviane, eccezion fatta per la *Guerra Giudaica*) con il γραμματικός omerico e bibliofilo Epafrodito, nato schiavo e cresciuto sotto il grammatico Archia di Alessandria, si veda la disamina di L. CANFORA, *La conversione: come Giuseppe Flavio fu cristianizzato*, Roma, Salerno Editrice, 2021, pp. 31–32.

² Ap., II, 4ss. Sul linguaggio forense del *Contro Apione* e sulle sue implicazioni riguardo alla discussa identificazione del genere letterario dell'opera si veda introduzione di J. M. G. BARCLAY, *Flavius Josephus: translation and commentary. 10, Against Apion*, Leiden, Brill, 2007, pp. XXX–XXXVI.

³ Ap., I, 223-224: «βουλόμενοι δ' ἐκείνοις τινὲς χαρίζεσθαι, παρατρέπειν ἐπεχείρησαν τὴν ἀλήθειαν, οὔτε τὴν εἰς Αἴγυπτον ἄφιξιν ὡς ἐγένετο τῶν ἡμετέρων προγόνων ὁμολογοῦντες, οὔτε τὴν ἔξοδον ἀληθεύοντες».

⁴ *Vd. Ap.*, I, 16.

⁵ L'impiego di tale termine compare in realtà solo due volte negli autori in questione (Ap., I, 230 e II, 17) e solo in Celso (*apud Orig.*, *Cels.*, IV, 47, 25) tra le altre fonti che narrano dell'espulsione dei πρόγονοι dei Giudei dall'Egitto. Del resto, i passi flaviani appena citati costituiscono due aspre critiche di Giuseppe alle testimonianze di Manetone e Apione; risulta pertanto probabile che tale termine, utilizzato ben sessanta

“counterhistory” anti giudaica, ovvero una reazione ostile alla traduzione e diffusione del *Pentateuco* a partire dalla prima metà del III secolo a.C.⁶

La testimonianza flaviana si inserisce allora all’interno di una più ampia costellazione di simili racconti leggendari che di volta in volta adattano, variano e ricontestualizzano motivi mitologici di antica matrice egiziana. Con buona approssimazione si potrebbero riassumere in questi termini tali elementi essenziali, affioranti in misura diversa, ma comunque costante nelle fonti: a una contaminazione interna, derivante o da un’invasione straniera o da una calamità interna (pestilenza o carestia, spesso le due sono interrelate), segue una purificazione tramite l’espulsione della componente contaminante. Se, come ha notato Gruen, tali leggende non possono essere schematicamente ripartite in contro narrazioni “anti-giudaiche” e celebrazioni “filo-giudaiche”⁷, è fondamentale sondare il contesto storico-culturale e le esigenze politiche soggiacenti a un assemblaggio di volta in volta variato dei medesimi elementi leggendari⁸.

Nell’analisi si è scelto dunque di concentrare l’attenzione sulle versioni di Manetone e Cheremone, due autorevoli ἱερεῖς egiziani noti a Roma per aver presentato e «tradotto la storia egiziana dai libri sacri»⁹, rendendo così accessibili le antichissime ἀναγραφαί

volte nella produzione dello storico con i vari valori di uscita, partenza, spedizione, esito, fine della vita terrena e partenza dei Giudei dall’Egitto (C. BUFFA, *Il termine ἔξοδος negli pseudoepigrafi dell’Antico Testamento, in Filone di Alessandria e in Flavio Giuseppe, in Exodos: storia di un vocabolo*, a c. di E. BONS, D. SCIALABBA, A. MAMBELLI, Bologna, Il Mulino, 2019, pp. 103–129 [118-119]), vada attribuito a Giuseppe medesimo. Buffa evidenzia inoltre come due passi flaviani (*Ant.*, VIII, 61; *Ap.*, II, 17) testimonino la progressiva specializzazione di ἔξοδος ad evocare, «senza bisogno di ulteriori specificazioni, la partenza del popolo di Israele dalla terra d’Egitto» (ivi, p. 129). Ἐξοδος tende infatti a designare univocamente l’uscita del popolo di Israele dall’Egitto solo a partire dal II d.C. (A. MAMBELLI, *L’uso di ἔξοδος nel Nuovo Testamento e nella letteratura cristiana antica, in Exodos: storia di un vocabolo*, a c. di E. BONS, D. SCIALABBA, A. MAMBELLI, Bologna, Il Mulino, 2019, pp. 131-164 [159ss.]). Manetone sarebbe del resto il primo autore non ebraico ad impiegare ἔξοδος in riferimento all’uscita dei Giudei dall’Egitto (L. BIGONI, *Il vocabolo ἔξοδος nella letteratura greca classica ed ellenistica, in Exodos: storia di un vocabolo*, a c. di E. BONS, D. SCIALABBA, A. MAMBELLI, Bologna, Il Mulino, 2019, pp. 29–51 [48]); sarebbe pertanto una forzatura definire «leggenda dell’esodo» la narrazione manetoniana e le sue riprese. Nella seguente analisi si è pertanto preferito indicare in altro modo tali racconti d’origine egiziana.

⁶ Per l’impiego del termine «counterhistory» si veda A. FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish history*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 36–40 (p. 36: «Counterhistories form a specific genre of history written since antiquity. [...] Their function is polemical. Their method consists of systematic exploitation of the adversary’s most trusted sources against their grain. [...] A counterhistory in this precise sense was once Manetho’s hostile account of Jewish history, based largely on an inverted reading of biblical passages: Manetho had, so to say, turned the Bible on its head.») Per un approccio analogo si veda C. AZIZA, *L’utilisation polémique du récit de l’Exode chez les écrivains alexandrins (IV^e s. av. J.C.-I^{er} s. ap. J.C.)*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 20.1, 1987, pp. 41–65 e l’abbondante bibliografia fornita da E. S. GRUEN, *Constructs of identity in Hellenistic Judaism: essays on early Jewish literature and history*, Berlin, De Gruyter, 2016, p. 198 n. 4.

⁷ GRUEN, *Constructs of identity in Hellenistic Judaism*, pp. 204ss.

⁸ Vd. BARCLAY, *Flavius Josephus: translation and commentary*, pp. 342ss.

⁹ *Ap.*, I, 228. Cfr. *Ap.*, I, 288 per Cheremone.

templari¹⁰. Nell'analisi di tali βλασφημῖαι preservate nel *Contro Apione*, si tenterà allora di comprendere come il clero egiziano d'età tolemaica e romana rappresentasse gli antenati dei Giudei espulsi dall'Egitto. Alla ricerca di nuovi compromessi con la dominazione macedone e romana, entrambi i preti, poco dopo la conquista, presentavano infatti la veneranda sapienza sacerdotale secondo le esigenze ideologiche del nuovo governo e le mode culturali dell'*intelligenza* dominante. In questo complesso processo di adattamento identitario, l'opposizione al concorrente mondo giudaico giocava infatti un ruolo fondamentale. Manetone, che nella sua opera religiosa e storica d'un lato semplificava il labirintico *pantheon* egiziano, dall'altro proponeva una particolarissima concezione della Storia di matrice egiziana, rappresenta allora i πρόγονοι dei Giudei come impuri seguaci del malvagio dio Seth, rielaborando antichi racconti d'età faraonica; nel mutato contesto culturale, tale sostrato religioso, di per sé presente anche nel racconto cheremoniano, verrà però interpretato secondo la concezione stoica, e più precisamente posidoniana, della *sapientia* degli antichi.

Del resto, in queste leggende, una descrizione patologica degli individui allontanati dall'Egitto si associa alla contaminazione religiosa: in Manetone e, pare, anche in Cheremone, il re Ἀμένωφις espelle infatti uomini "lebbrosi" e mutilati. Si tenterà allora di interpretare tale caratterizzazione alla luce del quadro epidemiologico dell'Alessandria tolemaica e della Roma della prima età imperiale. Sarà poi interessante provare a comprendere a quali paradigmi culturali il clero egiziano e gli intellettuali stoici del primo secolo - tra questi spicca Cheremone - si appellassero per spiegare tali affezioni: esiste allora una correlazione diretta tra impurità religiosa, *superstitio* giudaica e le malattie cutanee da cui erano afflitti i πρόγονοι nelle leggende (principalmente "lebbra" e "scabbia")?

Qual era dunque l'influenza che tali racconti potevano esercitare sul panorama intellettuale e politico contemporaneo? Premettendo che i vuoti documentari e l'ambiguità delle fonti impongono una certa prudenza, sarà comunque lecito ipotizzare che la versione manetoniana della leggenda abbia influito sulle scelte versorie dei LXX traduttori del *Pentateuco*. Analogamente, si tenterà di comprendere se un controverso

¹⁰ *Ap.*, I, 28. Sin da Erodoto (II, *passim*) ed Ecateo (*apud* Diod., I, 69), ai sacerdoti egiziani viene frequentemente tributato un ruolo di primo piano nella preservazione delle registrazioni scritte.

passo della celebre *Lettera di Claudio agli Alessandrini* (*P. Lond.* VI 1912 = *CPJ* 153) possa alludere alla variante di Cheremone (o di un suo contemporaneo).

Anche se lo studio verterà principalmente sulle leggende di Manetone e Cheremone, sarà del resto utile ricordare di volta in volta altre varianti leggendarie conservate da numerosi intellettuali egiziani e greco-romani¹¹; ciò aiuterà infatti a comprendere meglio le peculiarità delle due versioni analizzate e il contesto polemico in cui erano composte e lette.

In via preliminare, sarà opportuno evocare le difficoltà che si presenteranno allo storico, obbligato a confrontarsi con testi trasmessi per via indiretta (parafrasati, epitomati e citati) da una fonte ostile e deformante come Giuseppe; il filologo invece si affaticherà, spesso inutilmente, nel tracciare una genealogia di dipendenza di una fonte dall'altra, vista la scarsità di documenti e appigli storici relativi agli autori ellenistici in questione. Il lettore delle leggende manetoniane deve essere consapevole di muoversi su un terreno particolarmente scivoloso, proprio per le incertezze testuali: sono diversi infatti gli studiosi che ritengono che il testo sia stato ritoccato prima di Giuseppe, addomesticato poi dallo storico stesso per finalità apologetiche e infine alterato da antiche zeppe nei primissimi stadi della tradizione manoscritta del *Contro Apione*. Per quanto invece riguarda Cheremone, i principali ostacoli sono rappresentati dal filtro imposto da Giuseppe o dalla sua fonte intermedia; lo storico riporta infatti un testo eccessivamente compendiato, non chiaro e talvolta contraddittorio.

¹¹ Ad ogni modo, per permettere al lettore di orientarsi meglio, si è scelto di riportare di seguito un elenco completo delle testimonianze leggendarie che relative alla cacciata o, alla fuga, dei Giudei dall'Egitto; si è tentato di ordinare tali narrazioni per approssimazione cronologica sulla base dello schema tracciato da Barclay (ivi, pp. 342-343).

1. *Ecateo di Abdera* (IV- III a.C.), parafrasato da Diodoro Siculo in *XL*, 3.
2. *Manetone* (III secolo a.C.), citato in *Ap.*, I, 73-92 e citato e parafrasato in *Ap.*, I, 229-51.
3. *Diodoro Siculo* (I a.C.) I, 28, 55 (probabilmente preleva da Ecateo) e XXXIV-XXXV, 1, 1-5, conservato nell'epitome foiziana (probabilmente preleva da Posidonio).
4. *Lisimaco* (data incerta, ma secondo l'opinione di Jacoby e Troiani collocabile alla seconda metà del I a.C. [vd. *infra*, *Una falsificazione flaviana?*]), parafrasato in *Ap.*, I, 304-11.
5. *Strabone* (64 a.C. ca. - 20/30 d.C.), XVI, 2, 34-39; XVII, 2, 5.
6. *Pompeo Trogo* (età augustea), nell'epitome del libro XXXVI di Giustino.
7. *Cheremone* (I d.C.), parafrasato in *Ap.*, I, 288-92.
8. *Apione* (I d.C.), citato e parafrasato in *Ap.*, II, 10-27.
9. *Plutarco* (45 d.C. ca. -125 ca.) *Mor.*, 363c-d.
10. *Tacito* (58 d.C. ca. -120 ca.) *Hist.*, V, 2, 2 e *Hist.*, V, 3-4.
11. *Celso* (II d.C.), citato da Origine in *Cels.*, I, 22-26; III, 5-6; IV, 31, 47.

A queste fonti andranno aggiunte altre testimonianze collaterali, utili riverberi indiretti, che non costituiscono del resto una ripresa narrativa organica di tale leggenda.

§1. Manetone e la contaminazione tifoniana.

Manetone di Sebennito¹, sacerdote egiziano² e autore di storia e teologia, collocabile nella prima metà del III a.C.³, fornisce nella sua opera principale, gli *Αἰγυπτιακά*, una testimonianza fondamentale per comprendere le radici egiziane e la valenza politica di questo articolato e fortunato gruppo di leggende volte a dipingere il popolo giudaico come “contaminato”.

Gli *Αἰγυπτιακά*, trasposizione in greco dell’antica storia egiziana⁴, costituiscono di fatto un testo capitale per studiare come l’*élite* sacerdotale d’età ellenistica volesse presentarsi ai nuovi sovrani, compendiando il proprio passato e rendendo politicamente

¹ Nonostante una voce della *Suda* (μ 142 [s.v. Μάνεθως] = T. 1 Lang) collochi Manetone a Mendes, la provenienza da Sebennito (località che dista solo pochi chilometri da Mendes) è testimoniata da Plutarco (T. 3 Lang = 362f; frg. 77 Waddell = 354c), Sincello (T. 11b = *Ecl. Chron.*, p. 32 Dindorf; T. 11a Lang = *Ecl. Chron.*, p. 72 Dindorf) e da un’altra voce della *Suda* (μ 143 [s.v. Μάνεθως] = T. 2 Lang). Come già indicò il Müller (*FHG*, II, 511), è probabile che l’autore della prima voce della *Suda* si sia confuso con Tolomeo di Mendes, prete egiziano, verosimilmente collocabile in età augustea, che scrisse come Manetone tre libri di storia egiziana.

² La *Suda* (T. 1 Lang) chiama Manetone «ἀρχιερεύς». Anche un’altra fonte tarda, *l’Εκλογή τῆς χρονογραφίας* di Giorgio Sincello (VIII d.C.) definisce lo storico «ἀρχιερεύς τῶν ἐν Αἰγύπτῳ εἰδωλείων» (Sync., *Ecl. Chron.*, p. 72 Dindorf = T. 11a Lang). Dato che Sincello ottiene tale informazione dallo pseudo-epigrafico *Libro di Sothis*, non si può essere certi, come fa Waddell (W. G. WADDELL, *Manetho, with an English translation by W.G. Waddell*, London, Harvard University Press, 1940, p. XI), del fatto che tale dato fosse «prelevato da una buona fonte». Cfr. anche Sync. *Ecl. Chron.*, p. 73 Dindorf = frg. 25 Lang (App. I Waddell) dove l’autore del *Libro di Sothis* definiva Manetone «ἀρχιερεύς καὶ γραμματεὺς τῶν κατ’ Αἰγύπτου ἱερῶν ἀδύτων», «sommo sacerdote e scriba dei sacri templi egiziani». Inoltre è importante sottolineare la genericità del termine «ἀρχιερεύς», una traduzione approssimativa e sommaria che può in realtà corrispondere a un ampio spettro di cariche sacerdotali egiziane. Dati il bilinguismo dell’autore, la possibilità di accedere alle fonti templari e i suoi verosimili legami con la monarchia tolemaica, è però molto probabile che Manetone avesse effettivamente rivestito un ruolo importante nella gerarchia sacerdotale egiziana (vd. l’ampia analisi di P. LANG, *Manetho* (609), «*Jacoby Online. Brill’s New Jacoby, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2014, T1 e M. ESCOLANO-POVEDA, *The Egyptian priests of the Graeco-Roman period: an analysis on the basis of the Egyptian and Graeco-Roman literary and paraliterary sources*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2020, pp. 94 e 104.).

³ Per le questioni di datazione vd. *infra* (*Quando scrive Manetone?*).

⁴ È significativo che le fonti presentino l’operazione manetoniana come un processo di traduzione in greco degli scritti sacri egiziani. Ap., I, 73: «γέγραφεν γὰρ Ἑλλάδι φωνῇ τὴν πάτριον ἱστορίαν ἔκ τε τῶν ἱερῶν <δελτῶν>, ὡς φησιν αὐτός, μεταφράσας [...]» (si accoglie qui l’integrazione <δελτῶν> proposta dal A. GUTSCHMID, *Kleine Schriften*, vol. IV, Leipzig, Teubner, 1893, p. 420 per colmare la lacuna del testo). Andrà notato che Giuseppe riconduce a Manetone medesimo («ὡς φησιν αὐτός») questa presentazione degli *Αἰγυπτιακά*. Cfr. anche Ap., I, 228 («οὗτος ὁ τὴν Αἰγυπτιακὴν ἱστορίαν ἔκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμηνεύειν ὁ π ε σ χ η μ ἔ ν ο ς»). G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A historical approach to late paganism*, Cambridge, Cambridge University Pr., 1986, p. 54 arriva quindi ad affermare: «it was really Manetho’s medium that was innovative, far more so than his message. His interests did not stray far beyond those customary for members of his caste, and he clearly intended his material to speak for itself once rendered into Greek. His was clearly the mentality of the translator rather than the interpreter or commentator.». Per una posizione più moderata si veda invece ESCOLANO-POVEDA, *The Egyptian priests*, pp. 103ss.

fruibili i paradigmi culturali faraonici. In quest'opera Manetone traduceva e riassumeva in tre libri la storia egiziana dalle vicende primordiali di «dei, eroi e spiriti dei defunti»⁵ fino alla sconfitta dell'ultimo faraone della XXX^a dinastia, Nectanebo II, per mano del persiano Artaserse III nel 343-342 a.C.⁶. I frammenti conservatisi degli *Αἰγυπτιακά* possono essere schematicamente ripartiti in due gruppi: (1) le epitomi conservate nelle *Chronographiai* di Giulio Africano e nel *Chronicon* di Eusebio (se per il primo cronografo si dispone solamente delle citazioni offerte nell'*Ἐκλογή τῆς χρονογραφίας* dal Sincello, per il vescovo di Cesarea si può fare affidamento anche sulla versione armena e geronimiana del *Chronicon*)⁷; (2) gli ampi estratti e parafrasi presenti nel *Contro Apione*. Se i cronografi tardoantichi tramandano solamente delle scarse liste di sovrani egiziani, accompagnate da brevi indicazioni di carattere cronologico e “storico”, è Giuseppe l'unico autore che preserva *in extenso* la narrazione storica manetoniana. La ricostruzione testuale dell'opera risulta pertanto imprescindibilmente vincolata sia alla distorsione polemica impressa dall'apologista Giuseppe, sia agli scarti tra il testo che lo storico d'età flaviana aveva a disposizione e l'originale, redatto ben tre secoli prima. Si tratta, sarà bene anticiparlo, di un ginepraio in cui già molti brillanti critici si sono avventurati⁸. Si è scelto dunque di basare l'analisi sulla proposta testuale del Niese⁹, segnalando di volta in volta i luoghi in cui una lettura alternativa è stata preferita.

⁵ T. 8a Lang = Euseb., *Chron.*, p. 63, 18 Karst.

⁶ Sia la traduzione armena di Eusebio (*frg.* 3a Lang = *Chron.*, p. 63, 15 Karst), sia Sincello (*frg.* 2 Lang = *frg.* 6 Waddell) nella sua *l'Ecloga Chronographica* (dove venivano messi a frutto sia il *Chronicon* eusebiano, sia le *Chronographiai* di Giulio Africano) sembrano invece testimoniare che gli *Αἰγυπτιακά* manetoniani si estendessero fino alla XXXI^a dinastia, ovvero fino a Dario III, ultimo reggente persiano dell'Egitto. Tuttavia, la versione gerolimiana del *Chronicon* di Eusebio (*frg.* 3c Lang) e un passo successivo della traduzione armena del *Chronicon* (*Chron.*, p. 63, 18 Karst) certificano il 343-342 a.C. come termine ultimo dell'opera manetoniana. L'aggiunta della XXXI^a dinastia nelle epitomi cronografiche può essere spiegata facilmente come una glossa volta a evitare un vuoto temporale tra Nectanebo II, ultimo faraone egiziano, e la conquista macedone. Vd. R. LAQUEUR, *Manethon*, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» vol. XIV, 1928, coll. 1064–1080 (1084-1085).

⁷ Del resto è probabile che già prima di Africano e Eusebio gli *Αἰγυπτιακά* fossero stati epitomati almeno una volta (LAQUEUR, *Manethon*, coll. 1080ss).

⁸ Le principali proposte testuali furono quelle degli egittologi Meyer e Weill (E. MEYER, *Aegyptische Chronologie*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1904, pp. 71–77; R. WEILL, *La fin du Moyen Empire Egyptien; étude sur les monuments et l'histoire de la période comprise entre la 12e et la 18e dynastie*, Paris, Impr. Nationale, Auguste Picard Éditeur, 1918, pp. 71–145 [vd. in particolare il riepilogo a pp. 133-145]); complessa e ingegnosa è del resto la proposta di LAQUEUR, *Manethon*, coll. 1064–1080. Come sottolinea F. SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem) / Flavius Josephus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2008, p. 65 il *Contro Apione* è poi l'opera flaviana peggio trasmessa dalla tradizione manoscritta.

⁹ B. NIESE, *Flavi Josephi opera*, vol. V, Berolini, Apud Weidmannos, 1889. Sui limiti di questa edizione si veda SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, p. 65.

Si tornerà in seguito sull'originalità contenutistica e sul valore dell'opera¹⁰. Prima sarà necessario presentare brevemente i frammenti manetoniani più rilevanti per lo studio delle leggende in questione.

I luculentissima fragmenta¹¹ del Contro Apione.

Il *Contro Apione* offre due frammenti degli *Αἰγυπτιακά* relativi alla cacciata dall'Egitto di genti associate in un modo o nell'altro con il mondo giudaico.

Il primo, avocato da Giuseppe in *Ap.*, I, 73-92 per dimostrare l'antichità dei Giudei, narra come degli «ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι»¹² (da Giuseppe in seguito chiamati «Pastori») piombarono sull'Egitto dall'Oriente e, guidati dagli Ὑσκυσσῶς¹³, «bruciarono con crudeltà le città, abatterono i templi degli dei, furono davvero spietati con tutti gli abitanti: ne sgozzarono alcuni, di altri ne ridussero in schiavitù le donne e i figli»¹⁴. Per circa 260 anni i re di questo selvaggio popolo dominarono sugli Egiziani, «desiderando sempre, senza tregua, annientare l'Egitto sin dalla radice»¹⁵. Sotto il re egiziano Μισφραγμούθωσις, il popolo orientale venne però sconfitto e segregato ad Αὔαρις (tale città era stata precedentemente riedificata da Σάλιτις, re dei Pastori [I, 78]), per poi essere definitivamente espulso dal regno sotto il figlio Θούμμωσις. In duecentoquarantamila attraversarono allora il deserto verso la Siria, fondarono poi «nell'odierna Giudea una città [...] e la chiamarono Gerusalemme»¹⁶.

¹⁰ *Vd. infra (I contesti della leggenda: Manetone, Tolomeo e l'Egitto).*

¹¹ Così Scaligero, nel suo *Thesaurus temporum*, a proposito dei frammenti superstiti degli *Αἰγυπτιακά*. Due secoli prima della decifrazione dei geroglifici, il grande erudito aveva posto alla base della sua imponente sistemazione cronologica i «brillantissimi frammenti» manetoniani che nel loro «pulchro ordine» offrivano una testimonianza più autorevole rispetto a quella erodotea (J. J. SCALIGER, *Thesaurus temporum, Isagogici canones*, Amstelodami, Apud Joannem Joanssonium, 1658 (1606), p. 279; *vd. anche ivi*, pp. 315-316). *Luculentissima fragmenta: Manetho's Aegyptiaca and the limits of Hellenism* è anche il titolo di un importante capitolo dell'opera di I. S. MOYER, *Egypt and the limits of Hellenism*, Cambridge, Cambridge University Pr., 2011.

¹² *Ap.*, I, 75.

¹³ Sulla base delle due etimologie fornite da Giuseppe in due controversi passi del *Contro Apione* (I, 83 e I, 91) è chiaro che il termine designi in Manetone i governanti del popolo e non l'intera popolazione, come invece lascia presumere Giuseppe (I, 82). La giusta grafia del termine è quella riportata da Eus., *Praep. Evang.*, X, 13, 3 (*vd. SIEGERT, Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, p. 111 n. 10.).

¹⁴ *Ap.*, I, 76. D'ora in poi, qualora non venga indicato altrimenti, le traduzioni dei passi greci e latini sono dell'autore di questa tesi.

¹⁵ *Ap.*, I, 81. Ma il testo potrebbe essere corrotto. *Vd. BARCLAY, Translation and commentary*, p. 55 n. 311 e SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, pp. 110-111.

¹⁶ *Ap.*, I, 90.

La seconda leggenda di Manetone (*Ap.*, I, 229-251), inserita invece da Giuseppe tra le calunnie e le maldicenze egiziane contro i Giudei («τὰς διαβολὰς καὶ τὰς λοιδορίας»)¹⁷, racconta di come Ἀμένωφης, re egiziano desideroso di contemplare gli dei, esponesse le sue volontà a un omonimo consigliere; questi gli suggerisce allora di purificare la terra dai “lebbrosi” e dagli altri impuri («καθαρὰν ἀπὸ τε λεπρῶν καὶ τῶν ἄλλων μιαρῶν ἀνθρώπων τὴν χώραν ἅπασαν ποιήσειεν»)¹⁸. Dopo aver radunato una moltitudine di ottantamila egiziani mutilati («τοὺς τὰ σώματα λελωβημένων»)¹⁹, Ἀμένωφης li costringe a lavorare nelle cave di pietra ad est del Nilo. Tra questi vi erano anche alcuni dotti sacerdoti egiziani afflitti da “lebbra” («εἶναι δὲ τινὰς ἐν αὐτοῖς καὶ τῶν λογίων ἱερέων φησὶ λέπρα συγκεχυμένου»)²⁰. Spaventato dalla possibile ira degli dei e prevedendo una rivolta degli Impuri («τοῖς μιαρῶς»), il consigliere lascia uno scritto a proposito e si suicida. Intanto il re aveva acconsentito ad assegnare agli Impuri la città di Αὔαρις, precedentemente abbandonata dai Pastori. Dopo aver ottenuto il territorio, gli Impuri si coalizzano con i Pastori (ormai insediatisi felicemente a Gerusalemme) e, guidati da Ὀσάρσηφος, sacerdote di Eliopoli²¹, attaccano Ἀμένωφης e lo costringono a ritirare con il suo popolo verso sud, in Etiopia. Intanto in Egitto, i Pastori (in *Ap.*, I, 248 chiamati «οἱ Σολυμίται» per distinguerli dai loro predecessori), alleatisi «σὺν τοῖς μιαρῶς τῶν Αἰγυπτίων»²², si comportano con tale crudeltà da far rimpiangere lo scellerato dominio dei loro antenati («non solo incendiarono città e villaggi, né gli bastava saccheggiare i templi [ἱεροσυλοῦντες] e mutilare le immagini degli dei, ma era loro abitudine utilizzare i santuari come cucine dove arrostitire gli animali sacri [...]»²³). Dopo tredici anni, Ἀμένωφης e il figlio Ῥάψης ritornano dall’Etiopia con due eserciti, vincono i Pastori e gli Impuri, respingendoli «fino ai confini della Siria»²⁴.

¹⁷ *Ap.*, I, 219.

¹⁸ *Ap.*, I, 233-4.

¹⁹ *Ap.*, I, 234.

²⁰ *Ap.*, I, 235-6.

²¹ Il nome del sacerdote viene menzionato in due passi: *Ap.*, I, 238 e 250; di questi, il secondo passaggio ha suscitato enormi discussioni testuali. Ὀσάρσηφος qui viene infatti identificato con Mosè: «ὡς μετέβη εἰς τοῦτο τὸ γένος, μετετέθη τοῦνομα καὶ προσηγορεύθη Μωσῆς». Alcuni critici, a partire da WEILL, *La fin du Moyen Empire Egyptien*, pp. 76-77, ritengono che si tratti di una glossa post-manetoniana dal sapore esplicitamente antiggiudaico, recepita come tale da Giuseppe (vd. anche BARCLAY, *Translation and commentary*, pp. 140-1 n. 871).

²² *Ap.*, I, 248.

²³ *Ap.*, I, 249.

²⁴ *Ap.*, I, 251.

Dato che l'analisi verterà principalmente sul secondo frammento manetoniano, pare utile riportare di seguito una traduzione del brano.

Ios., *Ap.*, 227-251.

(227) Ἐφ' ἐνὸς δὲ πρώτου στήσω τὸν λόγον, ᾧ καὶ μάρτυρι μικρὸν ἔμπροσθεν τῆς ἀρχαιότητος ἐχρησάμην. (228) Ὁ γὰρ Μανεθῶς οὗτος ὁ τὴν Αἴγυπτιακὴν ἱστορίαν ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμηνεύειν ὑπεσχημένος, προειπὼν τοὺς ἡμετέρους προγόνους πολλαῖς μυριάσιν ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον ἐλθόντας κρατῆσαι τῶν ἐνοικούντων, εἶτ' αὐτὸς ὁμολογῶν χρόνῳ πάλιν ὕστερον ἐκπεσόντας τὴν νῦν Ἰουδαίαν κατασχεῖν καὶ κτίσαντας Ἱεροσόλυμα τὸν νεὸν κατασκευάσασθαι, μέχρι μὲν τούτων ἠκολούθησε ταῖς ἀναγραφαῖς. (229) Ἐπειτα δὲ δοὺς ἐξουσίαν αὐτῷ, διὰ τοῦ φάναι γράψαι τὰ μυθεύμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων, λόγους ἀπιθάνους παρενέβαλεν, ἀναμίξαι βουλόμενος ἡμῖν πλῆθος Αἴγυπτίων λεπρῶν καὶ ἐπὶ ἄλλοις ἀρρωστήμασιν, ὡς φησι, φυγεῖν ἐκ τῆς Αἰγύπτου καταγνωσθέντων. (230) Ἀμένωφιν γὰρ βασιλέα προθεῖς²⁵, ψευδὲς ὄνομα, καὶ διὰ τοῦτο χρόνον αὐτοῦ τῆς βασιλείας ὀρίσαι μὴ τολμήσας, καίτοι γε ἐπὶ τῶν ἄλλων βασιλέων ἀκριβῶς τὰ ἔτη προστιθεῖς, τούτῳ προσάπτει τινὰς μυθολογίας, ἐπιλαθόμενος σχεδόν, ὅτι πεντακοσίους ἔτεσι καὶ δεκαοκτῶ πρότερον ἰστόρηκε γενέσθαι τὴν τῶν ποιμένων ἐξοδὸν εἰς Ἱεροσόλυμα. [...] (232) Τοσοῦτοις οὖν πρότερον ἔτεσιν ἀπελθεῖν ἐξ Αἰγύπτου τοὺς πατέρας ἡμῶν ὁμολογηκῶς, εἶτα τὸν Ἀμένωφιν εἰσποιήσας ἐμβόλιμον βασιλέα φησὶν τοῦτον ἐπιθυμῆσαι θεῶν γενέσθαι θεατὴν ὥσπερ Ὡρος²⁶, εἷς τῶν πρὸ αὐτοῦ βεβασιλευκότων.

(227) Per prima cosa mi soffermerò su un autore che ho impiegato poco sopra come testimone della nostra antichità. (228) Manetone, intendo, che ha dichiarato di tradurre dagli scritti sacri la storia egiziana; dopo aver sostenuto, in un primo momento, che i nostri antenati, giunti in molte decine di migliaia in Egitto, sottomisero gli abitanti, è lui stesso poi ad ammettere che furono successivamente esiliati; conquistarono quindi l'odierna Giudea, fondarono Gerusalemme e costruirono il tempio. Fino a questo punto, Manetone seguì le registrazioni³⁶. (229) Ma poi, affermando di voler scrivere le leggende e i racconti sui Giudei, si concede questa licenza e inserisce discorsi incredibili con la volontà di confonderci con la plebe egiziana malata di "lebbra" e affetta da altre patologie, condannata, come sostiene, all'esilio dall'Egitto. (230) Presenta il re Ἀμένωφιν, nome inventato (per questo non ha osato fissare la cronologia del suo regno, nonostante al riguardo fosse stato molto preciso con gli altri sovrani), e gli assegna certe leggende, dimenticandosi forse che aveva narrato dell'esodo³⁷ dei Pastori verso Gerusalemme, avvenuto cinquecentodiciotto anni prima. [...] (232) Dopo aver riconosciuto che i nostri padri erano partiti dall'Egitto tanti anni prima, introduce il fittizio re Ἀμένωφιν e narra che desiderasse vedere gli dei, come Ὡρος,

²⁵ Si segue con Reinach e Barclay, la congettura di Cobet «προθεῖς» in luogo del tradito «προσθεῖς».

²⁶ Si segue qui la congettura formulata da Hudson.

³⁶ Giuseppe si riferisce ovviamente alle vicende esposte in *Ap.*, I, 73-92.

³⁷ Per questa resa del greco «ἐξοδόν» si veda la n. 5.

Ἀνενεγκεῖν δὲ τὴν ἐπιθυμίαν ὁμώνυμῳ μὲν αὐτῷ Ἀμενώφει πατρὸς δὲ Πάπιος ὄντι, θείας δὲ δοκοῦντι μετεσχηκέναι φύσεως κατὰ τε σοφίαν καὶ πρόγνωσιν τῶν ἐσομένων. (233) Εἰπεῖν οὖν αὐτῷ τοῦτον τὸν ὁμώνυμον, ὅτι δυνήσεται θεοὺς ἰδεῖν, εἰ καθαρὰν ἀπὸ τε λεπρῶν καὶ τῶν ἄλλων μιαρῶν ἀνθρώπων τὴν χώραν ἄπασαν ποιήσειεν. (234) Ἡσθέντα δὲ τὸν βασιλέα πάντας τοὺς τὰ σώματα λελωβημένους ἐκ τῆς Αἰγύπτου συναγαγεῖν γενέσθαι δὲ τοῦ πλήθους μυριάδας ὀκτώ· (235) καὶ τούτους εἰς τὰς λιθοτομίας τὰς ἐν τῷ πρὸς ἀνατολὴν μέρει τοῦ Νείλου ἐμβαλεῖν αὐτόν, ὅπως ἐργάζονται καὶ τῶν ἄλλων Αἰγυπτίων εἶεν κεχωρισμένοι²⁷. Εἶναι δὲ τινες ἐν αὐτοῖς καὶ τῶν λογίων ἱερέων φησὶ λέπρα συγκεχυμένους. (236) Τὸν δὲ Ἀμένωφιν ἐκεῖνον, τὸν σοφὸν καὶ μαντικὸν ἄνδρα, ὑποδεῖσαι πρὸς αὐτόν τε καὶ τὸν βασιλέα χόλον τῶν θεῶν, εἰ βιασθέντες ὀφθήσονται. Καὶ προρόμενον [εἰπεῖν]²⁸ ὅτι συμμαχήσουσι τινες τοῖς μιαιοῖς καὶ τῆς Αἰγύπτου κρατήσουσιν ἐπ’ ἔτη δεκατρία, μὴ τολμῆσαι μὲν αὐτόν εἰπεῖν ταῦτα τῷ βασιλεῖ, γραφὴν δὲ καταλιπόντα περὶ πάντων ἑαυτὸν ἀνελεῖν, ἐν ἄθυμια δὲ εἶναι τὸν βασιλέα. (237) Κᾶπειτα κατὰ λέξιν οὕτως γέγραφεν· τῶν δ’ ἐν ταῖς λατομίαις, ὡς χρόνος ἱκανὸς διήλθεν, ταιπωροῦντων, ἀξιῳθεις ὁ βασιλεύς, ἵνα κατάλυσιν αὐτοῖς καὶ σκέπην ἀπομερίσῃ, τὴν τότε τῶν ποιμένων ἐρημοθεῖσαν πόλιν Αὔαριν συνεχώρησεν· ἔστι δ’ ἡ πόλις κατὰ τὴν θεολογίαν ἄνωθεν Τυφώνιος. (238) Οἱ δὲ εἰς ταύτην εἰσελθόντες καὶ τὸν τόπον τοῦτον <ὀρμητήριον> εἰς²⁹ ἀπόστασιν ἔχοντες ἡγεμόνα αὐτῶν λεγόμενόν τινα τῶν Ἡλιοπολιτῶν ἱερέων Ὀσάρσηφον ἐστήσαντο καὶ τούτῳ πειθαρχήσαντες ἐν πᾶσιν ὠρκωμότησαν. (239) Ὁ δὲ πρῶτον μὲν αὐτοῖς νόμον ἔθετο μήτε προσκυνεῖν θεοὺς μήτε τῶν

uno dei re che lo avevano preceduto. Il re espose il proprio desiderio al suo omonimo Ἀμένωφης, figlio di Παάπιος, noto per partecipare della natura divina nella sua sapienza e capacità profetica. (233) L’omonimo disse al re che avrebbe potuto vedere gli dei solo se avesse purificato tutta la regione dai “lebbrosi” e dagli altri impuri. (234) Rallegratosi di ciò, il re raggruppò tutti gli uomini fisicamente mutilati e li espulse dall’Egitto (erano ben ottantamila individui); (235) li gettò quindi a lavorare nelle cave di pietra a est del Nilo, affinché fossero separati dagli altri Egiziani. Tra di loro vi erano poi anche alcuni dotti sacerdoti afflitti, secondo Manetone, dalla “lebbra”. (236) Quell’Ἀμένωφης, quel saggio indovino, temette allora che l’ira degli dei si abbattesse su di lui e sul re, se fosse stata vista quella violenza; prevedendo poi che degli alleati si sarebbero uniti agli Impuri e avrebbero governato l’Egitto per tredici anni, non osò confessare di persona queste cose al re e si suicidò, lasciando uno scritto in proposito. Il re cadde così in preda allo sconforto.

(237) Poi Manetone scrive testualmente: «Già da parecchio tempo gli uomini si logoravano nelle caverne, quando il re decise di concedere loro riposo dal lavoro e un riparo, cedette così loro la città di Αὔαρις, precedentemente abbandonata dai Pastori; tale città, secondo una tradizione religiosa, è sin dalle origini tefoniana. (238) Essi vi si recarono e presero tale luogo come base per una rivolta; scelsero poi come loro comandante uno dei sacerdoti di Heliopolis, il cui nome era Ὀσάρσηφος e giurarono di obbedire a tutti i suoi

²⁷ La lezione di L «οἱ ἐγκεχωρισμένοι» viene variamente emendata dagli studiosi; la lettura più convincente sembra essere «εἶεν κεχωρισμένοι» proposta da Holwerda.

²⁸ Si predilige qui la ricostruzione di Reinach, «προρόμενον [εἰπεῖν]», del corrotto «προσθέμενον εἰπεῖν».

²⁹ Si segue l’integrazione di Reinach <ὀρμητήριον> con la conseguente conservazione di «εἰς».

μάλιστα ἐν Αἰγύπτῳ θεμιστευομένων ἱερῶν ζώων ἀπέχεσθαι μηδενός, πάντα δὲ θύειν καὶ ἀναλοῦν, συνάπτεσθαι δὲ μηδενὶ πλὴν τῶν συνομωσομένων. (240) Τοιαῦτα δὲ νομοθετήσας καὶ πλεῖστα ἄλλα μάλιστα τοῖς Αἰγυπτίοις ἐθισμοῖς ἐναντιούμενα ἐκέλευσεν πολυχειρῶς τὰ τῆς πόλεως ἐπισκευάζειν τεῖχη καὶ πρὸς πόλεμον ἐτοιμοὺς γίνεσθαι τὸν πρὸς Ἀμένωφιν τὸν βασιλέα. (241) Αὐτὸς δὲ προσλαβόμενος μεθ' ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἱερέων καὶ συμμαμαμένων <τινὰς>³⁰ ἔπεμψε πρέσβεις πρὸς τοὺς ὑπὸ Τεθμώσεως ἀπελαθέντας ποιμένας εἰς πόλιν τὴν καλουμένην Ἱεροσόλυμα, καὶ τὰ καθ' ἑαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς συνατιμασθέντας δηλώσας, ἡξίου συνεπιστρατεύειν ὁμοθυμαδὸν ἐπ' Αἴγυπτον. (242) Ἐπάξειν μὲν οὖν αὐτοὺς ἐπηγγεῖλατο πρῶτον μὲν εἰς Αὔαριν, τὴν προγονικὴν αὐτῶν πατρίδα, καὶ τὰ ἐπιτήδεια τοῖς ὄχλοις παρέξειν ἀφθόνως, ὑπερμαχήσεσθαι δὲ ὅτε δέοι καὶ ῥαδίως ὑποχείριον αὐτοῖς τὴν χώραν ποιήσειν. (243) Οἱ δὲ ὑπερχαρεῖς γενόμενοι πάντες προθύμως εἰς κ' μυριάδας ἀνδρῶν συνεξώρμησαν καὶ μετ' οὐ πολλὸν ἦγον εἰς Αὔαριν. Ἀμένωφισ δ' ὁ τῶν Αἰγυπτίων βασιλεὺς ὡς ἐπύθετο τὰ κατὰ τὴν ἐκείνων ἔφοδον, οὐ μετρίως συνεχύθη τῆς παρὰ Ἀμενώφους τοῦ Παάπιος μνησθεῖς προδηλώσεως. (244) Καὶ πρότερον συναγαγὼν πλῆθος Αἰγυπτίων καὶ βουλευσάμενος μετὰ τῶν ἐν τούτοις ἡγεμόνων τά τε ἱερὰ ζῶα τὰ [πρῶτα] μάλιστα ἐν τοῖς ἱεροῖς τιμώμενα ὡς γ' ἑαυτὸν μετεπέμψατο καὶ τοῖς κατὰ μέρος ἱερεῦσι παρήγγελλεν ὡς ἀσφαλέστατα τῶν θεῶν συγκρῦψαι τὰ ξόανα. (245) Τὸν δὲ υἱὸν Σέθω τὸν καὶ Ῥαμεσση ἀπὸ Ῥαμηοῦς τοῦ πατρὸς ὠνομασμένον πενταέτη ὄντα ἐξέθετο πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον. Αὐτὸς δὲ διαβάς <σὺν>³¹ τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις οὓσιν εἰς τριάκοντα μυριάδας ἀνδρῶν μαχιμωτάτων καὶ τοῖς πολεμίοις ἀπαντήσας οὐ συνέβαλεν. (246)

ordini. (239) La sua prima legge fu di non onorare gli dei, di non astenersi da alcuno degli animali ritenuti più sacri in Egitto, ma di sacrificarli e mangiarli tutti, di non unirsi a nessuno che non avesse prestato lo stesso giuramento. (240) Stabilite queste leggi e molte altre del tutto contrarie ai costumi egiziani, ordinò a molti lavoratori di restaurare le mura della città e di prepararsi alla guerra contro il re Ἀμένωφισ. (241) Presi con sé altri sacerdoti e alcuni individui contaminati, mandò degli ambasciatori ai Pastori cacciati da Τεθμώσις nella città chiamata Gerusalemme e, rivelata la propria situazione e quella degli altri disonorati, chiedeva loro di combattere insieme contro l'Egitto. (242) Prometteva loro che li avrebbe condotti prima ad Αὔαρις, patria dei loro antenati e avrebbe concesso generosamente il necessario al loro popolo, che avrebbe combattuto in loro difesa, qualora ve ne fosse stato bisogno, e avrebbe facilmente sottomesso loro il paese. (243) Entusiasti, tutti i Pastori si affrettarono a partire (erano circa duecentomila) e giunsero poco dopo ad Αὔαρις. Quando Ἀμένωφισ venne a conoscenza della loro invasione, fu completamente sconvolto; si era infatti ricordato della predizione di Ἀμένωφισ figlio di Παάπις. (244) Dopo aver radunato in un primo momento un gran numero di Egiziani e discusso con i loro comandanti, si fece portare gli animali sacri più venerati nei templi e raccomandò ai sacerdoti di ogni distretto di nascondere le immagini degli dei con la massima sicurezza. (245) Fece condurre da un amico il figlio di cinque anni Σέθως, chiamato anche Ῥαμέσσης dal nome del padre Ῥάμψης. Attraversò poi lui stesso (*scil.* il Nilo)

³⁰ Si segue anche qui la ricostruzione di Reinach «συμμαμαμένων <τινὰς>» per i traditi «συμμαμαμένων» (L, S), «συμμασιαμένων» (M, *Ed. pr.*).

³¹ L' integrazione è avanzata dallo stesso Niese.

Ἄλλα μέλλειν θεομαχεῖν νομίσας παλινδρομήσας ἦκεν εἰς Μέμφιν ἀναλαβόν τε τόν τε Ἄπιν καί τὰ ἄλλα τὰ ἐκεῖσε μεταπεμφθέντα ἱερά ζῶα εὐθὺς εἰς Αἰθιοπίαν σὺν ἅπαντι τῷ στόλῳ καὶ πλήθει τῶν Αἰγυπτίων ἀνήχθη· χάριτι γὰρ ἦν αὐτῷ ὑποχείριος ὁ τῶν Αἰθίοπων βασιλεύς. (247) Ὅς ὑποδεξάμενος <αὐτὸν>³² καὶ τοὺς ὄχλους πάντας ὑπολαβὼν οἷς ἔσχεν ἢ χώρα τῶν πρὸς ἀνθρωπίνην τροφήν ἐπιτηδείων, καὶ πόλεις καὶ κώμας <παρέσχε>³³ πρὸς τὴν τῶν πεπρωμένων τρισκαίδεκα ἐτῶν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ [εἰς τὴν] ἔκπτωσιν αὐτάρκεις, οὐχ ἦττον δὲ καὶ στρατόπεδον Αἰθιοπικὸν πρὸς φυλακὴν ἐπέταξε τοῖς παρ' Ἀμενώφους τοῦ βασιλέως ἐπὶ τῶν ὀρίων τῆς Αἰγύπτου. (248) Καὶ τὰ μὲν κατὰ τὴν Αἰθιοπίαν τοιαῦτα. Οἱ δὲ Σολυμίται κατελθόντες σὺν τοῖς μιανοῖς τῶν Αἰγυπτίων οὕτως ἀνοσίως καὶ <ὠμῶς>³⁴ τοῖς ἀνθρώποις προσηνέχθησαν, ὥστε τὴν τῶν προειρημένων κράτησιν χρυσὸν φαίνεσθαι τοῖς τότε τὰ τούτων ἀσεβήματα θεωμένοις. (249) καὶ γὰρ οὐ μόνον πόλεις καὶ κώμας ἐνέπρησαν οὐδὲ ἱεροσυλοῦντες οὐδὲ λυμαινόμενοι ζόανα θεῶν ἠρκοῦντο, ἀλλὰ καὶ τοῖς αὐτοῖς ὀπανίοις τῶν σεβαστευομένων ἱερῶν ζῶων χρώμενοι διετέλουν καὶ θύτας καὶ σφαγεῖς τούτων ἱερεῖς καὶ προφήτας ἠνάγκαζον γίνεσθαι καὶ γυμνοὺς ἐξέβαλλον. (250) Λέγεται δέ, ὅτι τὴν πολιτείαν καὶ τοὺς νόμους αὐτοῖς καταβαλόμενος ἱερεὺς τὸ γένος Ἥλιοπολίτης ὄνομα Ὅσάρσηφ³⁵ ἀπὸ τοῦ ἐν Ἥλιουπόλει θεοῦ Ὅσιρεως, ὡς μετέβη εἰς τοῦτο τὸ γένος, μετετέθη τοῦνομα καὶ προσηγορεύθη Μωυσεῖς. (251) Ἄ μὲν οὖν Αἰγύπτιοι φέρουσι περὶ τῶν Ἰουδαίων ταῦτ' ἐστὶ καὶ ἕτερα πλείονα, ἃ παρήμι συντομίας ἕνεκα. λέγει δὲ ὁ Μανεθῶς πάλιν, ὅτι μετὰ ταῦτα ἐπῆλθεν ὁ Ἀμένωφισ ἀπὸ Αἰθιοπίας μετὰ μεγάλης δυνάμεως καὶ ὁ υἱὸς

<insieme agli> altri Egiziani, circa trecentomila uomini estremamente agguerriti; sebbene avesse incontrato i nemici, il re non ordinò di attaccare. (246) Ritenendo del resto che non si dovessero combattere gli dei, tornò indietro a Menfi, prese Api e gli altri animali sacri che aveva fatto lì radunare e, con tutto l'esercito e il popolo egiziano, subito salì in Etiopia; il re degli Etiopi gli era infatti sottomesso per riconoscenza. (247) Questi lo accolse e nutrì tutta quella moltitudine con prodotti della regione; gli <concesse> poi città e villaggi sufficienti per i tredici anni d'esilio dal regno che il fato aveva imposto ad Ἀμένωφισ e fece accampare ai confini dell'Egitto un'armata etiopie a difesa degli uomini di Ἀμένωφισ. (248) Questa era la situazione in Etiopia. I Σολυμίται intanto, sopraggiunti insieme agli impuri Egiziani, si comportarono in modo così empio e <crudel> nei confronti degli uomini da far sembrare, a chi assistesse a simili empietà, oro il suddetto dominio (*scil.* dei Pastori)³⁸. (249) Non solo essi incendiarono città e villaggi, non accontentandosi del resto di saccheggiare i templi e insozzare le immagini degli dei, ma usavano addirittura di frequente i santuari come cucine per arrostitire gli animali sacri, obbligando i sacerdoti e i profeti a sacrificare e a sgozzare le bestie. Poi, dopo aver denudato i preti, li cacciavano fuori dai templi. (250) Si dice poi che il sacerdote di Eliopoli che diede loro la costituzione e le leggi, chiamato Ὅσάρσηφος, da Osiride dio di Eliopoli, quando cambiò popolo venne chiamato Mosè. (251) Queste dunque sono le cose che gli Egiziani

³² Si accoglie l'integrazione del Reinach.

³³ Si segue l'integrazione <παρέσχε> proposta da Reinach.

³⁴ Anche qui si accetta l'integrazione <ὠμῶς> di Reinach.

³⁵ Sulla base di *Ap.*, I, 238, si segue il testo proposto da Reinach.

³⁸ Cfr. *Ap.*, I, 76.

αὐτοῦ Ῥάμνης καὶ αὐτὸς ἔχων δύναμιν, καὶ συμβαλόντες οἱ δύο τοῖς ποιμέσι καὶ τοῖς μιαιοῖς ἐνίκησαν αὐτοὺς καὶ πολλοὺς ἀποκτείναντες ἐδίωξαν αὐτοὺς ἄχρι τῶν ὁρίων τῆς Συρίας.

tramandano sui Giudei e molte altre che tralascio per amor di brevità. Manetone continua poi dicendo che, dopo questi avvenimenti, Ἀμένωφης ritornò dall’Etiopia con un grande esercito e con lui venne suo figlio Ῥαμέσσης, anch’egli con un esercito; i due si scontrarono allora con i Pastori e gli Impuri, li sconfissero e, dopo averne ucciso molti, li inseguirono fino ai confini della Siria.

Le fonti orali di Manetone.

Nel commentare il secondo racconto, Giuseppe accusa Manetone di allontanarsi dalle antiche cronache («ταῖς ἀρχαίαις ἀναγραφαῖς»)³⁹, cui si era attenuto nel primo resoconto, per volgersi a leggende anonime («ἀδεσπότες μύθους τραπόμενος»)⁴⁰, scrivendo così favole e dicerie sui Giudei («γράφειν τὰ μυθεύμενα καὶ λεγόμενα»)⁴¹. Lo storico egiziano ha infatti voluto «ἀναμίξει [...] ἡμῖν πληθὸς Αἰγυπτίων λεπτῶν καὶ ἐπὶ ἄλλοις ἀρρωστήμασιν»⁴². La netta distinzione tra i due tipi di fonti consultate da Manetone è chiaramente una distorsione flaviana volta a screditare il secondo racconto e a celebrare, di contro, l’affidabilità documentaria del primo, seguendo i canoni storico-valutativi lucidamente enunciati nell’esordio del *Contro Apione*. Giuseppe, volendo isolare i Giudei dagli Egiziani “lebbrosi” e mutilati, tenta infatti di confutare la seconda leggenda, mettendo in luce tanto l’inattendibilità delle fonti consultate, quanto le illogicità interne e le incoerenze rispetto alla prima, affidabile narrazione (I, 254-286)⁴³; la dimostrazione dell’antichità del popolo giudaico deve infatti essere fondata sulle antiche e incontestabili

³⁹ *Ap.*, I, 287.

⁴⁰ *Ap.*, I, 287.

⁴¹ *Ap.*, I, 229.

⁴² *Ap.*, I, 229: «mescolarci con una folla di egiziani “lebbrosi” e affetti da altre infermità». Non solo Giuseppe si ingegna per allontanare dai Giudei la grave accusa di discendere da antenati “lebbrosi”, ma tenta pure di confutare le narrazioni che vorrebbero presentare la cultura giudaica come una degenerata e tardiva versione della più antica sapienza egiziana. *Vd. infra (La sapientia primigenia e l’allegoresi cheremoniana)*.

⁴³ In *Ap.*, I, 230 lo storico finisce addirittura per accusare Manetone di essersi dimenticato («ἐπιλαθόμενος») dell’ἔξοδος dei “Pastori”. Come è chiaro dai successivi rimandi ai Pastori (I, 237, 240-43, 248) le due leggende erano disgiunte e collocabili in due differenti periodi storici nell’opera manetoniana.

registrazioni scritte, mentre la fluidità deresponsabilizzata della trasmissione orale è indice di inattendibilità storica⁴⁴.

Entrambe le narrazioni presentano però manifesti elementi favolistici che denunciano la consultazione e l'impiego di fonti leggendarie analoghe da parte di Manetone. Sono pertanto significative le parole impiegate da Giuseppe per introdurre la seconda leggenda: «E poi, *affermando di voler scrivere le leggende e i racconti sui Giudei* (διὰ τοῦ φάναι γράψειν τὰ μυθεύόμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων), si concede questa licenza e inserisce discorsi incredibili [...]»⁴⁵. Sia concesso allontanarsi qui dalla traduzione di Calabi che rende «τὰ μυθεύόμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων» con «le favole e le dicerie sui Giudei»⁴⁶. La studiosa ha infatti scelto di tingere le parole di Giuseppe di una tonalità sfavorevole (non esplicita nel testo greco), estendendo al passo in questione il successivo giudizio negativo flaviano sulle fonti impiegate da Manetone. L'infinito sostantivato «τοῦ φάναι», indice di un prelievo diretto dal testo manetoniano, non può poi essere reso con «con il pretesto», se non a costo di introdurre una sfumatura svalutativa; a questa lieve alterazione, ne consegue un'altra, più significativa: i «λεγόμενα» diventano «le dicerie», che nell'italiano odierno sono le ciarle, le notizie prive di fondamento. Di fatto è improbabile che Manetone avesse presentato la seconda narrazione come una chiacchiera frivola. Si noti quindi che Siegert sceglie di tradurre «unter der Ankündigung, die gängigen Sagen und Erzählungen über die Juden aufzuschreiben»⁴⁷, dove «Sagen und Erzählungen», «leggende e racconti», non insinuano una patina negativa e dubitativa sui «μυθεύόμενα καὶ λεγόμενα» che Manetone dichiara («φάναι») di aver adottato come fonti.

⁴⁴ Nei *prolegomena* introduttivi, Giuseppe indica l'assenza di δημόσια ἀναγραφαί come la principale tara costitutiva della storiografia greca, le cui testimonianze sono di fatto inutilizzabili nella ricostruzione dell'antichità del popolo giudaico (*Ap.*, I, 20). L'alta frequenza nell'*exordium* dell'opera di termini costruiti sulla radice γραφ- è di fatto indicativa (γράφω [I, 20, 21, 24, 25, 26, 37, 41, 45, 55]; ἀναγράφω [I, 49]; ὑπογράφω [I, 37]; ἐπιγράφω [I, 46]; συγγράφω [I, 7, 13, 14, 15, 17, 18, 33, 37, 40, 45, 57]; συγγραφεύς [I, 15, 23, 27, 58]; ἀναγραφή [I, 7, 9, 11, 20, 21, 23, 28, 29, 36, 38, 43, 47, 58]; γράμματα [I, 10, 11, 12, 21, 22, 28, 35, 54, 59]; συγγράμματα [I, 44]).

⁴⁵ *Ap.*, I, 229. Un'altra lettura possibile del passo è quella che vuole il complemento d'argomento («περὶ τῶν Ἰουδαίων») come specificazione di «λόγους ἀπιθάνους»: «affermando di voler scrivere le leggende e i racconti, inserisce discorsi incredibili sui Giudei». La presenza del participio sostantivato di λέγω sembra però giocare a favore della prima resa.

⁴⁶ F. CALABI, *Contro Apione, Flavio Giuseppe; introduzione e traduzione a cura di Francesca Calabi* ([2a ed.]), Genova, Marietti, 2007, p. 125: «con il pretesto di scrivere le favole e le dicerie sui Giudei, si prende la libertà di introdurre discorsi incredibili [...]».

⁴⁷ SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums [Contra Apionem]*, p. 144.

Risulta allora interessante l'impiego di due forme participiali riconducibili al campo semantico della circolazione orale propria delle leggende e dei μῦθοι. Ovviamente non si possono attribuire con sicurezza queste parole a Manetone medesimo, ma è più probabile che Giuseppe parafrasi l'etichetta attribuita dallo storico egiziano alle leggende περὶ τῶν Ἰουδαίων. Il rimando esplicito a Manetone («διὰ τοῦ φάναι») è quindi un elemento che non dovrebbe essere trascurato, offuscato com'è dietro il deformante impianto accusatorio allestito da Giuseppe. È dunque probabile che *entrambe* le narrazioni avessero come fonti «τὰ μυθεύμενα καὶ λεγόμενα», leggende circolanti oralmente e conservate per iscritto negli ἱερὰ γράμματα delle librerie templari⁴⁸. Analogamente, nella chiusa della prima narrazione, Giuseppe ribadisce la credibilità di quanto appena riportato «ἐκ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων»⁴⁹, promettendosi invece di confutare «κατὰ μέρος» le introiezioni favolistiche: «ὕπερ ὧν δ' ὁ Μάνεθωσ οὐκ ἐκ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων, ἀλλ' ὡς αὐτὸς ὠμολόγηκεν ἐκ τῶν ἀδεσπότησ μυθολογουμένων προστέθεικεν, ὕστερον ἐξελέγξω κατὰ μέρος ἀποδεικνύσ τὴν ἀπίθανον αὐτοῦ ψευδολογίαν»⁵⁰. Anche qui è Manetone ad ammettere di aver attinto da fonti orali; sarà quindi sensato ritenere che nel passo manetoniano consultato da Giuseppe fossero presenti espliciti rimandi a leggende contro il popolo giudaico circolanti di bocca in bocca in Egitto nel primo periodo tolemaico.

Nonostante le incertezze testuali precedentemente evocate, Schäfer ha infatti dimostrato quanto siano pericolosi e inconsistenti quegli interventi critici volti a purgare chirurgicamente le leggende manetoniane da supposte interpolazioni antiggiudaiche⁵¹. L'elemento probante più solido sembra essere il fatto che, già una generazione prima di

⁴⁸ Tali narrazioni in demotico erano conservate del resto nelle librerie templari egiziane. *Vd.* D. B. REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals, and Day-books: A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Missiauga, Benben Publications, 1986, p. 336: «In the main he [*scil.* Manetone] worked from Demotic sources in temple libraries, not from the monuments themselves; but since the point of his work was to make the history of his land available to Greeks, he did incorporate some material of interest to Hellenists. Since they were found in temple libraries and were therefore *ipso facto* acceptable, *folk-tales and related genres* [corsivo mio] found their way into Manetho's work». *Vd.* anche ESCOLANO-POVEDA, *The Egyptian priests*, pp. 98ss.; la studiosa rileva la probabilità che tra le fonti degli *Αἰγυπτιακά* vi fossero versioni demotiche di antiche leggende egiziane.

⁴⁹ *Ap.*, I, 204.

⁵⁰ *Ap.*, I, 205: «Le aggiunte che Manetone ha inserito non attingendo dagli scritti egizi, ma, come lui stesso ha ammesso, da leggende anonime, le confuterò una per una, dimostrando quanto sia inverosimile la sua menzogna».

⁵¹ P. SCHÄFER, *Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken « Antisemitismus »*, in *Collecting fragments = Fragmente sammeln*, a c. di G. W. MOST, I, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1997, pp. 186–206 (200-206).

Manetone, Ecateo di Abdera, storico contemporaneo di Alessandro e Tolomeo I⁵², confermava di fatto l'esistenza di racconti mitici analoghi; similmente alla seconda leggenda di Manetone, il racconto di Ecateo, inserito negli omonimi *Αἰγυπτιακά*⁵³, associava infatti l'espulsione degli ἀλλόφυλοι Ἰουδαῖοι all'insorgere in Egitto di una pestilenza⁵⁴. La leggenda manetonia può allora essere letta come una rielaborazione di questi «μυθεύμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων» già ampiamente diffusi nella seconda metà del IV secolo a.C.

Seth e i suoi seguaci.

Appare probabile che lo stesso storico egiziano avesse riportato nel suo secondo racconto una versione che connetteva due filoni mitici precedentemente distinti nelle leggende popolari egiziane, così riassumibili:

- 1) Una crudele ed empia invasione degli *stranieri*, provenienti da Nord o da Est, stimolava la rivolta egiziana e la gloriosa liberazione guidata dal sovrano egiziano da Sud⁵⁵.
- 2) Una pestilenza, inviata dagli dei, poteva essere risolta solo in seguito a una purificazione. Il re e i suoi consiglieri individuavano pertanto una componente *malata e impura* per allontanarla dall'Egitto come capro espiatorio.

⁵² *Ap.*, I, 183: «[scil. Ecateo] fiorì al tempo di Alessandro e visse presso Tolomeo figlio di Lago».

⁵³ *Apud* Diod., XL, 3 = 11 Stern.

⁵⁴ Diod., XL, 3, 1-3: «κατὰ τὴν Αἴγυπτον τὸ παλαιὸν λοιμικῆς περιστάσεως γενομένης [...] διόπερ οἱ τῆς χώρας ἐγγενεῖς ὑπέλαβον ἔαν μὴ τοὺς ἀλλοφύλους μεταστήσωνται, λύσιν οὐκ ἔσσεσθαι τῶν κακῶν. εὐθὺς οὖν ξενηλατουμένων τῶν ἀλλοεθνῶν [...] ὁ δὲ πολὺς λεὼς ἐξέπεσεν εἰς τὴν νῦν καλουμένην Ἰουδαίαν».

⁵⁵ Numerose sono le leggende egiziane che celebrano la vittoria sugli empri stranieri orientali. Ad aver motivato la genesi di tali narrazioni xenofobe e altamente patriottiche sembra essere stata la seconda, e più fragile, dominazione persiana sull'Egitto di IV secolo (343-332 a.C.). *Vd.* l'iscrizione del santuario di Wady el-Arish (*Ismailia* 2248, pl. XXIV, I), databile alla metà del IV a.C. (la traduzione dell'epigrafe si può leggere in F. L. GRIFFITH, *The Antiquities of Tel-el-Yahudiyeh and Miscellaneous Work in Lower Egypt in 1887-1888*, London, Messrs. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1890, pp. 70ss). Nelle prime testimonianze disponibili (IV-III a.C.), questa tematica viene spesso associata alla mitica contrapposizione tra Horus e Seth. Per una visione d'insieme sulla questione si veda REDFORD, *Pharaonic King-lists*, pp. 276-281.

Tale fusione, per Yoyotte e Redford precedente a Manetone⁵⁶, per Barclay opera di Manetone medesimo⁵⁷, trova una spiegazione nel comune accostamento di *stranieri* (i Pastori) ed egiziani *malati* (gli Impuri) alla figura di Seth, divinità del pantheon egizio che tra VI e IV secolo subisce una definitiva demonizzazione⁵⁸.

Seth, responsabile di aver ucciso e smembrato il fratello Osiride, viene infatti identificato, già a partire dal periodo saitico (664-525 a.C.), con la divinità del caos ingenerato dagli *stranieri*; nelle narrazioni mitiche, Horus, figlio di Iside e Osiride e divinità regale per eccellenza⁵⁹, riesce ad uccidere lo zio Seth, vendicando così il padre. Parallelamente, Seth, dio della disarmonia e contaminazione dell'ordine originario, viene frequentemente connesso alla genesi della *malattia* come forma di impurità⁶⁰.

Come per primo notò Yoyotte⁶¹, nella seconda leggenda, Manetone, o la sua fonte, uniscono infatti in modo esplicito gli *stranieri* (i Pastori) e i *malati* (gli Impuri) a Seth attraverso la comune collocazione ad Αὔαρις. È chiaro che la città sia centrale nel secondo racconto degli *Αἰγυπτιακά*: Αὔαρις è infatti sia «<ὄρμητήριον> εἰς ἀπόστασιν» per gli Impuri (I, 238; se si accoglie l'integrazione di Reinach), sia la *προγονική πατρίς* dei Pastori (I, 242). Da Αὔαρις muove poi l'ἔφοδος congiunta contro Ἀμένωφις e l'Egitto (I, 242-243). La città, già menzionata due volte nel primo frammento del *Contro Apione* (I, 78, 86), non è però qui associata esplicitamente a Seth. È molto probabile che ciò vada direttamente ricondotto al filtro flaviano: nel primo racconto infatti Giuseppe non aveva alcun interesse a specificare la relazione tra Αὔαρις, luogo in cui risiedono temporaneamente i πρόγονοι dei Giudei, e la nefasta divinità egiziana (non si dimentichi che nella logica apologetica dello storico il primo frammento manetoniano doveva solamente deporre a favore dell'ἀρχαιότης giudaica). La connessione è invece chiarita in

⁵⁶ Ivi, pp. 292–294. Secondo Redford, Manetone starebbe parafrasando, se non traslitterando, un'originale fonte in demotico non molto anteriore rispetto allo storico egiziano. J. YOYOTTE, *L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme*, «Bulletin de la Société Ernest Renan» 11, 1963 pp. 133-143 (136) colloca invece tale fonte all'VIII-VII secolo a.C..

⁵⁷ BARCLAY, *Translation and commentary*, pp. 134 n. 10, 342.

⁵⁸ H. TE VELDE, *Seth, god of confusion. A study of his role in Egyptian mythology and religion*, Leiden, Brill, 1967, pp. 144ss.

⁵⁹ H. A. GROENEWEGEN-FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, Chicago, The Univ. Pr., 1948, pp. 36–57.

⁶⁰ Diversi testi descrivono il combattimento tra Horus e Seth come una contaminazione derivante da un'aggressione sessuale di Seth; come rivela per esempio un commentario teologico al diciassettesimo capitolo del *Libro dei Morti*, l'occhio di Horus sarebbe stato infettato da Seth, perdendo forza e restringendosi (vd. TE VELDE, *Seth, god of confusion*, pp. 34ss.). Horus avrebbe reagito castrando lo zio, impedendogli così ulteriori contaminazioni (J. NUNN, *Ancient Egyptian medicine*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996, p. 98).

⁶¹ YOYOTTE, *L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme*, p. 140.

Ap., I, 237-8 quando Ἀμένωφιν concede agli Impuri «τὴν τότε τῶν ποιμένων ἐρημωθεῖσαν πόλιν Αὔαριν [...]· ἔστι δ' ἡ πόλις κατὰ τὴν θεολογίαν ἄνωθεν Τυφώνιοζ»⁶². I Pastori stranieri e gli Impuri malati egiziani, nella loro empia contaminazione, vengono allora associati da Manetone (o dalla sua fonte) attraverso la comune adesione alle forze distruttive di Tifone (equivalente greco-romano di Seth)⁶³. Anche nell'apparentemente paradossale desiderio di Ἀμένωφιν («τοῦτον ἐπιθυμῆσαι θεῶν γενέσθαι θεατῆν») ⁶⁴, poi si può cogliere un sottile riferimento mitologico a Seth. Secondo diverse fonti, per paura del terribile Seth-Tifone, gli dei sarebbero infatti fuggiti in Egitto, celandosi sotto spoglie animali⁶⁵. L'aspirazione del re potrebbe allora presumere la fuga degli dei celesti e anticipare l'infrazione dell'armonia cosmica per opera di Seth e dei suoi seguaci.

Grazie al contributo di Van Henten, si è in grado di riconoscere un altro riferimento a Seth-Tifone anche nella leggenda di Cheremone⁶⁶. Il racconto del filosofo stoico viene inquisito da Giuseppe («ἐξετάσαι») ⁶⁷ subito dopo la seconda leggenda manetoniana (*Ap.*, I, 288-92). La giustapposizione non è causale: la lampante somiglianza tra le due varianti leggendarie permetteva a Giuseppe di accostarle, rilevandone le inconsistenze e quindi, secondo i principi di valutazione storica individuati nel prologo⁶⁸, le falsità. Sarà qui utile indicare gli elementi essenziali della leggenda cheremoniana, anche se un'analisi dettagliata verrà offerta in seguito. I protagonisti della leggenda sono ancora il re Ἀμένωφιν e il figlio Ῥαμέσσης; il sovrano si rivolge, come in Manetone, a un consigliere

⁶² *Ap.*, I, 237-238: «la città che era stata abbandonata dai Pastori, Αὔαριν; tale città, secondo una tradizione religiosa, è sin dalle origini tifoniana». Cfr. *Ap.*, I, 78: «Trovata nel nome Setroita una città collocata in un'ottima posizione [...], chiamata secondo un'antica tradizione teologica (ἀπό τινος ἀρχαίας θεολογίας) Αὔαριν [...]».

⁶³ Già Hdt., II, 2, 144, 156 identificava Tifone con Seth. Vd. anche J. VAN HENTEN, *Antiochus IV as a Typhonic Figure in Dan. 7*, in *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, a c. di A. S. VAN DER WOUDE, Leuven, University Press-Peeters, 1993, pp. 223-43 (228-233).

⁶⁴ *Ap.*, I, 232: «voleva contemplare gli dei». Lo stesso Giuseppe ritiene «καταγέλαστον» l'aspirazione del re (*Ap.*, I, 254); era infatti difficile immaginare divinità più «visibili» degli animali sacri dell'Antico Egitto.

⁶⁵ Antonin. Lib., 28, 1-4 (questi cita un passo degli *Ἐτεροιούμενα* di Nicandro); Apollod., I, 6, 3; Ovid., *Metam.*, V, 321-331, Nigid., *Schol. Germ.*, p. 123 Swoboda. Vd. VAN HENTEN, *Antiochus IV*, pp. 230-232. Anche Giuseppe sembra essere a conoscenza del mito in *Ap.*, II, 128, anche se non fa esplicito riferimento a Seth («come sostengono [scil. gli Egiziani], gli dei fuggirono nel loro paese e si salvarono assumendo la forma di animali»).

⁶⁶ J. W. VAN HENTEN, R. ABUSCH, *The depiction of the Jews as Typhonians and Josephus' strategy of refutation in Contra Apionem*, in *Josephus' Contra Apionem*, in *Josephus' Contra Apionem, Studies in its character and Context with a latin concordance to the portion missing in Greek*, a c. di L. H. FELDMAN, J. R. LEVISON, Leiden, Brill, 1996, pp. 271-309 (279-284).

⁶⁷ *Ap.*, I, 288.

⁶⁸ *Ap.*, I, 26: «τῆς μὲν γὰρ ἀληθοῦς ἐστὶ τεκμήριον ἱστορίας, εἰ περὶ τῶν αὐτῶν ἅπαντες ταῦτα καὶ λέγοιεν καὶ γράφοιεν.».

divinamente ispirato⁶⁹. Per placare la rabbia di Iside, il sacerdote consiglia ad Ἀμένωφης di purificare l'Egitto dagli uomini contaminati («τῶν τοὺς μολυσμοὺς ἐχόντων ἀνδρῶν καθάρη τὴν Αἴγυπτον»)⁷⁰. Oltre all'espulsione degli impuri e infermi egiziani («τῶν ἐπισινῶν»)⁷¹, una chiara somiglianza con la versione manetoniana si può cogliere nell'affiliazione di Impuri e stranieri (I, 291). Infine anche in Cheremone alla fuga del sovrano in Etiopia, segue la *reconquista* dell'Egitto per mano del valoroso Ῥαμέσσης (I, 292)⁷². È chiaro dunque che Cheremone, ἱερογραμματεὺς alessandrino⁷³, dipenda nelle sue fonti da una variante della storia affine a quella che il suo autorevole collega aveva riportato negli *Αἴγυπτιακά* tre secoli prima⁷⁴. Il riferimento a Seth-Tifone in Cheremone può essere allora colto in una curiosa contraddizione presente nel *Contro Apione*. Se in *Ap.*, I, 292 sembra che il faraone padre Ἀμένωφης fosse ancora in vita quando Ῥαμέσσης «scacciò i Giudei [...] in Siria e accolse il padre tornato dall'Etiopia»⁷⁵, nella successiva confutazione del racconto Ῥαμέσσης nasce in una caverna dopo la morte del padre («μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς τελευτήν»)⁷⁶.

Questa incoerenza, da imputare verosimilmente a Giuseppe medesimo⁷⁷, passa dall'essere «a careless contradiction of Chaeremon's statement»⁷⁸ a un indizio significativo; alla luce degli elementi riferibili a Seth nelle leggenda manetoniana, il racconto più verosimile di Cheremone è quindi quello che vede Ῥαμέσσης riconquistare l'Egitto *dopo la morte del padre*. Così come Horus, divinità regale, vendica la morte di Osiride ucciso da Seth, così nella leggenda di Cheremone il sovrano Ῥαμέσσης punisce gli *Impuri* e gli *stranieri*, antenati dei Giudei, responsabili della morte del padre Ἀμένωφης e delle violenze commesse in Egitto. In questo modo il racconto di Cheremone,

⁶⁹ In Cheremone è lo ἱερογραμματεὺς Fritobaute (I, 289), in Manetone il non meglio specificato Amenophis (I, 232).

⁷⁰ *Ap.*, I, 289.

⁷¹ *Ap.*, I, 290. Sul valore di questo raro aggettivo *vd. infra* (*Gli ἐπισινεῖς espulsi dall'Egitto*).

⁷² In Manetone erano le forze congiunte di Ἀμένωφης e Ῥάψης a liberare l'Egitto; qui è invece solo il figlio che guida l'esercito egiziano alla vittoria.

⁷³ Che Cheremone appartenesse a questa colta classe sacerdotale, incaricata di studiare e trasmettere l'antica sapienza egiziana, è testimoniato da Tzet., *Exeg. in Iliad.*, v. 97, l. 10 = T. 6 Van Der Horst e da Porph., *Aneb.*, 2, 8 = *Frg.* 4 Van Der Horst. Su questa carica sacerdotale *vd. infra* (*Chi era Cheremone?*).

⁷⁴ Un'altra possibilità è che Cheremone abbia aggiornato intenzionalmente l'importante leggenda manetoniana (*vd. infra*, *Il racconto di Cheremone e la confutazione di Giuseppe*).

⁷⁵ *Ap.*, I, 292.

⁷⁶ *Ap.*, I, 300.

⁷⁷ Ma *vd.* J. W. VAN HENTEN, R. ABUSCH, *The depiction of the Jews as Typhonians*, p. 282, n. 35.

⁷⁸ H. S. J. THACKERAY, *Josephus, The Life. Contra Apionem*, Cambridge, Harvard University Press, 1926, p. 284.

«contaminated descendent»⁷⁹ della versione di Manetone, permette di ricostruire un comune e antico sostrato mitico egiziano che spiega la contaminazione (derivante dalla comune empietà di *stranieri e Impuri*) con l'adesione alle forze del male di Seth.

I contesti della leggenda: Manetone, i Tolomei e l'Egitto.

È davvero significativo che le leggende riportate negli *Αἰγυπτιακά* di Manetone, mediatore tra la sapienza egiziana e la regalità tolemaica⁸⁰, facciano riferimento alla lotta tra gli adepti di Seth e le forze del faraone, incarnazione terrena di Horus nell'ideologia tardo-faraonica. A tale struttura ideologica politicamente legittimante si rifarano infatti i sovrani tolemaici, tanto nel momento simbolicamente cruciale dell'incoronazione⁸¹, quanto in situazioni politiche più complesse. Infatti non solo il βασιλεύς si presentava come incarnazione di Horus, ma i suoi nemici - interni⁸² ed esterni⁸³ - venivano dipinti come seguaci di Seth, da espellere o annientare per ristabilire l'ordine cosmico. Se l'impiego politico di tale paradigma polemico diventa esplicito solo con Tolomeo V⁸⁴,

⁷⁹ REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals, and Day-books*, p. 287.

⁸⁰ Notevole è il suo coinvolgimento nell'introduzione del culto di Serapide ad Alessandria, fortemente voluto da Tolomeo I Sotèr (Plut., *De Isid.*, 28, 361f – 362a = *Frg.* 80 Waddell). A riguardo *vd. infra* (*La questione Serapide*).

⁸¹ Nigid., *Schol. Germ.*, p. 123 Swoboda testimonia come la cerimonia d'incoronazione dei Tolomei rievocasse la mitica uccisione di Tifone per mano di Horus.

⁸² *Vd.* per esempio la spiegazione fornita da Koenen all'espressione ὁ θεοῖσιν ἐχθρός riferita nel papiro UPZ II 199, l. 4 ad Ἀρσιῆσις, ribellatosi a Cleopatra II e Tolomeo Evergete II tra il 132 e il 130 a.C. (L. KOENEN, *Θεοῖσιν ἐχθρός. Ein einheimischer Gegenkönig in Aegypten*, «Chronique d'Égypte» 34, 1959, pp. 103–119.). Si consideri poi la celebre iscrizione della *Stele di Rosetta* (OGIS 90, ll. 9ss.) dove i nemici di Tolomeo V, novello Horus, vengono chiaramente dipinti come seguaci di Seth (alla l. 26 vengono chiamati ἄσεβεῖς com'è definito ἄσεβής lo stesso Seth-Tifone in Diod., I, 21). Per casi analoghi *vd.* VAN HENTEN, R. ABUSCH, *The depiction of the Jews as Typhonians* pp. 290-1.

⁸³ Si consideri per esempio l'importante decreto trilingue per la commemorazione della battaglia di Rafia (217 a.C.). Il provvedimento sacerdotale, conservato prevalentemente in demotico e in un geroglifico afflitto da diversi errori, è testimoniato da una stele menfita molto corrotta (CGC 31088) e da un'epigrafe di Pithom (CGC 50048); alle linee 11-13 del testo demotico di CGC 50048 viene descritta l'umiliazione che Tolomeo IV infligge ad Antioco e la successiva strage dei dignitari seleucidi (si segue qui la lettura offerta da W. SPIEGELBERG, *Die Demotische Denkmäler III, Demotische Inschriften und Papyri*, «CGC 50023-50165», Berlin, Reichsdruckerei, 1932, pp. 20-26; cfr. anche D. KLOTZ, *Who Was with Antiochos III at Raphia? Revisiting the Hieroglyphic Versions of the Raphia Decree* (CG 31008 and 50048), «Chronique d'Égypte» 88, 2013, pp. 45–59 [51-59]). Alle ll. 32, 35-36 e 41 della stele di Pithom è poi chiaro come Tolomeo IV mirasse ad identificarsi con Horus, presentando i propri nemici come seguaci di Seth.

⁸⁴ *Vd.* n. 82 p. 22. Cfr. poi Bagnall (R. S. BAGNALL, P. DEROW, *Greek historical documents. The Hellenistic period*, Chico, Scholars Pr., 1981, p. 226 n. 137) che, comparando i decreti di Canopo e Rosetta, scrive: «The two are in many respects similar, but the Egyptian influence is much more prominent in the Rosetta decree (note especially the titlature and the fact that the assembly took place at Memphis and not at Canopus). This reflects the increased prominence of the native element in Ptolemaic Egypt.». Anche Austin

già sotto il Filadelfo i quadri di governo avevano promosso l'identificazione del βασιλεύς con la figura di Horus (ipostasi del potere regale faraonico)⁸⁵.

Sarebbe allora auspicabile tentare di tracciare il contesto in cui opera Manetone per capire quale valore poteva assumere l'associazione dei Giudei con i seguaci di Seth-Tifone, nemici di Horus. Manetone ha presentato tale accostamento per soddisfare le attese di una regalità già "egizianizzata", cui era nota tale costruzione ideologica? Oppure bisognerà presupporre che Manetone sia stato il primo ad offrire ai Tolomei un paradigma leggendario legittimante? È purtroppo opportuno anticipare al lettore l'impossibilità di fornire una risposta sicura a tali quesiti; si vedrà infatti come il carattere peculiare delle testimonianze renda arduo ricostruire le scelte religiose e ideologiche dei primi Tolomei e datare con precisione la produzione manetoniana. La difficoltà nel fornire un quadro del tutto nitido sulla questione non dovrebbe però impedire *in toto* un avvicinamento al contesto politico e culturale dove Manetone agiva e scriveva.

Anche se i documenti che testimoniano inequivocabilmente l'adozione di codici culturali faraonici da parte della regalità lagide sono generalmente più tardi, è chiaro del resto come già Tolomeo I, similmente ai precedenti sovrani d'Egitto, nutrisse un sollecito interesse nelle relazioni con il clero egiziano. Nel tentativo di distinguersi dagli odiati sovrani achemenidi, il Sotèr aveva riportato in patria le statue degli dei trafugate dai Persiani⁸⁶, vietando poi con pesanti multe l'alienazione dei santuari e dei recinti sacri⁸⁷. Anche le cospicue donazioni demaniali del Sotèr al tempio di Buto confermano che l'avvicinamento del primo βασιλεύς al clero non fosse «circonscrite à certains sujets et

rileva un'«increasing "Egyptianization" of the Ptolemaic dynasty» a partire dall'analisi dei due decreti (M. M. AUSTIN, *The Hellenistic world from Alexander to the Roman conquest: a selection of ancient sources in translation*, Cambridge, Cambridge University Pr., 2006, p. 374).

⁸⁵ Un imponente complesso statuale rinvenuto a Quait-Bay raffigurava Tolomeo II e la sorella-sposa Arsinoe II nei panni di Horus-Faraone e di Iside (J. EMPEREUR, *Alexandria rediscovered*, New York, George Braziller Publisher, 1998, pp. 76-77). È probabile poi che Tolomeo fosse il primo sovrano lagide a farsi incoronare faraone dal clero menfita (vd. n. 90 p. 24); si noti allora che la titolatura faraonica classica e tolemaica comprendeva tra gli altri titoli anche il nome di «Horus».

⁸⁶ Ciò è testimoniato dalla cosiddetta *Stele del Satrapo* (CGC 22182, l. 6). Vd. D. SCHÄFER, *Makedonische Pharaonen und hieroglyphische Stelen: Historische Untersuchungen zur Satrapenstele und verwandten Denkmälern*, Leuven, Peeters, 2011, pp. 74-83 e J. K. WINNICKI, *Carrying off and bringing home the statues of the gods: on an aspect of the religious policy of the Ptolemies towards the Egyptians*, «The Journal of Juristic Papyrology» 24, 1994, pp. 149-190.

⁸⁷ D. HAGEDORN, *Ein Erlass Ptolemaios' I. Soter?*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 66, 1986, pp. 65-70; W. HUSS, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester: Studien zur Geschichte des ptolemaïschen Ägypten*, Wiesbaden, Steiner, 1994, p. 17.

[...] ponctuelle»⁸⁸, ma esteso e calcolato, così da riuscire ad indurre gli indigeni «in favorem sui»⁸⁹. D'altro canto, purtroppo non è ancora chiaro se nel gennaio del 304 a.C. Tolomeo avesse scelto di farsi incoronare faraone - oltre che βασιλεύς - dai sacerdoti di Menfi⁹⁰.

Ad ogni modo, il Sotèr aveva certamente compreso, già nel periodo della satrapia (323-304 a.C.), che la chiave di volta per legittimare il proprio dominio era ottenere il sostegno del clero egiziano; i sacerdoti più influenti discendevano infatti da illustri famiglie di ricchi proprietari terrieri che avevano esercitato un controllo tanto diretto, quando condizionante sui faraoni⁹¹. Tolomeo, sovrano straniero pericolosamente simile ai detestati dominatori persiani, necessitava quindi del sostegno indigeno per porre solide basi alla nuova dinastia lagide⁹². Era quindi essenziale cercare la mediazione e l'appoggio della classe sacerdotale egiziana, non solo mediante ingenti donazioni in terra e denaro, ma anche promuovendo un'inclusione dei sacerdoti nei quadri di governo, secondo una consolidata pratica faraonica. Con buona pace di Peremans e Gorre⁹³, il caso Manetone non può essere allora visto come un'eccezione interna a un *entourage* esclusivamente

⁸⁸ G. GORRE, *Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après les sources privées*, Leuven, Peeters, 2009, p. 487. *Contra* Gorre vd. S. PFEIFFER, *The Ptolemies: Hellenistic Kingship in Egypt*, in *Oxford Handbook Topics in Classical Studies*, Online Editions, Oxford University Press, 2014.

⁸⁹ Iust., XIII, 6, 19: «Quippe et Aegyptios insigni moderatione in favorem sui sollicitaverat.»

⁹⁰ Favorevoli a questa ipotesi sono per esempio H. HEINEN, *Aspects et problèmes de la monarchie ptolémaïque*, «Ktèma: Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques» 3, 1978, pp. 177-199 (193 n. 34) e G. HÖLBL, *A history of the Ptolemaic empire*, London, Routledge, 2001, p. 32 n. 47. Ma la scarsità documentaria relativa al regno del Sotèr obbliga ad accontentarsi di semplici ipotesi (W. PEREMANS, *Les Lagides, les élites indigènes et la monarchie bicéphale*, in *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome. Actes du colloque de Strasbourg, 19-22 juin 1985*, a c. di E. LEVY, Leiden, Brill, 1987, pp. 327-343 [339-340]). La *Stele di Rosetta* (OGIS 90) è il primo documento che attesta esplicitamente un'incoronazione faraonica organizzata dai preti di Menfi per Tolomeo V; tuttavia il riferimento a «τὰ νομιζόμενα τῆ παραλήψει τῆς βασιλείας» («le cerimonie prescritte per l'acquisizione della regalità»), spinge a retrodatare tali procedure ai primi Tolomei. Il candidato più probabile per aver introdotto tale prassi sembra Tolomeo Filadelfo; si veda a proposito la celebre, ma spesso contestata, ricostruzione di Koenen (L. KOENEN, *Eine agonistische Inschrift aus Ägypten und frühptolemäische Königsfeste*, Meisenheim, Hain, 1977, pp. 58-86.). *Contra* vd. tra gli altri F. DUNAND, *Fête, tradition, propagande. Les cérémonies en l'honneur de Bérénice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C.*, in *Livre du centenaire 1880-1980 de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire (Mém. publ. par les membres de l'Inst.)*, a c. di J. VERCOUTTER, Le Caire, Institut Française d'Archeologie, 1980, pp. 287-301 (288).

⁹¹ Ciò si può dedurre anche da Diod., I, 70-72. Cariche sacerdotali venivano rivestite anche da generali dell'esercito e da alti funzionari (vd. PEREMANS, *Les Lagides, les élites indigènes et la monarchie bicéphale*, p. 331 e B. MENU, J. MODRZEJEWSKI, M. HUMBERT, E. KARABELIAS, *Droits de l'Antiquité*, «Revue historique de droit français et étranger» 59.3, 1981, pp. 481-569 [504-505]). Per l'importante funzione militare del clero egiziano vd. J. YOYOTTE, *Préface*, in *Prosopographie des cadres militaires égyptiens de la Basse Époque*, a c. di P. CHEVEREAU, Paris, Éditions Cybèle, 1985.

⁹² S. G. CANEVA, *Ptolemy I: politics, religion and the transition to Hellenistic Egypt*, in *Ptolemy I Soter: a self-made man*, a c. di T. HOWE, Oxford, Oxbow Books, 2018, pp. 88-127.

⁹³ PEREMANS, *Les Lagides, les élites indigènes et la monarchie bicéphale*, p. 333; GORRE, *Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après les sources privées*, pp. 482-483.

greco-macedone. Al contrario, diversi membri di questa importante *élite* sacerdotale egiziana vennero direttamente assoldati già dal Sotèr per risolvere spinose questioni amministrative e militari⁹⁴. A proposito, risulta davvero interessante l'iscrizione conservata parzialmente su un pilastro di una statua del Kunsthistorisches Museum di Vienna raffigurante il «“governatore” (*rp'h3tj-*) della città più grande del paese [*scil. Menfi*]»⁹⁵. Questo individuo, il cui nome non è purtroppo conservato nella sezione superstite dell'epigrafe, rivestiva sia una considerevole carica sacerdotale, sia un importante ruolo amministrativo a Menfi, provenendo probabilmente da una famiglia egiziana di altissimo rango⁹⁶. Dopo aver evocato la brillante carriera amministrativa e sacerdotale del personaggio, l'iscrizione si sofferma sull'avvenimento più importante della sua vita: il notevole viene infatti convocato «dal sovrano di *Ta-méry* perché» - continua l'iscrizione - «amava il mio carattere e *conosceva le idee che avevo già condiviso* [---]»⁹⁷. Come ha sottolineato Derchain, la titolatura del sovrano permette di collocare tale convocazione durante la satrapia di Tolomeo I⁹⁸. Tale documento risulta allora fondamentale per delineare le prime interazioni culturali e intellettuali con i rappresentanti egiziani, in un contesto di reciproco avvicinamento e curiosità incentivato dallo stesso Sotèr.

Del resto, non andrà troppo accentuata la politica di inclusione sacerdotale del primo Tolomeo: le interazioni tra i quadri di governo greco-macedone e il clero indigeno inizieranno a venire istituzionalizzate solo a partire da Tolomeo Filadelfo⁹⁹. Infatti solo nei documenti ufficiali, come la celebre *Stele del Satrapo* (novembre 311)¹⁰⁰, emerge un'esplicita volontà del sovrano di presentarsi come salvatore e benefattore dei santuari e del clero egiziano. Non ci si dovrà quindi far ingannare dalla distorsione idealizzante e propagandistica di tali *monumenti*. Questo preteso evergetismo di Tolomeo I nei confronti del clero non traspare infatti dalla documentazione privata: le restaurazioni dei templi

⁹⁴ B. LEGRAS, *Les experts égyptiens à la cour des Ptolémées*, «Revue Historique» 126.4, 2002, pp. 963–991; MOYER, *Egypt and the limits of Hellenism*, pp. 89–90.

⁹⁵ P. DERCHAIN, *Les impondérables de l'hellénisation, Littérature d'Hiérogammates*, Turnhout, Brepols Publishers, 2000, p. 18.

⁹⁶ Ivi, p. 19.

⁹⁷ Iscrizione di Vienna, n. inv. 20, ll. 13-15. Viene riprodotta in italiano la traduzione di P. Derchain.

⁹⁸ Ivi, pp. 19-20 e 69. La formula «sovrano di *Ta-méry*» designa infatti un reggente straniero non ancora identificabile con il faraone egiziano.

⁹⁹ CANEVA, *Ptolemy I*, pp. 90–92.

¹⁰⁰ M. CHAUVEAU, *Alexandrie et Rhakôtis: le point de vue des Égyptiens*, in *Colloque «Alexandrie, une mégapole cosmopolite»*: actes, a c. di J. LECLANT, Paris, De Boccard, 1999, pp. 1–2.

sono quasi sempre frutto di iniziative volontarie dei notabili del clero¹⁰¹. Nei primi anni del dominio tolemaico, i vuoti di potere lasciati dalla caduta del dominio persiano obbligavano infatti l'aristocrazia clericale a intervenire personalmente per garantire la sopravvivenza dei santuari¹⁰².

Il quadro che emerge dalla documentazione suggerisce quindi di prendere in considerazione la lunga durata di tali processi di assestamento culturale: all'iniziale sostegno evergetico e all'interessamento culturale del Sotèr, corrisponde il cauto avvicinamento del clero egiziano a Tolomeo, che, non si dimentichi, fino al 304 a.C. rimaneva ancora un semplice satrapo (ovvero sovrano di *Ta-méry*)¹⁰³.

La questione Serapide.

È a partire da questi presupposti che si deve interpretare anche il possibile coinvolgimento di Manetone nell'introduzione del culto di Serapide ad Alessandria durante il regno del Sotèr. Il *De Iside et Osiride* di Plutarco (361f – 362a) costituisce sia l'unica fonte che integra Manetone nella vicenda, sia il *testimonium* (*frg.* 80 Waddell = *T.* 3 Lang) più rilevante per ricostruirne il ruolo di mediatore tra regalità tolemaica e clero egiziano.

Plutarco narra infatti di come Tolomeo I avesse sognato un'imponente statua, il Colosso di Sinope; su ordine del sovrano, due uomini di fiducia, Sotele e Dionisio, venivano allora inviati a trafugare l'ambito κολοσσός. Una volta introdotta ad Alessandria, l'ἐξηγητής greco Timoteo e Manetone ὁ Σεβεννύτης convincono («πειθουσι») Tolomeo a identificare tale «Πλούτωνος [...] ἄγαλμα» con la divinità egiziana Serapide¹⁰⁴. Com'è noto, le *Historiae* di Tacito (IV, 83–84) sono l'altra fonte

¹⁰¹ Sebbene i sacerdoti si addossassero delle spese tradizionalmente a carico del faraone (GORRE, *Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après les sources privées*, pp. 489–496), tali investimenti non devono essere interpretati come tentativi di usurpazione dei poteri regali; ciò è dimostrato dal gran numero di casi in cui queste iniziative individuali venivano dichiaratamente poste sotto l'egida lagide (ivi, p. 494).

¹⁰² D. MEEKS, *Les donations aux temples dans l'Égypte du Ier millénaire avant J.-C.*, in *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, a c. di E. LIPINSKI, Louvain, Departement Oriëntalistiek Leuven, 1979, pp. 605–687 (655).

¹⁰³ *Vd. supra*.

¹⁰⁴ *De Isid.*, 28, 361f – 362a: «Πτολεμαῖος δ' ὁ Σωτήρ ὄναρ εἶδε τὸν ἐν Σινώπῃ τοῦ Πλούτωνος κολοσσόν [...] κελεύοντα κομίσει τὴν ταχίστην αὐτὸν εἰς Ἀλεξάνδρειαν. ἀγνοοῦντι δ' αὐτῷ καὶ ἀποροῦντι, ποῦ καθίδρυται, καὶ διηγουμένῳ τοῖς φίλοις τὴν ὄψιν, εὐρέθη πολυπλανῆς ἄνθρωπος ὄνομα Σωσίβιος, ἐν Σινώπῃ φάμενος ἑωρακέναι τοιοῦτον κολοσσὸν οἷον ὁ βασιλεὺς ἰδεῖν ἔδοξεν. ἐπεμψεν οὖν Σωτέλη καὶ Διονύσιον, οἱ χρόνῳ πολλῶ καὶ μόλις, οὐκ ἄνευ μέντοι θείας προνοίας, ἤγαγον ἐκκλέψαντες. ἐπεὶ δὲ

fondamentale per ricostruire tale leggenda; nella versione tacitiana tuttavia Manetone non compare¹⁰⁵. Nonostante le notevoli divergenze, entrambe le storie sembrano del resto derivare da una medesima fonte (forse di primo secolo d.C.)¹⁰⁶.

Sia il coinvolgimento di Timoteo («un Ateniese della famiglia degli Eumolpidi che era stato fatto venire da Eleusi per sovrintendere ai sacri riti») ¹⁰⁷, sia quello di Manetone (il cui nome è stato rinvenuto in un'iscrizione di un antico tempio cartaginese di Serapide)¹⁰⁸ sembrano ben radicati in questa tradizione eziologico-legendaria. Per quanto rischioso sia trarre conclusioni storiche definitive da fonti leggendarie¹⁰⁹, non si dimentichi che Plutarco conosceva molto bene la produzione religiosa manetoniana¹¹⁰; anche se certo il filosofo non aveva letto tale racconto in una delle opere del sacerdote egiziano¹¹¹, è

κομισθεις ὄφθη, συβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννύτην Πλούτωνος ὄν ἄγαλμα, τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι, πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον ὡς ἐτέρου θεῶν οὐδενὸς ἀλλὰ Σαράπιδός ἐστιν· οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὀνομαζόμενος ἦκεν, ἀλλ' εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεις τὸ παρ' Αἰγυπτίους ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν.» Ecco di seguito la traduzione del passo: «Tolomeo Sotèr vide in sogno il colosso di Plutone a Sinope [...] che gli ordinava di trasportarlo ad Alessandria il prima possibile. Dato che non era a conoscenza del luogo in cui il colosso era stato eretto, e faticava a comprenderlo, quando raccontò la visione ai suoi amici si trovò un uomo che aveva molto viaggiato chiamato Sosibio. Costui sosteneva di aver visto a Sinope un colosso simile a quello che il re credeva di aver sognato. Tolomeo mandò quindi Sotele e Dionisio che dopo molto tempo e fatica rubarono il colosso, senza dubbio grazie anche all'aiuto della divina provvidenza. Dopo che il colosso era stato trasportato [scil. ad Alessandria] ed esaminato, Timoteo l'interprete e Manetone di Sebennito, con il loro collegio, conclusero che si trattava di una statua di Plutone, deducendolo dalla figura di Cerbero e del serpente. Persuasero così Tolomeo che si trattava del colosso di Serapide e non di qualche altro dio. Infatti non giunse da Sinope con questo nome, ma una volta trasportato ad Alessandria acquisì il nome di Serapide, equivalente egiziano di Plutone.».

¹⁰⁵ Sulle divergenze e somiglianze tra i due racconti si veda J. G. GRIFFITHS, *De Iside et Osiride, edition with an introduction, translation & commentary by Griffiths J. G.*, Cardiff, University of Wales Pr., 1970, pp. 395–398.

¹⁰⁶ CANEVA, *Ptolemy I*, p. 98.

¹⁰⁷ Tacit., *Hist.*, IV, 83: «Atheniensem e gente Eumolpidarum, quem ut antistitem caerimoniarum Eleusine exciverat». Si ricordi che il sacerdote più importante dei culti eleusini (chiamato ἱεροφάντης o μυσταγωγός) proveniva sempre da questa importante famiglia dell'Attica. Gli Eumolpidi rivendicavano infatti una diretta discendenza da Eumolpo, poeta tracio che per primo avrebbe introdotto i misteri eleusini in Attica (Diod., I, 29; Apollod., III, 15, 4). È probabile che Timoteo, «non ignobilem theologorum virum» (Arn., V, 5, 5, 7), avesse avuto un ruolo di rilievo anche nell'introduzione del culto di Cibele ad Alessandria (O. WEINREICH, *Timotheus (19)*, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» vol. VI, 1937, coll. 1341-1342 [1342]).

¹⁰⁸ *CIL*, VIII, 1007. Purtroppo l'iscrizione, che conserva solamente il nome «ΜΑΝΕΘΩΝ», è di difficile datazione. Ciò impedisce di sostenere una consulenza dell'autorevole sacerdote egiziano per la fondazione del santuario (cfr. LEGRAS, *Les experts égyptiens à la cour des Ptolémées*, p. 976.).

¹⁰⁹ CANEVA, *Ptolemy I*, p. 98: «The legend can be seen as a combination between the acknowledgement of the early success of Sarapis in Ptolemaic Egypt, historical hindsight based on the later patronizing policy of Ptolemy III and IV and the storytelling pattern of the Egyptian *Königsnovelle*, traditionally presenting ancient pharaohs as the protagonists of stories explaining the cause of historical events.».

¹¹⁰ GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 398. Cfr. anche W. G. A. OTTO, *Priester und tempel im hellenistischen Ägypten: ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus*, Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1905, p. 269.

¹¹¹ Cosa che sembra sostenere Waddell (*Manetho*, pp. 192-195), inserendo la leggenda tra i frammenti del *Libro Sacro* di Manetone (frg. 80).

indicativo che abbia giudicato attendibile il coinvolgimento di Manetone nell'introduzione del culto sotto Tolomeo I. Si noti poi come il protagonista di questa variante della leggenda sia in entrambi i casi Tolomeo I¹¹²; così, le risultanze archeologiche¹¹³, epigrafiche¹¹⁴ e papirologiche¹¹⁵ sembrano confermare la datazione alta offerta dalle leggende di Tacito e Plutarco.

Tuttavia è ancora molto discussa la motivazione soggiacente alla promozione del culto di Serapide da parte del Sotèr. L'opinione più affascinante viene oggi quasi unanimemente rifiutata dagli studiosi: sulla base della documentazione superstite non sembra infatti legittimo interpretare l'introduzione ad Alessandria del culto di Σάραπις, forma grecizzata della divinità egiziana Osiris-Apis, come un tentativo della monarchia lagide di stimolare la coesione religiosa tra Egiziani e Greci. Nessuna fonte letteraria suggerisce infatti di seguire tale ipotesi e, in effetti, non vi sono testimonianze epigrafiche o papirologiche che attestino la ricezione del culto da parte degli indigeni¹¹⁶. La povertà documentaria rende comunque complesso offrire una risposta convincente al lucido quesito posto dal Griffiths: «why was the choice made from the Egyptian pantheon rather than the Greek?»¹¹⁷. L'ipotesi più persuasiva e meno azzardata è quella che tiene conto, in via preliminare, del *carattere regale* del dio Apis¹¹⁸. Secondo questa teoria, il dio Osiris-Apis, forma defunta del toro Apis già venerata nel IV secolo dagli abitanti greci di Menfi, sarebbe stata poi sottoposta a una parziale *interpretatio graeca* da parte di

¹¹² Oltre alle *Historiae* e al *De Iside*, si vedano anche Plut., *Soll. an.*, 36, 984a-b; Eustath., *ad Dionys. Perieg.* 255; Hier., *Chr.*, Ol. CXXIII. Altre varianti leggendarie attribuiscono invece ad Alessandro Magno o al Filadelfo l'instaurazione del culto di Serapide (vd. GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 393 n. 6 e P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria, II: Notes*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 398 n. 450).

¹¹³ Sembra che sulla collina di Rhakotis esistesse un santuario di Serapide già prima della costruzione del celebre *Serapeum* da parte dell'Evergete (J. MCKENZIE, S. GIBSON, A. T. REYES, G. GRIMM, *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence*, «The Journal of Roman Studies» 94, 2004, pp. 73-114 [83-84].).

¹¹⁴ Vd. Bernand 1. Sulla datazione al regno del Sotèr di questa importante iscrizione vd. S. G. CANEVA, *Ptolemy I*, p. 99.

¹¹⁵ Un frammento menandro (frg. 139 Koerte) certifica l'esistenza di un culto egiziano di Σάραπις prima della morte del commediografo nel 291 a.C. (vd. O. WEINREICH, *Zur hellenistisch-ägyptischen Religionsgeschichte*, «Aegyptus» 11, 1931, pp. 13-22 [13-15]). Diogene Laerzio (V, 76) racconta poi di come Demetrio Falereo, dopo il suo arrivo ad Alessandria nel 297 a.C., avesse composto dei *peana* per celebrare le capacità curative di Serapide (cfr. Artem. *Oneir.*, II, 44).

¹¹⁶ Vd. E. FASSA, *Shifting Conceptions of the Divine: Sarapis as Part of Ptolemaic Egypt's Social Imaginaries*, in *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period*, a c. di E. STAVRIANOPOULOU, Leiden, Brill, 2013, pp. 115-139 (122ss) e W. HUSS, *Ägypten in hellenistischer Zeit: 332-30 v. Chr.*, München, Beck, 2001, pp. 245-246.

¹¹⁷ GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 395.

¹¹⁸ S. PFEIFFER, *The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt*, in *Ptolemy II Philadelphus and his world*, a c. di P. MCKECHNIE, P. GUILLAUME, Leiden, Brill, 2008, pp. 387-408 (389).

Tolomeo I e dei suoi collaboratori¹¹⁹, ricevendo il nome greco Σάραπις¹²⁰ e fondendo in una sola divinità le caratteristiche regali di Osiride e Apis. Fassa ha inoltre rilevato come il re e il suo circolo siano i protagonisti delle diverse storie inerenti all'introduzione del culto di Serapide¹²¹. Anche nelle altre varianti della leggenda, la vicenda si svolge infatti sempre nelle corti di un sovrano ellenistico (sia esso Alessandro Magno, Tolomeo I, Tolomeo II o Tolomeo III) e in queste sale si articola un vivace confronto tra esperti in materia religiosa. Pare allora opportuno seguire la ricostruzione di Fassa e Pfeiffer¹²², interpretando il culto di Serapide, promosso dal Sotèr, come un simbolo rappresentativo e legittimante della neonata *monarchie bicéphale*¹²³. Se è vero che il culto non era indirizzato direttamente alla componente indigena¹²⁴, questo non indica che Tolomeo non abbia tentato una consapevole *Religionspolitik*. Profittando del supporto di esperti in questioni teologiche come Manetone e Timoteo per amalgamare forme rituali egiziane e greche¹²⁵, con il culto di Serapide il Sotèr era infatti riuscito a creare un icastico simbolo politico-religioso della neonata regalità lagide¹²⁶. A questo *Reichsgott* si richiama infatti la *classe supérieure* ellenofona sin dai primi anni del regno di Tolomeo I¹²⁷.

Sotto il successore Tolomeo Filadelfo, l'accresciuta popolarità di Serapide tra i sudditi greci (residenti in Egitto e negli altri possedimenti mediterranei) garantì una più netta identificazione del culto con la figura del sovrano regnante¹²⁸. Alla luce delle interazioni culturali con il clero egiziano del Sotèr sin dal periodo della satrapia¹²⁹, sembra

¹¹⁹ Ivi, p. 390.

¹²⁰ Grazie all'impulso regale, questo sarà il titolo adottato in tutta l'*oikoumene* (U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit; Aeltere Funde, I, 4: Papyri aus Unterägypten*, Berlin, De Gruyter, 1927, p. 87).

¹²¹ FASSA, *Shifting Conceptions of the Divine*, pp. 118-119.

¹²² Ivi, pp. 97-101 e PFEIFFER, *The God Serapis*.

¹²³ Per questa efficace espressione si veda PEREMANS, *Les Lagides, les élites indigènes et la monarchie bicéphale*.

¹²⁴ Si consideri la testimonianza offerta da Macr., *Sat.*, I, 17, 14-15. Molto chiari sono a riguardo HUSS, *Ägypten in hellenistischer Zeit*, cit., pp. 245-246 e J. F. QUACK, *Serapis als neuer Gefährte der Isis: von der Geburt eines Gottes aus dem Geist eines Stiers*, in *Imperium der Götter: Isis, Mithras, Christus: Kulte und Religionen im Römischen Reich*, a c. di C. HATTLER, Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, 2013, pp. 164-170 (166-168).

¹²⁵ PFEIFFER, *The God Serapis*, pp. 392-393.

¹²⁶ Su questa linea si attestano oltre ai già citati FASSA, *Shifting Conceptions of the Divine*, pp. 122-123 e PFEIFFER, *The God Serapis*, pp. 392 e 394-396 e 398, anche B. LEGRAS, *Les reclus grecs du Sarapieion*, in *Alexandrie la divine*, a c. di C. MÉLA, F. MÖRI, S. H. AUFRÈRE, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, Genève, Éd. de la Baconnière, 2014, pp. 556-562.

¹²⁷ Si consideri per esempio un'iscrizione rinvenuta nel *Serapeum* di Alessandria, datata con buone argomentazioni alla βασιλεία del Sotèr (Bernand 1). Per la datazione dell'epigrafe si veda É. BERNAND, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2001, pp. 17-18.

¹²⁸ PFEIFFER, *The God Serapis*, pp. 396-407.

¹²⁹ *Vd. supra* (I contesti della leggenda: Manetone, Tolomeo e l'Egitto).

giustificato pensare che la politica religiosa del Filadelfo avesse sviluppato quelle premesse regali del culto di Serapide *già poste* dall'*entourage* greco-egiziano del padre¹³⁰. Nel successivo capitolo si vedrà come Manetone, autorevole ἐξηγητής del Sotèr, sia stato associato da una tarda tradizione ermetica al Filadelfo. Non sarà forse azzardato pensare allora che il sacerdote originario di Sebennito continuasse a far fruttare la propria *expertise* teologica sotto il nuovo sovrano, interessato a promuovere ulteriormente le valenze regali del culto di Serapide.

Ciò non contrasta del resto con la testimonianza del *P. Hibeh I 72* (= *T. 4 Lang*); il documento, databile al 241 a.C., conserva la lagnanza di Pestosiris, ἀρχιερέυς del tempio di Herishef a Phebichis, rivolta all'ἐπιστάτης Dorion in seguito alla scomparsa della σφραγίς del tempio. Alle linee 6-7 del papiro, viene menzionato infatti il rarissimo nome di Manetone («γράφειν Μανέθων»). Come notato da Grenfell e Hunt, primi editori del papiro, è significativo che Petosiris tema che i ladri della σφραγίς templare possano scrivere a questo autorevole personaggio¹³¹. Il nome di Manetone non è poi accompagnato da alcuna carica che ne agevoli l'identificazione: ne consegue dunque che questo Μανέθων - notevole con cui i possessori della σφραγίς potevano intrattenere una delicata corrispondenza - era certo figura nota a Dorion. Sulla base dell'estrema rarità del nome Μανέθων (si tratta dell'unica attestazione in età ellenistica)¹³², non sarà allora «impossibile»¹³³ l'identificazione con il sacerdote di Sebennito. Se Manetone continuava a rivestire un ruolo di rilievo nell'amministrazione tolemaica sotto Tolomeo Evergete (246-222 a.C.), sembra sensato allora non retrodatare troppo i primi contatti del sacerdote con la regalità lagide.

¹³⁰ Non sembra del tutto convincente invece la tesi di Caneva (*Ptolemy I*, pp. 97-101); lo studioso sostiene che sotto il primo Tolomeo, Serapide non conservasse la caratterizzazione regale tipicamente faraonica di Osiride e Apis. La documentazione superstita sembra infatti fare riferimento a una divinità della medicina e degli inferi (ivi, p. 98); tuttavia già Tolomeo I aveva donato l'ingente somma di 50 talenti (Diod., I, 84, 8), al culto legittimante di Apis, «a royal god to the fullest extent», nella forma deceduta e trasfigurata di Osiris-Apis (PFEIFFER, *The God Serapis*, pp. 389; cfr. anche G. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches: Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Grossen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 73 e 93-94.). Serapide costituisce solo l'*interpretatio Graeca* di Osiris-Apis, una delle «theologische Formen» del «Königsgott Apis» (ivi, p. 93). È improbabile che il Sotèr ignorasse l'importante valore simbolico legittimante di Apis: quando era ancora un semplice soldato, Tolomeo aveva infatti assistito di persona ai grandi sacrifici resi da Alessandro ad Apis per celebrare la "liberazione" dell'Egitto dai Persiani (Arr., *Anab.*, III, 1, 3-4; *vd.* anche ivi, p. 9).

¹³¹ B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, *The Hibeh papyri: Part 1-2*, Oxford, University Press, 1906, pp. 222-225.

¹³² ESCOLANO-POVEDA, *The Egyptian priests*, p. 93.

¹³³ GRENFELL, HUNT, *The Hibeh papyri*, p. 223.

Quando scrive Manetone?

Gli *Αἰγυπτιακά* e le opere religiose di Manetone offrono un ulteriore, prezioso documento per delineare il progressivo avvicinamento dei Tolomei al mondo sacerdotale egiziano. Per valutare il valore del contributo sacerdote di Sebennito alla politica religiosa lagide sarà però necessario tentare di datare la produzione manetoniana. La verosimiglianza storica incoraggia a collocare le opere di Manetone tra gli anni della coreggenza (285-283) e gli esordi del nuovo βασιλεύς-faraone, Tolomeo Filadelfo. Individuare una datazione più precisa appare quantomeno rischioso; la leggenda riportata da Plutarco parla infatti solo del coinvolgimento di Manetone nella *Religionspolitik* del Sotèr. Del resto, è palesemente falsa la lettera prefatoria «Μανεθῶ τοῦ Σεβεννύτου πρὸς Πτολεμαῖον τὸν Φιλάδελφον»¹³⁴ premessa allo pseudo-epigrafico *Libro di Sothis*, un'opera d'ispirazione ermetica collocabile al quinto secolo dopo Cristo¹³⁵; la testimonianza offerta dalla lettera è ricolma di anacronismi ed è pertanto priva di valore documentario¹³⁶. Ad ogni modo, non sembra un caso il fatto che il falso collochi Manetone sotto Tolomeo II, sovrano che tra i regnanti lagidi era certo il più noto, grazie alla “conversione” operata dalla *Lettera di Aristeia* e dalle riletture cristiane di questa¹³⁷.

Non sembra poi convincente la lettura offerta da Gmirkin; lo studioso, alla ricerca di un appiglio cronologico alto per strutturare la sua bizzarra teoria («the Hebrew Pentateuch was composed in its entirety about 273-272 BCE by Jewish scholars at Alexandria» come reazione alle opere di Manetone e Berosso)¹³⁸, vorrebbe collocare gli *Αἰγυπτιακά* al 285-280 a.C. (anche se una data «near 285 BCE is thus to be preferred»)¹³⁹ sulla base di un passo tertulliano. Nel diciannovesimo capitolo dell'*Apologeticum*, subito dopo il capitale *fragmentum* fuldense, Tertulliano enumera ai «Romani imperii antistites»¹⁴⁰ i molti autori che possono testimoniare l'antichità delle *Sacre Scritture*, rifacendosi

¹³⁴ Sync., *Eclog. Chron.*, p. 72 Dindorf.

¹³⁵ LANG, *Manetho*, T. 11a. Vd. anche FOWDEN, *The Egyptian Hermes*, 1986, pp. 29–31. Il *Libro di Sothis* poneva sotto Tolomeo Filadelfo la produzione di Manetone («ὁς ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου ἀρχιερεὺς τῶν ἐν Αἰγύπτῳ εἰδωλείων χρηματίσας»).

¹³⁶ Tolomeo viene chiamato «Augusto» (σεβαστός); Hermes è definito invece τρισμέγιστος (epiteto attestato solo a partire del I secolo d.C.).

¹³⁷ L. CANFORA, *Il viaggio di Aristeia*, Roma, Laterza, 1996, pp. 7ss.

¹³⁸ R. E. GMIRKIN, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic histories and the date of the Pentateuch*, New York, Clark, 2006, p. 1.

¹³⁹ Ivi, p. 243 n. 26.

¹⁴⁰ Tert., *Apol.*, 1, 1.

direttamente agli «antiquissimarum etiam gentium archiva, Aegyptiorum Chaldaeorum Phoenicum»¹⁴¹. A ciascuno di questi tre venerandi popoli, corrisponde un'*auctoritas* capace di tradurre e rendere accessibile la sapienza degli *archivia*: Manetone, Berosso e Girolamo di Fenicia¹⁴². Tuttavia, afferma Tertulliano, devono essere presi in considerazione anche i «sectatores [...] ipsorum»: dopo Tolomeo di Mende e Menandro di Efeso, viene menzionato allora Demetrio Falereo. L'idea di Gmirkin è che Tertulliano pensasse a Demetrio, celebre filosofo peripatetico e organizzatore della vita culturale sotto il primo Tolomeo, come continuatore (*sectator*) dell'opera di Manetone. Demetrio era notoriamente morto «μετὰ τὴν ἐκείνου [scil. di Tolomeo I] τελευτήν»¹⁴³, vittima delle repentine epurazioni messe in atto dal Filadelfo contro i sostenitori del fratellastro, Tolomeo Cerauno¹⁴⁴. Sembrerebbe logico presupporre con Gmirkin che Demetrio abbia continuato l'opera storica del grande Manetone prima dell'avvelenamento impostogli da Filadelfo dopo il decesso del Sotèr (283-282)¹⁴⁵. Risulterebbe allora un comodo termine *ante quem* per l'opera di Manetone.

Una più attenta lettura del passo tertulliano impone però una cautela critica maggiore. La lista dei *sectatores* non sembra derivare direttamente da una «substantial research»¹⁴⁶ di Tertulliano, ma si tratta piuttosto del primo esteso impiego dell'opera di Giuseppe in un autore antico (non casualmente cristiano). Per redigere questa dotta lista di *auctoritates*, Tertulliano si basava prevalentemente sull'utile raccolta di μαρτυρίαι offerte dal *Contro Apione*, opera genericamente consentanea all'*Apologeticum*. Le integrazioni e le correzioni rispetto all'ultimo scritto flaviano si possono spiegare rispettivamente con la consultazione di Tertulliano delle *Antichità* e del *Πρὸς Ἑλληνας* di Taziano¹⁴⁷. Si consideri poi che in nessun luogo dell'*Apologeticum* Demetrio di Falero è presentato

¹⁴¹ Tert., *Apol.*, 19, 5.

¹⁴² Tert., *Apol.*, 19, 6: «advocandi, per quos notitia subministrata est, aliqui Manethon Aegyptius et Berossus Chaldaeus, sed et Hieromus Phoenix, tyriorum rex». Quest'ultimo probabilmente deve essere identificato con «ὁ Αἰγύπτιος Ἱερώνυμος», autore di un'opera dal titolo *Φοινικικά*, secondo Giuseppe (*Ant.*, I, 107). A favore di questa identificazione gioca il fatto che Geronimo sia associato a Manetone e Berosso anche nel suddetto passo flaviano.

¹⁴³ Diog. Laert., V, 78.

¹⁴⁴ Cic., *Rab. Post.*, 9, 23.

¹⁴⁵ S. MÜLLER, *Demetrius of Phaleron (228)*, «Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part II», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2018.

¹⁴⁶ GMIRKIN, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus*, p. 242.

¹⁴⁷ M. E. HARDWICK, *Josephus as an historical source in patristic literature through Eusebius*, Atlanta, Scholars Press, 1989, p. 112.

esplicitamente come *sectator* dell'opera di Manetone¹⁴⁸, ma solamente come una delle diverse *auctoritates* pagane, capaci di confermare l'antichità delle *Scritture*.

Il legame tra Manetone e Demetrio si indebolisce ulteriormente quando si considera il *locus* del *Contro Apione* cui Tertulliano ha probabilmente attinto per inserire Demetrio nella lista di *sectatores*: «ὁ μέντοι Φαληρεὺς Δημήτριος καὶ Φίλων ὁ πρεσβύτερος καὶ Εὐπόλεμος οὐ πολὺ τῆς ἀληθείας διήμαρτον»¹⁴⁹. Il passo, collocato subito prima della fine della sezione «περὶ τῆς ἡμετέρας ἀρχαιότητος»¹⁵⁰ (*Ap.*, I, 73-218), evoca tre autori che quasi certamente Flavio Giuseppe non aveva letto; è probabile infatti che lo storico avesse scovato estratti di Demetrio, Filone il Vecchio ed Eupolemo direttamente nell'antologia di Alessandro Polistore¹⁵¹. In Polistore, Demetrio è autore di una sobria sistematizzazione della cronologia biblica da Adamo «ἕως Πτολεμαίου τετάρτου»¹⁵² (221-204 a.C.)¹⁵³, ovviamente non identificabile con il famoso sistematore della biblioteca di Alessandria. Sia detto qui per inciso che l'identificazione erranea di Giuseppe è anche qui spiegabile con l'influenza - già poderosa nel I d.C. - che la *Lettera di Aristeo* aveva avuto nella promozione di Demetrio del Falero, protagonista della vicenda insieme al Filadelfo¹⁵⁴. Non si dimentichi infine che l'unica opera *lato sensu* storica che la tradizione assegna a Demetrio è un breve scritto propedeutico alla lettura/scrittura della storia («*Προοίμιον ἱστορικὸν α'*») ¹⁵⁵, non certo un'ampia trattazione *περὶ τῶν Αἰγυπτιακῶν* sulle orme del "predecessore" Manetone.

Ne consegue che il termine *ante quem* assunto da Gmirkin per datare gli *Αἰγυπτιακά* non può essere condiviso. Lo studioso dovrà limitarsi a riconoscere il valore della testimonianza di Plutarco (Manetone ἐξηγήτης del Sotèr), pur consapevole dei limiti storici relativi a simili narrazioni, e ad accogliere, con cautela, il riferimento a un non meglio precisato Μανέθων nel papiro di Hibeh (241 a.C.); si dovrà poi considerare come

¹⁴⁸ Ma GMIRKIN, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus*, p. 243: «Demetrius of Phaleron can only [corsivo mio] have commented on the historical value of Manetho».

¹⁴⁹ *Ap.*, I, 218.

¹⁵⁰ *Ap.*, I, 3.

¹⁵¹ Polistore infatti riportava diversi estratti da Filone il Vecchio (*apud* Euseb., *Praep. Evang.*, IX, 20, 24, 37) ed Eupolemo (*apud* Euseb., *Praep. Evang.*, IX, 17, 26, 30-34, 39) in concomitanza delle citazioni di Demetrio (*apud* Euseb., *Praep. Evang.*, IX, 21, 29).

¹⁵² Clem., *Strom.*, I, 21, 141, 2.

¹⁵³ G. STERLING, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-acts and Apologetic Historiography*, Leiden, Brill, 1992, pp. 153-167.

¹⁵⁴ Lo stesso Giuseppe, al principio del XII libro delle *Antichità*, aveva offerto la più ampia epitome superstite della stessa lettera.

¹⁵⁵ Diog. Laert., V, 81.

la successiva tradizione cristiana abbia attratto gradualmente la “traduzione” manetoniana nel campo gravitazionale della biblioteca universale del grande Filadelfo. Per quanto questo dato non sia storicamente risolutivo, andrà notato che la critica più recente ha accolto la testimonianza offerta dalla *Lettera di Aristeia*, attribuendo al Filadelfo il grandioso progetto di traduzione in greco del *Pentateuco* ebraico¹⁵⁶. L’aspirazione universalistica di Tolomeo II, ambizioso epigono di Alessandro, si manifestava allora anche nell’ambito della cultura: l’inclusione nella biblioteca regia della *LXX* può allora costituire un utile parallelo per inserire anche la “traduzione” della sapienza egiziana operata da Manetone tra il βιβλίων πλῆθος¹⁵⁷ con cui il Filadelfo ribadiva un dominio globale sulla παιδεία ellenica e “barbara”¹⁵⁸. La metafrasi «ἐκ <δέλτων> ἱερῶν»¹⁵⁹ della ἱστορία e θεολογία egiziana condotta da Manetone sembra poi adattarsi bene a un contesto dove il dialogo tra preti egiziani e regalità macedone era già solido (ovvero sotto il regno del Filadelfo); questo perché, come si vedrà nel capitolo successivo, l’opera manetoniana non costituiva una servile presentazione etnografica in chiave difensiva della storia e delle tradizioni egiziane¹⁶⁰, ma un originale ed efficace compendio in lingua greca dell’intera cultura egiziana, offerto ai quadri di governo macedoni per legittimare la regalità lagide agli occhi degli indigeni. Se la figura di Manetone non può essere considerata un *unicum* all’interno dell’*entourage* tolemaico, l’eccezionalità dell’operazione da lui condotta¹⁶¹ dovrà però essere contestualizzata all’interno del gigantesco e altrettanto eccezionale progetto culturale messo in campo dal Filadelfo.

¹⁵⁶ P. GUILLAUME, *Alexandria as cradle of Biblical Historiography*, in *Ptolemy II Philadelphus and his world*, a c. di P. MCKECHNIE, P. GUILLAUME, Leiden, Brill, 2008, 247-256 (248); S. HONIGMAN, *The Septuagint and Homeric scholarship in Alexandria: a study in the narrative of the «Letter of Aristeas»*, London, Routledge, 2003, pp. 88–119; N. L. COLLINS, *The library in Alexandria and the Bible in Greek*, Leiden, Brill, 2000. In quest’ultimo lavoro, Collins aveva indicato il 281-280 a.C. come data in cui la traduzione del *Pentateuco* sarebbe stata intrapresa e portata a termine. Sebbene la critica abbia generalmente rifiutato le argomentazioni avocate dalla studiosa, la collocazione della *LXX* sotto il regno del Filadelfo rimane solida.

¹⁵⁷ Callix., *apud* Athen., *Deipn.*, V, 203e. Cfr. anche Sync., *Ecl. Chron.*, p. 516 Dindorf: «[...] τὴν μὲν Αἰγύπτου ἀρχὴν κληροῦται μετ’ αὐτὸν [*scil.* Tolomeo Sotèr] Πτολεμαῖος ὁ Φιλάδελφος παῖς αὐτοῦ, ἀνήρ τὰ πάντα σοφὸς καὶ φιλοπονώτατος, ὃς πάντων Ἑλλήνων τε καὶ Χαλδαίων, Ἀἰγυπτίων τε καὶ Ῥωμαίων τὰς βίβλους συλλεξάμενος καὶ μεταφράσας τὰς ἀλλογλώσσους εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν, μυριάδας βιβλίων ἰ’ ἀπέθετο κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἐν ταῖς ὑπ’ αὐτοῦ συστάσαις βιβλιοθήκαις». *Vd.* anche P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria, I: Text*, Oxford, Clarendon Pr., 1972, p. 330.

¹⁵⁸ S. HONIGMAN, *The Septuagint and Homeric scholarship in Alexandria*, pp. 114-117. *Vd.* anche O. MURRAY, *Herodotus and Hellenistic culture*, «Classical Quarterly» 22, 1972, pp. 200-213 (209 n. 2).

¹⁵⁹ *Ap.*, I, 73. *Vd.* n. 4 p. 7.

¹⁶⁰ Così vorrebbe STERLING, *Historiography and Self-Definition*, pp. 2-19, 118-136.

¹⁶¹ MOYER, *Egypt and the limits of Hellenism*, p. 89: «Nothing else survives from the early Ptolemaic period that is comparable to Manetho’s work».

Seth in Manetone.

Come si è visto, l'ipotesi più probabile è quella che pone gli *Αἰγυπτιακά* sotto Tolomeo Filadelfo, sovrano non solo interessato a proseguire la politica evergetica del padre¹⁶², ma pure desideroso di presentarsi esplicitamente alla componente indigena nel ruolo di faraone¹⁶³. In questo contesto di dovrà collocare l'opera storica del sacerdote di Sebennito, che, come ha sottolineato Moyer, sottende un quadro ideologico volto a promuovere una concezione regale specificatamente faraonica. Nella sua brillante analisi *Egypt and the limits of Hellenism*, lo studioso “ha decolonizzato” gli *Αἰγυπτιακά* tanto dai preconcetti avviliti di una critica, per così dire, ellenocentrica, quanto da banalizzanti letture postcoloniali. I frammenti dell'opera, ricavabili sia dagli ampi estratti flaviani, sia dalle epitomi eseguite dai cronografi cristiani, permettono di ricostruire la peculiare struttura degli *Αἰγυπτιακά*: Manetone sembra allora essere il primo ad associare due forme narrative prima disgiunte, il catalogo dei re e la narrazione storica. Anche se già Erodoto aveva impiegato le liste dei faraoni nel tentativo di costruire una storia universale, in Manetone la forma catalogica tipicamente egiziana costituisce l'intelaiatura strutturale su cui si articola poi, in modo del tutto originale, la narrazione, «using what could be described as an exegetical format: a pattern of lemmata and comments»¹⁶⁴.

Anche nelle parti narrative “esegetiche”, il quadro offerto dai *fragmenta* superstiti evidenzia l'indipendenza e l'originalità di Manetone dai predecessori greci, Erodoto ed Ecateo di Abdera¹⁶⁵. Come dimostrano ben tre frammenti del *Contro Apione*¹⁶⁶, la narrazione storica si articola infatti su una successione metastorica di cicli di dissoluzione e rinnovamento, di infrazione dell'ordine cosmico e successiva restaurazione da parte del sovrano legittimo. Entrambe le leggende precedentemente riassunte si costruiscono infatti su tale *pattern*: alla blasfema eversione dell'ordine sacrale e politico arrecata all'Egitto

¹⁶² PEREMANS, *Les Lagides, les élites indigènes et la monarchie bicéphale*, p. 341.

¹⁶³ PFEIFFER, *The God Serapis*, p. 387. Se si accetta la proposta di Koenen (KOENEN, *Eine agonistische Inschrift*, pp. 58-62) Tolomeo fu il primo sovrano lagide a scegliere di farsi incoronare faraone dal clero menfita. Cfr. F. DUNAND, *Fête, tradition, propagande*, p. 288.

¹⁶⁴ MOYER, *Egypt and the limits of Hellenism*, p. 106.

¹⁶⁵ J. DILLERY, *The first Egyptian narrative history: Manetho and Greek historiography*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 127, 1999, pp. 93-116 (soprattutto pp. 97-102 e 109) sostiene invece per Manetone una dipendenza diretta dalla storiografia erodotea e contatti diretti con Ecateo.

¹⁶⁶ Oltre ai due ampi passi sopra riportati, verrà considerato *infra* anche *Ap.*, I, 98-102.

da Pastori e Impuri¹⁶⁷, consegue l'espulsione della componente contaminante per opera del nuovo faraone legittimo. Come Horus, vendica la morte del padre - il νόμιμος βασιλεύς Osiride ucciso da Seth¹⁶⁸ - e ristabilisce l'ordine sull'Egitto, similmente Θούμμωσις, figlio di Μισφραγμούθωσις (*Ap.*, I, 88), e Ψάψης, figlio di Ἀμένωφις (*Ap.*, I, 251), allontanano gli empì seguaci di Seth. Anche se il parallelismo non è perfetto (nel secondo racconto di Manetone il faraone padre Ἀμένωφις è ancora vivo), appare comunque chiara la persistenza di un comune paradigma mitico.

Come si è precedentemente accennato, le varie contaminazioni di *Maat* (ipostasi egiziana del concetto di giustizia e ordine)¹⁶⁹, non erano causate solamente dalle profanazioni operate dei nemici stranieri, ma anche dalle empietà dei nemici interni. In un terzo frammento degli *Αἰγυπτιακά* (*Ap.*, I, 98-102), il sovrano Σέθωσις (anche chiamato Ψαμῆσις), occupato in gloriose campagne militari nel Medio-Oriente, nomina il fratello Ἄρμαῖς governatore dell'Egitto e gli conferisce ogni altra βασιλική ἐξουσία, ordinandogli però di non indossare il diadema, di non arrecare offesa alla βασιλίς, madre dei suoi figli, e di non giacere con le concubine reali. Puntualmente il fratello, sobillato dai propri sostenitori, trasgredisce agli ordini e usurpa le prerogative regali senza scrupolo («ἀδεῶς ἔπραττεν»)¹⁷⁰. Come nel racconto degli Impuri¹⁷¹, il faraone legittimo può contare sull'alleanza del clero; il «capo dei sacerdoti egiziani»¹⁷² scrive così una lettera a Σέθωσις, denunciando la ribellione del fratello¹⁷³. Il faraone fa allora immediato ritorno in Egitto, riconquistando il suo stesso regno («ἐκράτησεν τῆς ἰδίας βασιλείας»)¹⁷⁴. Come ha sottolineato Moyer, questa leggenda condensa in modo evidente «the central concerns of Egyptian kingship: military conquest, maintaining legitimate succession, and fighting

¹⁶⁷ Si ricordi che la regalità egiziana, a differenza di quella greca, era strutturata su un complesso sistema teocratico (S. A. STEPHENS, *Seeing double: intercultural poetics in Ptolemaic Alexandria*, Berkeley, University of California Pr., 2003, pp. 12 e 52).

¹⁶⁸ Diod., I, 21, 2.

¹⁶⁹ P. MONTET, *Eternal Egypt*, New York, New American Library, 1964, p. 151.

¹⁷⁰ *Ap.*, I, 100: «[...] Ἄρμαῖς ὁ καταλειφθεὶς ἐν Αἰγύπτῳ πάντα τὰ μπαλιν οἷς ἀδελφὸς παρήνει μὴ ποιεῖν ἀδεῶς ἔπραττεν· καὶ γὰρ τὴν βασιλίδα βιαίως ἔσχεν καὶ ταῖς ἄλλαις παλλακίσιν ἀφειδῶς διετέλει χρώμενος, πειθόμενος δὲ ὑπὸ τῶν φίλων διάδημα ἐφόρει καὶ ἀντήρε τῷ ἀδελφῷ.»

¹⁷¹ *Vd. Ap.*, I, 232-233, 236

¹⁷² *Ap.*, I, 101: «ὁ δὲ τεταγμένος ἐπὶ τῶν ἱερέων τῆς Αἰγύτου». Si preferisce qui la *lectio difficilior* ἱερέων, trasmessa dai più importanti manoscritti greci, piuttosto di accogliere la congettura di Hudson ἱερῶν, supportata dalla versione cassiodorea «sacra» e dal testo eusebiano (*vd. F. SIEGERT, Über die Ursprünglichkeit des Judentums [Contra Apionem]*, p. 115.). Cfr. anche WADDELL, *Manetho*, p. 104 n. 1.

¹⁷³ *Ap.*, I, 101: «Ἦν ὁ ἀρχιερεὶς ἐγύπτου ἐπέγραψε ἐπὶ τῆς ἀρχιερείας ἐπιστολὴν πρὸς τὸν Σέθωσι, ἀγγελλομένην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἄρμαῖς ἀποστασάμενον ἐκ τῆς Αἰγύτου.»

¹⁷⁴ *Ap.*, I, 101.

against rebellious usurpation»¹⁷⁵. Anche in questo frammento risulta chiaro come Manetone abbia scelto di articolare tale ideologia regale attraverso lo schema leggendario di crisi-restaurazione tipicamente egiziano; è dunque possibile che l'ἄρχιερέυς" egiziano avesse rappresentato l'empio ribelle Ἄρμυϊς, malvagio usurpatore denunciato al sovrano legittimo proprio dal «capo dei sacerdoti egiziani», come un ἄσεβής seguace di Seth. Si è infatti già notato come gli Αἰγυπτιακά associassero tali corsi e ricorsi della Storia, alternanze di caos e di rinnovata armonia, al mitico confronto tra Seth e Horus¹⁷⁶.

Se i frammenti superstiti dell'opera storica di Manetone oscurano per ragioni diverse questo substrato mitico tifoniano¹⁷⁷, bisogna riconoscere che l'intera produzione sacra del sacerdote di Sebennito appare pervasa dalla figura di Seth e dei suoi seguaci. Dei quattro frammenti conservati del *Libro Sacro*¹⁷⁸, tre hanno a che fare con Seth; due di questi sono riportati dal prezioso *De Iside et Osiride* plutarco¹⁷⁹, il terzo figura invece *De natura animalium* di Eliano¹⁸⁰.

Il primo frammento trasmesso da Plutarco consiste in una identificazione del demone greco Tifone con le divinità egiziane Seth (371b) e Bebon [=Baba] (371c); si tratta di un'*interpretatio graeca* simile a quella offerta a Tolomeo I e, insieme, una *semplificazione* teologica, utile a garantire un più agile orientamento nel labirintico pantheon egiziano¹⁸¹. Il secondo frammento associa invece la magnetite all'«όστέον Ἔρρου» e il ferro all'όστέον Τυφῶνος; questa connessione è interessante poiché attesta la

¹⁷⁵ MOYER, *Egypt and the limits of Hellenism*, p. 121. *Contra* vd. J. DILLERY, *The first Egyptian narrative history*: pp. 99–102.

¹⁷⁶ *Vd. supra* (Seth e i suoi seguaci).

¹⁷⁷ Se Giuseppe non ha alcun interesse a riportare l'associazione dei Giudei con il terribile Seth-Tifone, i cronografi, esclusivamente intenzionati a sincronizzare la cronologia egiziana a quella biblica, hanno fortemente compendiato il testo manetoniano (manipolando forse un'epitome preesistente). Non è possibile per esempio conoscere come Manetone avesse descritto le malefatte contro l'intero popolo egiziano («τοῖς ἐν πάσῃ Αἰγύπτῳ») commesse da Ἀχθώης, sovrano della nona dinastia «più crudele di ogni suo predecessore (δεινότατος τῶν πρὸ αὐτοῦ γενόμενος)», infine divorato vivo da un coccodrillo (*frgg.* 27 e 28a Waddell). Si consideri che nelle leggende egiziane una forma tipica di punizione divina era proprio la morte causata da un coccodrillo (*vd.* MOYER, *Egypt and the limits of Hellenism*, p. 128 n. 144).

¹⁷⁸ *Ἐρὰ βιβλος* è il titolo dell'opera trasmesso da Euseb., *Praep. Evang.*, II, *Proem.*, 6 = *Frg.* 76 Waddell. Come precedentemente detto (*vd.* n. 111 p. 27), non sembra opportuno includere la già menzionata leggenda di Serapide tra i *fragmenta* manetoniani.

¹⁷⁹ Plut., *De Isid.*, 371 b-c = *frg.* 78 Waddell; *De Isid.*, 376b = *frg.* 79 Waddell.

¹⁸⁰ Ael., *De nat.*, X, 16 = *frg.* 81 Waddell. Non si deve però escludere che tale frammento vada collocato nel *Περὶ ἀρχαῖσμοῦ καὶ εὐσεβείας*.

¹⁸¹ Nonostante nella documentazione papiracea abbia talvolta tratti tipicamente tifoniani, è rilevante che Baba «sia in origine indipendente da Seth» (GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 489).

relazione tra sostanze fisiche e forze divine¹⁸². Anche per il prosieguo dell'analisi, sarà importante notare che i *wa'abu* egiziani, sacerdoti che praticavano una medicina di tipo magico-religioso, sapevano investire le sostanze naturali di poteri mistici, capaci di allontanare le forze demoniache responsabili delle malattie¹⁸³. Che Manetone avesse qualche conoscenza medica è attestato anche dal frammento di Eliano: «ἀκούω δὲ καὶ Μανέθωνα τὸν Αἰγύπτιον, σοφίας εἰς ἄκρον ἐλληλακότα ἄνδρα, εἰπεῖν ὅτι γάλακτος ὑείου ὁ γευσάμενος ἀλφῶν ὑποπίμπλαται καὶ λέπρας [...]. Πεπιστεύκασι δὲ Αἰγύπτιοι τὴν ὕν καὶ ἡλίω καὶ σελήνῃ ἐχθίστην εἶναι. ὅταν δὲ Αἰγύπτιοι πανηγυρίζωσι τῇ σελήνῃ, θύουσιν αὐτῇ ἅπαξ τοῦ ἔτους ὄζυς»¹⁸⁴. Si consideri allora che il maiale veniva annualmente sacrificato, in quanto incarnazione terrena delle forze di Seth¹⁸⁵. Non si dimentichi poi che il demone Seth-Tifone veniva considerato responsabile nella diffusione delle malattie nella medicina egiziana¹⁸⁶.

Anche uno dei due frammenti dello scritto *Περὶ ἀρχαῖσμοῦ καὶ εὐσεβείας* certifica l'interesse di Manetone per la figura di Seth e le sue diverse manifestazioni: dopo aver affermato che in caso di siccità o di νόσοι ὀλέθριοι gli Egiziani erano soliti minacciare e sacrificare degli animali “tifoniani”, Plutarco riporta: «καὶ γὰρ ἐν Εἰλειθυίας πόλει ζῶντας

¹⁸² Che le forze divine permeino ogni elemento della natura è attestato anche dal *P. greco Batav.* 5, coll. 12-13 = *PGM XII*, 401-444 (vd. H. D. BETZ, *The Greek magical papyri in translation: including the demotic spells*, Chicago, Chicago University Pr., 1992, pp. 167-169.).

¹⁸³ Ciò era già stato intuito da G. EBERS, *Die Körpertheile, Ihre Bedeutung und Namen im Altägyptischen*, München, Verlag der k. Akademie, 1897, p. 40. Vd. anche n. 66 p. 53.

¹⁸⁴ Ael., *De nat.*, X, 16: «ho sentito anche che Manetone l'Egiziano, uomo sapientissimo, ha detto che chi assaggia il latte di scrofa contrae la psoriasi e la “lebbra”. Gli Egiziani credono che il maiale sia profondamente odiato dal Sole e dalla Luna; pertanto quando celebrano la festa annuale della Luna, sacrificano un maiale alla dea». Il verbo ἀκούω denuncia chiaramente la presenza di una fonte intermedia tra Manetone ed Eliano. Cfr. Plut., *De Isid.*, 353f-354a: «ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ὕν ἀνίερρον ζῶον ἡγοῦνται· ὡς μάλιστα γὰρ ὀχεύεσθαι δοκεῖ τῆς σελήνης φθινοῦσης, καὶ τῶν τὸ γάλα πινόντων ἐξανθεῖ τὰ σώματα λέπραν καὶ ψωρικὰς τραχύτητας. τὸν δὲ λόγον, ὃν θύοντες ἅπαξ <τοῦ ἔτους> ὕν ἐν πανσελήνῃ καὶ [κατ]έσθιοντες ἐπιλέγουσιν, ὡς ὁ Τυφὼν ὕν διώκων πρὸς τὴν πανσέληνον εὔρε τὴν ξυλίνην σορόν, ἐν ἣ τὸ σῶμα τοῦ Ὀσίριδος ἔκειτο, καὶ διέρριπεν, οὐ πάντες ἀποδέχονται, παράκουσματιον ὥσπερ ἄλλα πολλὰ νομίζοντες». Ecco di seguito la traduzione del passo: «Del pari ritengono che la scrofa sia un animale impuro soprattutto per il fatto che sembra accoppiarsi in luna calante e poiché il corpo di chi ne beve il latte si ricopre di piaghe “lebbrose” e “scabbiose”. Quando i sacerdoti egiziani una notte di luna piena all'annosacrificano e mangiano un maiale, narrano che Tifone, mentre inseguiva un maiale in una notte di plenilunio, trovò il sarcofago in legno nel quale giaceva Osiride e lo fece a pezzi; non tutti loro accettano questa storia, credendo che si tratti di un fraintendimento simile a molti altri.». La mancata menzione di Manetone nel passo plutarco obbliga ad escludere che la fonte di Eliano sia Plutarco.

¹⁸⁵ Oltre al passo plutarco appena riportato (vd. n. 184 p. 38), si veda GRIFFITHS, *De Iside et Osiride*, p. 281 e P. E. NEWBERRY, *The Pig and the Cult-Animal of Set*, «The Journal of Egyptian Archaeology» 14, 1928, pp. 211-225; ma cfr. anche TE VELDE *Seth, god of confusion*, pp. 17-18.

¹⁸⁶ Vd. n. 60 p. 19 e *infra* (*La lebbra manetoniana*).

ἀνθρώπους κατεπίμπρασαν, ὡς Μανεθῶς ἰστόρηκε, Τυφωναίου καλοῦντες»¹⁸⁷! Come ha evidenziato Yoyotte¹⁸⁸, nel periodo tolemaico questi sacrifici umani rituali non erano altro che un lontano ricordo: lo stesso Manetone afferma che fu Ἄμωσις¹⁸⁹ a sopprimere «τὸν τῆς ἀνθρωποκτονίας νόμον»¹⁹⁰. Non è ora necessario sondare la storicità di questi antichissimi sacrifici¹⁹¹. Ciò che importa rilevare è che sin dalla fine dell'Antico Regno tali pratiche erano state sostituite con rituali apotropaici che identificavano Seth e i suoi seguaci con delle statuette di cera rossa; queste venivano allora malmenate, torturate e infine gettate nel fuoco per stornare le minacce di un nemico e tutelarsi dall'insorgere di malattie¹⁹². Secondo l'egittologo, tali incantesimi erano certamente eseguiti anche dai colleghi di Manetone a Eliopoli¹⁹³.

Dai frammenti appena esaminati emerge allora la pervasività del mito di Seth nell'intera produzione manetoniana; è dunque significativo che nel tentativo di presentare e rendere comprensibile la sapienza teologica, rituale e medica dei propri antenati, Manetone scegliesse di condensare in Seth, quintessenza del male, ogni manifestazione del caos e del disordine (sia essa l'insorgere di una malattia o il trauma di un'invasione straniera).

Callimaco lettore di Manetone?

Quale influenza allora può aver esercitato questa “traduzione” in lingua greca della sapienza egiziana? Le difficoltà nel datare con precisione la produzione manetoniana e le incertezze nell'interpretare in modo univoco le scelte politico-religiose dei primi due Tolomei¹⁹⁴ obbligano a rimanere nell'ambito delle semplici ipotesi. Se, come si è detto,

¹⁸⁷ *De Isid.*, 380d = *frg.* 85 Waddell: «Infatti, come racconta Manetone, a Eileithiaspolis erano soliti bruciare vivi degli uomini che chiamavano Tifoniani».

¹⁸⁸ J. YOYOTTE, *Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain*, «École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire» 89, 1980, pp. 31-102.

¹⁸⁹ Sulla discussa identificazione di questo sovrano *vd.* *ivi* p. 40.

¹⁹⁰ *Frg.* 85 Waddell = Porph., *De abst.*, II, 55. Anche Diodoro Siculo colloca in un remoto passato («τὸ παλαιόν») il sacrificio rituale di uomini «dello stesso colore di Tifone [*scil.* il rosso]» da parte del faraone.

¹⁹¹ Ad ogni modo *vd.* YOYOTTE, *Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain*, p. 37: «le sacrifice humain n'était sûrement pas de pratique courante durant le II^e millénaire et que les anthropoctionies royales qu'avait connu l'époque archaïque avaient dû disparaître tandis que, sous l'Ancien Empire, la civilisation égyptienne prenait sa forme classique.».

¹⁹² Il rosso era il colore con cui veniva identificato Seth. *Ivi*, pp. 44-45.

¹⁹³ *Ivi*, pp. 41, 56-57.

¹⁹⁴ A titolo esemplificativo, si consideri la discussa lettura delle II. 11ss. della già menzionata *Stele del Satrapo*: HUSS, *Der makedonische König*, p. 53 n. 122 ipotizzava che Tolomeo, già agli albori del controllo

la prima attestazione esplicita dell'impiego regale del mito di Horus contro Seth si può trovare solo con Tolomeo V nella celebre *Stele di Rosetta* (196 a.C.)¹⁹⁵, un passo dell'*Inno a Delo* di Callimaco (275-270 a.C.)¹⁹⁶ potrebbe attestare la ricezione di tale paradigma leggendario, così centrale nella produzione sacra e profana di Manetone. Tale suggestione si riconnette direttamente all'aspra polemica che negli ultimi anni ha diviso i cosiddetti "Egyptianizers" dai loro detrattori nell'interpretazione degli inni callimachei¹⁹⁷. Tuttavia, ancora dopo quarant'anni, continua a convincere la proposta esegetica avanzata a più riprese da Koenen¹⁹⁸ e rielaborata da Stephens¹⁹⁹. Questi studiosi, pur riconoscendo che la composizione sia ancora comprensibile in un'ottica esclusivamente greca, sostengono la presenza di un substrato culturale egiziano capace di giustificare e illuminare alcuni elementi che altrimenti avrebbero nell'*Inno* un ruolo prettamente esornativo.

L'*Inno a Delo*, strutturato nel suo complesso su un movimento narrativo che conduce dal caos cosmico al ristabilimento dell'ordine naturale²⁰⁰, intreccia strettamente la figura dei due θεοί nascituri, Apollo e Tolomeo Filadelfo, grazie alle due profezie proferite dal

lagide sull'Egitto (311 a.C.), avesse giurato di «Horus zur richtschnur seines Handelns zu nehmen». Lo studioso riporta però subito dopo l'autorevole *caveat* ricevuto in una lettera da Willy Clarysse «they [i.e. the temple texts] are not messages of historical events, but rather descriptions of the realisation of ideal events». Come si è già accennato, il carattere pubblico e monumentale di questi documenti impone una grande prudenza interpretativa.

¹⁹⁵ *Vd. OGIS* 90, ll. 9ss.

¹⁹⁶ La descrizione dell'ammutinamento dei mercenari galli (vv. 162-195), avvenuto nel 275 a.C., e la scarsa importanza di tale fatto storico (almeno rispetto alle successive campagne militari del Filadelfo), hanno spinto la maggior parte degli studiosi ad adottare tale datazione per l'*Inno* (*vd. STEPHENS, Seeing double: intercultural poetics in Ptolemaic Alexandria*, pp. 114-115.).

¹⁹⁷ I. CHIESA, *Callimaco e l'Egitto. Testi e Interpretazioni*, Tesi di Dottorato, Milano, Università degli Studi di Milano, 2010-2011, pp. 2-15, offre un utile quadro delle proposte interpretative.

¹⁹⁸ KOENEN, *Θεοῖσιν ἔχθρός*, pp. 110-112; L. KOENEN, *Die Adaptation ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof*, in *Egypt and the Hellenistic world. Proceedings of the International Colloquium, Leuven, 24-26 May 1982*, a c. di E. VAN'T DACK, P. VAN DESSEL, W. VAN GUCHT, Leuven, Kathol. Univ., 1983, pp. 174-190; L. KOENEN, *The Ptolemaic king as a religious figure*, in *Images and ideologies: self-definition in the Hellenistic world*, a c. di A. BULLOCH, Berkeley, University of California Pr., 1993, pp. 25-125 (81-84).

¹⁹⁹ STEPHENS, *Seeing double*, pp. 114-121.

²⁰⁰ *Ivi*, pp. 117-118. L'*incipit* dell'*Inno* narra infatti delle ansiose peregrinazioni nell'Egeo di Asteria, isola e divinità minore in fuga dalle insidie di Zeus. Alle peripezie di Asteria segue poi l'angosciosa ricerca di Leto di un luogo dove poter partorire il figlio Apollo, concepito in una relazione adulterina con Zeus. L'irata Era minaccia infatti di devastare ogni regione che concedesse rifugio a Leto. La narrazione alterna i numerosi rifiuti delle pavide località alle profezie proferite da Apollo, ancora nel grembo di Leto; se la prima prevede la vittoria di Apollo su Pitone e la strage dei figli di Niobe, la seconda profetizza invece la nascita del grande Tolomeo II a Cos. Grazie al supporto di Iris, Leto riesce poi a placare l'ira di Era e a partorire Apollo nell'isola nomade di Asteria. Quest'ultima trova allora una definitiva sede nell'Egeo e cambia nome in Delo. La sezione finale dell'*Inno* riporta allora la storia culturale successiva di Delo, dagli inni che il cantore Oleno dedica ad Apollo alle danze rituali introdotte da Teseo.

dio ancora nel grembo di Leto²⁰¹. Come Apollo sconfiggerà il «θηρίον αἰνογένειον»²⁰² Pitone, così Tolomeo affronterà un «ξυνός [...] ἄμμιν ἄεθλος»²⁰³: sterminare i rivoltosi soldati Celti ammutinatisi nel 275 a.C.²⁰⁴. Si riesce allora a capire meglio la connessione tra regalità tolemaica e potere apollineo alla luce dell'identificazione, già erodotea²⁰⁵, di Apollo con Horus, ipostasi del faraone regnante²⁰⁶.

Callimaco esalta poi la vittoria del Filadelfo sugli «ὄψιγονοὶ Τιτῆνες»²⁰⁷, gli empi stranieri celti responsabili di aver attaccato nel 279-8 a.C. il santuario di Delfi. La celebrazione callimachea del Filadelfo attraverso un episodio militare minore può essere spiegata facendo riferimento all'ideologia faraonica: come si è visto, uno dei compiti principali del sovrano era la difesa del regno e dei suoi templi dagli empi stranieri²⁰⁸. Koenen pone quindi in rilievo lo strumento con cui, secondo Callimaco, Tolomeo aveva sterminato i Celti: il fuoco²⁰⁹. Tanto nel periodo faraonico, quanto in età ellenistica, il rito egiziano prevedeva infatti di bruciare vivi i malfattori, i ribelli e più in generale i Tifoniani²¹⁰. Non passerà allora inosservata la consonanza con il *frg.* 86 Waddell di Manetone sopra esaminato. La lettura in chiave egiziana del passo sarà incentivata anche dall'allontanamento di Callimaco dalla realtà storica: Pausania testimonia infatti che i Galli morirono in parte uccidendosi tra loro, in parte per fame (I, 7, 2: «ἀπόλοντο ὑπὸ τε ἀλλήλων καὶ τοῦ λιμοῦ») ²¹¹.

Nell'inno callimacheo un elemento puntuale sembrerebbe rimandare alla tradizionale rappresentazione egiziana dei seguaci di Seth: le «impudenti cinture»²¹² celte, contemporaneamente preda del vincitore Tolomeo e offerte votive ad Apollo. Sin dal suo

²⁰¹ Call., *H.*, IV, vv. 88-98, 162-195.

²⁰² *H.*, IV, v. 92.

²⁰³ *H.*, IV, v. 171.

²⁰⁴ Sull'episodio vd. HUSS, *Ägypten in hellenistischer Zeit*, pp. 268-269 n. 114 e HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, p. 36.

²⁰⁵ Hdt., II, 144, 2; 166, 5.

²⁰⁶ Il mondo greco arcaico e classico tendeva infatti a identificare i regnanti con la figura di Zeus (e.g. Hesiod., *Th.*, 94-96); vd. D. L. SELDEN, *Alibis*, «Classical Antiquity» 17.2, 1998, pp. 289-412 (386ss).

²⁰⁷ *H.*, IV, v. 174.

²⁰⁸ Cfr. P. BING, *The well-read muse. Present and past in Callimachus and the Hellenistic poets*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1988, p. 131.

²⁰⁹ *H.*, IV, v. 185-186.

²¹⁰ KOENEN, *Die Adaptation ägyptischer Königsideologie*, p. 180.

²¹¹ Si oppongono in modo poco convincente a questa interpretazione W. H. MINEUR, *Hymn to Delos. Introd. & comm. by Mineur W. H.*, Leiden, Brill, 1984, p. 178. e S. BARBANTANI, *Callimachus on kings and kingship*, in *Brill's companion to Callimachus*, a c. di B. ACOSTA-HUGHES, L. LEHNUS, S. A. STEPHENS, Leiden, Brill, 2011, pp. 178-200 (199).

²¹² *H.* IV, v. 183: «ζωστήρας ἀναϊδέας».

primo intervento critico del 1983²¹³, Koenen aveva sottolineato un'intrigante eco testuale: nel cosiddetto *Oracolo del Vasaio*, un testo profetico-apocalittico il cui originale sembra risalire al 116 a.C., gli odiati dominatori greci di Alessandria vengono descritti infatti come Τυφώνιοι ζωνοφόροι, «Tifoniani che indossano le cinture»²¹⁴. Tale caratterizzazione dei seguaci di Seth come ζωνοφόροι sembrerebbe derivare da un'antica tradizione faraonica²¹⁵. Anche se le «impudenti cinture» callimachee potrebbero costituire un semplice rimando esornativo alla tradizionale iconografia del guerriero celta²¹⁶, il tono profetico del passo e la struttura generale dell'inno supportano la lettura di Koenen. Dieci anni dopo, lo studioso torna sul tema a lui caro e chiarifica le finalità dell'allusione callimachea; Koenen propone allora di leggere l'*Inno a Delo* di Callimaco come il tentativo di un poeta cortigiano²¹⁷ di “ellenizzare” l'apparato ideologico egiziano, rendendo comprensibile ad un pubblico *esclusivamente* greco il ruolo di Horus-Faraone del Filadelfo²¹⁸; secondo questa prospettiva, Callimaco sceglie allora di tradurre in greco la tradizionale rappresentazione egiziana del nemico straniero come seguace di Seth.

Prescindendo dal valore da attribuire al coinvolgimento di Callimaco nella promozione dell'ideologia faraonica (questione spinosissima), sembra qui opportuna una precisazione. Dopo aver evocato la risonanza con l'*Oracolo del Vasaio*, Koenen ammette nel suo ultimo contributo: «Kallimachos seems to have known a much older version [*scil.* dell'*Oracolo*]»²¹⁹. Appare più prudente ipotizzare però uno strato intermedio tra Callimaco e la più antica versione (con ogni probabilità egiziana)²²⁰ di questo tardo testo profetico greco. È di fatto probabile che il poeta di corte avesse recepito la tradizionale iconografia dei Tifoniani non direttamente da una remota (e non pervenuta) profezia

²¹³ KOENEN, *Die Adaptation ägyptischer Königsideologie*, pp. 180-182.

²¹⁴ Ivi, p. 182 n. 185.

²¹⁵ L. KOENEN, *Manichaean apocalypticism at the crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian thought*, in *Codex Manichaicus Coloniensis. Proceedings of the international Symposium*, a c. di L. CIRILLO, A. ROSELLI, Cosenza, Marra Ed., 1986, pp. 285-332 (328-330).

²¹⁶ KOENEN, *Eine agonistische Inschrift*, p. 183.

²¹⁷ È probabile infatti che Callimaco avesse vissuto sin dalla giovinezza nella corte di Tolomeo, diventando forse Φίλος del re. Si vedano I. PETROVIĆ, *Callimachus, Theocritus and Ptolemaic court etiquette*, in *The Hellenistic court: monarchic power and elite society from Alexander to Cleopatra*, a c. di A. ERSKINE, L. LLEWELLYN-JONES, S. WALLACE, Swansea, Classical Pr. of Wales, 2017, pp. 143-163 e A. CAMERON, *Callimachus and his critics*, Princeton, Princeton University Pr., 1995, pp. 3-23.

²¹⁸ KOENEN, *The Ptolemaic king as a religious figure*, p. 81.

²¹⁹ Ivi, p. 83.

²²⁰ KOENEN, *Manichaean apocalypticism*, pp. 329-330 evidenzia come il riferimento alle «ζωστήρας ἀναιδέα» rimandi esplicitamente a un *cluster* figurativo egiziano. A meno di non ammettere una poco probabile traduzione greca pretolomaica di questo antico testo profetico, è probabile che l'antenato dell'*Oracolo del Vasaio* circolasse ancora in egizio sotto i primi Tolomei.

egiziana, ma piuttosto grazie la mediazione del testo di Manetone. Come si è già messo in luce, circolavano certamente tra le vie di Alessandria al tempo di Callimaco delle leggende che rappresentavano gli invasori e gli Impuri come seguaci di Seth. Tali leggende, contenenti numerosi elementi profetici, vennero inglobate negli *Αἰγυπτιακά* e rese per la prima volta comprensibili a un pubblico greco²²¹. Per quanto è possibile dedurre dai frammenti superstiti, la nutrita produzione religiosa di Manetone, collocabile probabilmente qualche anno prima della redazione dell'*Inno* callimacheo, si era poi estesamente occupata del demoniaco Seth e dei suoi seguaci²²², offrendo verosimilmente una descrizione fisiognomica dei Tifoniani²²³. È pressoché certo che il dottissimo redattore dei *Πίνακες* fosse familiare con Manetone, primo (e allora unico) autore ad aver compendiato e reso accessibile al mondo greco la sapienza egiziana. Certo vi è la possibilità che Callimaco avesse appreso nelle vie di Alessandria una remota versione (già tradotta?) di questa profezia. Sarà allora meno fantasioso ipotizzare che l'erudito poeta si servisse della mediazione di Manetone «per ellenizzare quelle idee che erano diventate diffuse nella corte tolemaica»²²⁴, piuttosto che pensare, come fa Koenen, a un prelievo diretto da un antico testo apocalittico egiziano non pervenuto.

²²¹ Si consideri in primo luogo il μάντις Ἀμένωφις (*Ap.*, I, 258; cfr. *Ap.*, I, 232, 236) che prevede («προρόμενον») l'alleanza tra Impuri e Pastori e profetizza il loro dominio sull'Egitto per tredici anni (*Ap.*, I, 236). Anche le stringate epitomi di Giulio Africano ed Eusebio sembra celare una profezia: sotto il regno di Βόχχωρις (XIV^a dinastia) entrambi i cronografi riportano: «ἀρνίον ἐφθέγγετο» (*frgg.*, 64 e 65a, b Waddell). L'agnello, incarnazione del dio Khnum, è responsabile di diverse profezie apocalittiche nel mondo egiziano (WADDELL, *Manetho, with an English translation*, pp. 164–165 n. 2; MOYER, *Egypt and the limits of Hellenism*, p. 133.). Nonostante tanto in Giuseppe, quanto nei cronografi, il testo manetoniano risulti fortemente compendiato, Dillery propone di interpretare tali frammenti come un tentativo di storicizzare un'antica “*prophetic Königsnovelle*” egiziana (DILLERY, *The first Egyptian narrative history*, pp. 102–105.). Vd. anche MOYER, *Egypt and the limits of Hellenism*, pp. 133ss. Per la presenza di testi profetici nelle biblioteche templari egiziani si veda REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals, and Day-books*, p. 215 n. 51.

²²² Vd. *supra* (*Manetone e Seth*).

²²³ Oltre al già menzionato *frg.* 81 Waddell, si consideri anche che il *frg.* 85 Waddell presuppone una caratterizzazione dei Tifoniani; già in precedenza Plutarco aveva descritto i Tifoniani come uomini πύρροι che venivano ritualmente («ἐν τισιν ἑορταῖς») insultati e umiliati (362e). È possibile, anche se non dimostrabile, che tale informazione sia giunta a Plutarco dallo scritto *Περὶ ἀρχαῖσμοῦ καὶ εὐσεβείας* di Manetone. Anche se non si accoglie tale ricostruzione, si consideri che nel *frg.* 85 Waddell (*apud* Porph., *De abst.*, II, 55) Manetone afferma che i Tifoniani venivano identificati καθάπερ οἱ μόσχοι (come i vitelli). È noto, proprio grazie a Plutarco (*De Isid.*, 363a-b), che gli Egiziani conducevano una meticolosa analisi per verificare se i buoi erano incarnazione di Seth e quindi adatti al sacrificio (vd. Hdt. II, 38). L'animale era sacrificabile infatti solo se tutto il suo pelo era rosso, colore di Seth. È quindi altamente probabile che Manetone, in qualche passo della sua opera religiosa, avesse identificato i Tifoniani come uomini πύρροι.

²²⁴ KOENEN, *The Ptolemaic king as a religious figure*, p. 81.

Sarà tuttavia azzardato, allo stato attuale della ricerca, portare alle estreme conseguenze tale ragionamento e identificare l'*Inno a Delo* (databile, come si è detto, al 275-270 a.C.) come *terminus ante quem* per gli *Αἰγυπτιακά* di Manetone.

I Giudei come impuri seguaci di Seth.

Dopo aver tentato di delineare il panorama culturale e gli interessi di Manetone, sarà opportuno tornare alla rappresentazione degli antenati dei Giudei che lo storico offre negli *Αἰγυπτιακά*. Se nel primo racconto, Manetone descrive i futuri fondatori di Gerusalemme (*Ap.*, I, 90) come un barbaro popolo straniero proveniente da Oriente¹, interessa qui maggiormente la caratterizzazione assunta dagli Impuri nella seconda leggenda. Per tentare di comprendere meglio come Manetone rappresenti οἱ μισροί², bisogna verificare se vi sia la necessità di “ripulire” il testo da incrostazioni flaviane; la parafrasi di Giuseppe potrebbe infatti aver manipolato la testimonianza manetoniana per poterla poi più agevolmente confutare.

Anche dopo una rapida lettura, risulta subito evidente che a una terminologia esplicitamente inerente al campo semantico dell'impurità religiosa («τῶν ἄλλων μισρῶν» [I, 233], «τοῖς μισροῖς» [I, 236], «συμμεμαμμένων <τινάς>» [I, 241], «τοὺς συνατιμασθέντας» [I, 241] *et similia*), si accostino riferimenti che sembrerebbero rimandare in modo più diretto alla malattia come patologia mutilante («τοὺς τὰ σώματα λελωβημένους» [I, 234]³ «τοὺς ἠκρωτηριασμένους» [I, 256]⁴) e deturpante (si considerino i diversi riferimenti alla λέπρα)⁵. Il participio sostantivato «τοὺς ἠκρωτηριασμένους»⁶, letteralmente «i mutilati alle estremità», è infatti esplicitamente connesso alla sfera fisica concreta; la “mutilazione” viene subito definita dallo stesso Giuseppe come un ἐλάττωμα τῶν σωμάτων e contrapposta alle altre impurità religiose

¹ *Ap.*, I, 75: «ἐκ τῶν πρὸς ἀνατολὴν μερῶν ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι [...]».

² Questo è l'aggettivo più frequentemente impiegato, tanto nella parafrasi di Manetone, quanto nella confutazione di Giuseppe (*Ap.*, I, 233, 236, 241, 248, 251, 266, 271).

³ Lo stesso impiego del participio perfetto del verbo λωβάω si ritrova in I, 253, 273 e in I, 257, 260 senza l'accusativo di relazione τὰ σώματα. Difficile offrire qui una traduzione efficace della perifrasi; non rende l'opaco «infermi» impiegato da CALABI, *Contro Apione, Flavio Giuseppe*, pp. 127ss..

⁴ Cfr. anche *Ap.*, I, 284.

⁵ *Vd.* n. 13 p. 46.

⁶ *Ap.*, I, 256.

precedentemente elencate : «e per quale ragione poi gli dei erano invisibili per colpa dei mutilati (τοὺς ἠκρωτηριασμένους) e dei “lebbrosi”? Infatti loro si adirano per le empietà (ἀσεβήμασιν), non per i difetti fisici (ἐλαττώμασι τῶν σωμάτων)»⁷. Questa potrebbe essere allora un’alterazione *ad hoc*, una leggera manipolazione del testo manetoniano, volta a facilitare la confutazione da parte di Giuseppe⁸; in I, 284 lo storico infatti utilizza come “prova difensiva” il riferimento alla legislazione mosaica (*Lev. 21, 16-23*)⁹ in cui si impediva a «chi avesse anche una minima mutilazione fisica»¹⁰ di rivestire la carica sacerdotale. Si vedrà in seguito perché sembra invece più probabile che tale elemento fosse specificamente manetoniano e «che dietro il Manetone di Giuseppe vi sia più del Manetone originale di quanto i sostenitori della *Quellenkritik* vorrebbero ammettere»¹¹.

Una falsificazione flaviana?

Merita un ampio discorso la qualificazione in Manetone degli antenati dei Giudei come “lebbrosi”. Barclay sostiene che i numerosi riferimenti alla “lebbra” nella seconda narrazione manetoniana possano essere un’aggiunta di Giuseppe. Questi avrebbe “medicalizzato” il resoconto dello storico egiziano per inserire delle discordanze rispetto all’incontestabile legislazione mosaica e contemporaneamente rendere confusa la testimonianza manetoniana¹². Una così estesa alterazione appare però inverosimile:

⁷ *Ap.*, I, 256-257: «τίνα δὲ καὶ λόγον εἶχε διὰ τοὺς ἠκρωτηριασμένους ἢ λεπρῶντας ἀφανεῖς εἶναι τοὺς θεοῦς; ὀργίζονται γὰρ ἐπὶ τοῖς ἀσεβήμασιν, οὐκ ἐπὶ τοῖς ἐλαττώμασι τῶν σωμάτων».

⁸ Così BARCLAY, *Flavius Josephus*, p. 144 n. 898.

⁹ «Il Signore parlò a Mosè e disse: “Parla ad Aronne dicendo: “Nelle generazioni future nessun uomo della tua stirpe che abbia qualche deformità potrà accostarsi ad offrire il pane del suo Dio; perché nessun uomo che abbia qualche deformità potrà accostarsi: né un cieco né uno zoppo né uno sfregiato né un deforme, né chi abbia una frattura al piede o alla mano, né un gobbo né un nano né chi abbia una macchia nell’occhio o la scabbia o piaghe purulente o i testicoli schiacciati. Nessun uomo della stirpe del sacerdote Aronne con qualche deformità si accosterà per presentare i sacrifici consumati dal fuoco in onore del Signore. Ha un difetto: non si accosti quindi per offrire il pane del suo Dio. Potrà mangiare il pane del suo Dio, le cose sacrosante e le cose sante; ma non potrà avvicinarsi al velo né accostarsi all’altare, perché ha una deformità. Non dovrà profanare i miei luoghi santi, perché io sono il Signore che li santifico”». Traduzione CEI. 2008. Cfr. *Ant.* III, 278.

¹⁰ *Ap.*, I, 284: «τοῖς καὶ τὸ βραχύτατόν τι τοῦ σώματος ἠκρωτηριασμένοις».

¹¹ P. SCHÄFER, *Die Manetho-Fragmente*, p. 202: «daß sich hinter Josephus’ Manetho mehr von dem ursprünglichen Text des Manetho verbirgt als die Anhänger der Quellenkritik zugestehen wollen.».

¹² BARCLAY, *Flavius Josephus*, p. 135 n. 185 («It is possible that Josephus has added the motif of leprosy to medicalize Manetho’s story, and to create the inconsistency with the legislation of Moses (1.279-85)») e n. 816 («it is possible that Josephus has thus turned pollution (physical and religious) into physical impairment in order to render the story both incomprehensible (1.256) and impossible (1.278)»). Del resto Barclay ammette che «Manetho may have used the term himself, but only to heighten the emphasis on impurity» (n. 185).

riferimenti alla “lebbra” sono disseminati non solo nella parafrasi, ma su questi si struttura anche la confutazione del testo¹³. Quando si tratta poi di introdurre i «μυθευόμενα καὶ λεγόμενα»¹⁴ del sacerdote egiziano, Giuseppe riassume così il testo che andrà a narrare: Manetone ci vuole «mischiare con una massa di Egiziani “lebbrosi” (πλῆθος Αἰγυπτίων λεπρῶν)»¹⁵. Si dovrebbe forse immaginare che Giuseppe falsifichi in modo così vistoso e ostinato il testo della sua fonte?

Tra gli Impuri espulsi da Ἀμένωφίς vi erano poi «τινας [...] καὶ τῶν λογίων ἱερέων φησὶ λέπρα συγκεχυμένους»¹⁶. Lo storico riporta direttamente a Manetone la descrizione dei sacerdoti egiziani come “lebbrosi” (senza altra qualificazione annessa). Il capo dei sacerdoti “lebbrosi” poi è Ὅσάρσηφος (I, 238), successivamente identificato con Mosè (I, 250). È davvero difficile ipotizzare, come fa Barclay, che Giuseppe abbia consapevolmente alterato l’antica - e *pertanto* autorevole - testimonianza di Manetone, andando così a rimpolpare il gran numero di attacchi antisemiti che dipingevano Mosè come “lebbroso”.

L’ampia circolazione di tale calunnia nel I d.C. è testimoniata dalle precauzioni adottate da Giuseppe in *Ant.* III, 264-268; riassumendo le minuziosissime prescrizioni di *Lev.*, 13-14, lo storico afferma che Mosè «τοὺς δὲ λεπρούς εἰς τὸ παντελὲς ἐξήλασε τῆς πόλεως»¹⁷. La costruzione avverbiale «εἰς τὸ παντελὲς» nega nel modo più assoluto la presenza di “lebbrosi” a Gerusalemme («τῆς πόλεως») ¹⁸. Giuseppe continua affermando che «si dovrebbero allora deridere coloro che sostengono che Mosè, afflitto dalla “lebbra”, fosse costretto a fuggire dall’Egitto, e, guidando coloro che erano stati banditi per la medesima ragione [*scil.* la “lebbra”], li avesse condotti in Cananea»¹⁹. Nel passo

¹³ *Ap.*, I, 233, 236, 256, 257, 267, 278, 279.

¹⁴ *Ap.*, I, 229.

¹⁵ *Ap.*, I, 229.

¹⁶ *Ap.*, I, 235-6: «anche alcuni dotti sacerdoti afflitti, secondo Manetone, da “lebbra”».

¹⁷ *Ant.* III, 264: «espulse ogni singolo lebbroso dalla città».

¹⁸ Cfr. R. P. GALLANT, *Josephus' expositions of biblical law. An internal analysis*, Yale, Yale University Pr., 1988, p. 123. Anche il riferimento alla città è assente nella *LXX*, dove invece si parla di «accampamento» (*Lev.*, 13, 46; 14, 3: «ἔξω τῆς παρεμβολῆς»); si tratta di un cambiamento notevole rispetto al testo biblico volto a sottolineare l’assenza assoluta e incontestabile di “lebbrosi” a Gerusalemme (G. HATA, *The story of Moses interpreted within the Context of Anti-Semitism*, in *Josephus, Judaism, and Christianity*, a c. di L. H. FELDMAN, G. HATA, Detroit, Mich. Wayne State Univ. Pr., 1987, pp. 180-198 [190]). Si noti anche l’assenza della lunga descrizione biblica dei sintomi della “lebbra” «poiché questo elenco avrebbe potuto indicare al lettore che la malattia era diffusa tra i Giudei», così L. H. FELDMAN, *Flavius Josephus: translation and commentary. 3, Judean antiquities 1-4, translation and commentary by Louis H. Feldman*, Leiden, Brill, 2000, n. 778.

¹⁹ *Ant.*, III, 265.

subito successivo (*Ant.*, III, 266-7) lo storico adopera le stesse argomentazioni difensive che impiegherà una decina di anni dopo nel *Contro Apione* per sconfessare Manetone: per quale motivo Mosè avrebbe promulgato una legislazione così severa contro i “lebbrosi”, se lui stesso era stato afflitto da tale malattia²⁰? Giuseppe sembra tuttavia abbandonarsi nella sua prima opera a un atteggiamento stranamente remissivo: «ma riguardo a queste cose, ciascuno la pensi come vuole»²¹! Tale formula conciliante si ritrova frequentemente nelle *Antichità* in quei luoghi in cui Giuseppe si aspetta di non essere creduto dai propri lettori²². Evidentemente durante la stesura delle *Antichità*, pubblicate nel tredicesimo anno del regno di Domiziano (93/94 d.C.)²³ e redatte in una fase storica particolarmente drammatica per il mondo giudaico, Giuseppe evitava di scontrarsi frontalmente con questa imperversante calunnia, tanto diffusa quanto difficilmente confutabile.

È Tacito poi, contemporaneo di Giuseppe, che attesta l’ampia circolazione di leggende che associano l’espulsione del popolo ebraico dall’Egitto a una malattia della pelle. Nel quinto libro delle *Historiae* riporta infatti come «plurimi auctores consentiunt» sul fatto che gli Ebrei fossero stati scacciati dal re Bocchoris a causa di una malattia che deturpava i corpi degli Egiziani («orta per Aegyptum tabe quae corpora foedaret») ²⁴. Si capisce che la *tabes* in questione (genericamente «malattia», «pandemia») sia accostabile alla λέπρα di Manetone poiché nel paragrafo successivo Tacito dichiara che i Giudei si astenevano dalla carne del maiale «memoria cladis, quod ipsos *scabies* quondam turpaverat, cui id animal obnoxium»²⁵. La *scabies*, nome con cui si possono indicare globalmente tutte quelle affezioni della pelle ripugnanti e contagiose, può venire agevolmente considerata come un equivalente di λέπρα in un contesto non specialistico²⁶. Anche nel resoconto di

²⁰ Cfr. *Ap.*, I, 281-3.

²¹ *Ant.*, III, 268: «ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἕκαστος ὡς αὐτῷ δοκεῖ σκοπεῖτω».

²² *Ant.*, II, 348 (traversata del Mar Rosso degli Ebrei guidati da Mosè); III, 81 (manifestazione di Dio agli Ebrei mentre Mosè è sul Monte Sinai); III, 322 (potere miracoloso della legislazione mosaica); IV, 158 (maledizioni di Baal ed episodio dell’asina parlante); VIII, 262 (confutazione del resoconto erodoteo [II, 104] sulla pratica della circoncisione); X, 281 (profezia di Daniele) *et alia*.

²³ Come testimonia Giuseppe in *Ant.*, XX, 267.

²⁴ Tacit., *Hist.*, V, 3.

²⁵ Tacit., *Hist.*, V, 4: «in memoria del flagello, poiché un tempo la scabbia, cui quell’animale è soggetto, li aveva deturpati».

²⁶ Del resto, anche in ambito medico Cassio Felice (*Med.*, 15, 1) presenta la *lepra* come una forma particolare di *scabies*; Isidoro di Siviglia stabilisce la medesima connessione tra le due malattie: i loro sintomi sono identici (*Etym.*, IV, 8). Sul valore di *scabies* nei testi non specialistici *vd.* A. FRAISSE, «*Scabies*» dans les textes latins: problèmes d’identification et de traduction, «Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes» 79, 2005, pp. 59–67 (59-63).

Tacito, Mosè, *unus exulum* (quindi anch'egli malato di *scabies*), guida il popolo di Egiziani malati in Siria e istituisce, come nel resoconto manetoniano (I, 239), «novos ritus contrariosque ceteris mortalibus»²⁷. Sia detto qui per inciso che anche lo storico d'età augustea Pompeo Trogo, nell'epitome redatta da Giustino, testimonia la presenza di tale calunnia in ambiente romano già nei primi decenni del I d.C.²⁸.

Numerose infine sono le testimonianze, tutte d'ambiente egiziano, che associano Mosè alla "lebbra", soprannominandolo con la prima lettera dell'alfabeto greco (ἄλφα), poiché colpito da ἀλφοί, chiazze bianche della pelle frequentemente associate alla λέπρα. Nel suo *Περὶ Ἰουδαίων*, Nicarco, probabilmente un egiziano ellenizzato, collocato con approssimazione da Stern nel I d.C., fornisce la prima testimonianza di questo fortunato e durevole gioco di parole (*apud* Phot., *Lex.*, s.v. ἄλφα = 248 Stern)²⁹.

Infine, come ha notato Hata³⁰, lo stesso Giuseppe certifica la diffusione di tale spinoso attacco nella resa di *Esodo* 4, 6; in *Antichità* II, 273, Dio vuole fornire a Mosè dei σημεῖα utili a convincere gli Ebrei e pertanto gli ordina di posare la mano sul petto. Nella versione ebraica (*Ex.*, 4, 6) la mano di Mosè diventa bianca come neve e «תַּבְּרַחֲבָה» (participio di תַּבְּרַח; il verbo denota in ebraico una condizione del corpo afflitta da una malattia cutanea)³¹. Giuseppe, seguendo la *LXX* e Filone³², non menziona la λέπρα, ma dice solamente: «ed estrasse la sua mano bianca, come gesso»³³.

²⁷ Tacit., *Hist.*, V, 3.

²⁸ In *Iust.*, XXXVI, 2, 12 Mosè viene scacciato dall'Egitto insieme agli altri malati di *scabies et vitiligo* «ne pestis ad plures serperet». Sul passo *vd. infra* (Epimetron: *i novi morbi e la "malattia giudaica"*).

²⁹ M. STERN, *Greek and Latin authors on Jews and judaism. I*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976, pp. 532-3. Gli autori successivi che riportano questa calunnia sono Tolomeo Chenno, grammatico alessandrino della prima metà del II d.C. (*apud* Phot., *Bibl.*, cod. 190, p. 151b Bekker = 331 Stern) ed Elladio, autore egiziano di un'antologia in trimetri giambici collocabile nella prima metà del IV secolo d.C. (*apud* Phot., *Bibl.*, cod. 279, p. 529b Bekker = 472 Stern); Elladio si rimanda però alla testimonianza di un certo Filone (probabilmente Filone di Biblo).

³⁰ HATA, *The story of Moses interpreted within the Context of Anti-Semitism*, pp. 186-187.

³¹ R. DE BLOIS, *Semantic Dictionary of Biblical Hebrew*, United Bible Societies, 2000-2021, s.v. תַּבְּרַח.

³² Philo, *De vita Mosis*, I, 79.

³³ *Ant.*, II, 273: «μετὰ τοῦτο δὲ καθεῖναι τὴν δεξιάν εἰς τὸν κόλπον προσέταξεν. ὑπακούσας δὲ λευκὴν καὶ τιτάνῳ τὴν χροῖαν ὁμοίαν προεκόμισεν· εἶτα εἰς τὸ σῦνηθες κατέστη.» È vero che Giuseppe avrebbe potuto semplicemente seguire la *LXX* (dove il riferimento alla "lebbra" è assente), ma sembra che per i libri del *Pentateuco* la principale fonte fosse un testo ebraico (ad eccezione del libro della *Genesi* dove vi è maggiore vicinanza alla *LXX*). Su questa complessa questione *vd.* L. H. FELDMAN, *Josephus's interpretation of the Bible*, Berkeley, University of California Pr., 1998, pp. 30ss.

La “lebbra” manetoniana.

Sulla base dei dati appena esposti sembra chiaro che l’ipotesi di Barclay (alterazione del testo da parte di Giuseppe medesimo) risulti almeno forzata. Una possibile alternativa è che il riferimento alla lebbra non sia puramente manetoniano, ma piuttosto un’introiezione successiva antisemita (come forse quella in I, 250)³⁴. Favorirebbe questa ipotesi il fatto che tra Manetone e Giuseppe sia da collocare il racconto di Lisimaco (*Ap.*, I, 304-11)³⁵, un intellettuale greco che riadatta, razionalizzandola, un’originaria versione egiziana della leggenda in chiave smaccatamente antiggiudaica. Rispetto al racconto di Manetone, in questa versione l’antico substrato religioso relativo all’impurità rituale (I, 306: «il dio ordinò di purificare [καθῆραι] i templi dagli uomini impuri ed empì [ἀπ’ἀνθρώπων ἀνάγνων καὶ δυσσεβῶν]») è giustapposto a una più netta caratterizzazione patologica del popolo giudaico come “lebbroso” e “scabbioso” («τὸν λαὸν τῶν Ἰουδαίων λεπρούς ὄντας καὶ ψωρούς καὶ ἄλλα νοσήματα τινα ἔχοντας») ³⁶.

In realtà è più probabile che il riferimento alla λέπρα fosse già presente nell’originale manetoniano (e forse addirittura nelle fonti di Manetone), data la stretta connessione, già nel Nuovo Regno egizio (XVI-XI a.C.), delle malattie della pelle con il tema dell’impurità religiosa tifoniana precedentemente evocato. Le malattie cutanee, così come le malattie agli occhi, venivano infatti percepite sin dalla metà del II millennio come risultato di una punizione divina³⁷. Il *P. Leyde* I 343 + 345, contenente una compilazione di ricette medico-magiche della XIX/XX dinastia (tra XIII e XII secolo a.C.), ma probabilmente ricavata da una fonte più antica, offre un rimedio contro l’*ḥw* e il *smn* (= *samana*).

³⁴ L’idea che l’identificazione di Mosè con Ὅσαρσηφος sia un’interpolazione successiva a Manetone, ma precedente a Giuseppe, è già di MEYER, *Aegyptische Chronologie*, p. 77: «Offenbar gehört § 250 nicht zum echten Text, sondern ist ein Stück eines kürzeren Excerpts, so dass es sogar fraglich erscheinen kann, ob die Gleichsetzung mit Mose von Manetho herrührt und nicht vielmehr von einem antijüdischen Schriftsteller, den dann die apologetische Quelle des Josephus widerlegt.». *Vd.* anche LAQUEUR, *Manethon*, coll. 1071-1072 e BARCLAY, *Flavius Josephus: translation and commentary*, pp. 140-141 n. 871.

³⁵ Tanto Jacoby (*FGrHist* 621) quanto Troiani (L. TROIANI, *Commento storico al Contro Apione di Giuseppe*, Pisa, Giardini, 1977, p. 128) hanno messo in seria discussione l’identificazione di Lisimaco con il dotto mitografo alessandrino, autore di un’opera intitolata *Νόστοι* e di una collezione in almeno tredici libri di παράδοξα tebani. Quest’ultimo andava collocato dopo Mnasea di Patera (Athen., *Deipn.*, 158d) nel III a.C. Come illustra S. GAMBETTI, *Lysimachos (621)*, «*Jacoby Online. Brill’s New Jacoby - Second Edition, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2021, la cronologia di questo autore oscilla vertiginosamente tra il III a.C. e il I d.C.

³⁶ *Ap.*, I, 305 (sulla lezione «ἔχοντας» al posto della *facilior* «ἐχόντων») accolta da Niese, *vd.* SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, p. 157. *Cfr.* anche *Ap.*, I, 307-308.

³⁷ T. BARDINET, *Remarques sur les maladies de la peau, la lèpre et le châtime divin dans l’Égypte ancienne*, «*Revue d’Égyptologie*» 39, 1988, pp. 3-36.

Secondo il Massart questi due termini farebbero riferimento a una medesima malattia³⁸. *Smn* sarebbe l'equivalente sumerico del concetto medico-magico egiziano racchiuso in 'hw: come *samana* indica una forza demonica cosmica che può colpire l'uomo provocando delle macchie rosse sulla pelle³⁹, così 'hw indica una malattia «à signes cutanés évidents»⁴⁰ che viene identificata nel papiro in questione con *p3 hw*, Akhou, un demone-malattia⁴¹. Per scongiurare Akhou/Samana vengono evocate divinità omologhe, dotate di simili a quelli del demone. Al primo posto in una lista che comprende *Seth*, con i suoi «numerosi veleni», Chou, con i suoi «veleni patogeni», Reshef e sua moglie Edom, con i loro «veleni», viene invocato un certo dio supremo, *p3 ntr*, anch'egli con i suoi «veleni»⁴². Tale divinità straniera *p3 ntr* (da tradurre con «dio dell'alto», «dio del cielo») sembra dover essere identificata con un antico dio *siro-palestinese*⁴³. L'associazione tra questa divinità medio-orientale e Seth è presente anche nel papiro di Torino ricostruito da Roccati⁴⁴ databile alla XIX dinastia (XIII a.C.): la moglie del «dio dell'alto», personificazione della *mtwt* (concetto traducibile con il «veleno» che provoca le malattie) viene violentata da Seth. Questa unione disordinata provoca a Seth una malattia alla fronte e agli occhi che solo Ra, per intercessione della *divinità semitica* Anat, può curare⁴⁵. L'associazione tra malattia della pelle, Seth e il «dio dell'alto» semitico è confermata dal *P. médical Hearst*, 11, 12-15 (XVI-XV a.C.), una lista di malattie cutanee e relativi scongiuri. Qui è rilevante una formula magica relativa alla *t-nt- 'zmw*, «malattia semitica» che «carbonizza i corpi» inferta dal «dio dell'alto»; contro questi viene evocato Seth, divinità dotata di competenze analoghe, anche se non sovrapponibili al «dio dell'alto». Per l'analisi della leggenda manetoniana, è poi davvero significativo che le malattie della

³⁸ A. MASSART, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345*, «Oudheidkundige mededeelingen» 34 Suppl., 1954, p. 51.

³⁹ J. NOUGAYROL, *Conjuration ancienne contre Samana*, «Archiv Orientalni» 17.2, 1949, pp. 213-26.

⁴⁰ BARDINET, *Remarques sur les maladies de la peau*, p. 14. Uno scongiuro a questa malattia è anche presente nel *P. med. Lond.*, 24.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *P. Leyde I 343 + 345*, r. 5, 2ss.

⁴³ BARDINET, *Remarques sur les maladies de la peau*, p. 12. Sembra che questa divinità, propria di un sistema religioso enoteistico, si sia evoluta nell'Elyōn/Ēl 'Elyōn biblico.

⁴⁴ A. ROCCATI, *Une légende égyptienne d'Anat*, «Revue d'Égyptologie» 24, 1972, pp. 152-159.

⁴⁵ La spiegazione della malattia di Seth fornita da Ra ad Anat è la seguente: «C'est un châtiement qu'a infligé (?) la semence/ venin, qui a été donnée pour être la femme du dieu suzerain» (l. 16 nella traduzione di A. Roccati).

pelle venissero percepite già dall'inizio del Nuovo Regno egizio (XVI a.C.) come *contaminazioni d'origine semitica*⁴⁶.

Nel papiro appena esaminato la formula magica contro la «malattia semitica» termina invitando a porre sulle lesioni cutanee dei *htm̄w*, ovvero dei sigilli⁴⁷. Tale termine sembra indicare sia un impiastro, sia le lesioni esterne provocate dalla malattia. Secondo l'egittologo Bardinet queste lesioni cutanee corrisponderebbero «aux marques naturelles du démon maladie»⁴⁸. Il concetto evocato da *htm̄w* può essere infatti associato ai termini *zbwt/zbwy* ovvero «les marques, les caractéristiques»⁴⁹ fisiche che in alcuni animali (come il bue) erano indice di un'incarnazione di Seth-Tifone; sacerdoti specializzati era chiamati a condurre un meticoloso esame⁵⁰ per verificare se gli *zbwt/zbwy* indicassero che quel determinato animale era un'incarnazione di un uomo tifoniano ἀνόσιος καὶ ἄδικος, adatto pertanto al sacrificio⁵¹. La parola *zbwt* viene inoltre utilizzata per indicare quei marchi caratteristici che permettono di distinguere i «seguaci di Seth» dai «seguaci di Horus» nel *P. Chester Beatty III*, l. 2, 1. Il termine vale propriamente «marks branded upon the skin»⁵², anche se va a indicare più generalmente tutte quelle caratteristiche fisiche e caratteriali che contraddistinguono l'uomo temporaneamente o permanentemente posseduto da Seth⁵³. L'associazione delle malattie della pelle con Seth (vd. *supra*) rende sensata l'associazione concettuale tra *htm̄w* e *zbwt/zbwy* avanzata da Bardinet⁵⁴. Il difetto patogeno della pelle è allora percepito nell'uomo come marchio della contaminazione demonica tifoniana.

Non solo nell'età faraonica, ma anche al tempo di Manetone la malattia della pelle veniva vista come indice della contaminazione demonica. Diversi sono i regolamenti sacerdotali in demotico, databili tra il III e il II a.C. (ma certamente non innovativi), che puniscono severamente il sacerdote che accusa a torto un sodale di essere malato di *sh̄t*⁵⁵;

⁴⁶ Anche *P. med. Lond.*, 32 presenta uno scongiuro contro una «malattia semitica». Si noti che questa formula magica, come diverse altre nella serie del papiro londinese, è espressa in una lingua straniera traslitterata in ieratico.

⁴⁷ Anche nel *P. med. Lond.*, 5 venivano impiegati degli *htm̄w* per curare una malattia cutanea, la *nsyt*.

⁴⁸ BARDINET, *Remarques sur les maladies de la peau*, p. 17.

⁴⁹ YOYOTTE, *Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain*, p. 51

⁵⁰ Hdt., II, 38, 2.

⁵¹ Plut., *De Isid.*, 363b. Vd. YOYOTTE, *Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain*, pp. 52-53.

⁵² A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri, III*, London, Printed by Order of the Trustees, 1935, p. 20 n. 1.

⁵³ Ivi, pp. 20-21.

⁵⁴ BARDINET, *Remarques sur les maladies de la peau*, p. 17.

⁵⁵ I documenti in questione sono *P. Cair.* II 30606, 31179, 30605, *P. LilleDem.* 29, *P. Prague*. La pena più grave è stabilita dal *P. Cair.* II 30606: espulsione dalla «casa» sacerdotale e salatissima pena pecuniaria (negli altri papiri manca l'espulsione dalla «casa», ma la multa è ugualmente salata). Vd. F. DE CENIVAL,

si può pensare allora che chi fosse colpito da *sh̄t* fosse costretto ad abbandonare la comunità (forse in modo definitivo) in quanto contaminato. Il termine demotico *sh̄t* corrisponde al copto bohairico Ⲭⲉⲛⲧ⁵⁶; questo sostantivo, nell'intelligente traduzione bohairica di *Lev.*, 13, 20, va a rendere il greco λέπρα. Per Ⲭⲉⲛⲧ si vogliono indicare, come nell'equivalente greco, tutte quelle malattie cutanee che comportano una contaminazione religiosa. Tale segregazione del sacerdote malato di *sh̄t* si inserisce bene all'interno dello scrupoloso regolamento relativo al tempio egiziano in cui la malattia, di natura tifoniana, veniva percepita come un avvelenamento malefico e demoniaco⁵⁷. I santuari, baluardo di *Maat* (divinità dell'armonia cosmica) contro la propagazione delle forze del caos, venivano purificati più volte al giorno e, anche al tempo di Cheremone, erano «quasi inaccessibili agli altri [*scil.* la gente comune, i non-sacerdoti]; poiché era necessario che si accostassero ad essi dopo essersi purificati ed astenuti da molte cose»⁵⁸. Ancora in età romana i sacerdoti egiziani venivano rappresentati, in virtù della loro ἐγκράτεια, perennemente puri e «ἄνοσοι»⁵⁹.

Con buona pace dei più radicali fautori della *Quellenkritik*, il già menzionato frammento di Eliano sembra fornire dunque una prova definitiva dell'interesse specificatamente manetoniano per la λέπρα⁶⁰. Alcuni frammenti delle opere teologiche di Manetone fanno poi pensare che il sacerdote di Sebennito potesse contare su una certa competenza in ambito medico⁶¹. Pare infine essersi conservata memoria dell'*auctoritas* medica manetoniana fino al IX secolo d.C.: dopo aver riportato un estratto del *De medicina* di Celso, un manoscritto collettaneo (*Laur., Plut., 73, 1*)⁶² elenca una serie di

Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1972, p. 28. Tale interdizione rituale, registrata nei testi tolemaici, non è certamente un'innovazione (ivi, p. 29).

⁵⁶ T. BARDINET, *Remarques sur les maladies de la peau*, p. 30.

⁵⁷ D. MEEKS, *Pureté et impureté. Ancien Orient*, «Dictionnaire de la Bible» 9 Suppl., 1976, pp. 430-452 (442-443). Emblematico in questo senso è una sezione di un importante documento demotico di prima età tolemaica che vieta ai sacerdoti malati di svolgere ogni mansione nel tempio (W. SPIEGELBERG, *Die sogenannte demotische Chronik: des Pap. 215 der Bibliothèque nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914, pp. 29-30.)

⁵⁸ Porph., *De abst.*, IV, 6, 2 = frg. 10 Van der Horst.

⁵⁹ Porph., *De abst.*, IV, 8, 1 = frg. 10 Van der Horst.

⁶⁰ Ael., *De nat.*, X, 16 = frg. 81 Waddell. *Vd. supra* (*Seth in Manetone*).

⁶¹ *Vd. supra* (*Manetone e Seth*).

⁶² Si tratta di un manoscritto proveniente dal monastero benedettino di S. Ambrogio di Milano che «va collocato nel medesimo ambiente culturale che ha prodotto i glossari greco-latini di Brescia e di Monza» (M. FERRARI, *Fra i Latini scriptores di Pier Candido Decembrio e biblioteche umanistiche milanesi. Codici di Vitruvio e Quintiliano*, in *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, a c. di R. AVESANI, M. FERRARI, T. FOFFANO, G. FRASSO, A. SOTTILI, Roma, Ed. di Storia & Letter., 1984, pp. 247-296 [271].).

«nomina auctorum medicinae Aegyptiorum vel Grecorum et Latinorum»⁶³. Alla menzione di Asclepio ed Ermete Trimegisto, segue «Manetos», chiaramente identificabile con Manetone (T. 13 Lang). Anche se la prudenza è d'obbligo⁶⁴, è possibile che estratti di carattere medico-magico dalle opere sacre di Manetone fossero pervenuti al copista del manoscritto (o più probabilmente alla sua fonte)⁶⁵.

Riassumendo, sono i seguenti gli elementi che permettono di affermare che il riferimento alla λέπρα come contaminazione fosse presente nel racconto di Manetone:

I. Già a partire dalla metà del II millennio la malattia della pelle viene percepita nei testi magico-medici come una punizione divina (frequentemente d'origine semitica). Antichi testi di medicina e magia abbondavano nelle biblioteche dei templi d'età tolemaica e pertanto Manetone poteva certo averne accesso⁶⁶. Come dimostrano i frammenti della produzione sacra e la testimonianza del manoscritto laurenziano, lo stesso sacerdote era certamente dotato di qualche competenza di carattere medico.

II. Le malattie cutanee erano poi associate alle forze demoniache di Seth già a partire dal Nuovo Regno. Si è visto come il riferimento a Seth-Tifone fosse fondamentale nelle due leggende manetoniane. Ergo, non è strana la scelta di

⁶³ F. 142 v.

⁶⁴ È anche possibile che l'inclusione nella lista fosse basata sulla produzione ermetica pseudoepigrafica (il *Libro di Sothis*) circolante sotto il nome di Manetone.

⁶⁵ LANG, *Manetho*, T 13. Cfr. anche i vari frammenti manetoniani relativi alla preparazione del *kyphi* (frg.16b, 16c Lang), un incenso rituale egiziano che veniva impiegato anche per finalità mediche (soprattutto contro i morsi degli animali velenosi, spesso associati alla figura di Seth).

⁶⁶ Nei cataloghi librari delle biblioteche templari tolemaiche la grande maggioranza dei titoli è riferibile a testi di carattere magico-religioso (per esempio quasi tutti i libri del catalogo della biblioteca del tempio di Edfu erano di questa natura, vd. C. J. BLEEKER, *Religious Tradition and Sacred Books in Ancient Egypt*, in *Holy Book and Holy Tradition*, a c. di F. F. BRUCE, E. G. RUPP, Manchester, Manchester, University Press, 1969, pp. 20-35 [34]). Cfr. D.B. REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals, and Day-books*, pp. 217 n. 53 e 220 n. 62. Nel periodo faraonico e tolemaico oltre ai *swnw*, ἰατροί di professione specializzati in un particolare ramo medico, vi erano i *wa'abu*, sacerdoti che praticavano una medicina di tipo magico-religioso. La distinzione tra una medicina "irrazionale", magico-religiosa, e una medicina "razionale", basata su principi scientifici, è in realtà troppo schematica nell'Antico Egitto (R. DAVID, *Rationality Versus Irrationality in Egyptian Medicine in the pharaonic and graeco-roman periods*, in *Magic and Rationality in ancient near Eastern and graeco-roman medicine*, a c. di H. F. J. HORSTMANSHOFF, M. STOL, Leiden, Brill, 2004, pp. 133-153 [133-134]). I principali *wa'abu* erano i sacerdoti di Sekhmet e di Serket che continuavano a svolgere mansioni medico-religiose fino al periodo greco-romano (LANG, *Medicine and society*, pp. 207-208 e 216.)

caratterizzare gli antenati dei Giudei con i medesimi *marchi cutanei* che le fonti antiche utilizzavano per indicare i «seguaci di Seth».

- III. Lo scrupolo egiziano per la purezza fisica dei sacerdoti e l'allontanamento dalla comunità in seguito alla contrazione di una malattia cutanea erano pratiche certo ben note a Manetone, non solo sacerdote egiziano, ma anche *auctoritas* in campo religioso. Lo storico-sacerdote condivideva con i suoi antichi predecessori i medesimi paradigmi culturali e rituali relativi alle malattie della pelle. In quest'ottica si potrà allora spiegare l'espulsione dall'Egitto di Ὁσάρσηφος/Mosè e degli altri λόγιοι ἱερεῖς afflitti dalla "lebbra" (I, 235).

Λέπρα o elefantiasi?

Al lettore non sarà certo sfuggito l'impiego delle virgolette alte (“”) ogni qual volta si doveva tradurre il greco λέπρα e i suoi derivati. Si tratta infatti di un termine ambiguo e, sarà bene chiarirlo fin da ora, non corrispondente certo alla grave malattia che oggi i medici chiamano lebbra o malattia di Hansen. Il sostantivo λέπρα deriva dall'aggettivo λεπρός (*LSJ*: «scaly, scabby, rough», *Montanari*: «scaglioso, aspro, scabro») la cui radice rimanda al verbo λέπω («sbuccio, spelo, scortico») ⁶⁷. La prima attestazione dell'aggettivo è un toponimo testimoniato da Ipponatte («Λεπρῆς ἀκτῆς») ⁶⁸; la ripresa di Licofrone del frammento lascia presupporre che l'aggettivo venisse impiegato per indicare il carattere aspro e roccioso del promontorio (ἀκτὴ) ⁶⁹.

Del resto, il maggior numero di attestazioni viene offerto dal *Corpus Hippocraticum*. Qui λέπρα compare numerose volte e denota sempre una patologia della pelle non grave, più inerente all'ambito della cosmesi che alla gravissima sintomatologia mutilante della lebbra propriamente detta ⁷⁰; si tratta comunque sempre di un'impurità cutanea, un difetto

⁶⁷ R. S. P. BEEKES, *Etymological dictionary of Greek; with the assistance of Lucien Van Beek*, Leiden, Brill, 2010, pp. 848–849.

⁶⁸ Hippon., *frag.* 50 W (*apud* Strab., XIV, 1, 4): «οἴκει δ' ὀπισθε τῆς πόλιος †έν Σμύρνη/ μεταξὺ Τρηχέης τε καὶ Λεπρῆς ἀκτῆς».

⁶⁹ Lyc., *Alex.*, v. 642: «καὶ τοὶ μὲν ἀκτὰς ἐμβατήσονται λεπρὰς». Cfr. *Schol. Vet. in Lycophronis Alexandram*, 643c: «λεπρὰς] τραχείας».

⁷⁰ M. D. GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque et classique*, Paris, Payot, 1983, pp. 244ss.

estetico relativamente benigno e certamente non mortale⁷¹. La λέπρα ippocratica può indicare sia un'ἀπόστασις - una «infezione suppurativa» passeggera che espelle dal corpo gli umori maligni -, sia una malattia cronica (νόσημα) paragonabile al λειχήν in quanto facilmente curabile nei giovani (e soprattutto non θανατώδης)⁷². Le cure per la λέπρα sono pertanto rare e poco invasive⁷³. Il frequente impiego del plurale λέπραι nel *Corpus Hippocraticum* denota la mancanza di un concetto scientifico univoco: «si tratta di un aspetto peculiare della pelle e delle mucose che può corrispondere a realtà patologiche diverse»⁷⁴. È certo però che tra queste affezioni non si debba includere la malattia di Hansen. Questa patologia, causata dal *Mycobacterium leprae*, è una lenta e cronica malattia infettiva che nei suoi primi stadi si differenzia in quattro possibili forme: indeterminata, lepromatosa, tubercoloide, *borderline*. Ognuna di queste forme è caratterizzata da un ampio spettro di sintomi⁷⁵. La forma clinica più grave è la lebbra lepromatosa: si tratta di una malattia sistemica che comporta nei primi stadi la formazione di macule bianche sul viso e sul resto del corpo; lentamente, ma inesorabilmente, si producono noduli, infiltrazioni cutaneo-mucose e macchie rossastre. Le infiltrazioni possono portare alla perdita di sensibilità, andando quindi a sfigurare il viso: ipertrofia delle labbra e del naso, rughe accentuate, perdita della barba e dei capelli⁷⁶. Nei casi più gravi si può assistere anche alla perforazione del setto e alla distruzione dell'osso nasale⁷⁷. All'inquietante deturpazione del viso, si aggiunge poi la spaventosa mutilazione di dita e orecchie. Anche oggi l'ampio spettro di sintomi connessi a ciascuna forma della patologia rende difficile distinguere la lebbra nei suoi stadi iniziali da altre malattie cutanee (psoriasi, pellagra, eczema...) ⁷⁸. Tuttavia nelle fasi più avanzate la lebbra lepromatosa, che gli antichi chiamavano ἐλεφαντίασις, non era certo identificabile con le patologie cutanee tenui che il *Corpus Hippocraticum* indicava con λέπραι. Anche fuori dall'ambito

⁷¹ Hp., *Morb.*, I, 3: la λέπρα è posta accanto al λειχήν e all'ἀρθρίτις come malattia non letale (cfr. anche *Aph.*, III, 20).

⁷² Hp., *Prorrh.*, II, 43. Nel medesimo passo, accostate alle lievi λέπραι e ai λειχήνες, le malattie più gravi sarebbero invece i λεῦκαι e la misteriosa «ἡ νοῦσος ἡ φοινικὴ καλεομένη».

⁷³ Hp., *Liq.*, 4 (sale e aceto); Hp., *Epid.*, V, 24 (calce e acqua).

⁷⁴ GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, p. 246.

⁷⁵ S. E. MARK, *Alexander the Great, seafaring, and the spread of leprosy*, «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences» 57, 2002, pp. 285-311 (287-289) e bibliografia annessa.

⁷⁶ Il volto assume così un aspetto peculiare, identificato con il termine *facies leonina*.

⁷⁷ D. LOCKWOOD, K. MCADAM, *Leprosy*, in S. L. GORBACH, J. G. BARTLETT, N. R. BLACKLOW, *Infectious Diseases*, Philadelphia, Lippincott Williams & Wilkins, 2004, pp. 1528-1541.

⁷⁸ A. CARMICHAEL, *Leprosy*, in *The Cambridge World History of Human Disease*, a c. di K. KIPPLE, New York, Cambridge University Press, 1993, pp. 834-839 (836-837).

medico, è significativo che Teofrasto (*Ch.* 19), nel descrivere l'individuo δυσχερής in quanto fisicamente trascurato e disgustoso, associ la λέπρα e l'ἀλφός⁷⁹ (depigmentazione cutanea locale) alle «unghie nere», alle «ascelle infestate da pidocchi»⁸⁰, ai «denti neri e marci»⁸¹. La λέπρα qui va a denotare generalmente la mancanza di igiene fisica relativa a tutte quelle impurità ripugnanti della pelle, più che una vera e propria patologia.

Manetone allora vuole semplicemente ritrarre gli antenati dei Giudei come individui sporchi e macchiati da leggere imperfezioni estetiche o piuttosto i seguaci di Seth assumevano nel suo racconto le sembianze dei malati della odierna lebbra (chiamata a partire dal I secolo a.C. ἐλεφαντίασις)⁸²? Nel suo dotto e fortunato studio sull'origine e diffusione della malattia di Hansen nell'antichità, Grmek non si è dilungato sulla terminologia con cui gli Impuri venivano descritti nel racconto manetoniano. Ciò avrebbe potuto avvalorare la sua (contestata) ipotesi relativa all'antica origine semitica della malattia di Hansen. Dopo aver riconosciuto che la forma λέπρα in ambito greco designa solamente patologie della pelle lievi, lo storico della medicina sostiene che Manetone impieghi λέπρα e λεπροί come «des appellations approximatives» a causa dell'assenza di un termine medico greco appropriato per designare la malattia di Hansen⁸³.

I riferimenti alla *mutilazione*, sintomo tipico della lebbra lepromatosa che veniva ricondotto sin dall'antichità all'ἐλεφαντίασις⁸⁴, sono però numerosi nella narrazione

⁷⁹ Anche in Ippocrate tali affezioni sono frequentemente citate insieme (Hr. *Epid.*, II, 1, 7; *Epid.*, II, 5, 24).

⁸⁰ Si accetta qui la congettura di Diggle «τὰς μασχάλας δὲ φθειρώδεις» per il tradito «τὰς μασχάλας δὲ θειρώδεις» (J. DIGGLE, *Characters, Theophrastus*, Cambridge, Cambridge University Pr., 2004, pp. 338–339).

⁸¹ Theoph., *Ch.*, 19, 3.

⁸² Il primo autore greco a noi pervenuto che utilizza il termine ἐλεφαντίασις sembra essere Dioscoride Pedanio. Tuttavia la testimonianza lucreziana (VI, 1114-5: «est elephas morbus qui propter flumina Nili/gignitur Aegyptio in media neque praeterea usquam») retrodata la diffusione di tale denominazione nel mondo greco.

⁸³ GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, p. 243.

⁸⁴ Nella sua accurata disamina dell'ἐλεφαντίασις, Areteo di Cappadocia (*SD.*, II, 13, 17), medico di scuola pneumatica, databile probabilmente tra il I e il II d.C. (Vd. I. MAZZINI, *La medicina dei Greci e dei Romani: letteratura, lingua, scienza*, Roma, Jouvence, 1997, pp. 44–46 e F. KUDLIEN, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen von Homer bis Hippokrates*, Zürich, Artemis Verl., 1967, pp. 100–106), parla nei casi più gravi dell'ἐκπτώσις di «ρίς, δάκτυλοι, πόδες, αἰδοῖα καὶ ὄλαι χεῖρες». Anche Rufo di Efeso, μαθητῆς di Erasistrato (*apud* Orib., *Ecl.*, XLV, 28, 3), afferma che «in un primo momento i tumori non sono ulcerati; ma più tardi si ulcerano nel modo più terribile, con il conseguente rigonfiamento delle labbra e una profonda putrefazione, così che in alcuni cadono le estremità delle dita (ὥστε ἐνίοις καὶ ἄκρους δακτύλους ἀποπίπτειν) [...]». In ambito latino sarà invece necessario attendere il quinto secolo per trovare il primo riferimento agli effetti mutilanti della ἐλεφαντίασις, quando l'autore africano Cassio Felice affermerà nel suo *De medicina* (73, pp. 175-176 Rose) che le «summitates digitorum cadunt putrefactae». Se il sintomo veniva ricondotto direttamente all'ἐλεφαντίασις, tuttavia bisognerà attendere i medici bizantini per trovare la sotto-categoria ἐλεφαντίασις λ ὠ β η; come ha persuasivamente dimostrato Petit (C.

manetoniana. Anche qui Barclay sembra muoversi con eccessiva circospezione: «The same vocabulary [*scil.* τοὺς τὰ σώματα λελωβημένους] is used frequently in Josephus' comment on this story [...] and *it may be Josephus' own* [corsivo mio].».

Basterà una rapida occhiata ai passi dell'intera opera flaviana per accorgersi che l'espressione non sia affatto frequente in Giuseppe. Il participio perfetto medio-passivo del verbo λωβάω («danneggiare», «mutilare») compare solo tre volte nelle *Antichità* e in un solo caso denota una categoria di persone fisicamente menomate. Si tratta di *Ant.* VII, 61 dove i Gebusei, antichi abitanti di Gerusalemme, pongono sulle resistenti mura della città «τοὺς πεπηρωμένους τὰς ὄψεις καὶ τὰς βάσεις καὶ πᾶν τὸ λελωβημένον»⁸⁵ per schernire il re d'Israele, Davide, intento ad assediare la città; tuttavia quando deve condensare la triplice distinzione in un solo termine, Giuseppe impiega «τοὺς ἀναπήρους», riprendendo il precedente participio «τοὺς πεπηρωμένους»⁸⁶. Le altre due occorrenze sono in *Ant.* III, 279 e IX, 213, entrambe in contesto negativo, a denotare perfetta integrità fisica. Nel primo caso Giuseppe utilizza il participio all'interno di una serie di prescrizioni di purità rituale trasmesse da Mosè al suo popolo: «e per questo coloro che indossano la veste sacerdotale sono immacolati, del tutto puri e sobri [...]. Inoltre offrono vittime sacrificali che siano integre e per nulla mutilate (τὰ ἱερεῖα θύουσιν ὀλόκληρα καὶ κατὰ μηδὲν λελωβήμενα)». Nel secondo invece lo storico fa riferimento all'assoluta incolumità di Giona, gettato a riva dalla balena «ζῶντα καὶ μηδὲν τοῦ σώματος λελωβημένον»⁸⁷. In nessuna delle tre occorrenze riportate il participio perfetto va a identificare direttamente una categoria di menomati (nella forma sostantivata maschile)⁸⁸. Gli altri impieghi del verbo λωβάω nell'opera di Giuseppe precedenti al *Contro Apione* fanno tutti riferimento a una mutilazione *inferta*, violenta e disumana, ma

PETIT, *Galien. 3: Le médecin / texte établi et trad. par Caroline Petit*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, pp. LXIX–LXXVI) il passo del trattato pseudo-galenico *Introductio sive Medicus* 69, 27-70, 14, dove per la prima volta in assoluto compare tale raffinata categorizzazione delle varie forme di ἐλεφαντίασις, è di fatto una glossa bizantina, forse riconducibile alla cerchia dell'Argiropulo.

⁸⁵ Letteralmente: «Coloro che erano stati privati della vista, della mobilità e quelli che erano menomati per ogni mutilazione». Rispetto a *2Re*, 5, 6 dove si parla solamente di ciechi e zoppi («τυφλοὶ καὶ οἱ χωλοὶ»), Giuseppe amplifica la beffa giocata a Davide aggiungendo la generalizzazione «πᾶν τὸ λελωβημένον». Anche il fatto che gli infermi vengano esposti sopra le mura di Gerusalemme (e non semplicemente menzionati, come nel racconto biblico) è un'aggiunta flaviana volta a drammatizzare il racconto (vd. C. T. BEGG, *Flavius Josephus: translation and commentary. 4, Judean antiquities. Books 5-7 / transl. and commentary by Christopher T. Begg*, Leiden, Brill, 2005, n. 223.).

⁸⁶ Cfr. anche *Ap.*, II, 15.

⁸⁷ Anche questo è un incremento flaviano rispetto a *Gn.*, 2, 11.

⁸⁸ In *Ant.* III, 279 il participio è riferito alle vittime sacrificali, mentre in *Ant.* VII, 61 si ha l'accusativo di relazione neutro.

non rinviano mai un tipo specifico di menomazione stabile e, per così dire, fisiologica⁸⁹. Nella narrazione manetoniana invece non si parla mai di una mutilazione artificialmente provocata; le qualificazioni attribuite con disinvoltura agli Impuri (λεπροί, οἱ τὰ σώματα λελωβημένοι, οἱ ἠκρωτηριασμένοι, οἱ νοσοῦντες, οἱ κακῶς διακείμενοι) sono tutte relative a menomazioni patologiche e alla conseguente impurità rituale, non a un'amputazione violenta arrecata dall'uomo. A questo scarno impiego nelle *Antichità*, fa fronte l'addensarsi di ben cinque occorrenze nel solo racconto di Manetone⁹⁰, dove il participio perfetto sostantivato indica sempre una mutilazione corporea fisiologica (come chiarisce bene l'accusativo di relazione «τὰ σώματα»)⁹¹.

Le mutilazioni fisiche evocate dal participio perfetto del verbo λωβάω sono allora ἐλαπτώματα τῶν σωμάτων analoghe a quelle dei «τοὺς ἠκρωτηριασμένους»⁹². Giuseppe impiega il verbo ἀκρωτηριάζω (letteralmente «tagliare alle estremità») una sola volta prima del *Contro Apione*; in *Ant.* V, 122 viene utilizzato per indicare la mutilazione delle dita del re dei Cananei Adonibezek⁹³. Analogamente a quanto affermato precedentemente per il verbo λωβάω, nel *Contro Apione* il participio perfetto di ἀκρωτηριάζω indica una menomazione fisiologica e patologica, non, come nelle *Antichità*, una ferita artificialmente inferta.

Le possibilità che si prefigurano sono allora due: o Giuseppe ha variato nel suo ultimo scritto il suo *usus scribendi*, attribuendo sistematicamente una connotazione patologica a dei verbi che nelle *Guerra Giudaica* e nelle *Antichità* aveva sempre impiegato per denotare mutilazioni arrecate da uomini, oppure bisogna attribuire proprio a Mentone tale impiego dei verbi λωβάω e ἀκρωτηριάζω al participio perfetto per indicare i “mutilati”.

A favore della seconda ipotesi giocano le modalità d'impiego della medesima forma participiale nell'Egitto tardoantico. La *Storia Lausiaca* di Palladio di Galazia (363 ca.-420/430), vescovo di Elenopoli che in giovinezza aveva martoriato la propria salute nelle

⁸⁹ *Vd. BJ*, I, 270 (Antigono strappa con i denti le orecchie dello zio Ircano); II 85 (supplizi inflitti dal tirannico Erode alle proprie città [in evidente parallelismo con le torture comminate ai sudditi; cfr. l'impiego del verbo βασανίζω]); V, 540 (sfregio dei cadaveri dei soldati romani ordinato da Simone Bar Giora); *Ant.*, XV, 181 (medesima mutilazione di Ircano menzionata in *BJ*, 270); XIX, 36 (terribili torture inflitte all'attrice Quintilia da Caligola).

⁹⁰ *Ap.*, I, 234 («τοὺς τὰ σώματα λελωβημένους»), 253 («οἱ τὰ σώματα λελωβημένοι»), 257 («τοὺς λελωβημένους»), 260 («τοὺς λελωβημένους»), 273 («τὰ δὲ σώματα λελωβημένους»).

⁹¹ *Ap.*, I, 234, 253, 273.

⁹² *Ap.*, I, 256. Cfr. *Ap.*, I, 284.

⁹³ In *Gd.* 1, 6b gli Israeliti tagliano i pollici e gli alluci ad Adonibezek.

celle monastiche egiziane, certifica l'esistenza di un πτωχεῖον «τῶν λελωβημένων»⁹⁴ ad Alessandria nel IV secolo. Le donne alloggiate in questo ospizio sono «ἡκρωτηριασμένας γυναῖκας λελωβημένας ὄψεις ἐχούσας»⁹⁵. Nella stessa opera, si parla di un «λελωβημένον ὃς οὔτε χεῖρας εἶχεν οὔτε πόδας»⁹⁶. Anche il vescovo Cirillo di Alessandria (370/380-444) nella quinta e sesta lettera festale esorta i fedeli a soccorrere e curare i «λελωβημένους»⁹⁷. Confermando l'intuizione di Du Cange⁹⁸, Gascou ha dimostrato che la traduzione più appropriata del participio λελωβημένοι in età tardoantica non sia «maltrattati» o più specificamente «mutilati», ma piuttosto «lebbrosi», intendendo con tale termine i malati della lebbra mutilante, l'ἐλεφαντίασις⁹⁹. Certo il lasso di tempo che intercorre tra Manetone e Cirillo è troppo ampio per affermare che già nella prima età ellenistica il termine potesse essere impiegato in Egitto per indicare *univocamente* i lebbrosi. Tuttavia al tempo di Manetone l'ἐλεφαντίασις era certamente diffusa nell'Egitto tolemaico. Secondo Grmek e Bardinnet, la lebbra era un'antica «malattia semitica», endemica in Palestina, Libano, Siria e Iran già intorno alla metà del secondo millennio, con rare ma impressionanti manifestazioni anche nell'Egitto Faraonico¹⁰⁰. Secondo questi studiosi, la lebbra si sarebbe poi diffusa lentamente ma tenacemente in Egitto e nel resto del Mediterraneo a partire dalla prima età ellenistica. Anche Andersen e Mark, seppur proponendo teorie diverse rispetto all'origine della lebbra, affermano che l'ἐλεφαντίασις sarebbe stata importata nell'Egitto dall'India rispettivamente dalle truppe di Alessandro Magno o dagli intensi traffici commerciali sotto i primi Tolomei¹⁰¹. Entrambe le scuole

⁹⁴ *Hist. Laus.*, 6, 5. In 6, 8 tale struttura viene indicata con il latinismo ὀσπίτιον.

⁹⁵ *Hist. Laus.*, 6, 9: «donne con le estremità mozzate, con i volti mutilati».

⁹⁶ *Hist. Laus.*, 21, 3.

⁹⁷ *HPasch.*, V, 8, 15 e VI, 12, 89.

⁹⁸ C. DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores Mediae & Infimae Graecitatis, Tomus Primus*, Lugduni, Apud Anissonios, Joan. Posuel. & Claud. Rigaud, 1688, p. 834.

⁹⁹ J. GASCOU, *L'éléphantiasis en Égypte gréco-romaine: (faits, représentations, institutions)*, «Travaux et Mémoires, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance» 15, 2005, pp. 261-285 (264).

¹⁰⁰ T. BARDINET, *Remarques sur les maladies de la peau*, pp. 18-21. Questi appoggia la ricostruzione precedentemente proposta da Grmek (*Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, pp. 258-259.), offrendo nuova documentazione a riguardo. Secondo questa ricostruzione, anche i medici greci (come gli specialisti egiziani) non si confrontarono frequentemente con la lebbra fino alla fine del IV a.C.; tuttavia un discusso passo ipocratico fa riferimento a «ἡ νοῦσος ἢ φοινικίη» (*Prorrh.*, II, 43: «Γίνονται δὲ λεῦκαι μὲν ἐκ τῶν θανατώδεστων νοσημάτων, οἷον καὶ ἡ νοῦσος ἢ φοινικίη καλεομένη»); questa «malattia fenicia» potrebbe indicare, secondo il commentario di Galeno, proprio l'ἐλεφαντίασις (Galén., *Gloss. Hipp.*, p. 153 Kühn [vol. XIX]: «φοινικίη νόσος· ἢ κατὰ Φοινίκην καὶ κατὰ τὰ ἄλλα ἀνατολικά μέρη πλεονάζουσα· δηλοῦσθαι δὲ κἀνταῦθα δοκεῖ ἡ ἐλεφαντίασις»). Ma sulla questione *vd. infra* (*Traduzione come apologia*).

¹⁰¹ J. G. ANDERSEN, *Studies in the Medical Diagnosis of Leprosy in Denmark*, «Danish Medical Bulletin» 16, 1969, pp. 10-45. MARK, *Alexander the Great, seafaring, and the spread of leprosy*, pp. 303-311.

di pensiero concordano però sulla presenza dell'έλεφαντίασις in Egitto all'epoca di Manetone. Nonostante i primi resti osteologici egiziani che certificano la presenza di lesioni lepromatose siano databili solo alla fine del III a.C.¹⁰², è di fatto fondamentale la testimonianza di Rufo di Efeso (*apud Orib., Ecl., XLV, 28*): «μόνος ἡμῶν Στράτων ὁ τοῦ Ἐρασιστράτου μαθητῆς ἐννοίας παρέσχε τοῦ πάθους [*scil.* l' έλεφαντίασις], κακοχυμία ἀπὸ ὀνομάζων»¹⁰³. Il primo medico greco ad occuparsi dello studio dell'έλεφαντίασις sarebbe stato quindi un contemporaneo di Manetone, Stratone, discepolo ad Alessandria di Erasistrato. Stratone definisce tale malattia κακοχυμία¹⁰⁴, adottando un'interpretazione umorale non estranea agli studi di carattere dietetico del maestro Erasistrato¹⁰⁵. Tra l'arrivo in Egitto della lebbra e le έννοιαι (Orib., *Ecl., XLV, 28, 1*) fornite da Stratone su «a major public health problem» è ragionevole ipotizzare, con Andersen, un intervallo di circa cinquant'anni¹⁰⁶. Le terribili lesioni provocate dall'έλεφαντίασις avevano impressionato Stratone e probabilmente anche il suo contemporaneo Manetone; chi vuole abbracciare la teoria Grmek-Bardinet, potrebbe ipotizzare allora che la stessa fonte di Manetone fosse stata scossa dalle prime mutilazioni inferte da questa terribile, ma rara, “malattia semitica” nell'Egitto Faraonico. Se di fronte alle incertezze documentarie rilevata da Andersen e Mark si riterrà invece più prudente datare la diffusione della lebbra in Egitto ai primi anni del III a.C., allora il secondo racconto di Manetone assume un ulteriore carattere polemico, riconnettendo gli antenati dei Giudei alla diffusione di una nuova e angosciante patologia in Egitto.

Manetone avrebbe potuto quindi presentare la malattia della pelle degli Impuri seguaci di Seth secondo gli inquietanti (e forse nuovi) sintomi della έλεφαντίασις; ricondurre le origini delle impure mutilazioni lebbrose agli antenati dei Giudei, compromettendoli con gli stranieri tifoniani, voleva dire offrire un'immagine a dir poco ostile del mondo giudaico ai lettori greco-macedoni, tanto desiderosi di acquisire i paradigmi ideologici

¹⁰² T. DZIERZYKRAY-ROGALSKI, *Paleopathology of the Ptolemaic inhabitants of Dakhleh Oasis (Egypt)*, «Journal of Human Evolution» 9, 1980, pp. 71-74.

¹⁰³ Orib., *Ecl., XLV, 28, 1*: «solo Stratone, allievo di Erasistrato, ci trasmise delle nozioni relative alla malattia, chiamandola κακοχυμία».

¹⁰⁴ Si ricordi che il χυμός indica l'umore nella medicina ippocratica.

¹⁰⁵ Cfr. l'impiego dello stesso termine in Erasistr., *frag.* 156 e 158 Garofalo. Vd. anche W. D. SMITH, *Erasistratus's Dietetic Medicine*, «Bulletin of the History of Medicine» 56.3, 1982, pp. 398-409. Tale interpretazione umorale della έλεφαντίασις verrà poi proposta anche dallo stesso Galeno (*Glauc.*, 11, p. 142 Kühn).

¹⁰⁶ J. G. ANDERSEN, *Leprosy in Translation of the Bible*, «The Bible Translator» 31.2, 1980, pp. 207-212 (208-209).

egiziani per governare sulle popolazioni indigene, quanto spaventati dall'inquietante diffondersi di questa raccapricciante patologia.

Traduzione come apologia.

Vi sono diversi *loci* nella cosiddetta traduzione dei *LXX* in cui l'ebraico *tsara'ath* (תַּעֲרָצָה) viene tradotto con λέπρα. Già molti storici della medicina hanno sottolineato che il termine ebraico non vada tradotto con «lebbra»¹⁰⁷, ma indichi piuttosto una «*religious syndrome*»¹⁰⁸, uno stato di impurità causato da una punizione divina che si può manifestare in una molteplicità di alterazioni cutanee, certo non riconducibili a una sola diagnosi¹⁰⁹. Questo concetto, più religioso che medico, non poteva che risultare di difficile resa in un contesto culturale allotrio rispetto a quello giudaico. I traduttori giudaico-alessandrini avrebbero potuto allora scegliere di consultare i testi tecnici greci per aiutarsi nella traduzione dell'ebraico *tsara'ath*. In primo luogo, la scelta del greco λέπρα (e derivati) fu certamente motivata dal valore piuttosto generico e vago che tale termine, spesso al plurale, aveva nel *Corpus Hippocraticum*¹¹⁰.

Sembra però che abbiano qui influito motivazioni più profonde, riconducibili alla scarsa pericolosità di tale patologia cutanea. Si è infatti visto come il greco λέπρα non corrispondesse alla moderna lebbra, ma piuttosto a un ampio spettro di lievi alterazioni cutanee. Si consideri poi che la λέπρα in Ippocrate viene associata a un'altra patologia, la λεύκη, malattia connessa alla depigmentazione della pelle¹¹¹. Visti i numerosissimi riferimenti nel tredicesimo capitolo del *Levitico* al colore bianco (λευκός) delle parti del corpo affette da *tsara'ath*¹¹², risulta davvero curiosa la scelta di λέπρα al posto del più comodo λεύκη. Per quale motivo allora i traduttori biblici decisero all'inizio del terzo

¹⁰⁷ Negli otto passi biblici in cui compare la *tsara'ath* (*Ex.*, 4,6; *Num.*, 12, 10; *Lev.*, 13, 1-46; *Deut.*, 24, 8-9; *2Sam.* 3, 29; *2Chr.*, 26, 16-21; *2Re*, 5, 1-27 e 7, 3-8) la traduzione *CEI* 2008 continua del resto a rendere il testo ebraico con «lebbra» o «lebbroso», come nella versione luterana del 1534.

¹⁰⁸ K. P. C. A. GRAMBERG, "Leprosy" and the Bible, «Bible Translator» 11.1, 1960, pp. 10-23 (19). Corsivo d'autore.

¹⁰⁹ GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, pp. 238-239.

¹¹⁰ F. C. LENDRUM, *The name "Leprosy"*, «ETC: A Review of General Semantics» 12.1, 1954, pp. 37-47 (40): «The choice of the word "lepra", which was vaguely applied to scaly skin eruptions, was apparently intentional in order to avoid confusion with any well-recognized entity».

¹¹¹ *Hp.*, *Prorrh.*, II, 43, 1.

¹¹² Λευκός è il pelo che cresce sopra alla lesione della *tsara'ath* (13, 3; 13, 4; 13, 10; 13, 25), λευκή è la macchia sulla pelle (13, 4; 13, 19), così come la lesione (13, 10; 13, 19) e le piaghe stesse (13, 42). Anche la carne dell'individuo affetto da *tsara'ath* è λευκή (13, 16).

secolo di identificare la *tsara'ath* con la λέπρα? È sufficiente avocare con Lendrum la comune genericità e vaghezza dei due termini¹¹³? Un indizio forse può essere trovato in un importante passo del *Prorretico II*, trattato dello stesso Ippocrate (con buona pace di Galeno)¹¹⁴. Dopo aver elencato tre malattie della pelle «λειχῆνες δὲ καὶ λέπραι καὶ λεῦκαι», Ippocrate ne articola una distinzione: se λειχῆνες e λέπραι sono qualificati solamente come patologie derivanti da una discrasia della bile nera («ἐκ τῶν μελαγχολικῶν»)¹¹⁵, le λεῦκαι, in opposizione al carattere generalmente benigno delle prime due sindromi¹¹⁶, vengono classificate «tra le malattie mortali, come anche la cosiddetta malattia fenicia» («ἐκ τῶν θανατωδεστάτων νοσημάτων, οἷον καὶ ἡ νοῦσος ἡ φοινικὴ καλεομένη»). Come si è già accennato in precedenza¹¹⁷, Galeno nel suo trattato *Interpretazione delle parole difficili di Ippocrate* (*Παρ' Ἱπποκράτει γλωττῶν ἐξήγησις*) offriva la seguente interpretazione della «malattia fenicia» del *Prorretico II*: «φοινικὴ νόσος· ἡ κατὰ Φοινίκην καὶ κατὰ τὰ ἄλλα ἀνατολικά μέρη πλεονάζουσα· δηλοῦσθαι δὲ κἀνταῦθα δοκεῖ ἡ ἐλεφαντίασις»¹¹⁸. Se colpisce subito l'identificazione riportata da Galeno, bisogna tuttavia concedere che si tratta di un'interpretazione sia tautologica (la malattia fenicia è una malattia «diffusa in Fenicia e in Oriente»), sia influenzata dalla percezione che i contemporanei avevano dell'ἐλεφαντίασις.

Ma la «φοινικὴ νόσος» è davvero *hapax* ippocratico (come fu ammesso a malincuore da Grmek)¹¹⁹ o esistevano altri *loci* del *Corpus* in cui si poteva leggere della «malattia fenicia»? Il «κἀνταῦθα» di φ 32 rimanda alla voce precedente (φ 31): «φοινικήϊος· ἀπὸ τοῦ χρώματος οὕτως εἰρησθαι τὴν ἐλεφαντίασιν ὑπονοήσειεν ἂν τις»¹²⁰. Come ha messo in luce Perilli, le due glosse, intimamente connesse, erano contenute

¹¹³ *Vd.* n. 110 p. 61.

¹¹⁴ È solo grazie al recente contributo di Jouanna (J. JOUANNA, «*Hippocrate sceptique*»: *une nouvelle découverte de la philologie moderne* (*Diogène Laërce* 9, 73), «*Revue des Études Grecques*» 126.1, 2016, pp. 65–83) che il giudizio galenico sull'inautenticità del *Prorretico II* (Gal., *Praen.*, XIV, p. 620 Kühn) è stato finalmente smentito.

¹¹⁵ Così anche in *Aph.*, III, 20.

¹¹⁶ *Vd. supra* (*Λέπρα o elefantiasi?*).

¹¹⁷ *Vd.* n. 100 p. 59.

¹¹⁸ *Gloss. Hipp.*, s.v. φ 32 (p. 153 Kühn [vol. XIX]): «malattia fenicia: quella che è diffusa in Fenicia e nelle regioni orientali. Sembra che indichi anche qui l'ἐλεφαντίασις».

¹¹⁹ *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, p. 248. Non si dimentichi che Grmek crede nell'antica origine semitica dell'ἐλεφαντίασις.

¹²⁰ «fenicio: dal colore si può supporre che venga detta così l'ἐλεφαντίασις» (trad. di Lorenzo Perilli). Si accoglie qui la congettura di Perilli «φοινικήϊος» (L. PERILLI, *Galeni vocum Hippocratis Glossarium, edidit, in linguam italicam vertit, commentatus est Lorenzo Perilli [Galeno interpretazione delle parole difficili di Ippocrate]*, Berlin, De Gruyter, 2017, p. 282.), capace di restituire l'ordine alfabetico e di valersi del parallelo esichiano (φ 695: «φοινικήϊον· πυρρόν»). Sul color purpureo dei noduli dell'ἐλεφαντίασις *vd.* per esempio Cels., *Med.*, III, 25.

nella medesima fonte cui Galeno attinge per il commento di Ippocrate¹²¹. Tale fonte, forse esegetica e non lessicografica (come sembra indicare l'inconsueto «ὄπονοήσειεν ἄν τις»), non è identificabile nella perdita pressoché totale delle opere enciclopediche e lessicografiche (ippocratiche e non) precedenti a Galeno¹²². Tuttavia, ciò che qui importa è notare l'impossibilità di associare la prima glossa (φ 31: «φοινικῆϊός») a un qualunque *locus Hippocraticus*¹²³. Questo indica che al tempo della fonte esegetica di Galeno la «φοινικῆϊός» poteva non essere un *hapax* ippocratico, ma esisteva forse un altro passo nel *Corpus* in cui si associava l'aggettivo «φοινικῆϊός» (traducibile con «fenicio»)¹²⁴ a una malattia (con ogni probabilità cutanea, dato che il commentatore rimanda all'ἐλεφαντίασις «ἀπὸ τοῦ χρώματος»)¹²⁵.

Ciò che sarà fondamentale notare è il fatto che le mortali λεῦκαι venissero strettamente associate nel *Prorretico II*, autorevole scritto ippocratico, a un'altrettanto pericolosa «malattia fenicia» e quindi giudaica¹²⁶; non si trascuri poi che tale misteriosa patologia poteva essere ricondotta dai commentatori successivi di Ippocrate alla mutilante ἐλεφαντίασις. Tale pericolosità delle λεῦκαι potrebbe allora aver spinto i traduttori biblici ad optare per la forma λέπρα, relativamente innocua e mai mortale, nonostante i molteplici riferimenti sintomatologici al colore bianco della *tsara'ath*. Bisogna qui ricordare che l'imponente sforzo librario dei primi Tolomei aveva permesso di accumulare tra le mura della biblioteca di Alessandria diverse opere mediche¹²⁷; inoltre

¹²¹ Ivi, p. 376. Per chiarezza sarà utile qui ricordare che il glossario galenico, come del resto i glossari dei grammatici d'età alessandrina, non costituisce un'operazione esegetica del tutto originale; un'analisi attenta delle singole glosse suggerisce infatti che Galeno abbia prelevato abbondantemente e talvolta meccanicamente da opere su Ippocrate proprie (i *Commenti*) e altrui (lessici, glossari, *hypomnemata* e *marginalia*). Vd. la dettagliata analisi di Perilli (ivi, pp. 105ss.)

¹²² Ivi, pp. 105-107.

¹²³ Ivi, p. 282.

¹²⁴ Come indica l'impiego della costruzione ottativa nella glossa («ὄπονοήσειεν ἄν τις»), è titubante il rimando al colore rosso da parte della fonte di Galeno. Si consideri che l'aggettivo φοινικῆϊός viene utilizzato più frequentemente con il significato di «fenicio», piuttosto che con quello di «purpureo» (vd. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, IV,2: Φ-Ω / terminé par Masson O., Perpillou J. L. & Taillardat J. ; avec le concours de Bader F. [et al.], Paris, Klincksieck, 1980, p. 1218).

¹²⁵ Tuttavia il fatto che ben il 30 % dei lemmi non sia reperibile in Ippocrate impone di essere cauti (ivi, p. 120).

¹²⁶ Vi sono diversi documenti epigrafici e papiracei che attestano la stretta connessione tra Siria (e quindi Palestina) e Fenicia nella prima età ellenistica (vd. P. GŁOGOWSKI, *The notion of Phoenicia in the Roman period*, «Eos» 105.2, 2008, pp. 239–265 [250]). Che Siria e Fenicia costituissero un'unica *eparcheia* al tempo della traduzione del *Pentateuco* è attestato da un censo ordinato da Tolomeo II nell'Aprile del 260 a.C. (AUSTIN, *The Hellenistic world from Alexander to the Roman conquest*, pp. 456–458). Sull'identificazione Giudei: Siriani: Fenici vedi anche Euseb., *Praep. Evang.*, X, 5, 2.

¹²⁷ Secondo Epiph., *Mens.*, ll. 264-266 Moutsoulas, Tolomeo II avrebbe scritto delle lettere a tutti i sovrani e governanti della terra per chiedere l'invio di «ποιητῶν τε λέγω καὶ λογογράφων, ῥητόρων τε καὶ σοφιστῶν καὶ ἰατροσοφιστῶν καὶ ἱστοριογράφων καὶ λοιπῶν βίβλους». Vd. M. MARGANNE, *Hippocrate et la médecine de l'Égypte gréco-romaine*, «Revue de Philosophie Ancienne» 19.2, 2001, pp. 39-62 (41).

grazie al grammatico d'età neroniana Erotiano si è in grado di ricostruire una storia della lessicografia e glossografia ippocratica popolata non solo da medici, ma anche da importanti grammatici («πολλοὶ τῶν ἐλλογίμων οὐκ ἰατρῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ γραμματικῶν ἐσπούδασαν ἐξηγήσασθαι τὸν ἄνδρα [*scil.* Ippocrate] καὶ τὰς λέξεις») ¹²⁸. Il primo di questa lunga serie di ἰατροί - verrebbe da dire ἅμα καὶ - γραμματικοί affannatisi nell'esegesi del medico di Chio, sembra essere Senocrito di Cos, databile sotto Tolomeo I ¹²⁹: segue poi nel proemio erotiano un lungo elenco che include tra gli altri anche Callimaco Erofileo e Bacchio di Tanagra, entrambi discepoli di Erofileo, e addirittura Aristarco e Didimo ¹³⁰. Le opere di Callimaco e Teocrito presentano poi un mondo intellettuale alessandrino in cui medicina e filosofia sono intimamente correlate. Allo stesso modo, recenti studi prosopografici hanno dimostrato come Erasistrato ed Erofileo frequentassero il Museo e la biblioteca di Alessandria, essendo perfettamente integrati con il *milieu* peripatetico dominante ¹³¹. È già stato evidenziato come i traduttori della Bibbia avessero messo a frutto le opere del Peripato per tradurre concetti complessi e termini privi di immediati equivalenti greci ¹³². Non sarà forse insensato evocare allora qui una possibile consultazione da parte dei LXX della vasta e non ancora filtrata produzione ippocratica per tradurre un concetto complesso e delicato come quello della *tsara'ath*.

Ma qual è la ragione soggiacente alla cauta scelta di questi dotti e competenti traduttori? Nell'Alessandria di III secolo, infestata dalla lebbra e da altre gravi patologie ¹³³, si è visto come circolassero «τὰ μυθεύμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων» ¹³⁴ che associavano gli antenati dei Giudei agli οἱ τὰ σώματα λελωβημένοι, i

¹²⁸ Erot., p. 31, 7 Klein.

¹²⁹ M. FUHRMANN, *Xenokitos* (4), «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» ser. II, vol. IX, 1967, coll. 1532-1533.

¹³⁰ Erot., p. 32, 11 Klein.

¹³¹ Abbondante documentazione offerta da LANG, *Medicine and society*, pp. 258–261.

¹³² L. BOSSINA, *Jewish law and Greek science. Translation- and mobility-studies in light of the ancient Greek translation of the Old Testament*, in *Reimagining Mobilities across the Humanities, Objects, People and Texts*, a c. di L. BIASORI, F. MAZZINI, C. RABBIOSI, London, Routledge, 2023, pp. 177-191; F. BEVACQUA, *Theophrastus and the Septuagint: the wood of the Tabernacle between Hebrew and Greek*, «Semitica et Classica» 14, 2021, pp. 33-38.

¹³³ Le più recenti ricerche obbligano a mettere in discussione il quadro idilliaco tracciato da Strabone (XVII, 1, 7) sulla salubrità di Alessandria. Le irregolari piene del Nilo e le conseguenti infestazioni di insetti, unite alle scarse condizioni igieniche della metropoli, comportarono la diffusione di malaria, tracoma, tubercolosi, setticemia, gangrena *et alia*. Non sembra poi che le condizioni della χώρα fossero migliori (vd. G. CONTIS, *Environment, health and disease in Alexandria and the Nile Delta*, in *Alexandria. Real and Imagined*, a c. di A. HIRST, M. SILK, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 227-245).

¹³⁴ Ap., I, 229.

mutilati. Nella volontà di presentare positivamente le proprie leggi e il proprio passato ai quadri di governo tolemaici, tradurre *tsara'ath* con λεύκη avrebbe voluto indicare una congenita associazione del popolo giudaico con le malattie mortali che stavano sfregiando il regno tolemaico, avvallando di fatto tali narrazioni antisemitiche. La scelta di tradurre l'ebraico *tsara'ath* con λέπρα - al posto della mortale λεύκη (in seguito associata alla mutilante ἐλεφαντίασις) - potrebbe essere interpretata allora sia alla luce di questa complessa situazione sanitaria, sia ponendo in prospettiva gli antichi attacchi antisemiti di matrice egiziana circolanti ad Alessandria.

Le note difficoltà nel datare tanto la traduzione dei LXX, quanto la redazione degli *Αἰγυπτιακά* manetoniani¹³⁵, impedisce purtroppo di stabilire la priorità di un'operazione rispetto all'altra. Se si vuole però immaginare che l'opera storica di Manetone preceda la traduzione del *Pentateuco* (magari adottando come *terminus ante quem* per gli *Αἰγυπτιακά* l'*Inno a Delo*)¹³⁶, si potrà allora individuare una ragione in più a questa traduzione avveduta, per non dire apologetica, dell'ebraico *tsara'ath*: l'autorevole avallo del sacerdote di Sebennito a tali μυθεύόμενα και λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων.

¹³⁵ *Vd. supra* (*Quando scrive Manetone?*).

¹³⁶ *Vd. supra* (*Callimaco lettore di Manetone?*).

§2. La “malattia giudaica” per un sacerdote stoico del primo secolo.

La conquista romana di Alessandria segna letteralmente l’inizio di una nuova era in Egitto, la Καίσαρος κράτησις θεοῦ υιοῦ¹; nelle città greche (Alessandria, Naucrati, Tolemaide) e nelle metropoli dei νόμοι egiziani, nei villaggi provinciali e nei borghi della χώρα, il potere romano è manifesto ad ogni abitante dell’Egitto, sia esso indigeno, greco o giudeo. Una nuova moneta inizia infatti a circolare con l’effigie dell’imperatore e nei luoghi pubblici delle grandi città vengono eretti imponenti santuari con statue dedicate al novello θεὸς βασιλεύς²; magistrati romani giungono nella capitale o nelle zone periferiche della neo-annessa provincia e frotte di soldati impongono l’impero alla *fallax gens* d’Egitto³. Per governare quella che deve essere a tutti gli effetti considerata come una normale provincia romana⁴, Augusto introduce un’originale sovrastruttura amministrativa: vengono così soppresse o modificate alcune cariche d’età tolemaica e uffici del tutto nuovi sono assegnati agli *equites* romani e agli ufficiali dell’esercito⁵. Per la prima volta sotto Augusto viene poi introdotta la cosiddetta λαογραφία, una pesante imposta pro-capite, percepita da Egiziani e Giudei (i *cives* romani e gli abitanti delle πόλεις greche ne erano esentati) come particolarmente degradante⁶.

¹ Nei documenti ufficiali augustei gli anni vengono infatti conteggiati a partire dal 1 agosto del 30 a.C. (data della conquista di Alessandria). Questa nuova formula di datazione veniva però chiarificata grazie all’accostamento con l’era macedone ed egiziana. *Vd.* L. CAPPONI, *Augustan Egypt: the creation of a Roman province*, London, Routledge, 2005, p. 28.

² Per l’impiego del termine θεός in riferimento all’imperatore nelle province orientali *vd.* S. R. F. PRICE, *Gods and emperors. The Greek language of the Roman imperial cult*, «The Journal of Hellenic Studies» 104, 1984, pp. 79–95.

³ *Caes., Alex.*, 24. Tra i vari pregiudizi che gravavano sul capo degli Egiziani, e soprattutto degli Alessandrini, vi era l’accusa di essere un popolo incline all’inganno e alla ribellione (*vd.* K. BERTHELOT, *The use of Greek and Roman stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish apologists, with special reference to Josephus’ Against Apion*, in *Internationales Josephus-Kolloquium: Århus 1999*, a c. di J. U. KALMS, Münster, Lit Verl., 2000, pp. 185–221 [198]).

⁴ Sino agli anni settanta del secolo scorso era diffusa l’idea che l’Egitto rappresentasse, tra le province dell’impero romano, un caso del tutto particolare per *status* e amministrazione; si credeva infatti che Augusto avesse adottato, senza mutamenti di rilievo, il sistema di governo tolemaico, identificandosi come novello faraone d’Egitto (a riguardo *vd.* N. LEWIS, *The romanity of Roman Egypt; a growing consensus*, in *Atti del xvii Congresso internazionale di papirologia (Napoli, 19-26 maggio 1983)*, Napoli, Centro internaz. per lo studio dei papiri ercolanensi, 1984, pp. 1077–1084.).

⁵ CAPPONI, *Augustan Egypt*, pp. 25ss.

⁶ V. A. TCHERIKOVER, *Syntaxis and laographia*, «The Journal of Juristic Papyrology» 4, 1950, pp. 179–207 (199–203).

A differenza di quanto sarebbe stato lecito attendersi, la conquista romana non comportò però la crisi del clero egiziano⁷. Anche se si assiste a un notevole ridimensionamento delle ingerenze politiche e delle mansioni burocratiche tradizionalmente assegnate ai sacerdoti d'età tolemaica⁸, vengono preservati ai sacerdoti ἀπολύσιμοι i privilegi ereditari di carattere fiscale; i membri di questa élite sacerdotale erano infatti esonerati dal pagamento della λαογραφία una volta superata l'ἐπίκρισις, un esame in cui il candidato non doveva solo provare di essere *ouab* («puro»)⁹, ma era anche chiamato ad esibire una buona padronanza del patrimonio culturale e culturale autoctono¹⁰.

L'amministrazione romana tentò allora di preservare le norme faraoniche di purezza rituale¹¹ e di fissare la gerarchizzazione del clero, promuovendo l'ereditarietà delle cariche e inibendo la mobilità nella carriera sacerdotale¹²; l'editto del 4 a.C. chiarifica allora come i Romani mirassero ad esercitare uno scrupoloso controllo sui membri del clero egiziano: il prefetto Gaio Turranio esige infatti la compilazione di minuziose ἀναγραφαί dei preti dei templi egiziani in modo da poter espellere coloro che stessero indebitamente godendo dei privilegi sacerdotali¹³. Il governo romano pretendeva così di irreggimentare il clero egiziano, congelandolo in una remissiva “casta istituzionalizzata”

⁷ Per la storia degli studi sulla questione si vedano P. GLARE, *The temples of Egypt: The Impact of Rome*, Ph.D. Dissertation, University of Cambridge, 1993 ed ESCOLANO-POVEDA, *The Egyptian priests*, pp. 283-294.

⁸ S. BUSSI, *Le statut des prêtres en Égypte romaine: aspects économiques et sociaux*, «Revue Historique de Droit Français et Étranger» 83.5, 2003, pp. 337-354 (in particolare 353-354); L. CAPPONI, *Priests in Augustan Egypt*, in *Priests and state in the Roman world*, a c. di J. H. RICHARDSON, F. SANTANGELO, Stuttgart, Steiner, 2011, pp. 507-528 (508-509).

⁹ In questo stadio la purezza coincideva essenzialmente con la circoncisione e la possibilità di dimostrare un'incontaminata ascendenza sacerdotale (vd. S. BUSSI, *Entre codification et diversification: le clergé égyptien d'époque gréco-romaine et sa prétendue identité*, «Dialogues d'Histoire Ancienne» 42. 2, 2016, pp. 41-58 [43-44]; Y. VOLOKHINE, *Prêtres et temples en Égypte gréco-romaine*, in *Le clergé dans les sociétés antiques: statut et recrutement*, a c. di L. COULON, P. GATIER, Paris, CNRS Éd., 2018, pp. 59-76 [67]).

¹⁰ A riguardo si consideri il prezioso *P. Tebt.* II, 291.

¹¹ Ciò è reso evidente dal *Gnomon dell'idios logos*, una raccolta di leggi egiziane compilata per agevolare l'operato dell'*idios logos*, importante magistrato romano tra le cui competenze rientrava anche la gestione delle questioni sacerdotali. Nella sezione dedicata al clero egiziano (parr. 71-97), si legge allora che ai preti egiziani era vietato portare indumenti in lana; come testimonianza Erodoto (II, 37), questa è una norma autoctona e molto antica. Sebbene la prima redazione sia d'età augustea, si consideri che la versione definitiva di tale compilazione, di cui attualmente si è in possesso, fu composta tra il 150 e il 161 d.C. Il testimone più completo dello *Gnomon* è il *BGU V 1210*, databile alla seconda metà del II d.C.

¹² BUSSI, *Entre codification et diversification*, pp. 47-48.

¹³ *BGU IV 1199*. Altrettanto significativo è che solo a partire dall'epoca romana i genitori di un aspirante sacerdote dovessero avanzare una richiesta ufficiale allo stratego cittadino per procedere con la circoncisione del figlio necessaria all'ἐπίκρισις (ivi, pp. 43ss e M. STEAD, *The high priest of Alexandria and all Egypt*, in *Proceedings of the XVIIth International Congress of Papyrology*, a c. di R. S. BAGNALL, Chico, Scholars Pr., 1981, pp. 411-418 [413-414 e 416]).

disposta a tollerare, soprattutto nelle classi più alte, le imposizioni romane per poter conservare i propri privilegi¹⁴. Al vertice di tale “casta” vi era l’ἀρχιερεὺς κατ’ Ἀλεξάνδρειαν καὶ κατ’ Αἴγυπτον, importante magistratura di carattere religioso e amministrativo introdotta per la prima volta, pare, da Augusto¹⁵; tra gli altri ἀπολύσιμοι di rilevanza, si annoverano poi alcuni ἱερεῖς che spesso rivestivano notevoli cariche civili Alessandrine diventando ἀρχιδικασταὶ ο ἔξηγηταὶ¹⁶. I membri di questa élite discendevano da illustri famiglie di ginnasiarchi Alessandrini, nobilitate dalla cittadinanza romana¹⁷, e potevano ricoprire ruoli di primissimo piano nel Museo¹⁸; in virtù della loro vasta *paideia* e competenza oratoria¹⁹, non era poi infrequente che questi intellettuali venissero scelti per rappresentare gli interessi della cittadinanza al cospetto dell’imperatore.

Del resto, nonostante la diversificazione sociale ed economica interna al clero, è notevole che la cultura identitaria faraonica fosse alimentata senza soluzione di continuità nelle numerose associazioni culturali e all’interno delle stesse famiglie sacerdotali²⁰. Come rivela la testimonianza congiunta della *Lettera di Claudio*, degli *Acta Alexandrinorum* e dell’*In Flaccum* di Filone²¹, i leader del virulento antisemitismo Alessandrino provenivano allora da queste famiglie dell’élite sacerdotale ed ereditavano

¹⁴ Ivi, pp. 48ss.

¹⁵ CAPPONI, *Priests in Augustan Egypt*, pp. 515ss; CAPPONI, *Augustan Egypt*, pp. 41-42; cfr. STEAD, *The high priest of Alexandria*, pp. 412ss.

¹⁶ CAPPONI, *Priests in Augustan Egypt*, p. 518; CAPPONI, *Augustan Egypt*, pp. 38-40.

¹⁷ BUSSI, *Entre codification et diversification*, p. 42.

¹⁸ CAPPONI, *Priests in Augustan Egypt*, pp. 519ss.

¹⁹ Non è un caso che la letteratura greco-romana ritragga frequentemente i sacerdoti egiziani come individui saggi e dotati di un ampio ventaglio di saperi (dalla teologia alla magia, dalla medicina all’astrologia). A riguardo vd. i risultati della dettagliata analisi di ESCOLANO-POVEDA, *The Egyptian priests*, pp. 259 e 276-280. Del resto, non si trascuri che le fonti tendono a rappresentare solamente i preti delle classi sociali più elevate (ivi, pp. 254-256).

²⁰ BUSSI, *Entre codification et diversification*, pp. 51ss.

²¹ Si consideri per esempio il caso di Gaio Giulio Dionisio, figlio di Teone, testimoniato nella *Lettera di Claudio* (CPJ 154 ll. 17-18; 76). È probabile che questo individuo corrisponda al δημοκόπος ripugnato da Filone (*Flacc.* 20) e all’importante capo della fazione antisemita di Alessandria che è protagonista, insieme a Isidoro e al prefetto Flacco, del più antico degli *Acta* (CPJ 154). *P. Oxy.* XII 1434 testimonia che un Gaio Giulio Teone rivestì intorno al 10 a.C. le cariche di ἀρχιερεὺς e ὑπομνηματογράφος ad Alessandria. Anche i successori di Dionisio rivestirono importanti cariche cittadine almeno sino alla metà del secondo secolo (cfr. *P. Oxy.* II 268, 1; *OGIS* 682; *CPJ* 156b; 157; 158a). Vd. H. J. BELL, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish troubles in Alexandria and the Athanasian controversy, illustrated by texts from greek papyri in the British Museum, with three coptic texts*, London, Printed by the Order of the Trustees, 1924, pp. 29-30 e V. A. TCHERIKOVER, A. FUKS, *Corpus Papyrorum Iudaicarum. II, The early Roman period*, Cambridge, Harvard University Pr., 1960, p. 44. Cfr. A. D. MOMIGLIANO, *Aspetti dell’antisemitismo Alessandrino in due opere di Filone*, «Rassegna mensile di Israel» 5, 1930, pp. 275-286 (281-286). Per l’analogo caso di Cheremone vd. *infra* (*Chi era Cheremone?*).

dal clero tardo-faraonico e tolemaico una consolidata tendenza al patriottismo e alla xenofobia²².

I torbidi avvenimenti del primo secolo offrono allora a questa agguerrita classe di intellettuali, non di rado associati agli ambienti sacerdotali egiziani, l'occasione per riprendere e aggiornare l'autorevole leggenda dell'ἄρχιερέυς Manetone. Per comprendere le ragioni di certi adattamenti della versione manetoniana, sarà ora importante delineare le principali strategie retoriche adottate dall'*intelligenza* egiziana nella polemica con la componente giudaica.

Alla classe politica tolemaica, si sostituisce dunque il principato romano, mutano così gli interlocutori e i destinatari di tali racconti polemici, ma in generale le dinamiche triangolari tra le parti rimangono invariate: gli intellettuali egiziani continuano ad ellenizzare la propria cultura nazionale, difendendola dai pregiudizi dei conquistatori e ricambiando, al contempo, gli attacchi del concorrente mondo giudaico. Come traspare allora dai frammenti di Apione e Cheremone, le strategie adottate nel dibattito sono essenzialmente due: I) la ridefinizione apologetica, spesso in chiave allegorica e simbolica, di alcune pratiche aspramente criticate dai Romani alla cultura e religione egiziana (tra le principali la zoolatria, la circoncisione, le connotazioni sessuali del culto isiaco)²³; II) il "rovesciamento" di alcune di queste accuse, letalmente reindirizzate contro i Giudei²⁴. L'ampio ventaglio di competenze permetteva poi a questi «intellettuali multipli» di riorientare agilmente il dibattito, sfoggiando così anche la versatilità della loro impressionante erudizione agli interlocutori romani²⁵.

Se fioccano allora a Roma attacchi contro il ripugnato e incomprensibile culto zoolatrico, Apione «per discolorare i riti del proprio popolo»²⁶ forgia d'un canto

²² YOYOTTE, *L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme*, pp. 141ss. L'ascendente del clero sul popolo egiziano aveva permesso agli ἱερείς di infiammare i fedeli con racconti profetici e di mobilitare gli indigeni contro gli "empi seguaci di Seth" stranieri (vd. D. FRANKFURTER, *Lest Egypt's City Be Deserted: Religion and Ideology in the Egyptian Response to the Jewish Revolt (116-117 C.E.)*, «Journal of Jewish Studies» 43.2, 1992, pp. 203–220).

²³ Sui pregiudizi nei confronti degli Egiziani vd. K. A. D. SMELIK, «*Who knows not what monsters demented Egypt worship?*» *Opinions on Egyptian animal worship in antiquity as part of the ancient conception of Egypt*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 17.4, 1984, pp. 1852-2000; BERTHELOT, *The use of Greek and Roman stereotypes*, pp. 196ss.

²⁴ L. CAPPONI, *Il ritorno della fenice: intellettuali e potere nell'Egitto romano*, Pisa, Edizioni ETS, 2017, pp. 114–115.

²⁵ Ivi, p. 24. Cheremone era storico, grammatico, ἱερογραμματεύς di Iside, astronomo, filosofo stoico; Apione esibiva al suo pubblico le proprie competenze in farmacopea, storia, grammatica, astrologia e magia.

²⁶ Plin., *NH.*, XXX, 99: «ad excusandos gentis suae ritus».

un'interpretazione allegorica per giustificare il culto dello scarabeo (simbolo di Ra)²⁷, dall'altro riversa contro i Giudei l'accusa di adorare una testa asinina in oro nel tempio di Gerusalemme²⁸.

Le fonti romane dipingevano poi a tinte fosche i templi di Iside come luoghi dissoluti e covi di relazioni adulterine²⁹, probabilmente impressionate dallo *stuprum* di Paolina, o da una vicenda analoga; il fattaccio, orchestrato dai prezzolati sacerdoti di Iside, aveva portato, secondo Giuseppe (*Ant.*, XVIII, 66-80), all'espulsione dei culti isiaci nel 19 d.C.³⁰. Se si segue allora la ricostruzione offerta da Capponi, ne risulta che Apione medesimo avrebbe «difeso l'operato dei sacerdoti egiziani coinvolti nello scandalo» nella sua opera storica³¹. Analogamente, anche lo ἱερογραμματεὺς Cheremone aveva presentato un ritratto sublimato della vita ascetica del clero egiziano e ridefinito la figura del sacerdote, presentandolo a tutti gli effetti come un vero φιλόσοφος³². Rifacendosi a

²⁷ Plin., *NH.*, XXX, 99: «propter hunc Aegypti magna pars scarabaeos inter numina colit, curiosa Apionis interpretatione, qua colligat Solis operum similitudinem huic animali esse [...]». Anche Cheremone offre numerose interpretazioni apologetiche per giustificare il culto egiziano degli animali (per quanto riguarda lo scarabeo *vd. frg.* 21d Van der Horst = Porph., *De abst.*, IV, 9 e *frg.* 17D Van der Horst = Porph., *De simul.*, *frg.* 10 Bidez).

²⁸ *Ap.*, II, 80; 112-114. Nel primo passo, dichiaratamente prelevato da Posidonio e Apollonio Molone, Apione racconta come l'*asini caput ex auro compositum* fosse stato scovato da Antioco IV durante il saccheggio del Tempio. Nel secondo frammento il grammatico narra, mettendo a frutto il racconto di Mnasea di Patera, di come l'idumeo Zabido fosse riuscito a beffare i Giudei e a «τὴν χρυσὴν ἀποσῦραι τοῦ κάρθωος κεφαλὴν» (*Ap.*, II, 114: «a strappare via la testa d'oro del somaro»). Per quanto riguarda la genesi e lo stemma evolutivo delle due storie si vedano tra gli altri E. J. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian history: a new edition in English including «The God of the Maccabees»*, ed. by Amram Tropper, Leiden, Brill, 2007, pp. 497-527 e B. BAR-KOCHVA, *An ass in the Jerusalem Temple*, in Josephus' *Contra Apionem*, *Studies in its character and Context with a latin concordance to the portion missing in Greek*, a c. di L. H. FELDMAN, J. R. LEVISON, Leiden, Brill, 1996, pp. 310-326.

²⁹ Ovid., *Ars amat.*, I, 77-78; III, 393; *Amor.*, II, 2, 25-26; Martial., III, 20, 10-11; XI, 47, 1-4; Iuven., VI, 489; IX, 20-22. *Vd.* M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, Brill, 1972, pp. 248ss.

³⁰ L'episodio, raccontato da Giuseppe in *Ant.* XVIII, 65-80, per quanto può aver subito l'influenza di tradizioni favolistiche, non contrasta del resto con la normale prassi giuridica romana (G. MARASCO, *Tiberio e l'esilio degli Ebrei in Sardegna nel 19 d.C.*, II, in *L'Africa romana: atti dell' VIII convegno di studio: Cagliari, 14-16 dicembre 1990*, a c. di A. MASTINO, Cagliari, Gallizzi, 1991, pp. 649-659 [651]). Come indicano poi le risultanze archeologiche, il racconto flaviano è verosimile in quanto riflette pratiche culturali isiache d'età romana (*vd.* L. CAPPONI, *The metaphor of the plague: Apion and the image of Egyptians and Jews under Tiberius*, in *Israel in Egypt: the land of Egypt as concept and reality for Jews in antiquity and the early Medieval period*, a c. di A. SALVESEN, S. PEARCE, M. FRENKEL, Leiden, Brill, 2020, pp. 280-301 [283]; *cfr.* anche D. MONTERRAT, *The «Kline» of Anubis*, «The Journal of Egyptian Archaeology» 78, 1992, pp. 301-307.).

³¹ CAPPONI, *Il ritorno della fenice*, p. 83. L'ipotesi della studiosa si basa principalmente sull'analisi delle omelie pseudoclementine di terzo secolo, dove Apione viene presentato come un mezzano, mago e autore di un «βιβλίον μοιχείας ἐγκώμιον» (*Clem.*, *Hom.*, 5, 9).

³² Porph., *De abst.*, IV, 6, 1 = *frg.* 10 Van der Horst: «Τὰ γοῦν κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους ἱερέας Χαιρήμων ὁ Στωϊκὸς ἀφηγοῦμενος, οὗς καὶ φιλοσόφους ὑπελιῆφθαι φησὶ παρ' Αἰγυπτίους, ἐξηγεῖται ὡς τόπον μὲν ἐξελέξαντο ἐμφιλοσοφῆσαι τὰ ἱερά.». «Lo stoico Cheremone nella sua trattazione sui sacerdoti egiziani,

«un genere letterario ben conosciuto in epoca ellenistica: le pitture idealizzate di caste sacerdotali o confraternite religiose di popoli barbari»³³, il sacerdote e filosofo stoico aveva quindi sottolineato nei suoi *Αἰγυπτιακά* l'impeccabile castità dei colleghi contro le accuse di libertinaggio sessuale³⁴. Ecco di seguito alcuni passi significativi dell'interessante frammento.

«[...] ἄτε τῆς ἐπιμιξίας κατὰ τὰς πανηγύρεις καὶ τὰς ἐορτὰς συντελουμένης μόνον, τὸ δὲ λοιπὸν σχεδὸν ἀβάτων ὄντων τοῖς ἄλλοις τῶν ἱερῶν· ἀγνεύσαντας γὰρ ἔδει προσιέναι καὶ πολλῶν ἀποσχομένους³⁵. [...] Τὸ γὰρ αἰεὶ συνεῖναι τῇ θεῇ γνώσει καὶ ἐπιπνοίᾳ πάσης μὲν ἕξω τίθησιν πλεονεξίας, κατὰ στέλλει δὲ τὰ πάθη, διεγείρει δὲ πρὸς σύνεσιν τὸν βίον. Λιτότητα δὲ ἐπετήδευσαν καὶ καταστολὴν ἐγκράτειάν τε καὶ καρτερίαν τό τε ἐν παντὶ δίκαιον καὶ ἀπλεονέκτητον. Σεμνοὺς δὲ αὐτοὺς παρῆχεν καὶ τὸ δυσεπίμηκτον, οἳ γε παρὰ μὲν αὐτὸν τῶν λεγομένων ἀγνεῶν τὸν καιρὸν οὐδὲ τοῖς συγγενεστάτοις καὶ ὁμοφύλοις ἐπεμίγνυντο σχεδὸν οὐδὲ ἄλλων τῶ θεωρούμενοι, ὅτι μὴ πρὸς τὰς ἀναγκαίας συναγνεύουσι χρείας, ἢ ἀγνευτήρια τοῖς μὴ καθαρεύουσιν ἄδυστα καὶ πρὸς ἱεουργίας ἅγια κατανεμόμενοι. Τὸν δὲ ἄλλον χρόνον ἀπλούστερον μὲν τοῖς ὁμοίοις ἐπεμίγνυντο, τῶν δ' ἐξωτικῶν τῆς θρησκείας οὐδενὶ συνεβίου³⁶. [...] Ὅποτε συντελεῖν τι τῶν περὶ τὴν ἱερὰν μέλλοιεν θρησκείαν, προλαμβάνοντες ἡμερῶν ἀριθμόν, οἳ μὲν δυεῖν καὶ τετταράκοντα, οἳ δὲ τούτων πλείους, οἳ δὲ ἐλάττους, οὐδέποτε μέντοι τῶν ἐπτά λειπομένας, παντὸς μὲν ἐμψύχου ἀπέιχοντο, παντὸς δὲ λαχάνου τε καὶ ὄσπριου, πρὸ δὲ πάντων ἀφροδισίων ὁμιλίας γυναικείας· ἄρρενος μὲν γὰρ οὐδὲ τὸν ἄλλον

che sostiene fossero considerati anche dei filosofi dagli Egiziani, racconta di come i preti avessero scelto i templi come luogo di speculazione filosofica.».

³³ A. J. FESTUGIERE, *Sur une nouvelle édition du De vita Pythagorica de Jamblique*, «Revue des Études Grecques» 1937, pp. 470-494 (476).

³⁴ La recente analisi di Escolano-Poveda del frammento porfiriano ha evidenziato come tale idealizzazione coincidesse poi anche con codici di comportamento del clero egiziano ricavabili da iscrizioni, papiri e ostraca. Questi documenti testimoniano allora una serie di prescrizioni di purità, tra cui l'astensione dal sesso prima di determinati eventi religiosi (*The Egyptian priests*, pp. 110-111).

³⁵ Porph., *De abst.*, IV, 6, 2: «[...] dato che il contatto con gli altri [*scil.* i profani] avveniva soltanto durante le assemblee e le feste, mentre per il resto del tempo i templi erano quasi inaccessibili per gli altri; era infatti necessaria una purificazione e un'astensione da molte cose.».

³⁶ Porph., *De abst.*, IV, 6, 4-6: «L'essere infatti sempre in contatto con la sapienza e l'ispirazione divina allontana ogni cupidigia, reprime le passioni, desta la vita all'intelligenza. Praticarono frugalità e modestia, continenza e perseveranza, giustizia e temperanza. Anche l'asocialità li rendeva venerabili, loro che al momento delle cosiddette purificazioni non potevano entrare in contatto con famigliari stretti o lontani; non si facevano vedere quasi da nessun altro, eccetto da quelli che erano altrettanto puri per le necessità primarie nelle aree comuni, luoghi di purificazione inaccessibili a chi non era puro, e nelle zone sante adibite alle liturgie. Nel resto del tempo entravano in contatto più facilmente con i loro simili, ma non convivevano con nessun non iniziato.».

χρόνον μετεῖχον³⁷. [...] Πολὺς δὲ καὶ τούτοις ἦν λόγος ἐμμεῖναι τοῖς πατρίοις· μικρὰ δ' εἰ καταγνωσθεῖεν παραβαίνοντες, ἀπηλαύνοντο.»³⁸.

Se si raffronta tale ritratto con il racconto dal tono boccaccesco di Giuseppe (*Ant.* XVIII, 65-80), non può che trasparire il contrasto tra l'ἐγκράτεια ascetica dei sacerdoti egiziani e la scabrosa ἐπιβουλή dei corruttibili ἱερεῖς isiaci, disposti a prostituire il τέμενος della dea egiziana alle violenze di Mundo. Di contro, per quello che è possibile dedurre dal frammento conservato nel *Contro Apione*, Mosè e Giuseppe venivano presentati da Cheremone come due degenerati sacerdoti che, dopo l'esilio³⁹, si ponevano alla guida della marmaglia giudaica contaminata e lebbrosa⁴⁰. Anche qui si può cogliere un latente dibattito nella sua potenziale, duplice evoluzione: talvolta all'apologia "traduttiva" (il clero egiziano presentato come un'ideale confraternita di filosofi) l'intellettuale preferisce semplicemente riversare i pregiudizi romani contro l'ἔθνος rivale. Se è certo complesso definire in quali occasioni tali strategie dialettiche venissero avocate dagli intellettuali egiziani, sarà interessante ipotizzare quale influenza avessero sul *princeps* certe ricostruzioni storiche "orientate" (per usare un eufemismo). Che reazione sperava di suscitare Cheremone quando riproponeva, a quattro secoli di distanza, l'antica leggenda degli Impuri? Quali accuse pendevano allora sul capo degli Egiziani tali da imporre uno scarico di simili insinuazioni sugli odiati Giudei?

³⁷ Porph., *De abst.*, IV, 7, 6: «Ogni volta, prima di compiere una qualche funzione relativa al sacro culto, si preparavano per un dato periodo, alcuni quarantadue giorni, altri più, altri meno, ma mai meno di sette, si astenevano da ciascun animale, da ogni ortaggio e legume, ma soprattutto dai rapporti sessuali con le donne; del resto mai si univano agli uomini».

³⁸ Porph., *De abst.*, IV, 8, 4: «Vi era poi un grande motivo per rimanere fedeli a queste disposizioni patrie: chiunque fosse stato scoperto a trasgredirle, anche in piccola parte, veniva cacciato».

³⁹ *Ap.*, I, 298: «A Mosè, Cheremone ha poi aggiunto Giuseppe, *come se fosse stato cacciato* (συνεξηλαμένον) nello stesso momento, mentre morì quattro generazioni, cioè centosessant'anni prima di Mosè». Non è dato conoscere la motivazione soggiacente all'esilio di Mosè e Giuseppe; data la somiglianza con la versione manetoniana, verrebbe da pensare che anche nel racconto di Cheremone i sacerdoti soffrissero della medesima contaminazione degli altri Impuri.

⁴⁰ *Vd. infra.*

Il racconto di Cheremone e la confutazione di Giuseppe.

Ios., *Ap.*, I, 288-303⁴¹.

(288) Μετὰ τοῦτον ἐξετάσαι βούλομαι Χαιρήμονα· καὶ γὰρ οὗτος Αἰγυπτιακὴν φάσκων ἱστορίαν συγγράφειν καὶ προσθεῖς ταῦτο ὄνομα τοῦ βασιλέως ὅπερ ὁ Μανεθῶς Ἀμένωφιν καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ῥαμεσσὴν, (289) φησὶν ὅτι κατὰ τοὺς ὕπνους ἢ Ἴσις ἐφάνη τῷ Ἀμένωφει μεμφομένη αὐτόν, ὅτι τὸ ἱερόν αὐτῆς ἐν τῷ πολέμῳ κατέσκαπται. Φριτιβαύτην δὲ ἱερογραμματέα φάναι, ἐὰν τῶν τοὺς μολυσμοὺς ἐχόντων ἀνδρῶν καθάρη τὴν Αἴγυπτον, παύσεσθαι τῆς πτοίας αὐτόν. (290) ἐπιλέξαντα δὲ τῶν ἐπισινῶν μυριάδας εἰκοσιπέντε ἐκβαλεῖν. ἡγεῖσθαι δ' αὐτῶν γραμματέα Μωσῆν τε καὶ Ἰώσηπον καὶ τοῦτον ἱερογραμματέα⁴², Αἰγύπτια δ' αὐτοῖς ὀνόματα εἶναι τῷ μὲν Μωσῆι Τισιθέν, τῷ δὲ Ἰωσήφῳ Πετεσήφ. (291) τούτους δ' εἰς Πηλοῦσιον ἐλθεῖν καὶ ἐπιτυχεῖν μυριάσι τριακονταοκτὼ καταλελειμμέναις ὑπὸ τοῦ Ἀμενώφιος, ἃς οὐ θέλειν εἰς τὴν Αἴγυπτον διακομίζειν· οἷς φιλίαν συνθεμένους ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον στρατεῦσαι. (292) Τὸν δὲ Ἀμένωφιν οὐχ ὑπομείναντα τὴν ἔφοδον αὐτῶν, εἰς Αἰθιοπίαν φυγεῖν καταλιπόντα τὴν γυναῖκα ἔγκυον, ἣν κρυβομένην ἐν τισὶ σπηλαίοις τεκεῖν παῖδα ὄνομα Ῥαμέσσην, ὃν ἀνδρωθέντα ἐκδιῶξαι τοὺς Ἰουδαίους εἰς τὴν Συρίαν ὄντας περὶ εἴκοσι μυριάδας καὶ τὸν πατέρα Ἀμένωφιν ἐκ τῆς

(288) Dopo costui [*scil.* Manetone], voglio confutare Cheremone; anch'egli afferma di scrivere una storia dell'Egitto e dà al re lo stesso nome di Ἀμένωφιος (come aveva fatto Manetone) e suo figlio lo chiama Ῥαμέσσης. (289) Racconta che Iside apparve in sogno ad Ἀμένωφιος, rimproverandolo perché durante la guerra il suo tempio era stato distrutto. Φριτιβαύτης, lo scriba sacro, disse allora che se avesse purificato l'Egitto dagli uomini contaminati, il suo terrore avrebbe avuto fine. (290) Scelti allora duecentocinquantamila infermi, li espulse. Li guidavano lo scriba Mosè e Giuseppe, anch'egli scriba sacro, i cui nomi egiziani erano Τισιθέν per Mosè e Πετεσήφ per Giuseppe. (291) Questi si recarono al Pelusio e incontrarono trecentoottantamila uomini abbandonati da Ἀμένωφιος, che non voleva accompagnarli in Egitto. Stabilita un'alleanza con loro, mossero contro l'Egitto. (292) Ἀμένωφιος non aspettò però il loro attacco e fuggì in Etiopia, abbandonando la moglie incinta, che, nascostasi in una grotta, partorì il figlio Ῥαμέσσης. Diventato uomo, Ῥαμέσσης scacciò i Giudei in Siria (erano circa duecentomila) e accolse il padre Ἀμένωφιος dall'Etiopia.

⁴¹ Si è scelto di seguire anche qui il testo di Niese, indicando in nota i *loci* in cui una diversa lezione è stata preferita.

⁴² Si segue qui la ricostruzione testuale offerta da G. F. GIANOTTI, *Flavio Giuseppe, Contra Apionem I, 187 e 290: due ritocchi testuali*, in *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, a c. di P. ARDUINI, Roma, Aracne, 2008, pp. 31–39 (35–39) che corregge al singolare il tradito «γραμματέας» (basandosi sulla traduzione latina cassiodorea «scribam Moysen et Iosep idem scribam sacrorum»), conservando di contro la lezione dei codici «τοῦτον ἱερογραμματέα» contro la congettura di Reinach «ἡγεῖσθαι δ' αὐτῶν [*γραμματέας*] Μωσῆν τε καὶ Ἰώσηπον καὶ τούτους ἱερογραμματέας». A favore del ritocco testuale di Gianotti, si è poi schierato A. CATASTINI, «*Hierogrammateus*» in *Flavius Josephus, Contra Apionem I, 290*, «*Rivista di Cultura Classica e Medioevale*» 52, 2010, pp. 133–138.

Αἰθιοπίας καταδέξασθαι. (293) Καὶ ταῦτα μὲν ὁ Χαιρήμων. οἶμαι δὲ αὐτόθεν φανερὰν εἶναι ἐκ τῶν εἰρημένων τὴν ἀμφοῖν ψευδολογίαν· ἀληθείας μὲν γὰρ τινος ὑποκειμένης ἀδύνατον ἦν διαφωνεῖν ἐπὶ τοσοῦτον, οἱ δὲ τὰ ψευδῆ συντιθέντες οὐχ ἑτέροις σύμφωνα γράφουσιν, ἀλλ' αὐτοῖς⁴³ τὰ δόξαντα πλάττουσιν. (294) ἐκεῖνος μὲν οὖν ἐπιθυμίαν τοῦ βασιλέως, ἵνα τοὺς θεοὺς ἴδῃ, φησὶν ἀρχὴν γενέσθαι τῆς τῶν μιαρῶν ἐκβολῆς, ὁ δὲ Χαιρήμων ἴδιον⁴⁴ ὡς τῆς Ἰσιδος ἐνύπνιον συντέθεικε. (295) Κάκεινος μὲν Ἀμένωφιν εἶναι λέγει τὸν προειπόντα τῷ βασιλεῖ τὸν καθαρόν, οὗτος δὲ Φριτοβαύτην· ὁ δὲ δὴ τοῦ πλήθους ἀριθμὸς καὶ σφόδρα σύνεγγυς, ὅκτῳ μὲν μυριάδας ἐκείνου λέγοντος, τούτου δὲ πέντε πρὸς ταῖς εἴκοσιν. (296) Ἔτι τοίνυν ὁ μὲν Μανεθῶς πρότερον εἰς τὰς λιθοτομίας τοὺς μιαρῶν ἐκβαλὼν εἶτα αὐτοῖς τὴν Αὔαριν δούς ἐγκατοικεῖν καὶ τὰ πρὸς τοὺς ἄλλους Αἰγυπτίους ἐκπολεμώσας τότε φησὶν ἐπικαλέσασθαι τὴν παρὰ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν αὐτοὺς ἐπικουρίαν, (297) ὁ δὲ Χαιρήμων ἀπαλλαττομένους ἐκ τῆς Αἰγύπτου περὶ Πηλούσιον εὑρεῖν ὅκτῳ καὶ τριάκοντα μυριάδας ἀνθρώπων καταλειμμένας ὑπὸ τοῦ Ἀμένωφιος καὶ μετ' ἐκείνων πάλιν εἰς τὴν Αἴγυπτον ἐμβαλεῖν, φεύγειν δὲ τὸν Ἀμένωφιν εἰς τὴν Αἰθιοπίαν. (298) τὸ δὲ δὴ γενναιότατον, οὐδὲ τίνες ἢ πόθεν ἦσαν αἱ τοσαῦται τοῦ στρατοῦ μυριάδες εἶρηκεν εἶτε Αἰγύπτιοι τὸ γένος εἴτ' ἔξωθεν ἦκοντες, ἀλλ' οὐδὲ τὴν αἰτίαν διεσάφησε, δι' ἣν αὐτοὺς ὁ βασιλεὺς εἰς τὴν Αἴγυπτον ἀνάγειν οὐκ ἠθέλησεν, ὁ περὶ τῶν λεπτῶν τὸ τῆς Ἰσιδος ἐνύπνιον συμπλάσας. (299) Τῷ δὲ Μωσῆι καὶ τὸν Ἰώσηπον ὁ Χαιρήμων ὡς ἐν ταῦτῳ χρόνῳ συνεξηλεασμένον προστέθεικεν

(293) Ciò è quello che narra Cheremone. Sulla base di quanto esposto, credo risulti evidente la falsità di entrambi [*scil.* di Manetone e Cheremone]. Se vi fosse un briciolo di verità, sarebbe impossibile una simile discordanza: questi scrivono falsità, non accordandosi con gli altri, ma inventano ciò che gli pare. (294) Se Manetone afferma che alla base dell'esilio degli Impuri vi era il desiderio del re di vedere gli dei, Cheremone invece ha escogitato di propria iniziativa il sogno di Iside. (295) Il primo afferma che fu Ἀμένωφιος a prescrivere al re la purificazione, per il secondo fu invece Φριτοβαύτης. Il numero delle persone combacia poi alla perfezione: uno parla di ottantamila individui, l'altro di duecentocinquantamila! (296) Ancora, Manetone, dopo aver gettato gli Impuri nelle cave di pietra, dato loro Αὔαρις da abitare, incitatili a combattere contro gli altri Egiziani, sostiene che chiamarono allora in aiuto i Gerosolomitani. (297) Cheremone narra invece che, cacciati dall'Egitto, trovarono presso il Pelusio trecentoottantamila uomini abbandonati da Ἀμένωφιος, con questi si lanciarono nuovamente sull'Egitto, mentre Ἀμένωφιος fuggiva in Etiopia. (298) Ciò che ci meraviglia di più è che non ci dice né chi erano né da dove venivano tante migliaia di soldati; erano Egiziani o stranieri? Ma Cheremone non chiarisce nemmeno il motivo per cui il re non volle condurli in Egitto, lui che aveva inventato il sogno di Iside per quanto riguarda i lebbrosi. (299) A Mosè, Cheremone ha aggiunto anche Giuseppe, come se fosse stato cacciato insieme a lui nello stesso momento, mentre morì quattro generazioni, cioè centosessant'anni, prima

⁴³ «αὐτοῖς», trasmesso da S, va preferito per senso e per il sostegno della traduzione latina «sibi» all'αὐτοῖς di L ed E.

⁴⁴ Il tradito «ἴδιον» non ha mai convinto i filologi; si veda l'interessante ipotesi di H. SCHRECKENBERG, *Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus*, Leiden, Brill, 1977, p. 163 che propone di correggere il testo in «αἴτιον συντέθεικε», così da restituire il parallelismo con «ἀρχὴν γενέσθαι».

τὸν πρὸ Μωυσέως πρεσβύτερον τέσσαρσι γενεαῖς τετελευτηκότα, ὧν ἔστιν ἑτη σχεδὸν ἑβδομήκοντα καὶ ἑκατόν. (300) ἀλλὰ μὴν ὁ Ῥαμέσσης ὁ τοῦ Ἀμενώφιος υἱὸς κατὰ μὲν τὸν Μανεθὼν νεανίας συμπολεμεῖ τῷ πατρὶ καὶ συνεκπίπτει φυγῶν εἰς τὴν Αἰθιοπίαν, οὗτος δὲ πεποίηκεν αὐτὸν μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς τελευτήν ἐν σπηλαίῳ τινὶ γεγενημένον καὶ μετὰ ταῦτα νικῶντα μάχῃ καὶ τοὺς Ἰουδαίους εἰς Συρίαν ἐξελαύνοντα τὸν ἀριθμὸν ὄντας περὶ μυριάδας κ'. (301) Ὡ τῆς εὐχερείας· οὔτε γὰρ πρότερον οἵτινες ἦσαν αἱ τριάκοντα καὶ ὀκτὼ μυριάδες εἶπεν οὔτε πῶς αἱ τεσσαράκοντα⁴⁵ καὶ τρεῖς διεφθάρησαν, πότερον ἐν τῇ μάχῃ κατέπεσον ἢ πρὸς τὸν Ῥαμεσση μετεβάλλοντο. (302) τὸ δὲ δὴ θαυμασιώτατον, οὐδὲ τίνας καλεῖ τοὺς Ἰουδαίους δυνατὸν ἔστι παρ' αὐτοῦ μαθεῖν ἢ ποτέροις αὐτοῖς τίθεται ταύτην τὴν προσηγορίαν, ταῖς κε' μυριάσι τῶν λεπρῶν ἢ ταῖς η' καὶ λ' ταῖς περὶ τὸ Πηλούσιον. (303) ἀλλὰ γὰρ εὐηθες ἴσως ἂν εἴη διὰ πλειόνων ἐλέγχειν τοὺς ὑφ' ἑαυτῶν ἐληλεγμένους· τὸ γὰρ ὑπ' ἄλλων ἦν μετριώτερον.

di Mosè. (300) Ῥαμέσσης, il figlio di Ἀμένωφιος, per Manetone è un giovane che combatte con il padre e fugge insieme a lui in Etiopia, Cheremone invece lo fa nascere in una grotta dopo la morte del padre, per poi farlo vincere in battaglia, cacciando in Siria i Giudei che erano circa duecentomila. (301) Che sciatteria! Non aveva detto prima chi fossero i trecentotantamila né come siano periti i quattrocentotrentamila uomini, se siano morti in battaglia o passati dalla parte di Ῥαμέσσης (302). Ciò che ci stupisce di più però è che non ci lascia capire chi egli chiami Giudei, a chi attribuisca questo nome, ai duecentocinquantamila lebbrosi o ai trecentotantamila uomini del Pelusio? (303) Ma forse sarebbe troppo facile continuare a confutare chi si confuta da solo; essere contestati da altri sarebbe stato certo più appropriato.

Come già è stato detto, la versione di Cheremone condivide numerosi dettagli con il racconto manetoniano⁴⁶. La vicenda viene collocata nel medesimo periodo storico, il re e suo figlio si chiamano in entrambe le storie Ἀμένωφιος e Ῥαμέσσης; in ambedue i racconti un ruolo fondamentale è poi giocato da un individuo dotato di poteri profetici (Ἀμένωφιος in Manetone, Φριτιβαύτης in Cheremone) e i due moduli narrativi sopra individuati

⁴⁵ Niese segue la lezione di L «εἴκοσι καὶ τρεῖς», ovvero 230 000; tuttavia «τεσσαράκοντα καὶ τρεῖς», 430 000, offerto da S, è la soluzione più logica. Se si sottraggono ai 630 000 uomini riunitisi al Pelusio (250 000 Impuri + 380 000 uomini rifiutati da Ἀμένωφιος) i 200 000 Giudei cacciati in Siria, il risultato è infatti «τεσσαράκοντα καὶ τρεῖς».

⁴⁶ *Vd. supra (Seth e i suoi seguaci)*. Cfr. anche VAN HENTEN, ABUSCH, *The depiction of the Jews as Typhonians*, p. 280: «Although Josephus emphasizes that this text differs in several details from Manetho's, their basic messages are nonetheless very similar, especially the narrative thread of the legends. Chaeremon's version corresponds to a portion of Manetho's found at CA 2.228-251 and the correspondence of detail and narrative indicates that a common tradition served as a basis of both legends» e P. W. VAN DER HORST, *Chaeremon, Egyptian priest and stoic philosopher, The fragments*, Leiden, Brill, 1984, p. 50: «Manetho's version looks much more elaborate since Josephus quotes it literally, whereas Chaeremon's account has been abridged. But in the main lines they are consonant.».

sembrano essere fusi anche nella leggenda cheremoniana⁴⁷; infine il sostrato tifoniano alimenta ognuna delle due vicende: oltre alla già menzionata nascita ctonia di Ῥαμέσσης-Horus «dopo la morte del padre» (*Ap.*, I, 300), numerosi studiosi hanno riproposto l'intuizione di Hopfer relativa a una possibile corruttela del nome egizio Πετεσήφ assegnato a Giuseppe (*Ap.*, I, 290). Dato che il nome Πετεσήφ in questa forma dovrebbe significare in egizio «colui che sef (?) ha dato», l'idea sarebbe quella di ipotizzare un'originaria forma Πετεσήθ, «colui che Seth ha dato»⁴⁸. Le evidenti somiglianze narrative potrebbero allora denunciare l'accesso a fonti analoghe da parte dei due dotti ἱερογράμματεῦς egiziani; un'altra possibilità è invece quella di leggere la versione di Cheremone come una ripresa consapevole del racconto dell'autorevole Manetone. Lo ἱερογραμματεὺς avrebbe potuto poi innovare rispetto al predecessore, armonizzando questa leggenda sacerdotale alle esigenze polemiche del dibattito contemporaneo. Le differenze tra i due racconti, sagacemente evidenziate da Giuseppe, potrebbero allora spiegarsi sia con la contaminazione della leggenda manetoniana con altre fonti, sia con l'adattamento del testo alle versatili competenze filosofiche e astrologiche di Cheremone⁴⁹. Varrà allora la pena di evocare le principali discrepanze. Se in Manetone all'origine «τῆς τῶν μιαρῶν ἐκβολῆς»⁵⁰ vi era il desiderio del re di contemplare gli dei, in Cheremone il movente dell'espulsione deve essere individuato nel sogno isiaco di Ἀμένωφις⁵¹. Alla (dubbia) presenza di Mosè nella leggenda manetoniana, si aggiunge poi

⁴⁷ *Vd. supra* (*Seth e i suoi seguaci*). Agli Impuri («τῶν τοῦς μολυμοὺς ἐχόντων ἀνδρῶν» [*Ap.*, I, 289]; «τῶν ἐπισινῶν» [*Ap.*, I, 290]) si uniscono infatti anche dei non meglio precisati «trecentoottantamila uomini abbandonati da Ἀμενώφις, che non voleva accompagnarli in Egitto» (*Ap.*, I, 291). Come ha suggerito BARCLAY, *Flavius Josephus: translation and commentary*, p. 155 n. 985 «dalla descrizione, risulta che questi erano stranieri, ma la loro origine e le circostanze dell'espulsione non sono riportate nella versione compendiativa».

⁴⁸ T. HOPFNER, *Über Isis und Osiris, II: Die Deutungen der Sage*, Prague, Oriental Institute, 1941, p. 145. Appoggiano tale ricostruzione TROIANI, *Commento storico al Contro Apione*, p. 134 e VAN HENTEN, ABUSCH, *The depiction of the Jews as Typhonians*, p. 282. Per un'altra possibile lettura *vd.* VAN DER HORST, *Chaeremon, The fragments*, p. 50.

⁴⁹ *Vd. infra* Postilla: *L'ira di Iside e Gli ἐπισινεῖς esulsi dall'Egitto*.

⁵⁰ *Ap.*, I, 294.

⁵¹ Come sottolinea J. G. GRIFFITHS, *The Isis-book (Metamorphoses book XI)*, Leiden, Brill, 1976, p. 139, tra i vari attributi che il mondo greco e romano assegnava a Iside vi era la capacità di ispirare sogni profetici e guarenti (cfr. Tib., I, 3, 7; Iuven., VI, 530; Diod., I, 25; Apul., XI, 19); cfr. anche l'ampia bibliografia fornita *ibidem*. Lo stato di contaminazione successivo alla distruzione del tempio (*Ap.*, I, 289: «τὸ ἱερὸν αὐτῆς ἐν τῷ πολέμῳ κατέσκαπται») può essere allora guarito solo attraverso l'intercessione catartica di Iside. In questo senso non sembra condivisibile la visione di REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals, and Day-books*, p. 287 che considera «the function of the Isis dream-motif [...] weak in the context». *Vd.* anche Postilla: *L'ira di Iside*.

in Cheremone la figura di Giuseppe⁵². Inoltre, il motivo della nascita “in incognito” di Ἰσίδης è del solo Cheremone⁵³; questo è un elemento che affiora pure nel mito di Iside a Khemmis⁵⁴, anche se l’ambientazione ctonia («ἐν τισι σπηλαίοις»)⁵⁵ rimanda piuttosto alla nascita di Zeus nella grotta Dittea⁵⁶. Risulta allora allettante ipotizzare che Cheremone, sfruttando le proprie competenze teologiche, possa aver accostato le peripezie di Iside e Rea, facendo di Ἰσίδης, non solo un novello Horus, ma anche un epigono di Zeus⁵⁷. Infine, non è un caso che entrambi i sacerdoti riportino un racconto in cui la regalità deve necessariamente affidarsi alla mediazione del clero per relazionarsi al divino; tuttavia in Manetone Ἀμένωφης, figlio di Πάπις,⁵⁸ sembra essere un personaggio realmente esistito⁵⁹, mentre, se si segue l’ipotesi di Redford⁶⁰, bisogna pensare che la fonte intermedia tra Giuseppe e Cheremone, o Giuseppe medesimo, avessero interpretato Φριτιβαύτην (tradito da L in *Ap.*, I, 289) come un nome proprio e non piuttosto, come pare giusto, un titolo religioso: ἱερογραμματεὺς φρι-τιβαύτης dove l’elemento φρι (< p3-hry) assumerebbe il valore di «colui che ha il compito di ...»⁶¹. Incerto rimane purtroppo il significato di -τιβαύτης. Data la conoscenza dell’egizio di Cheremone, ἱερογραμματεὺς di Iside e con ogni probabilità esperto conoscitore delle cariche sacerdotali egiziane, è

⁵² H. SCHWYZER, *Chairemon*, Leipzig, Harrassowitz, 1932, p. 57 ipotizza che l’originale cheremoniano fosse privo di riferimenti antiggiudaici a Mosè e Giuseppe; se si accetta questa ricostruzione, ci si troverebbe di fronte a un caso del tutto analogo a quello manetoniano sopra evocato (cfr. n. 21 p. 10).

⁵³ *Ap.*, I, 292: «εἰς Αἰθιοπίαν φυγεῖν καταλιπόντα τὴν γυναῖκα ἔγκυον, ἣν κρυβομένην ἐν τισι σπηλαίοις τεκεῖν παῖδα ὄνομα Ἰσίδην».

⁵⁴ Già a partire dalla quinta dinastia, affiorano diversi miti relativi alle peripezie di Iside, costretta a fuggire il violento cognato Seth e a partorire il figlio Horus celata nelle paludi di Khemmis (vd. R. T. CLARK, *Myth and symbol in ancient Egypt*, New York, Grove Press, 1960, pp. 186ss. e D. B. REDFORD, *The literary motif of the exposed child*, «Numen: International Review for the History of Religions» 14, 1967, pp. 209-228 [219–221]). Se si ipotizza poi che Ἀμένωφης non sia fuggito dall’Egitto, ma sia stato ucciso dai seguaci di Seth, il parallelismo diventa ancora più stringente.

⁵⁵ *Ap.*, I, 292. Cfr. *Ap.*, I, 300.

⁵⁶ Si considerino i diversi racconti relativi a Zeus Δικταῖος (Hes., *Th.*, vv. 477ss.; Apoll., I, 1, 5; Diod., V, 70 *et alia*).

⁵⁷ Come si vedrà in seguito (*L’allegoresi di Cheremone e dei suoi contemporanei*), il filosofo stoico infatti era solito accostare racconti mitici di popoli differenti per depurare la tradizione da escrescenze poetiche allotriche, risalendo così a un’unica verità fisico-teologica.

⁵⁸ *Ap.*, I, 232-233: «Ἀμένωφει πατὴρ δὲ Πάπιος ὄντι, θείας δὲ δοκοῦντι μετεσχηκέναι φύσεως κατὰ τε σοφίαν καὶ πρόγνωσιν τῶν ἐσομένων».

⁵⁹ Secondo la ricostruzione di B. BETSY, *Amenothep III*, in *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, a c. di D. B. REDFORD, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 70-74 (74) e di D. WILDUNG, *Egyptian Saints, Deification in Ancient Egypt*, New York, New York University Press, 1977, pp. 56ss. si tratterebbe di Amenothep figlio di Hapu, ministro di Amenhotep III (1410-372 a.C.) venerato in età tolemaica e romana come mediatore tra il mondo umano e divino dotato di capacità curative.

⁶⁰ REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals, and Day-books*, pp. 287–288 n. 98

⁶¹ Tale ricostruzione viene fornita da VAN DER HORST, *Chairemon, The fragments*, p. 50. Cfr. anche J. QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l’onomastique*, Leuven, Leuven University Press, 1975, p. 227.

impensabile attribuire all'autore un simile errore. Sarà più probabile un fraintendimento di Giuseppe o della sua fonte intermedia. L'εὐχέρεια («superficialità», «sciatteria») denunciata da Giuseppe di fronte alle lacune del testo, porta infatti a pensare che il compendio non fosse opera dello storico d'età flaviana; è più probabile invece che Giuseppe leggesse una leggenda già afflitta da vistose contraddizioni⁶² e cospicui vuoti narrativi⁶³.

Nonostante il forte compendio operato da questa fonte intermedia, comunque trasparente chiara la volontà di Cheremone di semplificare il racconto del predecessore, troppo intricato nelle sue due fasi (*Ap.*, I, 73-92 e 229-251) per poter essere polemicamente efficace. Se Cheremone allea le due componenti manetoniane (Impuri e Stranieri-Pastori) *prima* dell'espulsione dall'Egitto e della conseguente fondazione di Gerusalemme⁶⁴, nella narrazione di Manetone i *sol*i Pastori-stranieri «attraversarono il deserto verso la Siria [...] ed edificarono nella regione che ora è chiamata Giudea una città sufficiente a tante migliaia di uomini, chiamandola Gerusalemme»⁶⁵. Come si vedrà in seguito, per Cheremone era infatti fondamentale dimostrare che i Giudei fossero identificabili *sin dal principio* con gli Impuri egiziani⁶⁶.

*

* *

POSTILLA

L'ira di Iside.

Per comprendere quali fonti impiegasse Cheremone per aggiornare l'antica versione manetoniana, sarà qui utile evocare l'importante frammento conservato nel *verso* di un papiro databile al terzo secolo dopo Cristo. Il testo, pubblicato per la prima volta da Vitelli nel 1927 (*PSI VIII 982*), venne ristampato e

⁶² *Vd. supra* (*Seth e i suoi seguaci*).

⁶³ A favore di questa visione è STERN, *Greek and Latin authors on Jews and judaism*, I, p. 421 («Although Josephus [*Contra Apionem*, I, 298] blames Chaeremon for being vague, it stands to reason that he did not have Chaeremon's original work before him, but only some fragments from a collection that may have been made by Hellenistic Jew»). *Contra* cfr. BARCLAY, *Flavius Josephus: translation and commentary*, p. 153 n. 975: «Josephus thus appears fully in command of his material, and there is no reason to think that he is following an earlier or fragmentary abbreviation of Chaeremon».

⁶⁴ *Ap.*, I, 291-292. Da *Ap.*, I, 292 sembra che l'alleanza tra Impuri e stranieri sia fondativa per il popolo giudaico; come lamenta infatti Giuseppe, Cheremone attribuiva ad entrambe le componenti l'appellativo Ἰουδαῖοι (*Ap.*, I, 302).

⁶⁵ *Ap.*, I, 89-90.

⁶⁶ *Vd. infra* (*La filosofia giudaica: Giuseppe contro Cheremone*).

commentato da Stern nel 1964 (*CPJ* 520). Tale papiro testimonia dunque una profezia simile all' *Oracolo del Vasaio*⁶⁷; tuttavia, agli odiati dominatori greci di Alessandria si sostituiscono qui i παράνομοι Ἰουδαίοι⁶⁸ che devastano la «tua città»⁶⁹. Se alcune voci autorevoli hanno voluto riferire l'ostilità anti giudaica della profezia allo scoppio della rivolta ebraica d'età traianea⁷⁰, nel testo non vi è alcun rimando agli eventi del 116-117 d.C.⁷¹. Del resto, come ha sottolineato Stern, l'originale di questo testo profetico potrebbe benissimo risalire all'età ellenistica⁷².

Ad ogni modo, un passaggio della profezia sembra fare eco alla leggenda cheremoniana: «οἱ παράνομοι | [οἱ πρότερον] ἐξ Ἐγύπτου ἐγβεβλημένοι [...] | κατὰ χόλον Ἰσιδος»⁷³. Se in *CPJ* 520 l'espulsione («ἐγβεβλημένοι») dall'Egitto dei Giudei viene direttamente ricondotta al χόλος Ἰσιδος, si è visto come nel racconto cheremoniano Ἀμένωφις espella («ἐκβαλεῖν») gli Impuri dopo gli spaventosi rimproveri di Iside (*Ap.*, I, 289: «ἡ Ἰσις [...] μεμφομένη»)⁷⁴. Sarà allora seducente ipotizzare che tra le fonti di Cheremone fossero inclusi, come del resto negli *Αἰγυπτιακά* manetoniani⁷⁵, testi profetici *ex eventu*, probabilmente conservati nelle biblioteche templari e circolanti oralmente tra gli indigeni dell'Egitto imperiale e tardoantico⁷⁶. Purtroppo la deteriorazione del papiro impedisce di chiarire i rapporti tra la profezia e la leggenda cheremoniana.

⁶⁷ La vicinanza all' *Oracolo del Vasaio* e l'appartenenza di questo frammento al genere della «letteratura» profetica furono subito evidenziate da Vitelli (G. VITELLI, 1982: *Frammento di Profezia*, «PSI» vol. VIII, pp. 199-201 [199]).

⁶⁸ *CPJ* 520, l.7: «οἱ παράνομοι». La ricostruzione «Ἰουδαίοις» di Vitelli per il corrotto «Ἰου[» della linea 4, non è mai stata contestata dagli studiosi successivi. Se si segue poi la lettura di Koenen della linea 3, i Giudei che devastano «τὰ ἱερά» potrebbero essere definiti anche «[ἀσεβεῖς]». L'aggettivo è infatti di frequente impiego in ambito egiziano per indicare i nemici e i ribelli tifoniani che si oppongono al potere legittimo del faraone, incarnazione di Horus (vd. sempre KOENEN, *Θεοῖσιν ἐχθρός*, pp. 106ss.).

⁶⁹ *CPJ* 520, l. 5: «]σὴν πόλιν ἔρημον γενέσθαι».

⁷⁰ G. MANTEUFFEL, *Zur Prophetie in P.S.I. VIII. 982*, «Mélanges Maspero» 2.1, 1934, pp. 123-124; L. KOENEN, *Corpus Papyrorum Judaicarum (review)*, «Gnomon» 40.3, 1960, pp. 250-259 (258); FRANKFURTER, *Lest Egypt's City Be Deserted*, pp. 208-212..

⁷¹ G. BOHAK, *CPJ III, 520: the Egyptian reaction to Onias' temple*, «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period», 26.1, 1995, pp. 32-41 (32-33). Lo studioso propone di leggere questa profezia alla luce dell'occupazione giudaica di Eliopoli e della costruzione del tempio di Leontopoli sotto gli Oniadi.

⁷² M. STERN, V. A. TCHERIKOVER, A. FUKS, *Corpus papyrorum Judaicarum. III, Documents of the late Roman and Byzantine periods*, Cambridge, Harvard University Pr., 1964, p. 120. Questo era anche il caso dell' *Oracolo del Vasaio* (vd. *supra*, *Callimaco lettore di Manetone?*).

⁷³ *CPJ* 520, ll. 7-9: «gli ingiusti [*scil.* Giudei] che [in passato] sono stati espulsi dall'Egitto per la collera di Iside». Si segue qui la ricostruzione di Koenen.

⁷⁴ La vicinanza con la leggenda Cheremoniana era già stata notata da STERN, TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus papyrorum Judaicarum. III*, p. 121 (vd. anche STERN, *Greek and Latin authors on Jews and judaism*, I, p. 420). Si consideri poi che nella nuova occupazione dell'Egitto descritta da *CPJ* 520, i Giudei sono accusati di infierire contro «τὰ ἱερά» (l. 3); nel racconto di Cheremone l'ira di Iside è causata dalla rovina del suo tempio avvenuta durante una non meglio precisata guerra (*Ap.*, I, 289: «ὅτι τὸ ἱερόν αὐτῆς ἐν τῷ πολέμῳ κατέσκαπται.»).

⁷⁵ Vd. *supra* (*Callimaco lettore di Cheremone?*).

⁷⁶ FRANKFURTER, *Lest Egypt's City Be Deserted*, pp. 217-220 ritiene molto probabile che questo genere di profezie si originassero entro il clero egiziano, propagandosi poi oralmente tra la popolazione indigena (prevalentemente analfabeta).

Gli ἐπισινεῖς espulsi dall’Egitto.

Sarà ora opportuno tentare di comprendere quale terminologia Cheremone impieghi per descrivere la “malattia giudaica”. È bene premettere che la rappresentazione cheremoniana dei πρόγονοι condivide con l’antecedente manetoniano la tendenza a combinare il livello dell’impurità religiosa a una caratterizzazione più specificatamente somatica degli Egiziani espulsi da Ἀμένωφις. In primo luogo si legge che Φριτιβαύτης esorta il faraone a purificare («καθάρη») l’Egitto dagli uomini contaminati («τῶν τοῦς μολυσμοῦς ἐχόντων ἀνδρῶν»)⁷⁷. La storia di Cheremone sembra allora ereditare dalla leggenda manetoniana lo scrupolo per la purezza tipico del clero egiziano⁷⁸; nel frammento più noto (*frg.* 10 Van der Horst), Cheremone esplicita del resto tale riguardo per le purificazioni rituali e l’astensione da cibi e relazioni contaminanti⁷⁹. La tarda formazione μολυσμός può quindi essere facilmente considerata come un equivalente semantico del più antico μιάσμα. Le prime occorrenze del termine chiariscono del resto la valenza religiosa di tale «contaminazione»⁸⁰; gli antenati dei Giudei sono quindi analoghi ai μυροί del racconto di Manetone⁸¹.

Di maggior interesse è il raro - e sicuramente non flaviano⁸² - «τῶν ἐπισινῶν» (290), aggettivo derivato dal verbo ἐπισίνομαι, «danneggiare»⁸³. Il termine ἐπισινής-ές, attestato per la prima volta nel *De causis plantarum* e nell’*Historia plantarum* di Teofrasto, in riferimento a enti inanimati può assumere sia il valore attivo di «dannoso»⁸⁴, sia quello

⁷⁷ *Ap.*, I, 289.

⁷⁸ Oltre alla documentazione precedentemente presentata (vd. *La “lebbra” manetoniana*), cfr. J. F. QUACK, *Conceptions of Purity in Egyptian Religion*, in *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, a c. di C. FREVEL e C. NIHAN, Leiden, Brill, 2012, pp. 115-158.

⁷⁹ A riguardo vd. P. W. VAN DER HORST, *The way of life of the Egyptian priests according to Chaeremon*, in *Studies in Egyptian religion dedicated to Jan Zandee*, a c. di M. H. VAN VOSS, D. J. HOENS, G. MUSSIES, D. VAN DER PLAS, H. TE VELDE, Leiden, Brill, 1982, pp. 61-71 ed ESCOLANO-POVEDA, *The Egyptian priests*, pp. 109ss.

⁸⁰ *LXX* (*Esdr.*, 8, 80; *Mac.*, II, 5, 27; *Jer.*, 23, 15) e *Lettera di Aristeo* (166, 5). CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, p. 710 non riconosceva alcun valore religioso ai derivati di μολύνω. Si veda però J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *Greek-English lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003, s.v. μολυσμός.

⁸¹ *Vd. supra* (*Una falsificazione flaviana?*).

⁸² Si tratta infatti di un *hapax* nell’opera di Flavio Giuseppe.

⁸³ Il *LSJ* traduce questo raro verbo con «do hurt to».

⁸⁴ Ἐπισινής è il vento proveniente da Sud per determinate piante (*CP.*, II, 3, 2). Ogni pianta è «dannosa», («ἐπισινῆ») alla vegetazione circostante (*CP.*, III, 10, 7) e le δυνάμεις di alcune piante sono «dannose» per l’uomo (*HP.*, IX, 8, 6).

passivo di «fragile», «infermo»⁸⁵. Tralasciando questi fugaci esordi botanici, l'aggettivo si specializza in ambito quasi esclusivamente astrologico; lo utilizzano frequentemente due rinomati astrologi di formazione egiziana come Claudio Tolomeo (cinque occorrenze nel *Tetrabiblos*) e Vettio Valente, l'autore più rappresentato (ben tredici occorrenze nell'*Antologia*!). Bisognerà rimarcare però che nell'accezione genetliaca ἐπισινής non assume mai il senso attivo di «dannoso», accostandosi piuttosto ad aggettivi come ὀλιγοχρόνιος (*Tetr.*, III, 5, 6; 5, 8; IV, 6, 3), ἐπίνοσος (*Tetr.*, III, 5, 6), ἐμπαθής (*Anth.*, I, 20, l. 62; *Anth. App.*, X, 1, ll. 75-76)⁸⁶. Quando predice la sorte di un uomo nato sotto cattivi segni, ἐπισινής allude sempre a un futuro infortunio, una grave disabilità (cecità, mutilazione...)⁸⁷. Si badi quindi che il valore attivo dell'aggettivo viene sì impiegato dagli astrologi, ma solo in riferimento a gradi zodiacali o all'influsso dei pianeti maligni (Saturno e Marte)⁸⁸. Come si vedrà, Cheremone era considerato un esperto in astrologia. Non è quindi ragionevole tradurre con «dannosi» il «τῶν ἐπισινῶν» del frammento (come fanno invece Blum e Barclay)⁸⁹. Sarà meglio optare per qualcosa come «malati» o più specificatamente «infermi»⁹⁰. In particolare, è una voce del grammatico ippocratico d'età neroniana Erotiano a far propendere per la seconda traduzione: «κατάπηροι· καταβεβλαμμένοι. πηροι γὰρ λέγονται οἱ ἐπισινεῖς»⁹¹. L'equivalenza tracciata tra πηρός (*Montanari*: «storpio», «privo dell'uso di un membro mutilato») ed ἐπισινής sembra evocare infatti non una generica malattia, ma piuttosto un'infermità permanente causata da una mutilazione. Se questo era il valore che un contemporaneo di Cheremone assegnava all'aggettivo, allora è attraente l'ipotesi che gli ἐπισινεῖς costituissero una sorta

⁸⁵ Dopo la fioritura, i legumi sono più «vulnerabili» rispetto ai cereali (*CP.*, IV, 10, 3) e in un determinato periodo dell'anno il terreno è «infestato» da uccelli e altri animali (*HP.*, VIII, 6, 1; si segue qui la ricostruzione di Dalec. della *vox nihili* «ἐπινής» dei codici; si consideri che la traduzione latina di Teodoro di Gaza presenta «obnoxia»).

⁸⁶ Cfr. anche *Anth.*, II, 2, l. 56 (accostato a ἐπικίνδυνος) e II, 41, ll. 28-29.

⁸⁷ *Tetr.*, III, 3, 7-8.

⁸⁸ Antioch., *Frg. ex cod. 7 monacensi*, p. 114, l. 30 Boll *CCAG VII* (se si accetta la ricostruzione offerta da D. E. PINGREE, *Antiochus and Rhetorius*, «Classical Philology», 72, 1977, pp. 203-223 [210-215], il manoscritto monacense in questione dovrebbe essere impiegato per ricostruire l'epitome *IIIb* del *Tesoro* di Antioco); *Anth.*, I, 3, l. 7; l. 42; VI, 2, ll. 145-147.

⁸⁹ T. REINACH, L. BLUM, *Contre Apion*, p. 54 («nuisables»); BARCLAY, *Flavius Josephus: translation and commentary*, p. 154 («noxious»; vd. anche n. 980).

⁹⁰ CALABI, *Contro Apione*, p. 145 («infermi»); THACKERAY, *Josephus, Life, Against Apion*, p. 281 («afflicted persons»); VAN DER HORST, *Chaeremon, The fragments*, p. 9 («diseased persons»); SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, p. 155 («den Infizierten»).

⁹¹ Non è stato rinvenuto alcun passo ippocratico corrispondente a tale voce (E. NACHMANSON, *Erotiani vocum Hippocraticarum collectio cum fragmentis*, Upsaliae, Typis Descr. Appelbergs Boktryckeri, 1918, p. 54).

di rilettura astrologica dei λελωβημένοι manetoniani⁹². Anche sotto questo aspetto si potrebbe allora cogliere una certa continuità tra le due leggende. Infine Giuseppe nella confutazione del racconto sembra testimoniare l'impiego di λεπρός anche nella versione cheremoniana⁹³. Pure il termine λεπρός può implicare una lettura in chiave astrologica? Basterà qui notare che in Claudio Tolomeo e nell'epitome *Ila* del *Tesoro* di Antioco d'Atene una particolare posizione della luna alla nascita dell'individuo comporta l'insorgere di ψώραι, λέπραι, λειχῆναι, ἀλφοί⁹⁴. È allora possibile che Cheremone tracciasse nella sua versione della leggenda un diretto rapporto di causa-effetto tra l'ira di Iside, apparsa in sogno ad Ἀμένωφικς (aggiunta cheremoniana) e l'insorgere della λέπρα nel popolo egiziano⁹⁵. Si ricorderà infatti che Iside è divinità lunare e cosmica per eccellenza nell'età imperiale⁹⁶.

Chi era Cheremone?

Per comprendere il reale valore della testimonianza cheremoniana sarà qui fondamentale tentare di tracciare un profilo dell'autore in questione. Ricamando congetture sulle poche informazioni disponibili, sono già diversi gli studiosi che hanno tentato di offrire un ritratto di questa «personalità eccezionale»⁹⁷, ora affascinati

⁹² Vd. *supra* (Λέπρα ο ελεφαντiasi?). Nel terzo secolo la dodicesima *Omelia* dello Pseudo-Clemente descrive come «ἐπισινεῖς» due donne, una ammalata di un non meglio precisato πάθος, l'altra con le mani mutilate da morsi autoinflitti (XII, 18).

⁹³ *Ap.*, 302. Cfr. anche *Ap.*, 304.

⁹⁴ *Tetr.*, III, 13, 14. Antioch., *Thes.*, *Ep. Ila*, 4.

⁹⁵ Per la correlazione tra πάθη e astrologia in Cheremone si veda anche il *frg.* 5 Van der Horst = Porph., *Aneb.*, 2, 12b.

⁹⁶ Per approfondire la questione si veda P. PACHIS, *Introduction into the Mystery of the "Star-Talk": The case of the Isis Cult during the Graeco-Roman Age*, «Pantheon» 7.1, 2013, pp. 79-118.

⁹⁷ J. VOISIN, *Ex oriente sole* (Suétone, *Ner. 6*). *D'Alexandrie à la Domus Aurea*, in *L'urbs: espace urbain et histoire* (I^{er} s. ap. J.C.). *Actes du colloque international organisé par la Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome* (Rome, 8-12 mai 1985), Rome, École Française de Rome, 1987, pp. 509-543 (525). Varrà qui la pena di riportare il ritratto di Cheremone offerto da Voisin: «C'était une personnalité extraordinaire. Vraisemblablement à la tête du Musée d'Alexandrie, directeur d'une école de grammairiens dans la même ville, initié à l'écriture hiéroglyphique dans les écoles des temples, féru d'histoire pharaonique, passionné par l'étude des mouvements des corps célestes, surtout des comètes dont l'apparition, pensait-il, signalait les grands moments de la vie des souverains, très versé en philosophie stoïcienne, familier des anciennes pratiques magiques, spécialiste incontesté d'astrologie (peut-être est-ce lui qui donna une signification astrologique à la division égyptienne du zodiaque en 36 décans!), superbement informé en géométrie comme en arithmétique, excellent connaisseur de la religion égyptienne traditionnelle, de ses rites et de son clergé, ce «scribe sacré», «second Manethon», avait publié plusieurs ouvrages qui tendaient à préserver la tradition sacerdotale indigène en l'intégrant au mouvement de la pensée alexandrine.»

dall'influsso culturale e politico egiziano che il precettore di Nerone poteva aver avuto sul giovane *princeps*, ora attratti dallo stimolante connubio di filosofia stoica e religione egiziana. L'anno cui si incardinano tutte le ricostruzioni biografiche è il 41 d.C.; in questa data, e più precisamente tra marzo e aprile⁹⁸, Cheremone «figlio di Leonida» si recò a Roma insieme ad altri undici illustri concittadini per rappresentare, di fronte all'imperatore Claudio, gli interessi degli Alessandrini⁹⁹. Il documento che fornisce tali informazioni è la preziosissima *Lettera di Claudio agli Alessandrini* (*P. Lond.* VI 1912 = *CPJ* 153), su cui vi si sarà occasione di tornare¹⁰⁰. La partecipazione all'ambasceria indica chiaramente che Cheremone nel 41 era già adulto, o almeno non più giovanissimo; è ragionevole quindi collocarne la nascita tra il 10 e il 20 d.C., considerando che probabilmente Cheremone era ancora vivo negli anni ottanta del secolo¹⁰¹.

Come ha notato Barzanò, è significativo allora che la cancelleria imperiale collochi nell'epistola il nome di Χαίρημων al terzo posto nella lista degli ambasciatori (*CPJ* 153, l. 17) dopo lo «stimatissimo»¹⁰² «ἐταῖρος»¹⁰³ Tiberio Claudio Balbillo e il non meglio noto «Ἀπολλώνιος Ἀρτεμιδώρου»¹⁰⁴. Sembra infatti opportuno considerare una registrazione dei nomi in ordine d'importanza, dato che non viene rispettato l'ordine alfabetico¹⁰⁵. A cosa si deve dunque una simile posizione di rilievo? Come per primo ha evidenziato Schwartz, è probabile che il Cheremone che accompagnò il prefetto Elio Gallo nella spedizione nell'Alto Egitto e nell'Etiopia del 25/24 a.C. fosse

⁹⁸ TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus Papyrorum Iudaicarum. II*, p. 44.

⁹⁹ Sull'identità di Cheremone, filosofo stoico e ἱερογραμματεὺς, con l'ambasciatore alessandrino già Idriss Bell, primo editore della *Lettera*, è certo (*Jews and Christians in Egypt*, p. 29: «Χαίρημων Λεονίδου: here at least we certainly meet with a known person, viz. the Χαίρημων φιλόσοφος»).

¹⁰⁰ *Vd. infra* («*Quelli che risvegliano una malattia comune a tutta la terra*».)

¹⁰¹ Il successore di Cheremone, con ogni probabilità per il ruolo di ἐπιστάτης «τῶν βιβλιοθηκῶν», fu Alessandro di Ege che, come testimonia la *Suda* (s.v. Ἀλέξανδρος Αἰγαῖος), visse dall'impero di Nerone fino al tempo di Traiano. Dato che per succedere all'illustre predecessore, Alessandro doveva essere almeno trentenne, ne consegue che Cheremone deve aver vissuto almeno fino alla fine degli anni ottanta del primo secolo (M. FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 36.3, 1989, pp. 2067–2103 [2080]). L'epigramma marzialiano XI, 56 (*T.* 10 Van der Horst), databile al dicembre del 96 (N. M. KAY, *Martial, Book XI. A commentary*, London, Duckworth, 1985, p. 1.), fu certamente pubblicato dopo la morte di Cheremone (FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, p. 2080); qui *Chaeremon Stoicus* viene infatti preso in giro per la vita frugale e il disprezzo della morte. Come evidenzia Van der Horst, Marziale infatti non era solito farsi beffe di personaggi ancora vivi o da poco deceduti (VAN DER HORST, *Chaeremon, The fragments*, p. IX).

¹⁰² *CPJ* 153, l. 36: «ὁ ἐμοῖ τιμώτατος Βάρβιλλος».

¹⁰³ *CPJ* 153, l. 105.

¹⁰⁴ *CPJ* 153, l. 16.

¹⁰⁵ A. BARZANÒ, *Cheremone di Alessandria*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», vol. II, 32.3, 1985, pp. 1981–2001 (1985).

imparentato con il filosofo stoico¹⁰⁶. Cheremone poteva provenire dunque da una famiglia politicamente influente, che aveva tentato di stipulare dei legami con il ceto dirigente romano sin dopo Azio, valorizzando l'eredità della cultura sacerdotale faraonica. La seconda testimonianza che mette in luce la rilevanza della famiglia di Cheremone, spiegando così la partecipazione del sacerdote all'ambasceria del 41, è il papiro ossirinchiense XXVII 2471; questo documento, datato al 48 d.C., attesta la restituzione da parte di «Cheremone di Alessandria»¹⁰⁷ di un'enorme somma di denaro (13 talenti) a Tiberio Claudio Demetrio, ἀρχιδικαστής καὶ ἱερεὺς, ginnasiarca e membro del Museo¹⁰⁸, e al fratello di questi, Tiberio Claudio Isidoro, entrambi alessandrini d'alto lignaggio e cittadini romani. La banca di cambio di Narcisso figlio di Archia (Il. 10-11: «τῆς Ναρκίσσου τοῦ Ἀρχίου κολλυβιστικῆς ἢ τραπέζης») che attesta la restituzione del prestito, va collocata verosimilmente ad Alessandria secondo Bogaert¹⁰⁹. Escludendo i prestiti marittimi, il papiro documento la transazione finanziaria più cospicua nell'Egitto d'età romana¹¹⁰! Come ha indicato Capponi, vi sono però buone ragioni per pensare che anche il papiro in questione documenti un

¹⁰⁶ E. SCHWARTZ, *Chairemon*: 7, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» vol. VI, 1899, coll. 2025-2027 (2026). Il racconto della spedizione è offerto da Strab., XVII, 1, 29: «Ἐν δὲ τῇ Ἡλίῳ πόλει καὶ οἴκους εἶδομεν μεγάλους ἐν οἷς διέτριβον οἱ ἱερεῖς· μάλιστα γὰρ δὴ ταύτην κατοικίαν ἱερέων γεγενῆσθαι φασὶ τὸ παλαιὸν φιλοσόφων ἀνδρῶν καὶ ἀστρονομικῶν· ἐκλέλοιπε δὲ καὶ τοῦτο νυνὶ τὸ σύστημα καὶ ἡ ἄσκησις. ἐκεῖ μὲν οὖν οὐδεὶς ἡμῖν ἐδείκνυτο τῆς τοιαύτης ἀσκήσεως προεστῶς, ἀλλ' οἱ ἱεροποιοὶ μόνον καὶ ἐξηγηταὶ τοῖς ξένοις τῶν περὶ τὰ ἱερά. παρηκολούθει δὲ τις ἐξ Ἀλεξανδρείας ἀναπλέοντι εἰς τὴν Αἴγυπτον Αἰλίῳ Γάλλῳ τῷ ἡγεμόνι Χαιρήμων τοῦνομα, προσποιούμενος τοιαύτην τινὰ ἐπιστήμην, γελῶμενος δὲ τὸ πλέον ὡς ἀλαζῶν καὶ ἰδιώτης». Ecco di seguito la traduzione del passo: «A Heliopolis abbiamo visto delle grandi abitazioni dove vivevano i sacerdoti; si dice infatti che questa era in passato la principale residenza dei sacerdoti, uomini che praticavano la filosofia e l'astronomia; ora invece tale collegio e genere di vita sono stati abbandonati. Lì infatti non abbiamo visto nessuno che vivesse in questo modo, ma soltanto gli addetti ai riti sacri e le guide dei templi per gli stranieri. Un certo Cheremone accompagnava poi il prefetto Elio Gallo nella risalita del Nilo da Alessandria, vantando una certa conoscenza di questo tipo, ma veniva perlopiù ridicolizzato per la sua arrogante ignoranza»). Come ha notato FREDE, *Chairemon der Stoiker*, p. 2079, tale personaggio doveva poter contare su uno *status* sociale rilevante per poter guidare l'ἡγεμών nell'esplorazione. Malgrado la superficialità culturale dell'ἰδιώτης, la cronologia, la comune origine egiziana e la «straordinaria somiglianza» di interessi filosofico-astrologici sostengono l'ipotesi di Schwartz.

¹⁰⁷ *P. Oxy.* XXVII 2471, Il. 6-7: «παρὰ Χαιρήμονος τοῦ Ἀλε | [-ca.?-]».

¹⁰⁸ *P. Oxy.* XXVII 2471, l. 1 («[ἀρχιδικαστῆ καὶ] πρὸς τῇ ἐ[πιμε]λείᾳ τῶν χ[ρημ]ατιστῶν»); l. 4 («Δημητρίου καὶ Ἰ[σ]ιδώρου ἀμφοτέρ[ω]ν Βίωνος»); Il. 5-6 («[-ca.?- Δημ]ητρίου ἱερέως καὶ γυμνασιάρχου καὶ τῶν ἐν | [τῷ Μουσειῷ σιτουμέ]νων ἀτελῶν»).

¹⁰⁹ R. BOGAERT, *Trapezitica Aegyptiaca: recueil de recherches sur la banque en Égypte gréco-romaine*, Firenze, Gonnelli, 1994, pp. 101-102. Se si accoglie tale interpretazione, si può ipotizzare che Cheremone sia ritornato ad Alessandria dopo l'ambasceria del 41.

¹¹⁰ J. G. MANNING, J. G. KEENAN, U. FIRANKO, *Law and legal practice in Egypt from Alexander to the Arab conquest: a selection of papyrological sources in translation, with introductions and commentary*, Cambridge, Cambridge University Pr., 2014, p. 247.

prestito commerciale marittimo¹¹¹. Il documento testimonia dunque sia le ingenti disponibilità finanziarie della famiglia di Cheremone, sia i contatti commerciali con l'influente famiglia degli Isidori. Si consideri infatti che la famiglia di Tiberio e Isidoro, figli di Bione, era probabilmente imparentata con Tiberio Claudio Isidoro *junior*, epistratego di Tebaide e alabarca in età flaviana¹¹². L'ambita carica di alabarca (con ogni probabilità l'ἀλαβάρχη/ἀραβάρχη aveva il compito di gestire l'importante frontiera doganale araba)¹¹³, precedentemente detenuta dalla famiglia ebraica di Alessandro l'Alabarca (fratello di Filone), era così passata in età flaviana alla famiglia antisemita del ginnasiarca Isidoro¹¹⁴. L'antisemita Cheremone poteva dunque vantare una nobile ascendenza alessandrina d'ordine sacerdotale¹¹⁵ e confidare sull'appoggio economico degli influentissimi Isidori¹¹⁶; entrambe le famiglie sembrano quindi accomunate anche da un ereditario e viscerale odio per la potente componente giudaica di Alessandria. Dato il probabile passaggio in età flaviana della prestigiosa carica commerciale di alabarca da Tiberio Giulio Alessandro, figlio del giudeo Alessandro

¹¹¹ CAPPONI, *Il ritorno della fenice*, p. 107. Non si comprende però come la studiosa possa pensare che siano i fratelli Tiberio Claudio Demetrio e Tiberio Claudio Isidoro a restituire un prestito di 13 talenti contratto con Cheremone (pp. 106-107). Il documento che cancella legalmente il prestito («συνχώρησις») attesta esplicitamente che il denaro era stato prestato «αὐτῶι [X]αίρημονι» (l. 14).

¹¹² Si conoscono le cariche rivestite da questo personaggio grazie a un'importante iscrizione rinvenuta a Kom el-Dikka nel 2000 (l'iscrizione è edita da A. ŁUKASZEWICZ, *Tiberius Claudius Isidorus: Alexandrian gymnasiarch and epistrategus of Thebaid*, in *Essays and texts in honor of J. David Thomas*, a c. di T. GAGOS, R. S. BAGNALL, Oakville, American Society of Papyrologists, 2001, pp. 125–129). ID., *Some remarks on the trial of Isidorus and on Isidorus « Junior »*, «The Journal of Juristic Papyrology» 30, 2000, pp. 59–65 suggerisce di identificare il Tiberio Claudio Isidoro, padre di Tiberio Claudio dell'iscrizione, con il celebre ginnasiarca e favorito di Caligola, Tiberio Claudio Isidoro. Quest'ultimo, secondo la testimonianza offerta da Filone (*Flacc.*, 20-24; 125-127; 135-150; *Leg.*, 355) e dagli *Acta Alexandrinorum* (*Acta Isidori* = CPJ 154-159), era un acerrimo nemico dei Giudei, tra i responsabili del pogrom del 38 d.C. e spericolato accusatore di Agrippa I nel 41 (avrebbe ingiuriato così l'imperatore Claudio: «Ma allora tu sei il figlio indesiderato della giudea Salomè» [CPJ, 156d, ll. 11-12!]).

¹¹³ E. SCHÜRER, *Diaspora*, in *A Dictionary of the Bible*, a c. di J. HASTINGS, New York, Charles Scribner's Sons, 1912, pp. 90-109 (106). A favore di questa interpretazione vd. l'abbondante bibliografia presentata da V. A. TCHERIKOVER, A. FUCHS, *Corpus papyrorum Iudaicarum, I, Prolegomena and documents of the Ptolemaic period*, Cambridge, Harvard University Pr., 1957, p. 49 n. 4.

¹¹⁴ CAPPONI, *Il ritorno della fenice*, p. 108. Cfr. ŁUKASZEWICZ, *Some remarks on the trial of Isidorus*, p. 65.

¹¹⁵ SCHWARTZ, *Chairemon*: 7, coll. 2026, presumendo uno stretto rapporto di parentela tra la guida di Cornelio Gallo e il filosofo stoico, evoca la persistenza dell'ereditarietà delle cariche sacerdotali in età ellenistico-romana (rimandando al celebre decreto di Canopo [OGIS 56a, ll. 27ss.]). Cfr. OTTO, *Priester und tempel im hellenistischen Ägypten*, pp. 201-202: soltanto le cariche sacerdotali più rilevanti potevano essere trasmesse per via ereditaria. È probabile che Cheremone fosse uno ἱερεὺς ἀπολύσιμος (vd. *La "malattia giudaica" per un sacerdote egiziano di primo secolo*).

¹¹⁶ Sull'influenza di Tiberio Claudio Isidoro *senior* si veda ŁUKASZEWICZ, *Some remarks on the trial of Isidorus*, pp. 61ss. Anche questa famiglia, come quella di Cheremone, poteva vantare diverse ascendenze sacerdotali (Tiberio Claudio Demetrio era infatti ἱερεὺς). Si consideri poi che nel primo frammento degli *Acta Isidori* (CPJ 154) il colloquio segreto tra il prefetto d'Egitto Flacco e i due *leader* antisemiti Tiberio Claudio Isidoro *senior* e Dionisio viene ambientato nel tempio di Serapide ad Alessandria (l. 25).

l'Alabarca, a Tiberio Claudio Isidoro *junior*¹¹⁷, la militanza antisemita degli Isidori e di Cheremone si potrebbe comprendere anche alla luce di questa diretta concorrenza commerciale con i ricchissimi imprenditori giudei di Alessandria¹¹⁸. A favore di questa ipotesi sembra schierarsi un passo dell'*In Flaccum*; Filone indica infatti che capitalisti (πορισταί)¹¹⁹, armatori e mercanti (ναύκληροι ed ἔμποροι) giudei costituivano un bersaglio privilegiato nelle stragi del pogrom del 38 d.C.¹²⁰. Visti gli imponenti investimenti finanziari di Cheremone, il sacerdote stesso dunque poteva essere considerato un ποριστής, rivale forse del giudeo Alessandro l'Alabarca, disposto, com'è noto, a prestare enormi somme di denaro a interesse¹²¹.

I nomi greci di Cheremone e del padre Leonida fanno poi pensare a una famiglia d'origine egiziana già ellenizzata all'epoca di Augusto¹²², ma che provvedeva a tramandare di generazione in generazione l'antica sapienza egiziana. Se l'omonimo parente di Cheremone poteva soltanto millantare τις ἐπιστήμη delle dottrine

¹¹⁷ Nonostante nessuna fonte attesti esplicitamente che Tiberio Giulio Alessandro abbia realmente rivestito la carica di Alabarca, è noto che Tiberio, figlio - non si dimentichi - di Alessandro l'Alabarca, fosse ἐπιστράτηγος di Tebaide a partire dal 42 d.C. (*OGIS* 663). L'iscrizione di Kom el-Dikka e *Memnon* 67 (relativa a Claudio Gemino) sembrano attestare allora che nella seconda metà del primo secolo la carica di alabarca fosse rivestita contemporaneamente all'epistrategia (ŁUKASZEWICZ, *Tiberius Claudius Isidorus*, p. 64). È dunque probabile che Tiberio fosse ἀραβάρχης καὶ ἐπιστράτηγος Θηβαΐδος sotto Nerone.

¹¹⁸ CAPPONI, *Il ritorno della fenice*, p. 108.

¹¹⁹ TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus papyrorum Iudaicarum. I*, p. 48: «The capitalists (πορισταί) are recorded apart from merchants (ναύκληροι e ἔμποροι); we may infer that they participated in business affairs only by investing their money, and not directly by buying and selling. Their wealth consisted of money which they lent at interest to merchants or private persons.». Il termine «capitalista» si utilizza qui in senso stretto per indicare il proprietario di capitali (cfr. anche C. KRAUS-REGGIANI, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli, Morano, 1967, pp. 147-148).

¹²⁰ *Flacc.*, 57: «τῆς δ' ἀρπαγῆς ἡ ἀπραξία κακὸν ἦν βαρύτερον, τὰς μὲν ἐνθήκας ἀπολωλεκότων τῶν ποριστῶν, μηδενὸς δὲ ἐωμένου, μὴ γεωργοῦ, μὴ ναύκληροῦ, μὴ ἐμπόρου, μὴ τεχνίτου, τὰ συνήθη πραγματεύεσθαι, ὡς διχόθεν κατεσκευάσθαι πενίαν, ἕκ τε τῆς ἀρπαγῆς, ἐξουσίῳν μιᾷ ἡμέρᾳ γενομένων καὶ περισεσλημένων τὰ ἴδια, κάκ τοῦ μὴ δεδυνῆσθαι πορίζειν ἐκ τῶν συνήθων ἐπιτηδευμάτων.» («Ma una sciagura ancora più grave del saccheggio era il ristagno di ogni attività. I capitalisti avevano perduto il capitale e il regolare movimento d'affari era stato interdetto a tutti, agricoltori armatori mercanti artigiani. Si verificò dunque un impoverimento dovuto a due cause: da un lato al saccheggio, in seguito al quale gli Ebrei si erano trovati nel corso di una giornata ridotti all'indigenza e derubati di tutti i loro beni; dall'altro all'impossibilità di guadagnarsi la vita con l'esercizio del loro normale commercio.» Traduzione adattata da C. Kraus-Reggiani). *Vd.* anche TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus papyrorum Iudaicarum. I*, pp. 48-49.

¹²¹ Secondo Giuseppe (*Ant.*, XVIII, 159), Alessandro l'Alabarca aveva prestato ad Erode Agrippa la straordinaria somma di duecentomila dracme, circa trentatré talenti! Alessandro non era però l'unico influente usuraio giudaico-alessandrino: una lettera inviata da un mercante greco a un amico di Alessandria attesta infatti la diffidenza che si nutriva per i banchieri giudei (*CPJ* 152, ll. 23-26: «ὡς ἂν πάντες καὶ σὺ βλέπε σατὸν ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων»).

¹²² *Vd.* BARZANO, *Cheremone di Alessandria*, p. 1982-1983 e P. RODRIGUEZ, *Chérémon, Néron et l'Égypte hellénistique*, in *Neronia. 7: Rome, l'Italie et la Grèce: hellénisme et philhellénisme au premier siècle ap. J.-C.: actes du VIIe Colloque international de la SIEN (Athènes, 21-23 octobre 2004)*, a c. di Y. PERRIN, Bruxelles, Latomus, 2007, pp. 50-73 (54-55).

“filosofiche” e astronomiche dei propri antenati¹²³, Cheremone era uno ἱερογραμματεὺς, sacerdote di grande rilevanza nel clero egiziano¹²⁴ che univa alla conoscenza del sapere secolare¹²⁵ un’ottima preparazione in questioni religiose e culturali. Dalle poche testimonianze pervenute sulla carica, si può dunque affermare che ogni “scriba sacro” studiasse i testi religiosi sia con spirito storico, per conoscere il passato egiziano, sia con intenti profetici, predicando il futuro anche con l’ausilio dell’osservazione degli astri e dell’interpretazione dei sogni¹²⁶. Sembra quindi probabile che tra gli ἱερογραμματεῖς vi fossero anche astrologi competenti, capaci di prevedere l’evoluzione degli eventi sulla base dello studio degli astri¹²⁷. Degno di nota il fatto che tra le competenze degli ἱερογραμματεῖς vi fosse anche la già menzionata selezione degli animali da sacrificare come tifoniani¹²⁸. Dalle testimonianze in possesso, non pare però prudente inferire l’appartenenza di Cheremone al clero isiaco¹²⁹.

¹²³ *Vd. supra.*

¹²⁴ E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. III, Edinburgh, T. & T. Clark, 1890, p. 255 n. 41, basandosi proprio sul già menzionato frammento cheremoniano conservato da Porfirio (Porph., *De abst.*, IV, 8, 5 = *frg.* 10 Van der Horst), afferma che gli ἱερογραμματεῖς appartenessero all’*élite* del clero egiziano, insieme con i προφῆται, gli ἱεροστολισταὶ e gli ὠρολόγοι.

¹²⁵ Clem., *Strom.*, VI, 4, 36: «Ἐξῆς δὲ ὁ ἱερογραμματεὺς προέρχεται, ἔχων πτερὰ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς βιβλίον τε ἐν χερσὶ καὶ κανοῦν, ἐν ᾧ τὸ τε γραφικὸν μέλαν καὶ σχοῖνος ἢ γράφουσι. τοῦτον τὰ [τε] ἱερογλυφικὰ καλούμενα περὶ τε τῆς κοσμογραφίας καὶ γεωγραφίας, χωρογραφίας τε τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς τοῦ Νεῖλου διαγραφῆς περὶ τε τῆς <κατα>σκευῆς τῶν ἱερῶν καὶ τῶν ἀφιερωμένων αὐτοῖς χωρίων περὶ τε μέτρων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς χρησίων εἰδέναι χρή.» Cfr. OTTO, *Priester und tempel im hellenistischen Ägypten*, pp. 88-89.

¹²⁶ *Suid.*, s.v. «Ἱερογραμματεῖς· οὗτοι παρ’ Αἰγυπτίοις ἦσαν δεινοὶ περὶ τῶν μελλόντων τὴν ἀλήθειαν εἰπεῖν». Pare evidente che tale voce della *Suda* derivi da *Ant.*, II, 205: «τῶν ἱερογραμματέων τις, καὶ γὰρ εἰσι δεινοὶ περὶ τῶν μελλόντων τὴν ἀλήθειαν εἰπεῖν [...]». Entrambe le voci fanno riferimento alle profezie di ἱερογραμματεῖς egiziani circa la nascita di Mosè. *Vd. anche* K. T. ZAUZICH, *Hierogrammat, ἱερογραμματεὺς*, in *Lexikon der Ägyptologie*, a c. di W. HELCK e W. WESTENDORF, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977, coll. 1199-1201 (1200) e BARZANÒ, *Cheremone di Alessandria*, pp. 1983-1984 n. 10.

¹²⁷ OTTO, *Priester und tempel im hellenistischen Ägypten*, p. 90. BARZANÒ, *Cheremone di Alessandria*, pp. 1983-1984 n. 10.

¹²⁸ *Vd. supra* (La “lebbra” manetoniana). OTTO, *Priester und tempel im hellenistischen Ägypten*, p. 80 e RODRÍGUEZ, *Chérémon, Néron et l’Égypte hellénistique*, p. 59.

¹²⁹ Diversi sono gli studiosi che parlano di Cheremone come ἱερογραμματεὺς di Iside, senza sostenere tale assunto con alcun riferimento storico o testuale: si vedano per esempio S. H. AUFRÈRE, *Le hiérogammate et le pouvoir alexandrino-romain*, in *Alexandrie la divine*, a c. di C. MÉLA, F. MÖRI, S. H. AUFRÈRE, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, Genève, Éd. de la Baconnière, 2014, pp. 547-553 (552); RODRÍGUEZ, *Chérémon, Néron et l’Égypte hellénistique*, pp. 59 e 72; CAPPONI, *Il ritorno della fenice*, p. 104; I. L. E. RAMELLI, *Stoici romani minori*, Milano, Bompiani, 2008, p. 1300: «Cheremone ricoperse la carica sacerdotale egizia di ἱερογραμματεὺς, scriba sacro di Iside (*T.* 6; *frgg.* 4, 12, 13) [*n.d.a.* nessuno di tali frammenti menziona Cheremone come scriba sacro di Iside], già rivestita da Manetone [*n.d.a.* nessuna fonte descrive Manetone come ἱερογραμματεὺς].». L’unico studioso che prova ad argomentare tale posizione è BARZANÒ, *Cheremone di Alessandria*, p. 1984 n. 11: dai frammenti superstiti sembra che Cheremone avesse tributato particolare attenzione a Iside, offrendo delle interpretazioni allegoriche della divinità (*frgg.* 5, 17D Van der Horst) e inserendola soprattutto nella leggenda anti-giudaica (*frg.* 1 Van der Horst). Barzanò

Si può forse essere più audaci per quanto riguarda la nomina a ἐπιστάτης del Museo: anche se la *Suda* non è del tutto esplicita in materia (non si specifica rispetto quale carica Cheremone fosse il “predecessore” «ἐν Ἀλεξανδρείᾳ» di Dionisio)¹³⁰, è probabile che il filosofo avesse rivestito il titolo di capo bibliotecario una volta tornato in Egitto, prima della morte di Nerone¹³¹ (ma dopo il 64)¹³².

Ad ogni modo, tappa capitale dell’esistenza di Cheremone fu il conferimento del ruolo di διδάσκαλος del giovane Nerone¹³³. È molto probabile che fosse stato Claudio a voler coinvolgere due filosofi, il peripatetico Alessandro di Ege e lo stoico Cheremone, nell’*équipe* dei precettori del figlio adottivo¹³⁴. Forse l’imperatore era

rimanda poi anche a un passo apuleiano (*Metam.*, XI, 17) dove si parla di un *grammateus* di Iside; il passaggio può al massimo dimostrare l’esistenza di un simile sacerdozio all’interno del clero isiaco, ma non prova certo che Cheremone appartenesse a tale ordine.

¹³⁰ T. 4 Van der Horst = *Suid.*, s.v. «Διονύσιος, Ἀλεξανδρεύς, ὁ Γλαύκου υἱός, γραμματικός· ὅστις ἀπὸ Νέρωνος συνῆν καὶ τοῖς μέχρι Τραϊανοῦ καὶ τῶν βιβλιοθηκῶν προὔστη καὶ ἐπὶ τῶν ἐπιστολῶν καὶ πρεσβειῶν ἐγένετο καὶ ἀποκριμάτων. ἦν δὲ καὶ διδάσκαλος Παρθενίου τοῦ γραμματικοῦ, μαθητῆς δὲ Χαιρήμονος τοῦ φιλοσόφου, ὃν καὶ διεδέξατο ἐν Ἀλεξανδρείᾳ»; «Dionisio di Alessandria, figlio di Glauco, grammatico; visse dall’età di Nerone fino al tempo di Traiano, fu preposto a capo delle biblioteche [*scil. Procurator bibliothecarum*] e divenne segretario *ab epistulis*, a *legationis* e *ab responsis*. Fu maestro del grammatico Partenio e allievo del filosofo Cheremone, al quale, tra l’altro, succedette ad Alessandria». Come ha rilevato FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, p. 1986, data la collocazione cronologica alta del μαθητῆς e διάδοχος Dionisio, la successione deve essere automaticamente posta dopo il ritorno in patria di Cheremone e non certo prima dell’ambasceria del 41 (così ipotizzava invece BARZANÒ, *Cheremone di Alessandria*, pp. 1985-1986).

¹³¹ È possibile che Cheremone fosse ritornato ad Alessandria in una di queste delicate occasioni: l’esilio di Cornuto e la congiura dei Pisoni (65 d.C.), la morte del *princeps* (68 d.C.), l’espulsione degli astrologi e dei filosofi ordinata da Vespasiano (70/71 d.C.). È comunque altamente probabile che Cheremone avesse lasciato Roma prima della morte di Nerone; due epigrammi del poeta greco Lucilio (*Anth. Graec.*, XI, 106, 107), finanziati dall’imperatore stesso (come si deduce da *Anth. Graec.*, IX, 572), attaccano senza remore il saggio: Cheremone è spazzato via da una folata di vento come un fuscello («Ἀρθεῖς ἐξ αὔρης λεπτῆς», 106, v. 1) e, sdraiato da una foglia di pioppo, è ridotto a terra *come l’empio Tifone* (107). L. CAPPONI, *Astrologi a Roma: migrazioni ed espulsioni*, in *Migranti e lavoro qualificato nel mondo antico*, a c. di C. S. BEARZOT, F. LANDUCCI, G. ZECCHINI, Milano, Vita e Pensiero, 2019, pp. 159–189 (174) fu la prima ad attirare l’attenzione su questi epigrammi, stranamente ignorati da VAN DER HORST, *Chaeremon, The fragments* (e dai successivi studiosi di Cheremone). In ogni caso è lo stesso Cheremone a riferire come i sacerdoti egiziani fossero obbligati a risiedere per tutta la durata della loro vita in Egitto, a meno che non dovessero abbandonare la patria «κατὰ τὰς βασιλικὰς χρείας» (Porph., *De abst.*, IV, 8). Dopo la morte del βασιλεύς, ogni sacerdote era quindi obbligato a tornare in Egitto.

¹³² Marziale giunge a Roma nel 64 e solo a partire da quest’anno è possibile che abbia conosciuto personalmente Cheremone, come sembra denunciare l’epigramma XI, 56 (*vd. n.* 101 p. 83).

¹³³ T. 3 Van der Horst = *Suid.*, s.v. «Ἀλέξανδρος Αἰγαῖος· φιλόσοφος Περιπατητικός, διδάσκαλος Νέρωνος τοῦ βασιλέως, ἅμα Χαιρήμονι τῷ φιλοσόφῳ. [...] οὗτος ἐκάλει τὸν Νέρωνα πηλὸν αἵματι πεφυρμένον. Κακῶν μαθητῶν, ὡς οἶμαι, κακίονες οἱ διδάσκαλοι· διδακτὴ γὰρ ἀρετὴ καὶ κακία ἀσκητὴ». Ecco di seguito la traduzione della voce: «Alessandro di Ege: filosofo peripatetico, insegnante dell’imperatore Nerone insieme al filosofo Cheremone. [...] Alessandro era solito chiamare Nerone argilla intrisa di sangue. Io credo che i cattivi allievi abbiano peggiori maestri; la virtù infatti si insegna, il vizio deriva dalla pratica.».

¹³⁴ È infatti noto quanto Agrippina fosse contraria all’insegnamento della filosofia, «disciplina non adeguata per un futuro imperatore» per l’imperatrice (Suet., *Nero*, 52). Seneca venne infatti richiamato dall’esilio in Corsica su ordine di Agrippina (49 d.C.) per formare il futuro *princeps* nell’eloquenza, non negli studi filosofici (Suet., *Nero*, 52; Tacit., *Ann.*, XIII, 2). Non è invece necessario sostenere, come fanno alcuni, che la scelta di Seneca e Burro come precettori di Nerone comportasse automaticamente il termine del magistero

stato già impressionato dalla competenza storico-filosofica del giovane nell'ἀντικατάστασις (CPJ 153, l. 75) del 41¹³⁵; del resto Cheremone aveva forse potuto contare anche sulla raccomandazione di Tiberio Claudio Balbillo, amico di Claudio sin dall'infanzia¹³⁶, esperto astrologo¹³⁷, intellettuale poliedrico¹³⁸, predecessore di Cheremone come ἐπιστάτης del Museo¹³⁹ e, con ogni probabilità, pure sacerdote egiziano¹⁴⁰. La straordinaria comunanza d'interessi tra i due alessandrini e l'influenza di Balbillo su Claudio rendono verosimile la raccomandazione di Cheremone all'imperatore¹⁴¹.

La sapientia primigenia nel contrasto tra civiltà.

Come si è già detto Cheremone, «vir eloquentissimus»¹, nutrì interessi vari e disparati; oltre agli Αἰγυπτιακά², compose un trattato sulle scritture sacre intitolato Ἱερογλυφικά³, uno scritto riguardante le comete – il Περὶ κομητῶν⁴ – e un'opera di carattere grammaticale⁵. Tra i suddetti scritti non appare però alcuna opera filosofica e, «a prima

a corte di Cheremone e Alessandro (vd. FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, p. 2076 e M. A. LEVI, *Nerone e i suoi tempi*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1995, pp. 155–161; *contra* RODRÍGUEZ, *Chérémon, Néron et l'Égypte hellénistique*, pp. 55-56).

¹³⁵ Ciò è ipotizzato da FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, p. 2078.

¹³⁶ Vd. anche F. H. CRAMER, *Astrology in Roman law and politics*, Philadelphia, Amer. Philos. Soc., 1954, pp. 112-113.

¹³⁷ CAPPONI, *Il ritorno della fenice*, pp. 96ss.

¹³⁸ Seneca (*N.Q.*, IV, 2, 13) attesta la molteplicità di interessi di Balbillo: «virorum optimus perfectusque in omni litterarum genere rarissime».

¹³⁹ F. MILLAR, *The emperor in the Roman world, 31 B.C.-A.D. 337*, London, Duckworth, 1977, pp. 86–87.

¹⁴⁰ *Ibid.*; H. G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le haut empire romain*, vol. III, Paris, Geuthner, 1961-1960, p. 1086.

¹⁴¹ Un'altra opzione, poco probabile, è che fosse stato Seneca a suggerire Cheremone a Claudio. Ben noti sono infatti gli interessi di Seneca per l'Egitto, dove visse per circa un decennio, approfondendo la conoscenza del luogo e della religione egiziana nel suo *De situ et sacris Aegyptiorum*. Seneca aveva del resto notevoli interessi economici nel commercio di grano con l'Egitto (P. FAIDER, *Sénèque en Egypte*, «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», 30, 1930, pp. 83–87.).

¹ Hier., *Adv. Iov.*, II, 13 = *frg.* 11 Van der Horst.

² Nonostante Giuseppe parli di un'Αἰγυπτιακὴ ἱστορία (*Ap.*, I, 288), è chiaro che lo storico stia semplicemente evocando il contenuto dell'opera, non indicandone il titolo preciso. Seguendo il precedente manetoniano, Cheremone avrebbe potuto prediligere l'aggettivo sostantivato Αἰγυπτιακά, ponendosi tra l'altro sulla scia dei *Τυρρηνικά* e *Καρχηδονιακά* scritti dall'erudito Claudio e recitati annualmente nel *Claudianum* di Alessandria (Suet., *Claud.*, 42, 5). Vd. BARZANÒ, *Cheremone di Alessandria*, p. 1993 n. 52.

³ *Tr.* 1, 2 Van der Horst = *Suid.*, s.v. Χατήμων; s.v. Ἱερογλυφικά.

⁴ *Frg.* 3 Van der Horst = Orig., *Cels.*, I, 59. Cfr. anche Sen., *N.Q.*, VII, 5.

⁵ *Frg.* 14 Van der Horst = Apoll. Disc., *De coniunc.*, 6.

vista», i frammenti cheremoniani «non hanno quasi nulla a vedere con la filosofia»⁶. Furono allora i contemporanei (Marziale)⁷ e i lettori successivi (Origene, Porfirio, Girolamo, Apollonio Discolo)⁸ a fraintendere la speculazione religiosa di Cheremone, attribuendogli impropriamente l'appellativo *Stoicus*/Στωϊκός⁹? Grazie allo studio di Frede, oggi si può dare con sicurezza una risposta negativa a tale quesito. La materia degli *Αἰγυπτιακά* infatti si presta agevolmente ad essere interpretata secondo una prospettiva filosofica; anzi, non sarà esagerato affermare che talvolta sono proprio le dottrine medio e neo-stoiche ad orientare la narrazione. Nonostante nei cinque frammenti superstiti di questa opera Cheremone non espliciti mai una particolare teoria storica di carattere filosofico, si vedrà come l'opera, nella mente dell'autore, nascesse come già predisposta all'esegesi filosofica.

È bene premettere però che il sacerdote egiziano rientra in quel nutrito gruppo di Stoici attivi nella burrascosa età neroniana: Cornuto, Musonio, Trasea Peto, Seneca, Lucano, Persio sono soltanto i nomi più noti. In particolare la speculazione cheremoniana si illumina grazie all'accostamento con la riflessione di Cornuto. Già gli antichi notarono l'affiliazione di Cheremone all'allegorismo dello spagnolo: criticando Origene per aver interpretato allegoricamente le Ἰουδαϊκὰὶ γραφαί, Porfirio afferma che l'esegeta biblico «ha messo a frutto i libri di Cheremone Stoico e di Cornuto, dai quali aveva appreso il metodo allegorico (τὸν μεταληπτικὸν [...] τρόπον) dei misteri greci, applicandolo così alle scritture giudaiche»¹⁰.

⁶ FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, p. 2070.

⁷ T. 10 Van der Horst = Martial., XI, 56, 1.

⁸ *Frg.* 3 Van der Horst = Orig., *Cels.*, I, 59; *frg.* 4 Van der Horst = Euseb., *Praep. Evang.*, III, 13, 8; *frg.* 10 Van der Horst = Porph., *De abst.*, IV, 6; 9.

⁹ Trae questa conclusione BARZANÒ, *Cheremone di Alessandria*, pp. 1998-1999: «[...] rimane da risolvere ancora un quesito, se sia corretta, alla luce degli elementi raccolti, la definizione che alcuni moderni danno di lui, classificandolo come filosofo stoico. La risposta non potrebbe che essere negativa. [...] Ma pur se non considerassimo la limitatezza della definizione sotto questo aspetto, la qualifica di filosofo stoico rimarrebbe fondamentalmente inesatta e fuorviante. Infatti Cheremone era principalmente un sacerdote. Furono i contemporanei che scambiarono il messaggio religioso di cui egli era portatore per una dottrina filosofica stoica.»

¹⁰ T. 9 Van der Horst = Porph., *Contra Christ.*, *frg.* 39 Harnack (= Euseb., *Hist. Eccl.*, VI 19, 8): «Συνῆν τε γὰρ ἀεὶ τῷ Πλάτῳ, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὁμίλει συγγράμμασιν, ἐχρηῖτο δὲ καὶ Χαϊρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλήσιν μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς». «Frequentava infatti sempre Platone, si intratteneva con Numenio, Cronio, Apollofane, Longino, Moderato, Nicomaco e i più saggi Pitagorei, metteva a frutto i libri di Cheremone Stoico e di Cornuto, dai quali aveva appreso il metodo allegorico dei misteri greci, applicandolo poi alle scritture giudaiche».

Fondamentale rilevare come tale μεταληπτικὸς τρόπος avesse come presupposto teorico fondamentale la concezione stoica della “sapienza degli antichi”. Per una corretta comprensione della leggenda anti giudaica, sarà ora opportuno presentare nelle sue linee fondamentali questa teoria filosofica della Storia. Come mise in luce per primo Pohlenz, già gli Stoici antichi ritenevano che il λόγος fosse presente nella sua forma più pura agli inizi della storia umana¹¹. L’interpretazione allegorica degli antichi miti - conservatisi non solo tramite la poesia, ma anche le arti figurative, la sapienza popolare, gli epiteti e le ritualità collettive¹² – permetteva al filosofo-esegeta una visione più nitida del λόγος divino, non ancora corrotto dallo sviluppo della civiltà¹³.

Del resto, è possibile cogliere uno sviluppo interno a tale concezione. Sembra lecito sostenere che i primi stoici, seguiti in questo da Seneca, non ritenessero che gli antichi avessero *codificato filosoficamente* tali verità sulla natura e il divino, sebbene beneficiassero di uno sguardo più nitido sulle verità della natura. Questo assunto si basa essenzialmente sull’accordo dell’*Epistola* 90 - dove, in polemica con Posidonio, Seneca formula tale idea filosofica – con la concezione della natura umana promossa dall’Alta Stoà¹⁴. Dato che per Zenone, Cleante, Crisippo e Aristone l’anima umana era esclusivamente razionale e quindi, per sua natura, priva di ogni elemento passionale¹⁵, è verosimile che per gli stoici antichi i primi uomini vivessero in uno stadio di innocenza pre-filosofica anteriore alla comparsa della corruzione sociale¹⁶; non vi era infatti alcun

¹¹ M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1949-1948, p. 97.

¹² Che l’allegoresi stoica non si limitasse solamente all’interpretazione della poesia è chiarito da C. BLÖNNINGEN, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt, Lang, 1992, pp. 37-41.

¹³ Sulle contraddizioni di questa teoria vd. G. MOST, *Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 36.3, 1989, pp. 2014-2065 (2021-2022).

¹⁴ G. R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic philosophy: a study of its development from the Stoics to Origen*, Oxford, Oxford University Pr., 2001, pp. 18-27. Secondo lo studioso, la prossimità speculativa dei Cinici, di Platone e Dicaarco alla questione della innocenza originaria, può suggerire che gli Stoici antichi «might have been sympathetic to a view commonly held» (ivi, p. 18; cfr. pp. 3-17).

¹⁵ Tutti gli Stoici antichi concordano infatti sull’origine sociale della passione e del vizio; secondo Aristone, per esempio, la natura «ci ha generato integri e liberi» (*Sen., Epist.*, 94, 56), ma è il «publicus error» (94, 68) che ha corrotto la pura ragione dei primi uomini (cfr. anche *SVF* III, 228; 229). Vd. a riguardo M. VEGETTI, *L’etica degli antichi*, Bari, Laterza, 1989, pp. 235ss.

¹⁶ Gourinat (J. GOURINAT, *Cornutus : grammairien, rhéteur et philosophe stoïcien*, in *Grammairiens et philosophes dans l’Antiquité gréco-romaine*, B. PEREZ, M. GRIFFE, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2008, pp. 53-92 [66-67]) avanza un importante passo pseudo-plutarco di dossografia stoica (Ps. Plut., *De placit. phil.*, 880a-b [= *Aet., Plac.*, I, 6 = *SVF* II, 1009]) a sostegno della tesi di Boys-Stones. Nel brano in questione i primi uomini sviluppano un’ἔννοια θεοῦ a partire dall’osservazione dei fenomeni celesti: «διὸ πατὴρ μὲν ἔδ’ οὐρανὸς ὑπάρχειν, μήτηρ δὲ γῆ· [...] βλέποντες δὲ τοὺς ἀστέρας αἰεὶ θεόντας αἰτίους τε τοῦ θεωρεῖν ἡμᾶς ἥλιον καὶ σελήνην θεοὺς προσηγόρευσαν.». Pare quindi chiaro che gli antichi non godessero di un’intelligenza eccezionale: l’antropomorfizzazione del Cielo

bisogno della speculazione e del condizionamento della filosofia in un mondo dove l'uomo già viveva secondo le leggi della natura e della ragione. Afferma efficacemente Seneca: «quelli [*scil.* gli antichi] non erano sapienti, anche se agivano come tali»¹⁷. Solo in seguito, quando l'uomo ha iniziato a «desiderare cose superflue»¹⁸, nacquero le *artes* civili e si iniziarono a sviluppare filosofia e poesia¹⁹. Per l'Alta Stoà, Omero ed Esiodo meritavano dunque attenti studi per la prossimità cronologica a quell'antica visione pre-filosofica del mondo; furono i poeti stessi però a inquinare la verità originaria con *impiae fabulae*²⁰, miti non solo assurdi, ma anche moralmente dannosi²¹. Come testimoniato da un importante passo ciceroniano²², l'allegoresi storica non aveva quindi una funzione apologetica²³: non si trattava di salvare Omero in quanto poeta allegorista²⁴, ma di sanare

e della Terra e il culto degli enti fisici sono δόζαι ancora molto distanti dalla vera σοφία filosofica. Lo studioso riconosce però che la teoria espressa in *Plac.*, I, 6 non può essere attribuita con assoluta certezza allo stoicismo antico (ivi, p. 67).

¹⁷ *Epist.*, XC, 36-37: «[...] non erant illi sapientes viri, etiam si faciebant facienda sapientibus.». Gli antichi non erano quindi veri e propri filosofi (*sapientes*), anche se vivevano spontaneamente come tali.

¹⁸ Sen., *Epist.*, XC, 19.

¹⁹ Si consideri che per Crisippo solo il σοφός può essere vero poeta (*SVF* III, 654; 655). Cfr. anche Strab., I, 2, 3.

²⁰ Cic., *De nat. deorum*, II, 64.

²¹ Per l'insensatezza dei racconti dei poeti vd. *SVF* II, 1076; 1077; Cic., *De nat. deorum*, II, 70-71. Sulla forza corrottrice della poesia si veda invece Cic., *Tusc.*, II, 11, 27; *SVF* III, 401 (vd. anche P. DE LACY, *Stoic views of poetry*, «*American Journal of Philology*» 69.3, 1948, pp. 241-271 [249-250]).

²² Cic., *De nat. deorum*, II, 24, 63-64: «Nam vetus haec opinio Graeciam oplevit, esse exsectum Caelum a filio Saturno, vinctum autem Saturnum ipsum a filio Iove: physica ratio non inelegans inclusa est in impiis fabulas.». Lo stoico Balbo sostiene qui che storie esiodee come la castrazione inflitta a Urano da Crono e la detronizzazione di quest'ultimo per opera di Zeus, sono *impiae fabulae* che pervertono e oscurano un'originale e corretta comprensione della natura («physica ratio non inelegans»). Si veda A. A. LONG, *Stoic readings of Homer*, in *Homer's ancient readers: the hermeneutics of Greek epic's earliest exegetes*, a c. di R. LAMBERTON, J. J. KEANEY, Princeton, Princeton University Pr., 1992, pp. 41-66 (52-53). Ivi, p. 53: «The Stoics are interested in their poems [*scil.* di Omero ed Esiodo] as *sources* [corsivo d'autore] of pre-existing, pre-philosophical world - what we may call "true myths", which in the later poems take on a narrative life of their own and are thus misunderstood.»

²³ A lungo eminenti critici hanno infatti sostenuto che l'allegoresi stoica mirasse a salvare la poesia mitologica dalle accuse di empietà avanzate da lettori razionalisti, epigoni di Senofane: vd. E. ZELLER, E. WELLMANN, *Die philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, vol. III. 1, Leipzig, O. R. Reisland, 1923, p. 345; H. HUNGER, *Allegorische Mythendeutung in der Antike und bei Johannes Tzetzes*, «*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*» 3, 1954, pp. 35-54 (36-37); J. PÉPIN, *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958, pp. 125ss.. Altri hanno invece interpretato l'esegesi allegorica come un tentativo della Stoà di rafforzare il sistema filosofico stoico, "arruolando" gli antichi poeti a sostegno delle proprie posizioni filosofiche (vd. tra gli altri J. TATE, *Plato and allegorical interpretation*, «*Classical Quarterly*» 23, 1929, pp. 142-154 [144] e I. L. E. RAMELLI, *Annaeus Cornutus and the Stoic allegorical tradition: meaning, sources, and impact*, «*Aitia: Regards sur la Culture Hellénistique au XXI Siècle*» 8.2, 2018, sez. 24).

²⁴ Questa idea sembra presunta per esempio da R. PFEIFFER, *History of classical scholarship from the beginning to the end of the Hellenistic age*, Oxford, Clarendon Pr., 1968, p. 237. Vd. la critica a Pfeiffer avanzata da LONG, *Stoic readings of Homer*, pp. 49-50.

la «*physica ratio non inelegans*»²⁵ degli antichi, depurandola dalle succedanee «invenzioni dei poeti»²⁶. Le intuizioni arcaiche venivano quindi sublimate attraverso l'interpretazione razionale propria della filosofia²⁷. Riassumendo e approssimando, la concezione storico-filosofica dell'Alta Stoà, abbracciata da Seneca, si articola in tre momenti successivi: I) stadio pre-filosofico: i primi uomini sono innocenti, vivono secondo ragione e, senza bisogno di ricercare la *virtus* filosofica²⁸, dispongono di un'intuitiva e «acuta conoscenza della natura»²⁹; II) dopo la nascita delle *artes*, della filosofia e della poesia, l'*ingenium*³⁰ allontana progressivamente l'uomo dalla purezza e dalla nitidezza conoscitiva originaria³¹; III) l'*avaritia* e la *luxuria* causano la definitiva caduta nei vizi e nelle passioni del corpo: né il «*naturalis modus*» primitivo³², né la «filosofia che [...] pose la virtù in balia del piacere»³³ possono permettere allora un ritorno alla felicità originaria.

Nel mediostoicismo è Posidonio a rivestire un ruolo fondamentale nell'evoluzione di tale teoria. Da quanto è possibile dedurre dalla già più volte citata *Epistola* 90 di Seneca, secondo il filosofo di Apamea la Storia può essere allora suddivisa in due macro-fasi: I) i *fortunata tempora* primitivi (XC, 36; *aureum saeculum* [XC, 4]) in cui tra gli uomini, non ancora corrotti dal vizio, vi erano dei *veri e proprii filosofi (sapientes)*; questi individui «alti spiritus et a dis recentes»³⁴ attingevano a una superiore, privilegiata conoscenza della natura in virtù della loro innocenza originaria³⁵; II) l'età moderna in cui gli uomini,

²⁵ Cic., *De nat. deorum*, II, 64. Data la concezione teologico-materialistica stoica, con l'espressione «acuta conoscenza della natura» si fa riferimento alla comprensione del λόγος divino universale che pervade il cosmo: per gli Stoici la teologia non può che essere compresa nella fisica.

²⁶ Ps. Plut., *De placit. phil.*, 880c: «τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεπλασμένον». Tra 879c e 880d, l'autore delinea le varie fonti dalle quali gli stoici ritenevano che l'uomo avesse ricavato l'ἔννοια θεοῦ. Le «invenzioni dei poeti» costituivano allora solo una delle varie fonti all'origine dell'universale nozione di Dio diffusa tra gli uomini.

²⁷ C. LEVY, *Sur l'allégorèse dans l'Ancien Portique*, in *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, a c. di B. PEREZ-JEAN, P. EICHEK-LOJKINE, Paris, Champion, 2004, pp. 221–233 (229-231).

²⁸ Sen., *Epist.*, XC, 44: «Non enim dat natura virtutem: ars est bonum fieri».

²⁹ Cic., *De nat. deorum*, II, 64. Per il carattere intuitivo di questo sapere vd. n. 16 p. 91.

³⁰ Sen., *Epist.*, XC, 19.

³¹ Questo stadio intermedio è il più ambiguo e complesso. Del resto, lo sviluppo dell'*ars* filosofica fornisce infatti all'uomo gli strumenti per raggiungere la completa maturità intellettuale e morale (Sen., *Epist.*, XC, 44-45). Analogamente, la vera poesia (che secondo Crisippo è strettamente connessa alla filosofia [SVF III, 654; 655]) può garantire un'elevazione razionale del soggetto (DE LACY, *Stoic views of poetry*, cit., pp. 250–251.) e la ricomposizione dei conflitti (SVF III, DB., 84).

³² Sen., *Epist.*, XC, 19.

³³ Sen., *Epist.*, XC, 35. Qui Seneca si sta chiaramente riferendo all'epicureismo; non sembra tuttavia errato associare il secondo stadio con la nascita di questa filosofia deteriore e innaturale.

³⁴ Sen., *Epist.*, XC, 44.

³⁵ Sen., *Epist.*, XC, 36.

impigriti e indeboliti dalle *artes* escogitate dai *sapientes*³⁶, corrotti e straziati da *avaritia et luxuria*³⁷, non possono più ambire a quella primitiva sapienza³⁸. Nel primo periodo, gli individui poi erano guidati e protetti dai «*sapientes*»³⁹ mediante un governo illuminato caratterizzato dall'assenza di leggi («dato che i governanti governavano bene e i sudditi obbedivano bene»)⁴⁰. Tuttavia, diffondendosi progressivamente il vizio e l'irrazionalità (che nel mediostoicismo posidoniano sono radicati nell'animo umano), anche la *sapientia* primitiva, spesa soltanto per garantire lo sviluppo delle *artes* (agricoltura [7], metallurgia [13], tessitura [20]), va incontro a un radicale declino, finendo quindi per inabissarsi⁴¹.

Sulla base della testimonianza senecana⁴², Theiler ha quindi incluso tra i frammenti posidoniani il seguente passo dell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico (IX, 28 = *frg.* 305 Theiler):

«Τῶν δὲ νεωτέρων Στωϊκῶν φασὶ τινες τοὺς πρώτους καὶ γηγενεῖς τῶν ἀνθρώπων κατὰ πολὺ τῶν νῦν συνέσει διαφέροντας γεγονέναι, ὡς πάρεστι μαθεῖν ἐκ τῆς ἡμῶν πρὸς τοὺς ἀρχαιοτέρους καὶ ἥρωας ἐκείνους <συμβλήσεως> ὥσπερ τι περιττὸν αἰσθητήριον σχόντας, τὴν ὀξύτητα τῆς διανοίας ἐπιβεβληκέναι τῇ θεῖα φύσει καὶ νοῆσαι τινὰς δυνάμεις θεῶν»⁴³.

Sebbene Kidd, successivo e più cauto editore di Posidonio, non abbia assegnato al filosofo di Apamea tale passo⁴⁴, andrà comunque rilevata l'attribuzione di tale concezione ai νεώτεροι Στωϊκοί⁴⁵.

³⁶ Sen., *Epist.*, XC, 7.

³⁷ Sen., *Epist.*, XC, 36.

³⁸ Si segue qui l'interpretazione dell'epistola offerta da BOYS-STONES, *Post-Hellenistic philosophy*, pp. 18ss.

³⁹ Sen., *Epist.*, XC, 5.

⁴⁰ Sen., *Epist.*, XC, 5: «cum bene imperanti bene pareretur». Per i governanti infatti «officium erat imperare, non regnum» (XC, 5). *Vd.* anche XC, 6.

⁴¹ Sen., *Epist.*, XC, 31-32: «Queste invenzioni furono fatte quando si cessò di cercare la saggezza (postquam sapientiam invenire desiimus)». Come nota I. G. KIDD, *Posidonius, II: The commentary, 2: Fragments 150-293*, Cambridge, Cambridge University Pr., 1988, p. 970, è molto probabile che Posidonio ritenesse che i veri filosofi fossero esistiti solo nei *fortunata tempora* primitivi, non successivamente. Nell'epistola di Seneca non viene detto se Posidonio credesse che qualche frammento della *sapientia* degli antichi si fosse conservato sino all'età moderna. Cfr. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic philosophy*, pp. 48-49.

⁴² Per le altre ragioni di questa attribuzione *vd.* W. THEILER, *Die Fragmente, II: Erläuterungen*, Berlin, De Gruyter, 1982, p. 182.

⁴³ *Adv. Mat.*, IX, 28 = *frg.* 305 Theiler: «Alcuni degli Stoici recenti sostengono che i primi uomini, nati dalla terra, fossero di gran lunga superiori per intelligenza rispetto ai contemporanei (ciò è reso evidente <dal confronto> tra noi e quei venerandi eroi); credono poi che gli antichi applicarono l'acume della loro intelligenza alla natura divina e concepirono certe potenze divine, come se fossero dotati di una superiore facoltà percettiva.»

⁴⁴ I. G. KIDD, *Posidonius, I: The fragments*, Cambridge, Cambridge University Pr., 1989.

⁴⁵ La evidenziano infatti GOURINAT, *Cornutus*, p. 67 e A. SETAIOLI, *L'interpretazione delle «Charites» («Gratiae») in Cornuto e in Seneca*, «Aitia: Regards sur la Culture Hellénistique au XXI Siècle» 8.2, 2018,

L'allegoresi di Cheremone e dei suoi contemporanei.

Basandosi sui presupposti teorici della riflessione posidoniana, circa due generazioni dopo, gli stoici Cornuto e Cheremone elaborarono un affascinante metodo allegorico per tentare di risalire a questa sapienza originaria⁴⁶. Secondo Cornuto allora «[...] οὐχ οἱ τυχόντες ἐγένοντο οἱ παλαιοί, ἀλλὰ καὶ συνιέναι τὴν τοῦ κόσμου φύσιν ἱκανοὶ καὶ πρὸς τὸ διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων φιλοσοφῆσαι περὶ αὐτῆς εὐεπίφοροι»⁴⁷. All'anonimo παῖς cui è rivolta l'operetta, il maestro raccomanda allora di non sottovalutare mai la filosofia («φιλοσοφῆσαι») degli antichi, uomini «non ordinari» («οὐχ οἱ τυχόντες»)⁴⁸, ma «capaci di comprendere la natura del cosmo». Se però per Posidonio la conoscenza della φύσις era patrimonio *esclusivo* dei primi uomini *a dis recentes*, secondo Cornuto invece i παλαιοί trasmisero allegoricamente tali concetti innati alle successive generazioni. Partendo allora dal presupposto che i πρῶτοι avevano scelto consapevolmente di esporre la propria conoscenza del cosmo e del divino «διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων», per Cornuto il filosofo contemporaneo era quindi chiamato a decifrare i miti antichi servendosi del metodo allegorico così da ricavare dei frammenti di quella verità sommersa⁴⁹. Risulta allora ancora più netta la differenza rispetto all'Alta Stoà: non sono i poeti ad alterare con *impiae fabulae* la sapienza originaria, ma i saggi antichi hanno scelto consapevolmente di tramandare la verità per mezzo di un linguaggio criptato,

sez. 1 (lo studioso afferma subito dopo che «non è difficile riconoscere in quest'idea il principio informatore dell'opuscolo di Anneo Cornuto sulla tradizione teologica greca»).

⁴⁶ Già Most aveva sottolineato gli influssi posidoniani nel *Compendio di teologia greca* di Cornuto (MOST, *Cornutus and Stoic Allegoresis*, pp. 2020-2021). Vd. anche J. P. COMELLA, *Théologie stoïcienne et allégorie dans l'«Abrégé» de Cornutus: une rationalisation totale du mythe?*, «Aitia: Regards sur la Culture Hellénistique au XXI Siècle» 8.2, 2018, sezz. 11-13. Per Cheremone vd. invece FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, pp. 2086-2089 *et infra*.

⁴⁷ Corn., *Comp.*, 35, 75: «gli antichi non erano degli sprovveduti, ma erano capaci di comprendere la natura del cosmo ed erano propensi a filosofare per simboli ed enigmi». Un altro passo d'ispirazione posidoniana pare essere *Comp.*, 28, 54: «Sembra infatti che per primo uno degli antichi uomini (πρῶτος τις τῶν παλαιῶν) abbia visto acutamente e compreso la lavorazione del grano, poiché un dio l'ha elevato a un'intelligenza più alta». Anche Posidonio riteneva infatti che fossero stati i *sapientes* a inventare le *artes*. Cfr. anche *Comp.*, 28, 56-57.

⁴⁸ Come ha indicato RAMELLI, *Annaeus Cornutus and the Stoic allegorical tradition*, sez. 11, sembra che Cornuto voglia qui opporsi alla concezione di Aristotele (*Pol.*, 1269a, 4-8: «è verosimile che i primi uomini [...] fossero persone ordinarie [τοὺς τυχόντας] e sciocche [...]»), attraverso la precisa ripresa partecipiale «οὐχ οἱ τυχόντες».

⁴⁹ Cfr. anche *Comp.*, 17, 30: «È necessario poi non mescolare i miti, non trasferire i nomi da un mito a un altro e non comportarsi irrazionalmente nel caso in cui alle genealogie tramandate sia stato aggiunto qualche elemento fittizio (εἴ τι προσεπλάσθη) da individui che non hanno compreso *la verità a cui essi alludono* (ἃ αἰνίττονται) e che trattano queste storie come finzioni». Traduzione adattata da I. Ramelli.

allegorico⁵⁰. Sono stati poi i poeti successivi a recuperare tale linguaggio simbolico, contaminandolo però con incrementi mitici⁵¹.

Spetta dunque allo studioso tentare di depurare la tradizione in modo da poter decifrare, a secoli di distanza, tali allegorie; lo strumento privilegiato per provare a scardinare tale complesso sistema simbolico è l'etimologia dei nomi dei personaggi mitologici, interpretati secondo la fisica e l'etica stoica⁵². L'analisi etimologica dei singoli nomi del mito, particelle prime non corrotte dalla trasmissione poetica, permette dunque di accedere alle «verità a cui essi alludono»⁵³, sulla base dell'antica dottrina stoica della nascita mimetica (φύσει) della lingua⁵⁴.

Prima di applicare l'etimologia, sarà tuttavia fondamentale cercare di comprendere in via preliminare quale sia il nucleo primo, non inquinato da escrescenze poetiche, dell'antico σύμβολον. È qui allora che entra in gioco la fase più affascinante del metodo, quella che Boys-Stones ha efficacemente chiamato «a proper science of comparative mythology»⁵⁵: il confronto di un particolare mito con analoghe tradizioni teologiche di altre civiltà permette allo studioso di sanare la tradizione considerata, in direzione dell'archetipo primo. Pare infatti probabile che, secondo l'autore del *Compendio*, ogni ἔθνος attingesse originariamente alla verità⁵⁶; i miti di altri popoli, specie se ritenuti particolarmente antichi, permettevano allora di eliminare le escrescenze poetiche successive dal racconto considerato, restituendo al filosofo il nucleo essenziale da decifrare etimologicamente. Anche se in realtà non sono molti i luoghi del *Compendio* in

⁵⁰ BOYS-STONES, *Post-Hellenistic philosophy*, p. 53.

⁵¹ Corn., *Comp.*, 17, 31: «La mia opinione è che Esiodo avesse assunto alcuni elementi dagli antichi (παρὰ τῶν ἀρχαιοτέρων), altri invece li aggiunse di propria iniziativa in una maniera più mitica, dimodoché moltissimi punti dell'antica teologia sono andati corrotti (πλεῖστα τῆς παλαιᾶς θεολογίας διεφθάρη).» I poeti rivestono dunque un ruolo ambiguo: sono al contempo trasmettitori e corruttori del mito originario.

⁵² Come indica RAMELLI, *Annaeus Cornutus and the Stoic allegorical tradition*, sez. 13-15, in realtà l'allegoresi fisica viene impiegata da Cornuto con una frequenza notevolmente maggiore rispetto a quella etica.

⁵³ Corn., *Comp.*, 17, 30. Vd. n. 49 p. 95 per la traduzione del passo.

⁵⁴ RAMELLI, *Annaeus Cornutus and the Stoic allegorical tradition*, sez. 17; LEVY, *Sur l'allégorie dans l'Ancien Portique*, pp. 231-232; J. P. COMELLA, *Une piété de la raison : philosophie et religion dans le stoïcisme impérial : des « Lettres à Lucilius » de Sénèque aux « Pensées » de Marc-Aurèle*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 195; MOST, *Cornutus and Stoic Allegoresis*, p. 2027. Vd. anche J. ALLEN, *Stoics on the origin of language and the foundations of etymology*, in *Language and learning: philosophy of language in the Hellenistic age : proceedings of the ninth Symposium Hellenisticum*, a c. di D. FREDE, B. INWOOD, Cambridge, Cambridge University Pr., 2005, pp. 14-35.

⁵⁵ BOYS-STONES, *Post-Hellenistic philosophy*, p. 56.

⁵⁶ Si consideri a riguardo l'importante passo *Comp.*, 17, 26.

cui Cornuto fa riferimento a tradizioni mitiche straniere, un passo pare ora degno di nota, per quanto complessa ne risulti l'interpretazione.

«Ἀρπάσαι δ' ὁ Ἄιδης τὴν θυγατέρα τῆς Δήμητρος ἐμυθεύθη διὰ τὸν γινόμενον ἐπὶ χρόνον τινὰ τῶν σπερμάτων κατὰ γῆς ἀφανισμόν. Προσεπλάσθη δ' ἡ κατήφεια τῆς θεοῦ καὶ ἡ διὰ τοῦ κόσμου ζήτησις. Τοιοῦτον γάρ τι καὶ παρ' Αἰγυπτίοις ὁ ζητούμενος καὶ ἀνευρισκόμενος ὑπὸ τῆς Ἰσιδος Ὅσιρις ἐμφαίνει καὶ παρὰ Φοίνιξιν ὁ ἀνὰ μέρος παρ' ἕξ μῆνας ὑπὲρ γῆν τε καὶ ὑπὸ γῆν γινόμενος Ἄδωνις, ἀπὸ τοῦ ἀδεῖν τοῖς ἀνθρώποις οὕτως ὀνομασμένου τοῦ Δημητριακοῦ καρποῦ.»⁵⁷.

Le difficoltà interpretative del passo risiedono tutte in quel «προσεπλάσθη»: non si capisce infatti in che modo la tristezza di Demetra e la ricerca di Persefone possano rappresentare un'aggiunta rispetto al μύθος originario⁵⁸. Infatti Cornuto riporta subito dopo due miti stranieri analoghi in cui i motivi del cordoglio e della ζήτησις sono ugualmente presenti, esplicitati («ὁ ζητούμενος [...] Ὅσιρις») o meno (è il caso di Adone)⁵⁹. Forse il filosofo voleva rimarcare l'evoluzione parallela dei tre racconti che, partendo da un nucleo essenziale comune (il temporaneo soggiorno negli inferi di una stessa divinità)⁶⁰, sarebbero poi andati incontro ad accrescimenti poetici analoghi nei vari popoli. Non è comunque chiaro in che modo vadano distinte le aggiunte dal «frammento di un antico mito»⁶¹. Ad ogni modo, ciò che emerge è che «Cornuto ci sta invitando a comparare mitologie da differenti culture nel tentativo di svelarne il nucleo filosofico [...]»⁶².

⁵⁷ *Comp.*, 28, 54: «Si racconta che Ade rapì la figlia di Demetra a causa della temporanea scomparsa dei semi sotto la terra. Fu inventato poi, in aggiunta, il motivo della tristezza della dea e la ricerca della figlia per il mondo. Infatti presso gli Egiziani qualcosa di simile è narrato dal mito di Osiride, ricercato e trovato da Iside, e, presso i Fenici, dal racconto di Adone che viveva alternativamente sei mesi sopra la terra e sei mesi sotto; il dio è chiamato così dal piacere [ἀδεῖν, inf. aoristo di ἀνδάνω = io piaccio] che arreca agli uomini, corrispondendo al frutto di Demetra [*scil.* il grano]».

⁵⁸ Come si ricava da *Comp.*, 17, 27, 19-28, 1 il verbo «προσεπλάσθη» viene infatti impiegato da Cornuto per descrivere le invenzioni poetiche innestate sul μύθος originario. Cfr. COMELLA, *Théologie stoïcienne*, sez. 17 per il valore di πλάσμα e προσπλάσσω nel *Compendio*.

⁵⁹ Cfr. Bion., *Epitaphius Adonis* e Theocr., *Idyll.*, XV, 100-144.

⁶⁰ Non a caso questa identità originaria viene indicata dalla pseudo-etimologia Ἄδωνις < ἀπὸ τοῦ ἀδεῖν.

⁶¹ *Comp.*, 17, 26: «μύθου παλαιοῦ [...] ἀπόσπασμα».

⁶² BOYS-STONES, *Post-Hellenistic philosophy*, p. 57. Può essere considerato un caso analogo il seguente passo: *Comp.*, 6, 10: «Sembra poi che questa [*scil.* Rea] equivalga ad Atargatis dei Siriani; questo popolo la venera astenendosi dal pesce e dalla colomba per indicare che l'acqua e l'aria sono gli elementi che maggiormente rivelano la divisione delle sostanze. È chiamata poi propriamente Frigia per il fatto che viene celebrata moltissimo dai Frigi. Tra questi si diffuse rapidamente anche il sacerdozio dei Galli che rappresenta qualcosa di simile a quello che i Greci raccontano sull'evirazione di Urano.».

Cheremone ebbe quindi l'intelligenza di adottare questa particolare concezione neo-stoica per promuovere la sapienza egiziana, la cui antichità era da tempo proverbiale⁶³. Diverse sono infatti le interpretazioni allegoriche di carattere fisico ed etico fornite dallo ierogrammatεύς negli *Τερογλωφικά* e forse pure negli *Αιγυπτιακά*⁶⁴. Varrà ora la pena di riportarne una per le evidenti analogie con il passo del *Compendio* sopra analizzato.

«Τῆς δὲ οὐρανίας γῆς καὶ τῆς χθονίας τὴν δύναμιν Ἴσις προσεῖπον διὰ τὴν ἰσότητα, ἀφ' ἧς τὸ δίκαιον-οὐρανίαν δὲ τὴν σελήνην, χθονίαν δὲ [καὶ] τὴν καρποφόρον ἐν ἧ κατοικοῦμεν, λέγουσι. Τὸ δὲ αὐτὸ δύναται Δημήτηρ παρ' Ἑλλησι καὶ Ἴσις παρ' Αἰγυπτίοις· καὶ πάλιν Κόρη παρ' Ἑλλησι καὶ Διόνυσος, καὶ Ἴσις καὶ Ὅσιρις παρ' Αἰγυπτίοις. Αὕτη δὲ τρέφουσα καὶ αἴρουσα τὰ ἐπὶ γῆς· ὁ δὲ Ὅσιρις παρ' Αἰγυπτίοις τὴν κάρπιμον παρίστησι δύναμιν [...]. Λαμβάνεται δὲ καὶ ἀντὶ τῆς ποταμίας τοῦ Νείλου δυνάμεως. Ἄλλ' ὅταν μὲν τὴν χθονίαν γῆν σημαίνωσιν, Ὅσιρις ἢ κάρπιμος λαμβάνεται δύναμις· ὅταν δὲ τὴν οὐρανίαν, Ὅσιρις ἔστιν ὁ Νεῖλος, ὃν ἐξ οὐρανοῦ καταφέρεσθαι οἴονται. [...] Ἡ δὲ ἐν τοῖς μύθοις μισγομένη τῷ Ὅσιριδι Ἴσις ἢ Αἰγυπτία ἔστι γῆ· διόπερ ἰσοῦται καὶ κυεῖ καὶ ποιεῖ τοὺς καρπούς· διὸ ἀνὴρ τῆς Ἰσιδος Ὅσιρις καὶ ἀδελφὸς καὶ υἱὸς παραδέδοται.»⁶⁵.

Risulta subito evidente la vicinanza con il metodo di Cornuto: I) determinare la derivazione del nome di Iside (Ἴσις < διὰ τὴν ἰσότητα) permette di identificare agevolmente l'essenza etico-fisica della divinità⁶⁶, a prescindere dalle varie alterazioni mitiche proprie di ciascun popolo; II) similmente, l'accostamento con le divinità di un altro ἔθνος (Demetra e Persefone) permette al filosofo di individuare la natura prima di

⁶³ FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, p. 2089-2090. *Vd.* n. 120 p. 110.

⁶⁴ *Vd. frgg.* 5 (*Αιγυπτιακά?*); 12 (*Τερογλωφικά*); 17D; 19D; 21D Van der Horst. Naturalmente bisogna essere prudenti nell'avanzare interpretazioni basate sui *fragmenta dubia*. Tale cautela non pare esercitata da RAMELLI, *Stoici romani minori*, pp. 1301-1302.

⁶⁵ *Frg.* 17D Van der Horst = Porph., *De simul., frg.* 10 Bidez. Nonostante nel frammento non venga mai citato esplicitamente Cheremone, è molto probabile che anche in questo passo Porfirio dipenda dal filosofo egiziano (*vd.* SCHWYZER, *Chairemon*, pp. 14-15 e VAN DER HORST, *Chaeremon, The fragments*, pp. 64-65). Ecco la traduzione del passo: «Chiamarono poi Iside la potenza della terra celeste e della terra terrestre per l'uguaglianza [ισότης] da cui deriva la giustizia. Definiscono poi "terra celeste" la luna e "terra terrestre" quella portatrice di frutti, dove abitiamo. Demetra presso i Greci equivale all'egiziana Iside; e ancora Core e Dioniso presso i Greci equivalgono a Iside e Osiride presso gli Egiziani. Iside infatti nutre e fa crescere i frutti della terra, Osiride invece rappresenta presso gli Egiziani la forza fruttifera [...]. Viene poi concepito [*scil.* Osiride] come la potenza del fiume Nilo. Ma quando si fa riferimento alla "terra terrestre", Osiride assume il valore della potenza fruttifera, quando invece si parla della "terra celeste" allora il dio è simbolo del Nilo che credono scorra giù dal cielo. [...] E inoltre Iside, che nei miti si congiunge a Osiride, rappresenta la terra d'Egitto, poiché diventa uguale a Osiride, concepisce e partorisce frutti. Perciò Osiride è marito, fratello e figlio di Iside nei racconti.»

⁶⁶ In Cornuto e Cheremone la maggior parte delle allegorie sono di natura fisica ed etica (RAMELLI, *Annaeus Cornutus and the Stoic allegorical tradition*, sez. 13; RAMELLI, *Stoici romani minori*, pp. 1301ss.).

questa forza divina («αὕτη δὲ τρέφουσα καὶ αἴρουσα τὰ ἐπὶ γῆς») trascendente ai singoli μύθοι.

Si può dire di più. Non solo il metodo allegorico-etimologico è largamente impiegato da Cheremone nell'interpretazione della teologica egiziana, ma negli *Αἰγυπτιακά* sembrano perfino essere espressi gli stessi presupposti teorici del metodo allegorico del collega. Se lo spagnolo aveva sostenuto che gli antichi avevano trasmesso la filosofia «διὰ σ υ μ β ό λ ω ν καὶ αἰνιγμάτων», nel *frg. 2* Van der Horst (= Psell., *Opusc.*, III, p. 3, l. 100 Duffy) Cheremone afferma che la «σοφία δὲ Αἰγυπτίων τὸ πάντα λέγειν σ υ μ β ο λ ι κ ῶ ς». Analogamente nell'*Interpretazione dell'Iliade* il calcentero Tzetzes testimonia: «Come sostiene Cheremone, i più antichi scribi sacri volevano celare le loro conoscenze fisiche relative agli dei; per questo le trasmettevano ai propri figli per mezzo di simili simboli e caratteri, scritture di carattere allegorico (δι' ἀλληγορικῶν καὶ σ υ μ β ό λ ω ν τοιούτων καὶ γραμμάτων)»⁶⁷.

Nel sostenere negli *Ἱερογλυφικά* che il λόγος φυσικὸς περὶ θεῶν sia stato trasmesso tramite dei simboli allegorici (*frg. 12* Van der Horst), Cheremone commette una notevole forzatura della propria cultura originaria. Avvicinandosi alla sapienza egiziana, i Greci infatti non avevano mai tentato di comprendere seriamente i presupposti culturali e tecnici soggiacenti alla scrittura geroglifica. Alla superficialità di un popolo “orgogliosamente monoglotto”⁶⁸, si deve aggiungere la tendenza greca a voler interpretare il diverso secondo paradigmi culturali del tutto inadatti. L'interpretazione allegorica classica dei

⁶⁷ Tzet., *Exeg. Iliad.*, v. 97, ll. 17-22 = *frg. 12* Van der Horst: «βουλόμενοι γὰρ οἱ ἀρχαιότεροι τῶν ἱερογραμματέων τὸν περὶ θεῶν φυσικὸν λόγον κρύπτειν, δι' ἀλληγορικῶν καὶ συμβόλων τοιούτων καὶ γραμμάτων τοῖς ἰδίοις τέκνοις παρεδίδουν αὐτά, ὡς ὁ ἱερογραμματεὺς Χαιρήμων φησί». Alcuni espungono il primo καὶ del complemento di mezzo «δι' ἀλληγορικῶν [καὶ] συμβόλων τοιούτων καὶ γραμμάτων» (C. A. WENDEL, *Zum Hieroglyphen-Buche Chairemons*, «Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie» 75, 1940, pp. 227–229 [227]; tale congettura è accolta da VAN DER HORST, *Chaeremon, The fragments*, p. 24 e p. 62 n. 5). Nulla vieta però di conservare la lezione trasmessa unimamente dai codici e accolta dal primo editore dell'*Interpretazione dell'Iliade* (A. LOLOS, *Der unbekante Teil der Ilias-Exegesis des Iohannes Tzetzes: (A 97-609)*, Königstein, Hain, 1981, p. 11); infatti l'aggettivo «ἀλληγορικῶν» può benissimo essere attribuito sia di συμβόλων, sia di γραμμάτων.

Cfr. l'analogo *frg. 15D* Van der Horst (= Psell., *Theol.*, 23, 56-59): «Le dottrine degli Egiziani non sono del tutto perspicue (non mi disinteressai nemmeno a quelle), ma sono tutte simboliche (πάντα σ υ μ β ο λ ι κ ᾶ): vi sono infatti sfingi, ibis, figure circolari, nascoste dentro a degli scrigni, ma anche altri esseri la cui apparenza non trascende la dimensione sensibile; tuttavia, quelli sostengono di rappresentare grazie a questi simboli il mondo intellegibile». Traduzione adattata da I. Ramelli. Nonostante F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Leroux, 1929⁴, p. 238 n. 48 attribuisca senza riserve tale frammento a Cheremone, SCHWYZER, *Chairemon*, p. 61 è molto scettico a riguardo.

⁶⁸ Per questo concetto si veda A. D. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, Torino, Einaudi, 2019², (orig. Cambridge, 1975), p. 155.

geroglifici non prende infatti in alcuna considerazione il valore fonetico dei segni; nessun Greco poi ha mai voluto apprendere i fondamenti teorici e pratici che regolano questo complesso sistema⁶⁹. Le letture classiche certificano infatti la totale incapacità di distinguere tra ideogrammi, determinativi e segni fonetici – principi elementari per la comprensione del sistema geroglifico⁷⁰. La concezione imperante invece era quella allegorica, riportata efficacemente Diodoro Siculo: «Ora si dà il caso che le forme delle loro lettere siano simili ad animali di ogni specie e alle estremità del corpo umano e, ancora, a strumenti (edili soprattutto). La scrittura egiziana rende la parola che si vuole esprimere non con l'unione delle sillabe, ma attraverso il significato delle cose copiate e il loro uso metaforico (ἐξ ἐμφάσεως τῶν μεταγραφομένων καὶ μεταφορᾶς), ben impresso nella memoria»⁷¹. È sufficiente leggere la *Suda* alle voci Ἱερογλυφικά e Χαϊρήμων per intuire l'*auctoritas* e la competenza di Cheremone in questo campo⁷². Lo ἱερογραμματεὺς si era quindi abbassato a ripetere tale superficiale concezione simbolica della scrittura egiziana per rendere appetibile il sapere dei propri antenati agli intellettuali greco-romani⁷³.

Tuttavia, questa interpretazione allegorica non si limitava solo alle seducenti *ignorabiles litterae*⁷⁴, ma tendeva ad allegorizzare tutto l'immenso patrimonio mitico egiziano. Adottando una categoria interpretativa moderna, Iverson ha evidenziato come la concezione egiziana del mondo fosse sostanzialmente magica: ogni ente della natura viveva, secondo gli Egiziani, contemporaneamente un'esistenza ordinaria nella materia e un'esistenza mitica, condizionata dall'essere mitico con cui l'ente è associato sin dalla

⁶⁹ E. IVERSEN, *The myth of Egypt and its hieroglyphs in European tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 38–57.

⁷⁰ Ivi, p. 43-44.

⁷¹ Diod., III, 4 (vd. anche III 3, 5). Cfr. anche Philo, *De vita Mosis*, I, 23; Plut., *De Isid.*, 354e; Clem., *Strom.*, V, 4, 21, 4; Plot., *Enn.*, V, 8, 6. Su questi passi vd. P. W. VAN DER HORST, *Hellenism - Judaism - Christianity: essays on their interaction*, Kampen, Kok Pharos, 1998 (1994), pp. 319-321.

⁷² Cfr. FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, p. 2083. Come ha indicato VAN DER HORST, *Chaeremon, The fragments*, p. 63 e ID., *Hellenism - Judaism - Christianity*, p. 323, il frammento derivato da Tzetzes mostra poi come l'interpretazione allegorica dei geroglifici offerta da Cheremone sia spesso basata sul reale significato dei segni, impiegati come ideogrammi o determinativi nella scrittura geroglifica. Del resto non è improbabile che in età romana alcuni dei sacerdoti egiziani non fossero più in grado di comprendere tale scrittura (*ibidem*).

⁷³ Vd. IVERSEN, *The myth of Egypt and its hieroglyphs*, pp. 46-47: «[...] as far as we are able to judge from Tzetzes' excerpts, his [*scil.* di Cheremone) conceptions of the hieroglyphs did not differ essentially from those of other classical authors on the subject, which is obvious from the very use Tzetzes makes of them. [...] The examples do not give the faintest indication of any knowledge of the phonetic qualities of the signs, and they are explicitly chosen to illustrate the allegorical nature of the script.». Cfr. VAN DER HORST, *Chaeremon, The fragments*, p. 62.

⁷⁴ Apul., *Metam.*, XI, 22.

nascita⁷⁵. Nella mitologia egiziana quindi non è corretto distinguere tra significante e significato dato che le due entità, fisica e mitica, sono magicamente e costituzionalmente correlate. Pertanto, l'interpretazione simbolica e allegorica del mito può essere considerata «a fundamental misinterpretation of the very basis of Egyptian thought, and substituted the mythical truth of the Egyptians, with its indissoluble magical identification of myth and matter, by an utterly un-Egyptian interpretation created by Greek philosophy and poetry»⁷⁶. Lo stesso Cheremone sembra dunque giocare un ruolo di primo piano in questo processo di adattamento e semplificazione della mitologia egiziana.

«Cheremone e gli altri ritengono che non esistesse nient'altro che l'universo visibile; pongono in principio gli dei degli Egiziani, corrispondenti ai cosiddetti pianeti, le stelle che empiono lo Zodiaco e quelle che sorgono vicino a queste, i decani, gli oroscopi e le cosiddette potenti guide [...]. Cheremone pensava infatti che coloro che ritenevano che il Sole fosse il demiurgo⁷⁷ erano gli stessi che riconducevano le storie di Osiride e Iside, e tutti i racconti mitologici conosciuti dai sacerdoti, o alle stelle (alle loro apparizioni, sparizioni e levate), o alla luna (crescente o calante), o al percorso del sole, o all'emisfero (notturno o diurno), o al fiume [*scil.* il Nilo]. Interpretavano ogni cosa secondo le entità fisiche, senza mai fare riferimento alle essenze incorporee e viventi.»⁷⁸.

Anche in virtù dell'*incipit* del frammento («Χαιρήμων μὲν γὰρ καὶ οἱ ἄλλοι [...]»), non sarà erroneo includere Cheremone tra questi allegoristi, responsabili di identificare Iside e Osiride con semplici simboli di entità fisiche. Plutarco stesso dedica ben quattro capitoli del *De Iside et Osiride* (41-44) alle interpretazioni dei μύθοι egiziani offerte da «coloro che combinano alcuni concetti astrologici a simili teorie fisiche»⁷⁹; pur non individuando mai con precisione tali φυσικοί, il filosofo di Cheronea cita alla linea 24 del

⁷⁵ IVERSEN, *The myth of Egypt and its hieroglyphs*, p. 38-40.

⁷⁶ Ivi, p. 40. D'altro canto, non si dovrà dimenticare che alcuni testi egiziani d'età faraonica (di carattere letterario, mitologico, religioso e ritualistico) adombrano o suggeriscono già apertamente l'impiego di un'interpretazione allegorica (J. G. GRIFFITHS, *Allegory in Greece and Egypt*, «The Journal of Egyptian Archaeology» 53, 1967, pp. 79-102).

⁷⁷ Per tale concezione e la sua vicinanza al frammento manetoniano 83 Waddell, si veda FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, p. 2094.

⁷⁸ *Frg. 5* Van der Horst = Porph., *Aneb.*, 2, 12b-c: «Χαιρήμων μὲν γὰρ καὶ οἱ ἄλλοι οὐδ' ἄλλο τι πρὸ τῶν ὀρωμένων κόσμων ἡγοῦνται, ἐν ἀρχῆς λόγῳ τιθέμενοι τοὺς Αἰγυπτίων, οὐδ' ἄλλους θεοὺς πλὴν τῶν πλανητῶν λεγομένων καὶ τῶν συμπληρούντων τὸν ζῳδιακὸν καὶ ὅσοι τούτοις παρανατέλλουσιν τὰς τε εἰς τοὺς δεκανοὺς τομάς καὶ τοὺς ὠροσκοπούς καὶ τοὺς λεγομένους κραταιοὺς ἡγεμόνας [...]. Ἐώρα γὰρ τοὺς τὸν ἥλιον δημιουργὸν φαμένους καὶ τὰ περὶ τὸν Ὅσιριν καὶ τὴν Ἴσιν καὶ πάντας τοὺς ἱερατικοὺς μύθους ἢ εἰς τοὺς ἀστέρας καὶ τὰς τούτων φάνσεις καὶ κρύψεις καὶ ἐπιτολὰς ἐλιττομένους ἢ εἰς τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ μειώσεις ἢ εἰς τὴν τοῦ ἡλίου πορείαν ἢ τὸ γε νυκτερινὸν ἡμισφαίριον ἢ τὸ ἡμερινὸν ἢ τὸν γε ποταμόν, καὶ ὅλως πάντα εἰς τὰ φυσικὰ καὶ οὐδὲν εἰς ἀσωμάτους καὶ ζώσας οὐσίας ἐρμηνεύοντας.»

⁷⁹ *De Isid.*, 41, 16-17: «οἱ δὲ τοῖσδε τοῖς φυσικοῖς καὶ τῶν ἀπ' ἀστρολογίας μαθηματικῶν ἔνια μιγνύντες.»

quarantesimo capitolo gli Αἰγύπτιοι e alla linea 28 gli Στωϊκοί. È significativo inoltre che diverse testimonianze papiracee certifichino la fortuna di tali esegesi fisico-astronomiche nel clero egiziano d'età romana⁸⁰. Pur non apprezzando particolarmente questo tipo di letture, Filone medesimo conosce e cita diverse interpretazioni astronomiche della *LXX*⁸¹, documentando così la fortuna ad Alessandria di questi procedimenti esegetici di matrice stoico-egiziana⁸².

Ne consegue che Cheremone è soltanto il più autorevole rappresentante di questa diffusa tendenza stoico-alessandrina di interpretare κατὰ τὰ φυσικά gli ἱεροὶ λόγοι⁸³ egiziani e giudaici.

La filosofia giudaica: Giuseppe contro Cheremone.

Nel precedente capitolo si sono tentati di delineare i presupposti filosofici fondamentali dell'opera cheremoniana. Lungi dal fornire un quadro completo dell'allegoresi negli *Αἰγυπτιακά* e negli *Ἱερογλυφικά*, è stata sostenuta l'adesione di Cheremone a una concezione della Storia posidoniana attraverso il parallelismo con la speculazione di Cornuto.

Come si è già accennato, il primo studioso che provò a individuare negli *Αἰγυπτιακά* cheremoniani un sostrato filosofico fu Frede⁸⁴. Il pregio della sua minuziosa analisi, *Chaeremon der Stoiker*, fu quello di interrogare lo scampolo di frammenti superstite partendo dal presupposto che gli antichi lettori di Cheremone lo ritenessero «un uomo espertissimo di filosofia tra gli Stoici»⁸⁵. Se è vero che le diverse testimonianze di Porfirio

⁸⁰ E. MATUSOVA, *Allegorical interpretation of the Pentateuch in Alexandria: inscribing Aristobulus and Philo in a wider literary context*, «The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism» 22, 2010, pp. 1–51 (42 e n. 99).

⁸¹ Si consideri per esempio *Mos.*, II, 98: «*Alcuni* (τινες) ritengono che i Cherubini posti sopra all'Arca dell'Alleanza siano simbolo dei due emisferi dato che sono posti uno di fronte all'altro, uno sopra la terra, l'altro sotto. Infatti tutto il cielo è alato. *Ma io potrei dire che...* (ἐγὼ δ' ἂν εἶποιμι)». Filone sostiene poi in *Her.*, 280 che «*come alcuni sostengono* (ἀλλ' ὡς μὲν ἔνιοί φασι), il sole, la luna e gli altri astri, secondo i quali si dice che dipenda la vita di tutte le cose del mondo» siano i referenti fisici dei *πάτερες σου* di *Genesi* 15, 15. Non completamente soddisfatto dall'esegesi, il filosofo offre subito dopo altre letture. Per altri passi analoghi si veda MATUSOVA, *Allegorical interpretation of the Pentateuch in Alexandria*, p. 43.

⁸² Non dovrà essere dimenticata, tra le altre, la testimonianza di Clem., *Strom.*, V, 7, 41-43.

⁸³ Per il valore e la rilevanza di questa espressione si rimanda sempre a MATUSOVA, *Allegorical interpretation of the Pentateuch in Alexandria*, pp. 22ss.

⁸⁴ *Vd. supra* (*La sapientia primigenia e l'allegoresi cheremoniana*).

⁸⁵ *Frg.* 10 Van der Horst = Porph., *De abst.*, IV, 9: «ἐν τε τοῖς Στωϊκοῖς πραγματικώτατα φιλοσοφήσαντος».

sembravano sostenere già in partenza la possibilità di una simile lettura⁸⁶, ciò poteva essere dovuto al filtro di una fonte il cui scopo era conciliare i vari fenomeni religiosi “barbari” con la speculazione razionale neoplatonica. Del resto, a un lettore poco avveduto della leggenda cheremoniana (*frg.* 1 Van der Horst) sarebbe certo difficile condividere senza perplessità il secco giudizio: «il racconto dell’esodo dei Giudei dall’Egitto ha un *solido retroterra filosofico* (einen handesten philosophischen Hintergrund)»⁸⁷. Presupponendo la concezione posidoniana della *sapientia* degli antichi, Frede sostiene allora che la narrazione di Cheremone vuole dimostrare storicamente la recenziarietà e dipendenza del popolo giudaico rispetto alla più antica civiltà egiziana. Questo assunto si basa sia sull’identificazione dei Giudei con gli impuri *Egiziani* (*Ap.*, I, 289; 290; 297), sia sulla “appropriazione” egiziana della *sapientia* mosaica: descrivere Mosè come un semplice sacerdote egiziano voleva dire automaticamente abbassare la σοφία τοῦ νομοθέτου dei Giudei (*Ant.*, I, 18) a una banale e moralmente corrotta degenerazione dell’originale saggezza egiziana⁸⁸.

Nel suo già citato studio, Boys-Stones ha avuto il merito di contestualizzare e approfondire le intuizioni di Frede, senza denunciare però alcuna dipendenza dal predecessore⁸⁹. Lo studioso inglese evidenzia allora la scarsa *vis polemica* della leggenda - in rapporto alle narrazioni di Manetone e Lisimaco⁹⁰ - per rilevare quale fosse la reale intenzione di Cheremone: dimostrare che l’intero popolo giudaico discendesse dagli Egiziani. In questo modo anche la tradizione filosofica ebraica ne usciva svalutata, ridotta com’era a un banale deterioramento della sapienza egiziana⁹¹.

Anche se Boys-Stones non prende mai in considerazione le complesse dinamiche di trasmissione della leggenda, è tuttavia acuta la sua intuizione: Cheremone non sembra descrivere a tinte troppo fosche, come sarebbe stato lecito aspettarsi, gli antenati dei

⁸⁶ I *frgg.* 5, 10, 17D Van der Horst hanno chiaramente un tono filosofico (*vd. supra*). La vicinanza alla teurgia (*frg.* 4 Van der Horst = Porph., *Aneb.*, 2, 8-9) e all’astrologia (*frg.* 8 Van der Horst = Porph., *Aneb.*, 2, 15; qui stranamente sembra testimoniato lo scetticismo di Cheremone per la μαθηματικὴ ἐπιστήμη) non sorprende i conoscitori dello stoicismo d’età imperiale. Il *frg.* 22D Van der Horst (= Porph., *Abst.*, II, 47) è molto probabile che non sia di Cheremone (VAN DER HORST, *Chaeremon, The fragments*, p. 71).

⁸⁷ FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, p. 2074.

⁸⁸ Ivi, p. 2072-2073.

⁸⁹ Vi è solo un rimando molto generico in nota al lavoro di Frede (BOYS-STONES, *Post-Hellenistic philosophy*, p. 73 n. 25: «On his life and work [*scil.* di Cheremone] quite generally see esp. Frede (1989)»).

⁹⁰ Ivi, pp. 73-74: «But the depiction of the moral character at least of the Jew’s antecedents in his account [...] is remarkably restrained, especially when it is compared with the accounts of his predecessors.». *Vd.* anche ivi, p. 73: «[...] Josephus also attacks with some vigour at least one thinker whose account of the Jews seems, by comparison, to have been almost conciliatory.».

⁹¹ Ivi, p. 74-75.

Giudei e le loro malefatte. Da un lato, è vero che la fonte intermedia di Giuseppe avrebbe potuto accostare il racconto di Cheremone a quello di Manetone solo per riportare, a mo' d'appendice, le variazioni rispetto alla leggenda manetoniana, tralasciando di contro, nel compendio, la caratterizzazione negativa dei Giudei; questa non era infatti essenziale nella logica narrativa del racconto ed è probabile che fosse simile alla descrizione manetoniana⁹². Dall'altro, è comunque indicativo che Giuseppe scelga di dedicare diverso spazio alla critica di una βλασφημία apparentemente innocua (sia che Cheremone stesso avesse mitigato la leggenda manetoniana, sia che la fonte intermedia avesse eliminato passi ridondanti). Evidentemente l'accusa non era anodina e la reputazione di chi la sosteneva giustificava la perentorietà della smentita.

Risulta però difficile comprendere l'impegno tributato da Giuseppe alla confutazione di tale attacco alla *sapientia* giudaica se non lo si contestualizza entro il dibattito filosofico che infiammava i salotti romani del primo secolo. Come ha rilevato Mason, Giuseppe, seguendo l'esempio di Artapano, Aristobulo, Filone e l'autore del quarto libro dei *Maccabei*, era intenzionato a presentare il Giudaismo non come un culto etnico, ma piuttosto come la migliore opzione filosofica per il cittadino romano⁹³. Se Cheremone lo stoico aveva allegorizzato e tradotto in termini filosoficamente comprensibili la venerabile teologia egiziana, una generazione dopo, Giuseppe, nel prologo delle *Antichità*, promuoveva l'adesione alle leggi giudaiche come unica via per raggiungere l'εὐδαιμονία (*Ant.*, I, 14; 20), fine ultimo di ogni scuola filosofica antica. La dinamica discorsiva del passo flaviano è di per sé notevole: ogni volta che Giuseppe esorta il lettore a considerare la sapienza della legge mosaica, il tono retorico si accende, diventa polemico e competitivo, sempre in bilico tra l'esaltazione dell'antica saggezza degli Ἱερὰ γράμματα e lo svilimento delle altre proposte teologiche, corrotte dalle dannose e «indecenti finzioni mitiche diffuse tra gli altri»⁹⁴. Ecco di seguito i passi dove meglio può essere colta tale oscillazione discorsiva.

⁹² Date le diverse somiglianze con Manetone, è probabile che Cheremone narrasse le crudeltà perpetrate dai Giudei contro il popolo egiziano negli anni che vanno dalla fuga di Ἀμένωφισ alla vendetta dell'adulto Ῥαμήσσης (cfr. *Ap.*, I, 292).

⁹³ S. MASON, *The « Contra Apionem » in social and literary context: an invitation to Judean philosophy*, in Josephus' *Contra Apionem*, *Studies in its character and Context with a latin concordance to the portion missing in Greek*, a c. di L. H. FELDMAN, J. R. LEVISON, Leiden, Brill, 1996, pp. 187-228 (soprattutto pp. 199 e 217).

⁹⁴ *Ant.*, I, 15: « τῆς παρ' ἄλλοις ἀσχήμονος μυθολογίας ».

Ant., I, 15-16: «(15) ἤδη τοίνυν τοὺς ἐντευξομένους τοῖς βιβλίοις παρακαλῶ τὴν γνώμην θεῶ προσανέχειν καὶ δοκιμάζειν τὸν ἡμέτερον νομοθέτην, εἰ τὴν τε φύσιν ἀξίως αὐτοῦ κατενόησε καὶ τῇ δυνάμει πρεπούσας ἀεὶ τὰς πράξεις ἀνατέθεικε,

πάσης καθαρὸν τὸν περὶ αὐτοῦ φυλάξας λόγον τῆς παρ' ἄλλοις ἀσχήμονος μυθολογίας,

(16) καίτοι γε ὅσον ἐπὶ μήκει χρόνου καὶ παλαιότητι πολλὴν εἶχεν ἄδειαν ψευδῶν πλασμάτων· γέγονε γὰρ πρὸ ἐτῶν δισχιλίων,

ἐφ' ὅσον πλῆθος αἰῶνος οὐδ' αὐτῶν οἱ ποιηταὶ τὰς γενέσεις τῶν θεῶν, μήτι γε τὰς τῶν ἀνθρώπων πράξεις ἢ τοὺς νόμους ἀνενεγκεῖν ἐτόλμησαν⁹⁵.

Ant., I; 18-22 (*passim*): «(18) Ἐπειδὴ δὲ πάντα σχεδὸν ἐκ τῆς τοῦ νομοθέτου σοφίας ἡμῖν ἀνήρτηται Μωυσέος, ἀνάγκη μοι βραχέα περὶ ἐκείνου προειπεῖν, ὅπως μὴ τινες τῶν ἀναγνωσομένων διαπορῶσι, πόθεν ἡμῖν ὁ λόγος περὶ νόμων καὶ πράξεων ἔχων τὴν ἀναγραφὴν ἐπὶ τοσοῦτον φυσιολογίας κεκοινῶνηκεν. (19) Ἰστέον οὖν, ὅτι πάντων ἐκεῖνος ἀναγκαιότατον ἠγήσατο τῷ καὶ τὸν ἑαυτοῦ μέλλοντι βίον οἰκονομήσειν καλῶς καὶ τοῖς ἄλλοις νομοθετεῖν θεοῦ πρῶτον φύσιν κατανοῆσαι καὶ τῶν ἔργων τῶν ἐκείνου θεατὴν τῷ νῶ γενόμενον οὕτως παράδειγμα τὸ πάντων ἄριστον μιμεῖσθαι καθ' ὅσον οἶόν τε καὶ περᾶσθαι κατακολουθεῖν. [...] (21) Τοῦτο δὴ παιδεῦσαι βουλευθεὶς Μωυσῆς τὸ παιδεῦμα τοὺς ἑαυτοῦ πολίτας τῆς τῶν νόμων θέσεως οὐκ ἀπὸ συμβολαίων καὶ τῶν πρὸς ἀλλήλους δικαίων ἤρξατο τοῖς ἄλλοις παραπλησίως, ἀλλ' ἐπὶ τὸν θεὸν καὶ τὴν τοῦ κόσμου κατασκευὴν τὰς γνώμας αὐτῶν ἀναγαγὼν [...].

⁹⁵ «Ora esorto quanti si avvicineranno a questi libri a tendere la mente a Dio, verificando se il nostro legislatore ne comprese correttamente la natura e se gli attribuì atti degni della sua potenza, conservando i suoi scritti puri da ogni finzione mitica diffusa dagli altri popoli, sebbene la lunga durata storica e l'antichità concedevano numerosi pretesti per inventarsi delle falsità; Mosè infatti è nato duemila anni fa, in un'epoca così antica che nemmeno i loro poeti [*scil.* dei Greci] osarono narrare dell'origine degli dei o delle gesta degli uomini e delle loro leggi.».

(22) Οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι νομοθέται τοῖς μύθοις ἐξακολουθήσαντες τῶν ἀνθρωπίνων ἀμαρτημάτων εἰς τοὺς θεοὺς τῷ λόγῳ τὴν αἰσχύνην μετέθεσαν καὶ πολλὴν ὑποτίμησιν τοῖς πονηροῖς ἔδωκαν⁹⁶.

Assumendo le movenze retoriche tipiche del λόγος προτρεπτικός⁹⁷, il nucleo del proemio si struttura sulla σύγκρισις con le altre tradizioni culturali⁹⁸: se la σοφία τοῦ νομοθέτου (18) si distingue per antichità (16: «ἐπὶ μήκει χρόνου καὶ παλαιότητι») e aderenza al vero (15), le altre μυθολογίαι contaminano la purezza conoscitiva⁹⁹ e la moralità umana (22).

In questo oscillamento sembra essere implicito uno scontro tra civiltà o, meglio, tra intellettuali, desiderosi di promuovere il proprio patrimonio etnico a spese delle tradizioni culturali rivali. Dopo aver presentato il sapere del proprio popolo nella forma di un'attraente proposta filosofica, era dunque necessario individuare un canone per dimostrare la superiorità di tale "filosofia" rispetto alle altre opzioni. Bene: la versione posidoniana della *sapientia* primitiva poteva costituire, con i suoi corollari, un ottimo riferimento per determinare la preminenza di una "filosofia" rispetto ad un'altra. In quest'ottica, il popolo dotato di una superiore ἀρχαιότης poteva automaticamente accreditarsi come depositario di dottrine filosoficamente più valide e pure, in quanto più prossime alla verità primigenia. Lo stesso Giuseppe esplicita efficacemente questa diffusa tendenza: «Certamente ogni popolo prova a ricondurre le proprie istituzioni ai tempi più

⁹⁶ «Dato che per noi quasi ogni cosa dipende dalla sapienza del legislatore Mosè, mi sembra necessario premettere qualcosa su di lui, poiché qualcuno dei lettori potrebbe chiedersi il motivo per cui il mio lavoro, che dovrebbe essere un resoconto delle leggi e degli avvenimenti storici, si sofferma tanto a lungo sulla filosofia della natura. Bisogna dunque sapere che quell'uomo ritenne fondamentale per chi voleva ben dirigere la propria vita e legiferare per gli altri, comprendere prima di tutto la natura di Dio e, rendendosi spettatore delle sue opere, imitarne il perfetto esempio, sforzandosi di seguirlo il più possibile [...]. Volendo impartire questo insegnamento ai propri concittadini, non iniziò le sue leggi con patti e obbligazioni reciproche, come fanno altri, ma elevando i loro pensieri a Dio e alla creazione del mondo [...]. Gli altri legislatori, seguendo le leggende, svergognarono gli dei con le colpe degli uomini mediante i loro discorsi, concedendo ai malvagi un eccellente pretesto alle loro malefatte.»

⁹⁷ MASON, *The « Contra Apionem » in social and literary context*, pp. 216ss.

⁹⁸ Sull'importanza della σύγκρισις nella struttura dei λόγοι προτρεπτικοί vd. A. E. AUNE, *Romans as a Logos Protreptikos*, in *The Romans Debate: Revisited and Expanded Edition*, a c. di K. P. DONFRIED, Peabody, Hendrickson Publishers, 1991, pp. 278-298 (280) e M. D. JORDAN, *Ancient philosophic protreptic and the problem of persuasive genres*, «Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric» 4, 1986, pp. 309–333 (321).

⁹⁹ *Ant.*, I, 15: «πάσης κ α θ α ρ ò ν τὸν περὶ αὐτοῦ φυλάξας λόγον τῆς παρ' ἄλλοις ἀσχίμονος μυθολογίας.»

antichi così che non sembri che abbia copiato gli altri»¹⁰⁰. Che in questo scontro rivaleggiassero Egiziani e Giudei è poi testimoniato da *Ap.*, I, 223-225: «I primi a calunniarci furono gli Egiziani. [...] Ebbero molte ragioni per provare odio e invidia nei nostri confronti: in principio (ἐξ ἀρχῆς) per il fatto che i nostri antenati dominarono la loro terra [...], poi il contrasto tra le religioni¹⁰¹ ingenerò in loro grande odio, dato che la nostra fede è tanto superiore a quella degli Egiziani quanto la natura di Dio rispetto alle bestie prive di ragione»¹⁰². Dopo aver denigrato la zoolatria egiziana (I, 225), Giuseppe continua: «Questi uomini, del tutto superficiali e sciocchi, *abituati sin dal principio ad avere opinioni perverse sugli dei* (κακῶς ἐξ ἀρχῆς εἰθισμένοι δοξάζειν περὶ θεῶν), non riuscirono ad imitare la dignità della nostra religione [...]»¹⁰³. Riferendosi all'antico e secolare predominio dei Pastori (*Ap.*, I, 75-81), Giuseppe forza innanzitutto il resoconto di Manetone e inverte i rapporti di dipendenza tra le parti¹⁰⁴: i Giudei non erano una tardiva escrescenza, come risulta dal racconto di Cheremone, ma governavano addirittura «ἐξ ἀρχῆς» sul popolo egiziano (224). Inoltre, fondamentale rilevarlo, sono corrotte «ἐξ ἀρχῆς» anche le δόξαι περὶ θεῶν degli Egiziani¹⁰⁵, lontanissime dalla dignità della religione giudaica (225).

Lette sotto questa lente, diventano più chiare anche le parole dell'*exordium* del *Contro Apione*, opera che, com'è noto, si intitolava *Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαριότητος* per alcuni lettori tardoantichi e diversi manoscritti¹⁰⁶. Lo storico dichiara infatti di voler confutare le βλασφημίαι relative alla giovinezza dei Giudei (*Ap.*, I, 2: «τοῦ νεώτερον εἶναι γένος»), corroborando così la precedente opera dove aveva già chiarito «a sufficienza l'antichità del popolo giudaico e l'autonomia del suo primo fondamento (καὶ τὴν πρώτην

¹⁰⁰ *Ap.*, II, 152: «ἀμέλει πειρῶνται τὰ παρ' αὐτοῖς ἕκαστοι πρὸς τὸ ἀρχαιότατον ἀνάγειν, ἵνα μὴ μιμεῖσθαι δόξωσιν ἐτέρους [...]».

¹⁰¹ Si segue qui il testo del Naber «τῶν ἱερῶν», dove il tradito «τούτων» non dava senso.

¹⁰² *Ap.*, I, 223-224: «Τῶν δὲ εἰς ἡμᾶς βλασφημιῶν ἤρξαντο μὲν Αἰγύπτιοι [...]. αἰτίας δὲ πολλὰς ἔλαβον τοῦ μισεῖν καὶ φθονεῖν τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς, ὅτι κατὰ τὴν χώραν αὐτῶν ἐδυνάστευσαν ἡμῶν οἱ πρόγονοι [...], εἶθ' ἡ τούτων ὑπεναντιότης πολλὴν αὐτοῖς ἐνεποίησεν ἔχθραν, τοσοῦτον τῆς ἡμετέρας διαφερούσης εὐσεβείας πρὸς τὴν ὑπ' ἐκείνων νενομισμένην, ὅσον θεοῦ φύσις ζῶων ἀλόγων διέστηκε».

¹⁰³ *Ap.*, I, 225: «Κοῦφοι δὲ καὶ ἀνόητοι παντάπασιν ἄνθρωποι κακῶς ἐξ ἀρχῆς εἰθισμένοι δοξάζειν περὶ θεῶν μιμήσασθαι μὲν τὴν σεμνότητα τῆς ἡμετέρας θεολογίας οὐκ ἐχώρησαν [...]».

¹⁰⁴ Giuseppe non menziona nemmeno il dominio egiziano precedente alla brutale invasione degli Ὑσκουσσῶς (*Ap.*, I, 75-76); in questo modo sembra che la δυναστεία giudaica sia da collocare agli albori della civiltà egiziana.

¹⁰⁵ Cfr. BARCLAY, *Flavius Josephus: translation and commentary*, p. 131 n. 781.

¹⁰⁶ Orig., *Cels.*, I, 16; IV, 11. Euseb., *Hist. Eccles.*, VIII, 7, 21; X, 6, 15. Sembra conoscesse l'opera con questo titolo anche Girolamo (*Vir. Ill.*, 13). Vd. anche SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, p. 11.

ὑπόστασιν ἔσχεν ἰδίαν»¹⁰⁷. Il termine ὑπόστασις, di difficile resa, ha una certa connotazione filosofica: implica il concetto di “essenza”, di “sostanza reale” in contrapposizione alla pura apparenza¹⁰⁸. Il predicativo «ἰδίαν», rilevato dalla sintassi del passo, sembra quasi anticipare l’attacco di Cheremone e tutelare preventivamente l’indipendenza originaria dei Giudei, anche tramite l’insofferente rimando all’imponente *Ἀρχαιολογία* (“Ho già chiarito a sufficienza [«ἰκανῶς»]...”)¹⁰⁹. L’essenza costitutiva del γένος giudaico è non solo antichissima, ma anche incontaminata («ἰδίαν»). Lo storico attesta così la fortuna di questi attacchi antisemiti, fioccati sì negli ultimi anni del regno di Domiziano in seguito alla pubblicazione delle *Antichità* (93/94 d.C.)¹¹⁰, ma già diffusi nella prima metà del secolo (come testimonia la σύγκρισις nel prologo della stessa opera).

Cheremone, riferimento illustre in questa tanto erudita, quanto rischiosa competizione tra civiltà, recupera allora una variante dell’antica leggenda manetoniana, conscio delle potenzialità polemiche insite in tale narrazione. Due differenze però risultano particolarmente significative: se in Manetone gli «uomini di stirpe oscura provenienti da Est»¹¹¹ erano stati i veri πρόγονοι dei Giudei (*Ap.*, I, 103) e fondatori di Gerusalemme (*Ap.*, I, 90), nella versione cheremoniana invece i Giudei, *sin dall’origine*, coincidono con gli Impuri egiziani (*Ap.*, I, 289, 290)¹¹². Non dovrà poi essere trascurata l’aggiunta di Giuseppe-Πετεσήφ rispetto al racconto manetoniano. Oltre a denunciare una certa conoscenza della storia biblica da parte di Cheremone (o della sua fonte)¹¹³, emerge la

¹⁰⁷ *Ap.*, I, 1.

¹⁰⁸ Si tratta probabilmente di un *hapax* flaviano (vd. BARCLAY, *Flavius Josephus: translation and commentary*, p. 4 n. 9). Il termine ha una grande flessibilità semantica (può avere il valore di realtà, ente, origine, vita ed esistenza; vd. H. DÖRRIE, *Υπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte*, 1955, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1955, p. 43) e proprio per questa ragione venne impiegato in età ellenistica da ogni scuola filosofica (vd. J. HAMMERSTAEDT, *Hypostasis*, «Reallexikon für Antike und Christentum» vol. XVI, 1994, pp. 986–1035 [990-991]). Non si tratta tuttavia di un termine strettamente definito in senso filosofico (cfr. Socr., *HE.*, III, 7, 17: «Οἱ τὴν λογικὴν παρ’ Ἑλλήσι σοφίαν ἐκθέμενοι τὴν μὲν οὐσίαν πολλαχῶς ὠρίσαντο, ὑποστάσεως δὲ οὐδ’ ἠντιναοῦν μνήμην πεποιήνται»).

¹⁰⁹ *Ap.*, I, 1.

¹¹⁰ CANFORA, *La conversione*, pp. 32–33.

¹¹¹ *Ap.*, I, 75: «ἐκ τῶν πρὸς ἀνατολὴν μερῶν ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι».

¹¹² *Vd.* n. 64 p. 78.

¹¹³ Se si accoglie, come pare ragionevole, la ricostruzione di Gianotti (vd. *supra*, *Il racconto di Cheremone*), il solo Giuseppe è uno *scriba sacrorum*, ovvero uno ἱερογραμματεὺς. Tra le competenze di questo “scriba sacro” egiziano vi era anche la capacità di prevedere il futuro attraverso l’interpretazione dei sogni (vd. *supra*, *Chi era Cheremone?*). Com’è noto, nella storia biblica (*Gen.*, 37, 39-48) Giuseppe è la sola figura positiva ad essere dotata di poteri mantici. Le capacità profetiche di Giuseppe erano del resto conosciute anche in ambiente pagano: Iust., XXXVI, 2, 7-8: «A quibus deportatus in Aegyptum, cum magicas ibi artes sollerti ingenio percepisset, brevi ipsi regi percarus fuit. Nam et prodigiorum sagacissimus erat et somniorum primus intellegentiam condidit, nihil que divini iuris humani que ei incognitum videbatur.». Cfr. anche Orig., *Cels.*, IV, 47. È possibile che Cheremone conoscesse Giuseppe grazie al ritratto, ampiamente positivo, che ne aveva offerto Filone nel *De Josepho*. Secondo l’interpretazione, ormai

volontà di appiattare la profondità storica del popolo giudaico. Certo le fonti classiche erano parecchio confuse dalla complessa genealogia biblica¹¹⁴, ma in nessun antecedente Giuseppe è contemporaneo di Mosè. In questo modo, non solo il saggio Giuseppe è integrato nel clero egiziano¹¹⁵, ma soprattutto l'ἀρχαιότης giudaica è privata di ben «quattro generazioni, cioè circa centosessant'anni»¹¹⁶.

Anche la presenza di Mosè-Τισιθέν, evoluzione del Mosè- Ὁσάρσηφος di Manetone (*Ap.*, I, 238; 250), assume un valore fondamentale nella polemica cheremoniana; com'è testimoniato da Filone (*De vita Mosis*, I, 2), se sono pochi coloro a cui sono note le vicende biografiche di Mosè, il νομοθέτης era invece universalmente conosciuto nel mondo pagano per «la gloria dei suoi νόμοι»¹¹⁷. Degradare Mosè a semplice γραμματεὺς (*scriba*) egiziano equivale a sminuire l'intera σοφία mosaico-giudaica¹¹⁸, con la φυσιολογία della *Genesi* (*Ant.*, I, 18) e i νόμοι degli altri libri del *Pentateuco*, a una corrotta alterazione della sapienza sacerdotale egiziana.

L'obbiettivo e il destinatario di Cheremone risultano quindi abbastanza chiari: convincere l'intellettuale greco-romano, incuriosito e spesso disposto ad avvicinarsi ai nuovi νόμοι orientali¹¹⁹, della maggiore antichità e purezza della σοφία Αἰγυπτίων (*frg.* 2 Van der Horst) rispetto alla recente e moralmente corrotta “*sapientia*” giudaica.

Antichità egiziana e astronomia caldaica.

La letteratura classica abbonda di passi in cui l'“infantile” cultura greca viene ridimensionata attraverso il confronto con l'antichissima e autorevole sapienza

classica, di Goodenough, questo scritto era indirizzato a un pubblico pagano e presentava Giuseppe come il perfetto ἡγεμὼν d'Egitto (E. R. GOODENOUGH, *The politics of Philo Judaeas, practice and theory, with a general bibliography of Philo*, New Haven, Yale University Pr., 1938, pp. 42–63.). Contro l'ipotesi di Goodenough, vd. J. M. BASSLER, *Philo on Joseph: the basic coherence of De Iosepho and De somniis II*, «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 16, 1985, pp. 240–255. Sulla possibile dipendenza di Cheremone da Filone vd. *infra* (“*Quelli che risvegliano una malattia comune a tutta la terra*”).

¹¹⁴ In Apollonio Molone Mosè è nipote di Giuseppe (Euseb., *Praep. Evang.*, IX, 19, 3 = *FGrHist*, III C, 728 F1). Per Trogo Giuseppe è invece padre di Mosè (Iust., XXXVI, 2, 11).

¹¹⁵ Di contro, Filone e Giuseppe esaltavano la σοφία del figlio di Giacobbe, capace di far sfigurare i sapienti egiziani (*Ant.*, II, 75); Philo, *Joseph.*, 106: «δειγμα γὰρ σοφίας ὁ νεανίας οὗτος ὑποφαίνει, διακαλύψει τὴν ἀλήθειαν, οἷα φωτὶ σκότος ἐπιστήμη τὴν ἀμαθίαν τῶν παρ' ἡμῖν σοφιστῶν ἀποσκεδάσει.»).

¹¹⁶ *Ap.*, I, 299.

¹¹⁷ Per altre testimonianze pagane a riguardo vd. L. H. FELDMAN, *Josephus' Portrait of Moses*, «The Jewish Quarterly Review» 82, 1992, pp. 285–328 (286–290).

¹¹⁸ Cfr. *Ant.*, I, 18: «Dato che per noi quasi ogni cosa dipende dalla sapienza del legislatore Mosè [...]».

¹¹⁹ CALABI, *Contro Apione*, pp. 10–11.

egiziana¹²⁰. Tuttavia in un campo del sapere gli Egiziani non potevano avocare la solita, incontestata ἀρχαιότης: l'astrologia.

La crisi della Repubblica romana e la conseguente ascesa di grandi personalità aveva attirato a Roma un gran numero di astrologi che spesso si presentavano come Χαλδαῖοι¹²¹, vantando o un'origine mesopotamica o, più in generale, la conoscenza dell'astrologia babilonese¹²². Come attestano incredule già le fonti del primo secolo avanti Cristo, questi *mathematici* esaltavano in termini iperbolici l'antichità dell'astrologia babilonese¹²³. Analogamente, gli Egiziani rispondevano avocando la priorità cronologica nell'osservazione degli astri¹²⁴. È probabile allora che i celebri astrologi egiziani, Asclepiade di Mende, Tiberio Claudio Trasillo e Balbillo, Leonida di Alessandria e lo stesso Cheremone¹²⁵, valorizzassero il fondamento egiziano delle proprie competenze astrologiche, tentando di consolidare la loro fragile posizione a corte. Così Balbillo nel marzo del 64 - un anno prima della repressione pisoniana - consiglia a Nerone, «angosciato» per la comparsa di una cometa, di seguire l'esempio dei Tolomei, sbarazzandosi di alcuni notabili: «Per più notti consecutive apparve nel cielo una cometa, la quale comunemente si crede che sia foriera ai principi di sciagura. Di ciò turbato, come seppe dall'astrologo Balbillo esser soliti i re (reges) espiare simili prodigi con qualche illustre uccisione e rivolgerli sul capo dei grandi, deliberò la morte di tutti i più nobili cittadini»¹²⁶. Lo stesso Cheremone aveva scritto un adulatorio *Περὶ κομητῶν* per Nerone, negando che le comete dovessero essere necessariamente interpretate come segno di

¹²⁰ Plato., *Tim.*, 22b, *Leg.* 677d; *Hdt.*, II, 53, 143; *Hecat.*, *apud* Diod., I, 69; *Arist.*, *Polit.*, 1329b *et alia*.

¹²¹ Sul rapporto tra questi due fenomeni si veda T. S. BARTON, *Power and knowledge: astrology, physiognomics, and medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor, University of Michigan Pr., 1994, pp. 33ss..

¹²² F. V. M. CUMONT, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, New York, G. P. Putnam, 1912, pp. 26–27. Questo termine arcaizzante finì per indicare in generale tutti gli astrologi, a prescindere dalla loro provenienza geografica (T. REISCH, *Chaldaeus*, in *Thesaurus Linguae Latinae*, 2, 1910, col. 366).

¹²³ *Cic.*, *Div.*, I, 36; II, 97; *Diod.*, II, 31, 10; cfr. anche *Plin.*, *NH.*, VII, 56, 193. A riguardo si veda P. W. VAN DER HORST, *Japheth in the tents of Shem: studies on Jewish Hellenism in antiquity*, Leuven, Peeters, 2002, pp. 140-143.

¹²⁴ Ciò è evidente da una serie di passi dal primo libro di Diodoro Siculo, autore che si era recato personalmente in Egitto (I, 9, 6; 16, 1; 28, 1 [qui i Χαλδαῖοι babilonesi conducono osservazioni degli astri «μυμουμένους τοὺς παρ' Αἰγυπτίους ἱερεῖς καὶ φυσικούς, ἔτι δὲ ἀστρολόγους»]; 69, 5-6; 81, 4).

¹²⁵ Sulla vita e l'influenza politico-culturale di questi intellettuali si veda CAPPONI, *Astrologi a Roma*.

¹²⁶ *Suet.*, *Nero*, 36: «Nec minore saevitia foris et in exteros grassatus est. Stella crinita, quae summis potestatibus exitium portendere vulgo putatur, per continuas noctes oriri coeperat. Anxius ea re, ut ex Balbillo astrologo didicit, solere reges talia ostenta caede aliqua illustri expiare atque a semet in capita procerum depellere, nobilissimo cuique exitium destinavit». Traduzione di L. Capponi.

cattivo auspicio¹²⁷. Così testimonia allora Origene: «è stato osservato che simili astri sorgono in concomitanza di grandi eventi e di importantissimi mutamenti sulla terra. Queste stelle annunciano avvicendamenti di regni o guerre o ogni altro evento che possa avvenire tra gli uomini e sconvolgere l'ordine terrestre. D'altra parte nel *Trattato sulle comete* di Cheremone lo stoico, abbiamo letto che le comete sono sorte anche in occasione di eventi positivi e questo autore riporta la storia relative a tali apparizioni»¹²⁸. Per opporsi all'*opinio vulgi* (Tacit., *Ann.*, XIV, 22), Capponi sostiene dunque che Cheremone facesse valere le proprie peculiari conoscenze d'astrologia egiziana¹²⁹.

Nonostante la fama degli astrologi babilonesi, gli Egiziani si avocavano l'invenzione di quest'arte, assegnandola frequentemente a divinità, come Imhotep/Asclepio o Thoth/Hermes, o ad antichi saggi (Petosiris o re Necaio II)¹³⁰. In questo contesto va dunque collocato l'importante *frg. 2* Van der Horst (= Psell., *Opusc.*, III, pp. 6-8, ll. 66-124 Duffy)¹³¹. La testimonianza pselliana è qui rilevante perché permette di comprendere meglio le strategie retorico-filosofiche adottate da Cheremone per screditare agli occhi del cittadino romano il patrimonio culturale di un altro popolo, esaltando al contempo la superiorità egiziana.

¹²⁷ Non è possibile datare con maggior precisione il *Περὶ κομητῶν* attraverso le registrazioni antiche delle apparizioni di comete. Secondo E. GRZYBEK, *L'astrologie et son exploitation politique: Néron et les comètes*, in *Neronia. 5, Néron: histoire et légende: actes du Ve colloque international de la SIEN*, a c. di J. CROISILLE, R. MARTIN, Y. PERRIN, Bruxelles, Latomus, 1999, pp. 113-124 (118) vi furono infatti ben otto comete sotto il regno di Nerone. Sulla base non solo di Tacit., *Ann.*, XIV, 22 e di Suet., *Nero*, 36, ma anche dell'interpretazione positiva dell'apparizione offerta da Seneca (*N.Q.*, VII, 17, 2), sembra opportuno interpretare il trattato come un atto di cortigianeria di Cheremone (vd. SCHWYZER, *Chairemon*, pp. 62ss; H. GUNDEL, *Kometen*, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» vol. XI, 1922, coll. 1143-1193 [1150], CAPPONI, *Astrologi a Roma*, pp. 170-171). A riguardo, è scettico VAN DER HORST *Chaeremon, The fragments*, p. 53.

¹²⁸ *Frg. 3* Van der Horst = *Orig.*, *Cels.*, I, 59: «Ἐπὶ μεγάλοις τετήρηται πράγμασι καὶ μεγίσταις μεταβολαῖς τῶν ἐπὶ γῆς ἀνατέλλειν τοὺς τοιοῦτους ἀστέρας, σημαίνοντας ἢ μεταστάσεις βασιλειῶν ἢ πολέμους ἢ ὅσα δύναται ἐν ἀνθρώποις συμβῆναι, σεῖσαι τὰ ἐπὶ γῆς δυνάμενα. Ἀνέγνωμεν δ' ἐν τῷ περὶ κομητῶν Χαϊρήμονος τοῦ στωϊκοῦ συγγράμματι, τίνα τρόπον ἔσθ' ὅτε καὶ ἐπὶ χρηστοῖς ἐσομένους κομητὰ ἀνέτειλαν καὶ ἐκτίθεται τὴν περὶ τούτων ἱστορίαν.».

¹²⁹ CAPPONI, *Astrologi a Roma*, p. 170.

¹³⁰ A. WINKLER, *Stellar Scientists: The Egyptian Temple Astrologers*, «Journal of Ancient Near Eastern History» 8, 2021, pp. 91-145 (92 con bibliografia annessa).

¹³¹ Nonostante i dubbi di VAN DER HORST *Chaeremon, The fragments*, p. 52, sembra che l'intero passo riportato di seguito sia da ricondurre agli *Αἰγυπτιακά* per la coerenza tra la premessa (ll. 74-88 Duffy) e il prosieguo della narrazione (ll. 89-96 Duffy). Di questa opione è SCHWYZER, *Chairemon*, pp. 59-60. Non sembra però opportuno attribuire a Cheremone tutto il passo pselliano ll. 66-124 (cosa che fa invece K. SATHAS, *Fragments inédits des historiens grecs. I. Chaeremonis Aegyptiaca*, «Bulletin de correspondance hellénique» 1, 1877 pp. 121-133), dato che alle ll. 96-99 è chiaro che Psello completi le informazioni ricavate da Cheremone con le *Storie* di Erodoto (II, 112, 121).

Psell., *Opusc.*, III, pp. 6-7, ll. 66- 96 Duffy: «Ma per prima cosa risolverò questa contesa tra loro [*scil.* tra Egiziani e Caldei]. Entrambi i popoli si litigano infatti la priorità cronologica. I Caldei certo fanno addirittura risalire la loro sapienza a quattrocentomila anni addietro; gli Egiziani però superano anche questa cifra nei loro racconti. I Caldei si presentano poi come maestri degli Egiziani, gli Egiziani invece si vantano di aver avuto i Caldei come allievi e di conoscere con maggior precisione i movimenti dei corpi celesti. Io, imbattutomi nel sapiente Cheremone, uomo nobile e noto per aver scritto un'opera storica, scopri che la priorità spetta alla sapienza dei Caldei rispetto a quella praticata con impegno dagli Egiziani; del resto nessuno dei due popoli fu maestro dell'altro, ma entrambi ebbero propri esponenti in tale ambito. E su ciò mentono i Caldei, proprio per questo motivo: un tempo il Nilo inondò la terra degli Egiziani e distrusse non solo i loro beni, ma anche ogni osservazione astronomica registrata nei libri. Dato che essi avevano bisogno di conoscere le eclissi e le congiunzioni astrali, ricevettero i principi di tale scienza dai Caldei. Ma questi malvagi trasmisero i dati in modo scorretto, alterando i tempi nei calcoli e riferendo i movimenti dei pianeti e delle stelle fisse in modo opposto rispetto al loro ciclo naturale. Allora gli Egiziani, in difficoltà con i principi fondamentali, andarono a scuola dai Caldei e restaurarono presso di loro la vera conoscenza degli enti. Incisero poi su mattoni cotti questa sapienza, così che né il fuoco potesse distruggerla, né l'acqua delle inondazioni danneggiarla. Così gli Egiziani che certo erano stati sfortunati con la propria sapienza – i Caldei infatti li avevano ingannati – poi raggiunsero il loro scopo. Iniziatore della loro sapienza fu l'antichissimo Nino. Dopo di lui, come quattordicesimo vi fu Ὡάνης che giunse dalla zona meridionale e, vestito con la pelle di un pesce, dichiarava di discendere da Ermes e Apollo. Fu dunque il loro primo re; era infatti riuscito a circuirli con un inganno: li aveva minacciati che si sarebbe verificata un'eclissi lunare, la quale avrebbe avuto luogo in ogni caso, poiché loro non volevano essere governati da un re.»¹³².

Nonostante le parole di Psello sembrino inequivocabili (Cheremone concede la priorità alla τῶν Χαλδαίων σοφία), nel prosieguito del frammento il filosofo testimonia che

¹³²«Ἀλλὰ πρῶτόν γε διαλύσομαι τούτοις τὴν ἀμφισβήτησιν· ἀμφοτέροι γὰρ πρὸς ἀλλήλους περὶ τῶν ἀπὸ χρόνου πρεσβειῶν ἐρίζουσι. Χαλδαῖοι μὲν γὰρ ἄνω που ἐς μυριάδας ἐτῶν τεσσαράκοντα τὴν ἑαυτῶν σοφίαν ὑπερεκτείνουσιν, Αἰγύπτιοι δὲ καὶ τοῦτον τὸν ἀριθμὸν μυθεύομενοι ὑπερπαίουσι, καὶ Χαλδαῖοι μὲν διδασκάλους ἑαυτοῦς τῶν Αἰγυπτίων εἰσάγουσιν, Αἰγύπτιοι δὲ ἐπ' αὐτοῖς μαθητιᾶν τοὺς Χαλδαίους μεγαλαυχούσιν ἀκριβέστερόν τε εἰδέναι τὰς τῶν οὐρανίων κινήσεις ἢ περ ἐκεῖνοι. Ἐγὼ δὲ Χαιρήμονι τῷ σοφῷ ἐντυχῶν, ἀνδρὶ γενναίῳ καὶ ἐλλογίμῳ ἱστορίαν συναγαγεῖν, εὔρον προτερεύουσαν τὴν τῶν Χαλδαίων σοφίαν τῆς σπουδαζομένης παρ' Αἰγυπτίους, διδασκάλους δὲ οὐδένας τῶν ἄλλων, ἀλλ' ἀμφοτέρους προστατῶν ἰδίων τετυχηκότας. καὶ ψεύδονται τοῦτο Χαλδαῖοι ἀπὸ αἰτίας τοιαύτης. ἐπέκλυσε ποτε τοῖς Αἰγυπτίοις τὴν χώραν ὁ Νεῖλος καὶ τὰ τε ἄλλα τούτων διέφθειρε καὶ ὅποσα τῶν ἀστρονομουμένων ἐς βιβλία συγγεγραφήκεσαν. εἶτα δεῆσαν αὐτοὺς γνῶναι ἐκλείψεις τε καὶ συνόδους, παρὰ Χαλδαίων τὰς ἀφορμὰς τούτων συνηρανίσαντο. πονηροὶ δὲ οὗτοι περὶ τὴν μετάδοσιν γεγονότες τοὺς τε χρόνους τοῖς λόγοις μετήλλαξαν καὶ τὰς κινήσεις τῶν τε πλανήτων καὶ ἀπλανῶν παρὰ τὴν φύσιν αὐτῶν ἐκδεδώκασιν. εἶτα πρὸς τὰς ὑποθέσεις ἐξαπορουμένους τοὺς Αἰγυπτίους ὁμιλητὰς ἑαυτοὺς ἐκείνων ἐγκαταστήσασθαι καὶ μετενεγκόντας ἐπὶ σφᾶς τὴν ἀληθινὴν γνῶσιν τῶν ὄντων ἐν ὀπταῖς πλίνθοις ταῦτα ἐγγράψασθαι, ἵνα μήτε πῦρ αὐτῶν ἄπτοιτο μήτε ὕδωρ ἐπικλύσαν λυμαίνωι. Οὗτω μὲν οὖν Αἰγύπτιοι ἀτυχήσαντες περὶ τὴν ἑαυτῶν σοφίαν παρὰ Χαλδαίων ἀπατηθέντες ἀθῆς τοῦ σκοποῦ τετυχήκασιν. ἤρξε δὲ τούτοις τῆς σοφίας ὁ παλαιάτατος Νίνος, μεθ' ὃν τεσσαρεσκαδέκατος Ὡάνης γενόμενος ἐκ τῆς μεσημβρινῆς ζώνης ἀφίκετο, ἰχθύος ἠμφιεσμένος δορᾶν, ἀφ' Ἑρμοῦ καὶ Ἀπόλλωνος ἑαυτὸν γενεαλογῶν. ὃς δὴ καὶ πρῶτον αὐτῶν βεβασίλευκεν, ἀπάτη περιελθὼν καὶ τὴν γενομένην ἐξ ἀνάγκης σεληνιακὴν ἐπισκότησιν ὡς ἐσομένην ἐπαπειλήσας, ἐπεὶ μηδὲ βασιλεύεσθαι θέλοιεν.»

l'antichissimo («παλαιάτατος») Nino fosse il *primus inventor* della scienza astronomica presso gli Egiziani. A diverse generazioni di distanza viene collocato l'infido Ώάνης, primo βασιλεύς egiziano. Sembra ragionevole ritenere che in questo arco di tempo (tra Nino e Ώάνης) sia avvenuta la devastante esondazione del Nilo con la conseguente perdita della σοφία precedentemente sviluppatasi¹³³. È dunque sotto la βασιλεία che gli Egiziani si fanno ὀμιληταί dei Caldei, restituendo con tempo e impegno (si consideri l'impiego del participio di σπουδάζω alla l. 76 Duffy) l'originaria precisione all'astronomia egiziana. Anche se non è possibile collocare con esattezza la disonesta μετάδοσις dei malvagi («πονηροί») Caldei (prima o dopo Ώάνης?), è importante notare che Cheremone incolpi il popolo rivale per giustificare il ritardo nell'acquisizione della σοφία astronomica. Del resto, bisognerà notare che l'autorevole Berosso collocava Ώάνης, creatura mitologica civilizzatrice, nel primo anno del regno di Aloro, primo re del periodo prediluviano¹³⁴; ugualmente, la tradizione mesopotamica fa di questo uomo-pesce il primo degli antichissimi *Apkallu*, i venerabili saggi prediluviani¹³⁵. In questo modo, gli esordi egiziani della σοφία astronomica sotto il προστάτης Nino vengono collocati da Cheremone in un'epoca molto anteriore rispetto all'intervento civilizzatore che la tradizione mesopotamica solitamente attribuiva a Ώάνης. È allora probabile che Psello, nel riassumere l'argomentazione cheremoniana, abbia frainteso l'Egiziano riguardo alla priorità cronologica della σοφία caldaica («εἶρον προτερεύουσιν τὴν τῶν Χαλδαίων σοφίαν τῆς σπουδαζομένης παρ' Αἰγυπτίους»); forse Cheremone assecondava in un primo momento le pretese «περὶ τῶν ἀπὸ χρόνου πρεσβείων», mettendo poi in luce che la tanto millantata antichità dei rivali era tale solo se non si consideravano gli antichissimi progressi anteriori all'inondazione e al perfido inganno¹³⁶. Per questo Cheremone potrebbe affermare che i Caldei mentono («ψεύδονται τοῦτο Χαλδαῖοι»): i Caldei sono διδάσκαλοι degli Egiziani *solo dopo* la terribile esondazione.

¹³³ Altrimenti non si comprenderebbe per quale ragione gli Egiziani non conoscessero le eclissi lunari.

¹³⁴ Ber., *frg.* 1b De Breucker = Sync., *Ecl. Chron.*, p. 49 Dindorf.

¹³⁵ G. DE BREUCKER, *Berosus of Babylon (680)*, «*Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2010, f1b. Ώάνης sembra quindi derivare dal nome mesopotamico Uan(na).

¹³⁶ Anche Diodoro Siculo avanza un'argomentazione analoga in V, 57, 3-4: solo dopo il diluvio universale e la perdita di ogni documento scritto presso i Greci, gli Egiziani poterono approfittare dell'ἄγνοια τῶν Ἑλλήνων e avocare il primato nello studio degli astri «καίρῳ εὐθετον λαβόντες». Cfr. VAN DER HORST, *Japheth in the tents of Shem*, p. 141: «[...] Chaeremon concedes that there was Chaldaean priority as far as astronomy or astrology is concerned [...], but the concession is limited: that the Chaldaeans can now claim priority is only due to an accident, namely a flood, but not a flood in Babylon or a worldwide deluge, but one restricted to Egypt, i.e. an inundation of the Nile, by which the Egyptians lost their knowledge.»

Come aveva già notato Frede, anche in questo passo degli *Αἰγυπτιακά* è possibile cogliere un riferimento alla concezione storico-filosofica di Posidonio¹³⁷: se Ὡάνης è il primo βασιλεύς d'Egitto («ὄς δὴ καὶ πρῶτον αὐτῶν βεβασίλευκεν»), non si capisce che ruolo abbiano i tredici predecessori, Nino compreso («μεθ' ὃν [*scil.* Nino] τεσσαρεσκαιδέκατος Ὡάνης γενόμενος»), se non si considera che, secondo Posidonio, nei *fortuna tempora* primitivi non vi era bisogno di *tyranni*, guide autoritarie che si servivano di leggi per sottomettere i sudditi, ma erano piuttosto i *sapientes* a *imperare* onestamente e senza costrizioni sui più deboli¹³⁸. Se si segue questa interpretazione, il *sapiens* e παλαίτατος Nino avrebbe non solo iniziato gli Egiziani all'osservazione del cielo, ma anche guidato saggiamente il popolo. *Sapientes* dovevano essere anche i tredici uomini che seguirono Nino nel governo dell'Egitto. La βασιλεία viene invece imposta con l'inganno («ἀπάτη περιελθόν») dal corrotto Ὡάνης, primo re dell'Egitto¹³⁹.

Resta però da capire per quale motivo Nino e Ὡάνης figurino negli *Αἰγυπτιακά* di Cheremone. Nino è infatti noto per essere il primo leggendario re assiro¹⁴⁰ e Ὡάνης, come si è accennato, va identificato con l'*Apkallu* mesopotamico Uan(na). Van der Horst afferma quindi: «There is a strong suspicion that Psellus here confuses Babylonian and Egyptian data»¹⁴¹. Tuttavia, Psello fa riferimento a Ὡάνης in altri due passi della sua opera e, anche qui, l'erudito colloca la vicenda in Egitto¹⁴². Ancora più rilevante è che l'infido impostore descritto da Psello sia molto diverso dallo ζῷον di cui parla Berosso: «nel primo anno [*scil.* del regno di Aloro] apparse dal mar Rosso in un luogo vicino a Babilonia un animale [razionale (?)]¹⁴³, il suo nome era Ὡάνης [...]. Il suo intero corpo

¹³⁷ FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, p. 2074.

¹³⁸ Sen., *Epist.*, XC, 5-6. *Vd. supra* (*La sapientia primigenia e l'allegoresi cheremoniana*).

¹³⁹ Anche nell'epistola senecana il passaggio dai *regna recti dei sapientes* alle *tyrannides* è percepito come una degenerazione; lo stesso Posidonio poi fa coincidere la crisi dell'*aerum saeculum* con la diffusione dei *vitia* e il conseguente asservimento delle *artes* a tali *vitia* (XC, 6).

¹⁴⁰ E. F. WEIDNER, *Ninos*, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» vol. XXXIII, 1936, coll. 634-643.

¹⁴¹ VAN DER HORST *Chaeremon, The fragments*, p. 52.

¹⁴² *Theol.* I, 23, 61ss.; 53, 155-157. Nel secondo passo Psello, in un sagace sfoggio d'erudizione, chiude il trattato relativo alla questione sollevata da Eunomio («*Tempus estne in tempore annon?*»), invitando chi non è in grado di aggiungere qualcosa di più appropriato, a starsene nascosto nella zona equatoriale come fece Ὡάνης *prima di giungere in Egitto* («εἰ μὲν οὖν ἕτερός τις ἔχοι τι κρεῖττον ὑμῖν τούτων εἰπεῖν ὢν αὐτὸς εἴρηκα, ἐκεῖνφ προσθήσεσθε. ἕως δ' ἂν οὗτος ἐν τῷ ἀφανεί πέφυκε καὶ τὸ τῆς ἰσημερίας περιέχη κλίμα, ὥσπερ που πάλαι τὸν Ὡάνην, ὄς δὴ ἐκεῖθεν εἰς Αἴγυπτον παρεγένετο, ἰχθύος ἡμφιεσμένος δοράν, τούτοις ἐμμένετε»).

¹⁴³ La lezione «ἄφρενον» trasmessa dai manoscritti e accolta senza *crucis* dall'ultimo editore di Sincello (A. A. MOSSHAMMER, *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*, Leipzig, B. G. Teubner, 1984, p. 29) non sembra dare senso (nemmeno come interpolazione successiva). Ciò fu notato anche dal Leopardi (G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, vol. VIII, a c. di G. PACELLA, S. TIMPANARO, Firenze, Felice Le Monnier,

era quello di un pesce, ma sotto la testa di pesce vi era cresciuta accanto una testa umana e, similmente, dei piedi umani erano cresciuti a fianco alla coda di pesce. Aveva inoltre la voce umana. [...] Sostiene che questo animale viveva insieme agli uomini, senza mangiare alcunché; ha trasmesso agli uomini ogni conoscenza delle lettere, delle scienze e di ogni tipo di arte. Insegnò loro a fondare città, a edificare templi e a introdurre le leggi; fece loro conoscere la geometria e mostrò agli uomini anche i semi e la raccolta dei frutti. Insomma, trasmise all'uomo ogni insegnamento utile per una vita civilizzata. Da quel momento, nulla di superiore fu scoperto. Al tramonto del sole, questo animale si immerse di nuovo nel mare e trascorse in acqua le notti successive»¹⁴⁴. Seguendo la tradizione mesopotamica, per Berosso Ὠάνης è allora il primo dei sette saggi *Apkallu*¹⁴⁵, benevoli e sapientissimi servitori della dea Ea¹⁴⁶. Nel frammento, Ὠάνης viene poi descritto come straordinario essere ibrido che, senza secondi fini, esce dal Mar Rosso e si reca a Babilonia per civilizzare l'umanità; una volta trasmesso questo insuperabile patrimonio di conoscenze, il saggio rientra nel mare e scompare per sempre. Nel passo di Psello invece Ὠάνης è un impostore proveniente dalla zona meridionale dell'Egitto, un uomo che, travestitosi da pesce, sfrutta le proprie conoscenze astronomiche per imporre con disonestà la βασιλεία agli Egiziani¹⁴⁷. Il resoconto dell'erudito bizantino sembra quindi

1964, p. 365: «Primieramente non si dice ἄφρονος, ma ἄφρων. In secondo luogo, come mai *pazzo* o *irragionevole* quando subito dopo lo fa tanto sapiente e fino autore di certi libri?». Estienne (ESTIENNE, *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. I, col. 2703) aveva suggerito di correggere il testo in «ἔμφρονον» («razionale»). Si consideri però che la traduzione armena del *Chronicon* di Eusebio descrive come *furchtbare* («terribile, spaventoso») lo ζῶον.

¹⁴⁴ *Frg.* 1b De Breucker = Sync., *Ecl. Chron.*, p. 49 Dindorf: «ἐν δὲ τῷ πρώτῳ ἐνιαυτῷ φανῆναι ἐκ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης κατὰ τὸν ὁμοροῦντα τόπον τῇ Βαβυλωνίᾳ ζῶον ἔμφρον ὀνόματι Ὠάννην [...], τὸ μὲν ὄλον σῶμα ἔχον ἰχθύος, ὑπὸ δὲ τὴν κεφαλὴν παραπεφυκυῖαν ἀνθρωπίνην κεφαλὴν ὑποκάτω τῆς τοῦ ἰχθύος κεφαλῆς, καὶ πόδας ὁμοίως ἀνθρώπου παραπεφυκότας [δὲ] ἐκ τῆς οὐρᾶς τοῦ ἰχθύος· εἶναι δὲ αὐτῷ φωνὴν ἀνθρώπου [...]. Τοῦτο δὲ φησι τὸ ζῶον τὴν μὲν ἡμέραν διατρίβειν μετὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐδεμίαν τροφήν προσφερόμενον, παραδίδόναι τε τοῖς ἀνθρώποις γραμμάτων καὶ μαθημάτων καὶ τεχνῶν παντοδαπῶν ἐμπειρίαν καὶ πόλεων συνοικισμοὺς καὶ ἱερῶν ἰδρύσεις, καὶ νόμων εἰσηγήσεις καὶ γεωμετρίαν διδάσκειν, καὶ σπέρματα καὶ καρπῶν συναγωγὰς ὑποδεικνύναι, καὶ συνόλως πάντα τὰ πρὸς ἡμέρωσιν ἀνήκοντα βίου παραδίδόναι τοῖς ἀνθρώποις. Ἀπὸ δὲ τοῦ χρόνου ἐκείνου οὐδὲν ἄλλο περισσὸν εὑρεθῆναι. Τοῦ δὲ ἡλίου δύνοντος τὸ ζῶον τουτονὶ Ὠάννην δύναι πάλιν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ τὰς νύκτας ἐν τῷ πελάγει διαιτᾶσθαι.»

¹⁴⁵ Cfr. Ber., *frg.* 3 De Breucker e Abyd., *frg.* 2 De Breucker.

¹⁴⁶ *Vd.* per esempio il passo riportato da B. R. FOSTER, *Before the muses: an anthology of akkadian literature*, Bethesda, CDL Press, 2005 (1993), p. 889. *Vd.* anche J. MCINERNEY, *Fish or Man, Babylonian or Greek? Oannes between Cultures*, in *Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*, a c. di T. FÖGEN e E. V. THOMAS, Berlin, De Gruyter, 2017, pp. 253–274.

¹⁴⁷ La differenza tra il resoconto di Berosso e il racconto di Psello era stata notata da S. M. BURSTEIN, *The Babylonia of Berossus*, Malibu, Undena Publ., 1978, p. 10: «In the first century A.D., Chaeremon, [...] would in fact transform Oannes into such a figure, a wise man who used a fictitious divine genealogy and a fish costume to heighten the effect on a gullible people of his knowledge of eclipses in order to realize his ambition of becoming a king. Such an interpretation, however, would have been impossible for

derivare da una tradizione non babilonese¹⁴⁸. Pare dunque improbabile presumere una goffa (e reiterata) cantonata del dotto Psello: il frammento va verosimilmente attribuito a Cheremone¹⁴⁹.

Come interpretare allora la figura di Ὠάνης negli *Αἰγυπτιακά*? Se si accosta la leggenda anti giudaica (*frg.* 1 Van der Horst) a questo secondo frammento¹⁵⁰, la risposta sembra venire da sé. Nel passo conservato nel *Contro Apione*, il fondatore della sapienza giudaica e il saggio Giuseppe vengono descritti come pericolosi sacerdoti egiziani, corrotti *στασιασταί* che si pongono a capo di una folla di egiziani; similmente, nel compendio di Psello, l'eroe civilizzatore Ὠάνης¹⁵¹ è raffigurato come un imbroglione, uno scaltro e corrotto impostore (probabilmente egiziano)¹⁵². La caratterizzazione negativa di Ὠάνης negli *Αἰγυπτιακά* acquista poi una tonalità ancora più cupa se si accetta la lettura posidoniana del frammento promossa dal Frede¹⁵³. Considerando poi che Cheremone poteva benissimo essere tra gli altri («τινες ἄλλοι») che, insieme ad Apollonio Molone e Lisimaco, accusavano Mosè di essere un ciarlatano e un imbroglione in campo politico («γόητα καὶ ἀπατεῶνα»)¹⁵⁴, sembra ancora più netta la prossimità con il malvagio Ὠάνης, autore di questa machiavellica ἀπάτη ai danni degli Egiziani.

Berossus.». SCHWYZER, *Chairemon*, p. 60 afferma poi: «Vielmehr liegt hier eine Übertragung des babylonische Seeungeheuers Oannes, von dem Berossos fr 1, 3 spricht, auf ägyptischen Boden vor.».

¹⁴⁸ La versione babilonese era nota a Roma nel primo secolo, come attestano le fortunate *Fabulae* di Igino: «Oannes qui in Chaldaea de mari exisse dicitur astrologiam interpretatus est.» (274, par. 16).

¹⁴⁹ A conferma di tale attribuzione può essere utile evocare la *Crestomanzia* di Elladio. Fozio (*Bibl.*, cod. 279, 535a Bekker) testimonia infatti che il grammatico egiziano di quarto secolo era a conoscenza di una versione simile a quella tramandata da Cheremone, anche se sembrano essere presenti alcune aggiunte successive: «Ὅτι μυθολογεῖ ἄνδρα τινὰ ὀνομασμένον Ὠγὴν τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἀνελθεῖν, τᾶλλα μὲν τῶν μελῶν ἰχθύος ἔχοντα, κεφαλὴν δὲ καὶ πόδας καὶ χεῖρας ἀνδρός, καὶ καταδείξει τὴν τε ἀστρονομίαν καὶ τὰ γράμματα. Οἱ δὲ αὐτὸν ἐκ τοῦ πρωτογόνου πεφηνέναι λέγουσιν ὡοῦ, καὶ μαρτυρεῖν τοῦνομα ἄνθρωπον δὲ ὄντα τὰ πάντα ἰχθῦν δόξει, διότι περ ἡμφίεστο κητώδη δοράν.».

¹⁵⁰ Che in una futura edizione dei frammenti cheremoniani dovrebbe figurare in prima posizione.

¹⁵¹ Non è solo Berosso ad offrire un ritratto positivo di Ὠάνης, ma anche nella cosmologia babilonese questo essere ibrido è un vero e proprio «culture hero», dal valore nettamente positivo (vd. MCINEREY, *Fish or Man*, p. 262).

¹⁵² Questa pare l'interpretazione più probabile di «ἐκ τῆς μεσημβρινῆς ζώνης ἀφίκετο» (l. 92 Duffy). Per indicare la provenienza babilonese di Ὠάνης, Psello avrebbe verosimilmente usato qualcosa come ἐξ ἀνατολῆς.

¹⁵³ *Vd. supra*.

¹⁵⁴ *Ap.*, II, 145. *Vd. BARCLAY, Flavius Josephus : translation and commentary*, p. 248 n. 530. Nel confronto tra Mosè e il faraone egiziano (*Ant.*, II, 284-287), Giuseppe sembra poi far riferimento a questa diffusa calunnia. Il faraone derideva infatti Mosè, chiamandolo «πονερόν» e accusandolo di essere ritornato in Egitto «ἐξ ἀπατης» con «prodigi e magie» (284). Mosè rispondeva che i prodigi esibiti agli occhi del sovrano sono di gran lunga superiori rispetto alle stregonerie dei sacerdoti egiziani poiché derivavano dal volere divino: «dimostrerò che i miei segni avvengono secondo la provvidenza e la potenza divina, non per mezzo di inganni e imbrogli (οὐ κατὰ γοητείαν καὶ πλάνην)».

Prescindendo dalla peculiare natura e finalità dell'opera di Berosso, è interessante notare poi come la teogonia¹⁵⁵ del sacerdote babilonese fosse letta e citata sin dal primo secolo come autorevole testimonianza storica, sulla base della esibita antichità delle fonti consultate dall'autore¹⁵⁶; è per questo che, nonostante il riferimento berossiano ai Giudei non sia dei più onorevoli¹⁵⁷, Giuseppe inserisce ugualmente nel *Contro Apione* un tedioso elenco di nomi e date prelevate dai *Βαβυλωνιακά*, così da poter sfoggiare un'altra testimonianza antichissima. È dunque altamente probabile che il sacerdote di Bel, «noto a quanti si dedicano alla cultura»¹⁵⁸, costituisse per Cheremone un ingombrante referente polemico in questa drammatica contesa intellettuale.

Se nella competizione etnica con l'*intelligenza* giudaica lo *ἱερογραμματεὺς* aveva innestato nel clero egiziano Mosè e Giuseppe, degradandone moralmente l'integrità e cronologicamente l'antichità, per legittimare le pretese egiziane in ambito astrologico, gli *Αἰγυπτιακά* si appropriano del venerando Ὡάνης, ne contaminano la moralità e ne relativizzano l'antichità. Cheremone adotta quindi una strategia che si potrebbe definire di *appropriazione e degrado* delle figure fondanti del patrimonio culturale rivale. L'impressione che ne deriva è che né i Giudei possano vantare un'incontaminata σοφία, né i πονηροί Caldei abbiano il diritto di accreditarsi come affidabili διδάσκαλοι di conoscenze astrologiche, tutto sommato, non così antiche. Il lettore romano era quindi invitato a diffidare tanto della scadente *philosophia* giudaica, quanto della iniqua astrologia caldaica.

*

* *

POSTILLA

La χάρις di Abramo.

¹⁵⁵ Che l'opera di Berosso sia più vicina alla *Teogonia* esiodea che alle opere degli storici classici è sostenuto da MCINEREY, *Fish or Man*, pp. 255-260.

¹⁵⁶ *Ap.*, I, 130: «οὗτος τοίνυν ὁ Βηρῶσος ταῖς ἀρχαιοτάταις ἐπακολουθῶν ἀναγραφαῖς». Sincello (*Ecl. Chron.*, p. 49 = *frg.* 1b De Breucker) sembra testimoniare che le ἀναγραφαί consultati da Berosso risalissero a più di 150.000 anni fa!

¹⁵⁷ *Ap.*, I, 137. Si tratta di una scarna allusione alla cattività babilonese («αἰχμαλώτους Ἰουδαίων»).

¹⁵⁸ *Ap.*, I, 129.

Anche Giuseppe prende parte a questa contesa astrologica; nel primo libro delle *Antichità* racconta infatti di come Abramo, costretto ad abbandonare la Caldea (I, 154, 157), giunge in Egitto e, in virtù della notevole considerazione di cui godeva tra i sapienti egiziani (I, I, 166-167), diffonde generosamente la scienza astronomica caldaica (I, 167; alcuni manoscritti presentano la variante ἀστρολογία)¹⁵⁹. Le conoscenze astronomiche di Abramo costituiscono una notevole aggiunta rispetto al testo biblico; tale variazione ha però dei notevoli antecedenti nella letteratura giudaico-ellenistica: Artapano dichiara infatti che Abramo insegnò l'astrologia al faraone¹⁶⁰ e nel primo frammento dello Pseudo-Eupolemo il patriarca è πρῶτος εὑρετής dell'ἀστρολογία e dell'arte caldaica¹⁶¹.

Come ha notato Reed¹⁶², Giuseppe si schiera nettamente a favore dell'origine babilonese dell'astrologia: Abramo apprende tale scienza dai Caldei e la condivide generosamente (I, 167: «χαρίζεται») con gli ἀμαθεῖς Egiziani (168). Difficile trovare una presa di posizione più esplicita contro la pretesa origine egiziana dell'osservazione degli astri: «infatti prima dell'arrivo di Abramo, gli Egiziani non erano a conoscenza di queste cose; tale sapere raggiunse l'Egitto dai Caldei, nel momento in cui si diffuse anche tra i Greci»¹⁶³. Nonostante nei primi libri delle *Antichità* Giuseppe sia poco propenso a citare fonti extra-bibliche¹⁶⁴, lo storico aveva poi evocato i *Βαβυλωνιακά* di Berosso per identificare Abramo con l'«uomo giusto e grande conoscitore delle questioni celesti»¹⁶⁵ di cui avrebbe narrato il sacerdote di Bel (*frg.* 6 De Breucker). Non sarà forse anche questa un'appropriazione culturale?

Inoltre, nella *generosa* divulgazione della scienza caldaica da parte di Abramo si potrà forse presumere il racconto cheremoniano: oltre ad asserire la priorità cronologica dei Giudei sugli Egiziani nella conoscenza degli astri, nel ritratto che Giuseppe offre di Abramo, la μετάδοσις del sapere caldaico non è guastata dall'egoismo e dall'inganno di individui πονηροί e bugiardi (ll. 89-90 Duffy: «παρὰ Χαλδαίων ἀπατηθέντες»), ma avviene nella più totale generosità e trasparenza intellettuale¹⁶⁶. La superiorità della σοφία di Abramo rispetto alla rigidità mentale dei litigiosi Caldei è del resto chiaramente espressa in *Ant.*, I, 154-157.

¹⁵⁹ Per questa variante testuale si veda A. Y. REED, *Abraham as Chaldean scientist and father of the Jews: Josephus, Ant. 1, 154-168 and the Greco-Roman discourse about astronomy/astrology*, «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 35, 2004, pp. 119-158 (156).

¹⁶⁰ Artap., *frg.* 1 Zellentin = Euseb., *Praep. Evang.*, IX, 18, 1.

¹⁶¹ Pseud. Eup., *frg.* 1 Kaizer = Euseb., *Praep. Evang.*, IX, 17, 3.

¹⁶² REED, *Abraham as Chaldean scientist*, p. 141.

¹⁶³ *Ant.*, I, 168: «πρὸ γὰρ τῆς Ἀβράμου παρουσίας Αἰγύπτιοι τούτων εἶχον ἀμαθῶς: ἐκ Χαλδαίων γὰρ ταῦτ' ἐφοίτησεν εἰς Αἴγυπτον, ὅθεν ἦλθε καὶ εἰς τοὺς Ἕλληνας.».

¹⁶⁴ L. H. FELDMAN, *Abraham the Greek philosopher in Josephus*, «TAPA» 99, 1968, pp. 143-156 (155).

¹⁶⁵ *Ant.*, 158.

¹⁶⁶ REED, *Abraham as Chaldean scientist*, pp. 141-142.

“Quelli che risvegliano una malattia comune a tutta la terra”.

Certo queste gravi ricostruzioni storiche egiziane, sorrette, come si è visto, da un cospicuo armamentario filosofico e retorico, non rimanevano relegate ai *volumina* di biblioteche pubbliche e private, ma si propagavano in cenacoli e conviti di dotti, animavano la discussione di intimi *auditoria* grazie alla diffusa pratica delle *recitationes*. In effetti, le pubbliche letture, in contesti più o meno ristretti, erano nel primo secolo dopo Cristo una tappa fondamentale dell'ἔκδοσις di ogni opera, in prosa o in versi¹. Anche se non si dispone di appigli cronologici utili a datare gli *Αἰγυπτιακά*, sembra lecito collocare questa presentazione in lingua greca della storia e della “filosofia” egiziana agli anni romani di Cheremone (quindi forse dopo il 48 d.C.)². In questo arco di tempo il precettore di Nerone avrà certamente avuto modo di “pubblicare” oralmente gli *Αἰγυπτιακά*, opera che godette, pare, di buona fortuna nel primo secolo³. Similmente, è probabile che Filone, durante la sua permanenza a Roma (40-41 d.C.), abbia promosso la *philosophia* giudaica ad un ristretto pubblico di intellettuali romani disponibili e incuriositi⁴; in quest’ottica, Taylor ha recentemente ipotizzato che i numerosi paralleli tra la descrizione dei saggi *therapeutai* del filoniano *De vita contemplativa* e il ritratto cheremoniano degli ἱερεῖς-φιλοσόφοι egiziani siano il risultato di un confronto diretto tra due intellettuali stranieri decisi ad esaltare la superiorità filosofica della propria parte «in a rhetorical battle, as we today can have two politicians aiming to persuade an audience of the appeal of their own party while ridiculing or besmirching the opposition»⁵.

¹ T. DORANDI, *Nell’officina dei classici: come lavoravano gli autori antichi*, Roma, Carocci, 2007, pp. 89–90; G. CAVALLO, *Scrivere e leggere nella città antica*, Roma, Carocci, 2019, pp. 102–103.

² *Vd.* n. 109 p. 84.

³ Ciò si deduce principalmente dal *Contro Apione*; *vd.* FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, p. 2083.

⁴ M. R. NIEHOFF, *Philo of Alexandria: an intellectual biography*, New Haven, Yale University Pr., 2018, pp. 150–151.

⁵ J. E. TAYLOR, D. M. HAY, *On the contemplative life: introduction, translation, and commentary / Philo of Alexandria; introd., transl. and textual notes by Joan E. Taylor; commentary by Joan E. Taylor, David M. Hay*, Leiden, Brill, 2021, pp. 18–19; *vd.* anche pp. 5-19. Oltre un secolo prima dell’analisi di Taylor, già P. WENDLAND, *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben*, «Jahrbücher für classische Philologie» Suppl. 22, 1896, pp. 695-771 (754-756) aveva notato le «striking correspondences» di Taylor, ipotizzando che fosse stato Filone a rispondere agli *Αἰγυπτιακά* di Cheremone. Lo studio di Wendland non viene citato da Taylor nella sua recente edizione, così come le valide confutazioni di tale teoria sono ignorate dalla studiosa (R. REITZENSTEIN, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*, Heidelberg, Sitzungsberichte der Heidelberger

Ad ogni modo, risulta complesso determinare quale fosse la reale diffusione e il grado di penetrazione di tali leggende sacerdotali antisemite: suscitavano solo l'interesse etnografico degli storici romani (Trogo e Tacito tra gli altri) o giocavano pure un ruolo nel dibattito politico contemporaneo? Inutile aggirare il quesito capitale: gli intellettuali egiziani potevano sperare di influenzare le decisioni dell'imperatore evocando questi eruditi attacchi contro i Giudei?

Uno spiraglio interpretativo è forse offerto da un celebre documento papirologico: la lettera inviata dall'imperatore Claudio agli Alessandrini (*P. Lond.* VI 1912 = *CPJ* 153). Per quanto l'epistola sia stata ampiamente compulsata da illustri critici, a un secolo dal suo ritrovamento⁶ continua a offrire nuove prospettive storiche e a rinnovare gli interrogativi esegetici⁷. La preziosa testimonianza, riesumata dalle sabbie di Philadelphia nell'archivio di Nemesion figlio di Zoilo, conserva la risposta del principe alle felicitazioni e alle richieste di un'ambasceria di dodici notabili alessandrini. I *πρεσβεῖς*⁸ erano giunti a Roma tra il marzo e l'aprile del 41 d.C. per congratularsi della recente salita al trono di Claudio (Caligola viene pugnalato alla fine di gennaio) e, soprattutto, per protestare contro la violenta ritorsione giudaica scoppiata ad Alessandria all'indomani della morte di Caligola (*Ant.*, XIX, 278-279); la componente giudaica della metropoli aveva voluto infatti vendicare le stragi antisemite del 38 d.C.⁹. Redatta in latino, senza dubbio grazie all'ausilio di validi collaboratori, e tradotta poi in greco nel dipartimento *ab epistulis* della cancelleria imperiale¹⁰, la lettera è un esempio di «saggia moderazione e di buon senso pratico»¹¹ da parte del successore di Caligola.

Akademie der Wissenschaften, 1914, p. 43 e I. HEINEMANN, *Therapeutai*, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» ser. II, vol. V, 1934, coll. 2321-2346 [2337-2338]. Cfr. anche VANDER HORST, *The way of life of the Egyptian priests*, p. 63).

⁶ Il testo venne rinvenuto tra il 1920 e il 1921 e pubblicato per la prima volta quattro anni dopo da BELL, *Jews and Christians in Egypt*, nel 1924.

⁷ Ancora nel 1960 Tcherikover riconosceva che gli oltre cento articoli citati nell'introduzione all'analisi del documento non costituivano una bibliografia esaustiva (TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus Papyrorum Iudaicarum. II*, p. 37.).

⁸ Questi i loro nomi: *CPJ* 153, ll. 16-20: «Τιβέριος Κλαύδιος Βάρβιλλος, Ἀπολλώνιος Ἀρτεμιδώρου, | Χαϊρήμων Λεονίδου, Μάρκος Ἰούλιος Ἀσκληπιάδης, Γάιος Ἰούλιος | Διονύσιος, | Τιβέριος Κλαύδιος Φανίας, Πασίων Ποτάμωνος, Διονύσιος Σαββίωνος, | Τιβέριος Κλαύδιος <Ἀρχίβιος>, Ἀπολλώνιος Ἀρίστονος, Γάιος Ἰούλιος | Ἀπολλώνιος, Ἑρμαῖσκος Ἀπολλωνίου».

⁹ Si conserva memoria di questo terribile pogrom grazie all'*In Flaccum* e alla *Legatio ad Gaium* di Filone. *Vd.* TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus papyrorum Iudaicarum. I*, p. 69.

¹⁰ BELL, *Jews and Christians in Egypt*, p. 3. TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus Papyrorum Iudaicarum. II*, p. 37 con bibliografia ivi annessa.

¹¹ O. MONTEVECCHI, *Roma e l'Egitto*, «Aegyptus» 18.3, 1938, pp. 319-332 (327).

Salutati Cheremone e gli altri undici legati alessandrini che avevano diffusamente sostenuto gli interessi della città («πολλὰ περὶ τῆς πόλεως διεξήλθον»)¹², Claudio ringrazia per gli onori offerti dalla cittadinanza alessandrina, indicando quali accetta e quali intende rifiutare (ll. 28-51). Nella sezione intermedia dell'epistola, il *princeps* conferma agli efebi di Alessandria la piena cittadinanza e in parte approva, in parte rimanda alcune innovazioni agli ordinamenti cittadini (ll. 52-72). Nella chiusa, viene quindi affrontata la questione più scottante: «l'agitazione e la sedizione o, per meglio dire, la guerra contro i Giudei»¹³. Con questo efficace *climax*, si intende includere sia le stragi del *pogrom* del 38, sia le turbolenze giudaiche del 41. Rinunciando a condurre un'indagine più approfondita («ὁμῶς | οὐκ ἐβουλήθην ἀκριβῶς ἐξελένξαι»)¹⁴, Claudio vorrebbe chiudere definitivamente la questione. L'imperatore ammonisce quindi gli Alessandrini («διαμαρτύρομε»)¹⁵ a comportarsi con benevolenza nei confronti dei Giudei abitanti di Alessandria, rispettandone culto e usanze¹⁶.

I moniti, o meglio i divieti (Claudio usa infatti il secco verbo «κελεύω»)¹⁷, imposti ai Giudei del πολίτευμα sono invece i seguenti:

I. Non tentare di ampliare i propri diritti («μηδὲν πλήωι ὄν πρότερον | ἔσχον περιεργάζεσθαι»)¹⁸.

II. Non inviare più in futuro due ambascerie giudaiche, nessuno lo ha mai fatto prima! («μηδὲ ὥσπερ ἐν δυσει πόλεσειν κα|τοικοῦντας δύο πρεσβείας ἐκπέμπειν τοῦ λοιποῦ, | ὃ μὴ πρότερόν ποτε ἐπράκθη»)¹⁹.

¹² CPJ 153, ll. 20-21.

¹³ CPJ 153, ll. 73-74: «τῆς δὲ πρὸς Ἰουδαίους ταραχῆς καὶ στάσεως, μᾶλλον δ' εἰ χρή τὸ ἀληθὲς | εἰπεῖν τοῦ πολέμου».

¹⁴ CPJ 153, ll. 76-77: «non ho voluto condurre indagini precise». Si segue qui l'interpretazione di TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus papyrorum Iudaicarum. II*, pp. 47-48. *Contra* vd. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, p. 18.

¹⁵ CPJ 153, l. 82.

¹⁶ CPJ 153, ll. 82-87: «εἶνα Ἀλεξανδρεῖς μὲν | πράεως καὶ φιλανθρώπως προσφέροντε Ἰουδαί<ι>ς τοῖς | τὴν αὐτὴν πόλιν ἐκ πολλῶν χρόνων οἰκοῦσαι | καὶ μηδὲν τῶν πρὸς θρησκείαν αὐτοῖς νενομισμένων | τοῦ θεοῦ λοιμόμενται, ἀλλὰ ἐῶσιν αὐτοὺς τοῖς ἔθεσιν | χρῆσθαι [...]».

¹⁷ CPJ 153, l. 89.

¹⁸ CPJ 153, ll. 89-90. Gli ἔθη in questione riguardano l'indipendenza religiosa e nazionale del πολίτευμα alessandrino; non si dovrà intendere, con De Sanctis (G. DE SANCTIS, *Claudio e i Giudei d'Alessandria*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 52, 1924, pp. 473- 513 [490ss.]), alcun riferimento ai diritti civili degli abitanti giudei di Alessandria. *Vd.* TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus Papyrorum Iudaicarum. II*, p. 49.

¹⁹ CPJ 153, ll. 90-92. Il primo a proporre tale lettura fu Willrich (*Zum Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner*, «Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie» 60, 1925, pp. 482-489). Secondo lo studioso le due ambascerie rappresentavano le due principali tendenze – ortodossa ed ellenistica - del Giudaismo

III. Non intrufolarsi negli agoni presieduti da ginnasiarchi e cosmeti; bastino ai Giudei i numerosi beni di cui già godono in una città non loro («μηδὲ ἐπισπαίειν | γυμνασιαρχικοῖς ἢ κοσμητικοῖς ἀγῶσει, | καρπουμένους μὲν τὰ οἰκῖα ἀπολάοντας δὲ ἐν ἀλλοτρίᾳ πόλει περιουσίας ἀπάντων ἀγαθῶν»)²⁰.

IV. Non promuovere l'immigrazione ad Alessandria di connazionali dalla Palestina o dal resto dell'Egitto. Ciò obbligherebbe l'imperatore a nutrire maggiori sospetti nei confronti dei Giudei di Alessandria («μηδὲ ἐπάγεσθαι ἢ προσείεσθαι ἀπὸ Συρίας ἢ Αἰγύπτου | καταπλέοντας Ἰουδαίους ἐξ οὗ μείζονας ὑπονοίας | ἀνανκασθήσομε λαμβάνειν»)²¹.

Con tono minaccioso, estraneo alla mitezza del resto dell'epistola, Claudio conclude così il vertiginoso periodo: «Altrimenti li perseguiterò in ogni modo come coloro che risvegliano un morbo comune a tutta la terra.». Così il testo greco (ll. 98-100): «εἰ δὲ μή, πάντα | τρόπον αὐτοῦς ἐπεξελεύσομαι καθάπερ κοινήν | τείνα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας». Sarà opportuno soffermare l'attenzione su quest'ultimo passaggio del vertiginoso periodo. Sin da subito è parsa strana la discordanza tra la calda esortazione a una coabitazione fraterna tra Alessandrini e Giudei (ll. 82-86; 101-102) e l'aspra minaccia di Claudio rivolta alla sola componente giudaica della capitale egiziana²². È vero che anche alle ll. 77-78 e 80-82 sono presenti delle espressioni forti²³, ma queste erano indirizzate ad entrambe le parti in lotta. Non si dovrà dimenticare infatti che la lettera era diretta ad Alessandria e, come testimonia il proclama del prefetto Lucio Emilio Retto,

alessandrino. Cfr. TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus Papyrorum Iudaicarum. II*, pp. 50-51 ed E. GRZYBEK, *La répression à Alexandrie en 41 apr. J.-C. et le problème des délégations juives envoyées à Rome (CP Jud II 153, 90-92)*, «Revue Historique de Droit Français et Étranger» 77.3, 1999, pp. 213-222.

²⁰ CPJ 153, ll. 92-95. Si segue qui la fortunata ricostruzione ἐπισπαίειν («intromettersi») di E. SCHWARTZ, *Jews and Christians in Egypt*, «Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft» 45.2, 1924, coll. 2093-2101 (2094). Tale integrazione - sostenuta da TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus Papyrorum Iudaicarum. II*, p. 53 - implica la volontà di Claudio di impedire l'intrusione dei Giudei negli agoni sportivi presieduti da ginnasiarchi e cosmeti, il cui accesso era riservato ai soli cittadini. De Sanctis aveva invece sostenuto la lettura proposta da BELL, *Jews and Christians*, p. 37, «ἐπισπαίρειν», nel senso di «creare tumulti» in occasione di questi giochi annuali; queste turbolenze costituirebbero per De Sanctis i «primi germi» delle rissose fazioni sportive alessandrine (*Claudio e i Giudei*, pp. 507-508). *Contra* vd. TCHERIKOVER, FUKS, *Ibidem*.

²¹ CPJ 153, ll. 96-98. Per l'interpretazione di questo passo *vd. infra*.

²² BELL, *Jews and Christians in Egypt*, p. 21. G. GHEDINI, *Il più antico documento riguardante il cristianesimo. La questione degli Ebrei nella lettera dell'imperatore Claudio agli Alessandrini*, «Scuola Cattolica» 53, 1925, pp. 369-376; R. LAQUEUR, *Der Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner*, «Klio: Beiträge zur Alten Geschichte» 20, 1925, pp. 89-106 (95-96); DE SANCTIS, *Claudio e i Giudei*, p. 512.

²³ CPJ 153, ll. 77-78: «ταμειόμενος ἐμαυτῶι | κατὰ τῶν πάλειν ἀρξαμένων ὀργὴν ἀμεταμέλητον»; ll. 80-82: «ἐγβιασθήσομαι | δῖξαι ὄν [scil. οἶόν] ἐστιν ἡγεμῶν φιλάνθρωπος εἰς ὀργὴν δικαίαν μεταβεβλημένος».

doveva esservi lì affissa e letta da ogni abitante della città (l. 7: «κατ' ἄνδρα ἕκαστον»), giudeo e non giudeo. Davvero non si comprende come l'imperatore potesse anche solo adombrare una drastica persecuzione totale in un contesto già di per sé altamente esplosivo, giustificandola peraltro con parole che potevano fornire un comodo pretesto agli accaniti antisemiti di Alessandria: «i Giudei impestano tutta la terra»!

Numerosi studiosi hanno tentato di chiarire questo difficile passaggio. Una tappa esegetica imprescindibile nella storia degli studi dell'epistola è costituita dalle interpretazioni di De Sanctis e S. Reinach. Entrambi gli studiosi suggerirono indipendentemente che la κοινή τις τῆς οἰκουμένης νόσος andasse identificata con l'incipiente diffusione ecumenica della predicazione cristiana²⁴. Se si segue questa interpretazione, il governo imperiale «aveva già la sensazione, sebbene non avvertisse la causa»²⁵ di quell'*exitiabilis superstitio* (Tac., *Ann.*, XV, 44) che si propagherà da lì a poco come un'"infezione" in ogni angolo dell'impero²⁶. Con enfasi Reinach conclude così il suo intervento all'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* di Parigi, il 7 novembre 1924: «Insomma, Claudio è allarmato dal pericolo messianico, analogo, ai suoi occhi, al pericolo comunista da cui molti Stati si sentono minacciati al giorno d'oggi»²⁷.

La critica successiva, quasi unanime, si è decisamente opposta a questa interpretazione²⁸. I limiti -inaggirabili- di tale lettura sono principalmente cronologici (all'altezza del 41 il Cristianesimo era ancora un fenomeno esclusivamente siriano)²⁹ e testuali. Relativamente a quest'ultimo punto, bisognerà anzitutto notare che la minacciata repressione avrà luogo nel caso in cui (l. 98: «εἰ δὲ μή») i Giudei trasgrediscano a ciascuno dei quattro divieti sopra elencati³⁰. L'ipotesi cristiana poggiava invece sull'assunto che la

²⁴ DE SANCTIS, *Claudio e i Giudei*, pp. 512-513. S. REINACH, *La première allusion au christianisme dans l'histoire*, «Revue de l'Histoire des Religions» 90, 1924, pp. 108-122 (112-122).

²⁵ DE SANCTIS, *Claudio e i Giudei*, p. 513.

²⁶ Plin., *Ep.*, X, 97: «Nec civitates tantum, sed vicus etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est».

²⁷ S. REINACH, *Sur un passage de la Lettre de Claude aux Alexandrins*, «Comptes Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 68.5, 1924, pp. 313-315 (315).

²⁸ Si veda l'ampia bibliografia fornita da S. LÖSCH, *Epistula Claudiana. Der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr. und das Urchristentum. Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Rottenburg, Bader, 1930, pp. 14-24 e TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum. II*, p. 53.

²⁹ Si vedano tra gli altri C. GUIGNEBERT, *Remarques sur l'explication de la lettre de Claude et l'hypothèse de M. S. Reinach*, «Revue de l'Histoire des Religions» 90, 1924, pp. 123-132 (126-129); T. REINACH, *L'empereur Claude et les Juifs d'après un nouveau document*, «Revue des Études Juives» 79, 1924, pp. 113-144 (130-131); M. J. LAGRANGE, *La lettre de Claude aux Alexandrins*, «Revue Biblique» 40.2, 1931, pp. 270-276.

³⁰ Ciò fu notato, in modo abbastanza isolato, da A. NEPPI MÒDONA, *A proposito del P. Lond. 1912 73-104*, «Aegyptus: Rivista Italiana di Egittologia e di Papirologia» 7, 1926, pp. 41-48 (45).

punizione dell'imperatore sarebbe scattata *solo* quando i Giudei di Alessandria avrebbero continuato a promuovere l'immigrazione nella metropoli dei connazionali dalla Palestina³¹. Del resto, le parole di Claudio chiariscono come l'inurbamento giudaico non avesse come unica direttrice la Siria, procedendo anche dalla χώρα e dalle altre città egiziane: chiaramente da lì non poteva penetrare ad Alessandria la predicazione cristiana³².

Sfumata la possibilità di spiegare la κοινή νόσος con il messianismo cristiano, si è tentato di depotenziare la gravità delle parole di Claudio. Lösh ha dunque provato a contestualizzare la frase, riconducendola a «una lunga tradizione del linguaggio giuridico e amministrativo ellenistico-romano»³³. In quest'ottica, νόσος sarebbe soltanto un equivalente tecnico di στάσις. Analogamente, seguendo la precedente ipotesi di Guignebert³⁴, anche la portata ecumenica del morbo viene ridotta a una mera iperbole per indicare l'Egitto³⁵. In un'estesa replica alla tesi di Lösh, Janne, tardivo epigono della lettura cristiana, ha mostrato che il diffuso impiego di un linguaggio somatico e medico per descrivere situazioni di crisi non implichi tuttavia un'equivalenza univoca tra νόσος e στάσις in contesto ufficiale³⁶. Anzi, νόσος viene frequentemente impiegato per parlare di altre “malattie” politiche³⁷. Altro merito dello studioso belga fu quello di attirare l'attenzione su un punto, altrimenti trascurato: la lettera era stata pensata e composta in latino. Nonostante una retroversione integrale del passo svierebbe in un esercizio cervellotico e arbitrario, sarà pur lecito ipotizzare l'equivalente latino del sintagma κοινή τις νόσος. Janne propone dunque tre ipotesi: I) *communem quandam pestem*; II) *communem quandam contagionem*; III) *commune quoddam malum*³⁸. Si premetta che la prima versione pare la più prossima alla traduzione greca; del resto, se in *contagio* è

³¹ REINACH, *La première allusion au christianisme*, pp. 112ss.

³² CPJ 153, ll. 96-97: «ἀπὸ Συρίας ἢ Αἰγύπτου | καταπλέοντας Ἰουδαίους». Il verbo καταπλέω assume qui un valore specifico: in contesto egiziano denota infatti tutti gli spostamenti verso la capitale d'Egitto, siano essi per terra o via Nilo (M. ENGERS, *Der brief des kaisers claudius an die alexandriner (pap. lond. 1912)*, «Klio: Beiträge zur Alten Geschichte» 20, 1926, pp. 168-178 [177ss.]).

³³ LÖSCH, *Epistula Claudiana*, p. 25. Vd. anche pp. 24-33.

³⁴ GUIGNEBERT, *Remarques sur l'explication de la lettre de Claude*, pp. 123-125.

³⁵ LÖSCH, *Epistula Claudiana*, p. 20-22.

³⁶ H. JANNE, *La lettre de Claude aux Alexandrins et le christianisme*, in *Mélanges F. Cumont, Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, Bruxelles, AIPhO, 1936, pp. 273-296.

³⁷ Ivi, pp. 286-287.

³⁸ Ivi, p. 291.

implicito un valore di trasmissione della malattia estraneo a νόσος³⁹, l'assenza nel greco di un preciso equivalente per *contagio* non permette di escludere del tutto la seconda ipotesi. *Malum* sembra invece troppo generico: è difficile che in questioni tanto delicate i competenti traduttori della cancelleria si siano presi la licenza di innovare l'originale imperiale. Se è poi vero che νόσος poteva anche rendere il latino *morbus*⁴⁰, bisognerà considerare che il *Thesaurus Linguae Latinae* indica espressamente che il termine *pestis*, oltre a designare ogni grave malattia di uomini e animali, veniva impiegato metaforicamente per indicare un male inferto non solo all'intera *civitas* romana, ma a tutto l'*orbis terrarum*⁴¹, da nemici (esterni e interni) e dalla corruzione dei costumi⁴². A che titolo allora i Giudei dell'intera οἰκουμένη potevano essere ritenuti responsabili di diffondere una simile *pestis*? Si potrebbe pensare che l'imperatore stesse alludendo alla propagazione della religione giudaica nella società pagana attraverso le numerose comunità della diaspora diffuse nell'impero⁴³. Sebbene la maggior parte degli studiosi condivide l'opinione che il proselitismo giudaico fosse un fenomeno relativamente tardivo e non collocabile nell'età di Claudio, nessuno nega che la cultura giudaica attraesse già allora ampi strati della società romana (sebbene la conversione non fosse attivamente promossa da missionari giudaici)⁴⁴. In ogni caso, a Roma l'imperatore poteva

³⁹ F. STOK, *Il lessico del contagio*, in *Letteratura scientifica e tecnica greca e latina: atti del Seminario internazionale di studi: Messina, 29-31 ottobre 1997*, a c. di P. RADICI COLACE, A. ZUMBO, Messina, EDAS, 2000, pp. 55–89 (pp. 64ss.).

⁴⁰ LAGRANGE, *La lettre de Claude*, p. 272 propone infatti tale versione latina del passo: «alioquin, omni modo poenas exigam, tanquam in eos qui communem quemdam orbis morbum excitaverint». Lo studioso ritiene però che la lettera sia stata originariamente redatta in greco (*ibidem*).

⁴¹ Con riferimenti a Luc., *Phars.*, I, 649 e a Sall., *Ep. ad Mithr.*, 17.

⁴² F. SPOTH, *Pestis-is*, in *Thesaurus Linguae Latinae*, 10, 2001, coll. 1927-1931 (1929-1930). Anche se non è raro l'impiego metaforico di *morbus* per indicare una "malattia" dello stato (vd. per esempio Cic., *Att.*, II, 20, 3; *Cat.*, I, 31-32; Sall., *Cat.*, 36, 5; *Ep. rep.*, 2, 13, 6; Ruf., V, 9, 3), come rileva I. OPELT, *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen: Eine Typologie*, Heidelberg, Winter, 1965, pp. 137–139, *pestis* è di più frequente impiego nell'oratoria e nella prassi politica, a evocare un'inquietante distruzione e rovina dell'intera *res publica*.

⁴³ L. H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, Princeton University Pr., 1993, pp. 327ss.

⁴⁴ M. D. GOODMAN, *Jewish proselytizing in the first century*, in *The Jews among pagans and Christians in the Roman Empire*, a c. di J. M. LIEU, J. A. NORTH, T. RAJAK, London, Routledge, 1992, pp. 53–78; J. NORTH, *The development of religious pluralism*, in *The Jews among pagans and Christians in the Roman Empire*, a c. di J. M. LIEU, J. A. NORTH, T. RAJAK, London, Routledge, 1992, pp. 174–193 (191); S. J. D. COHEN, *Was Judaism in antiquity a missionary religion?*, in *The significance of Yavneh and other essays in Jewish Hellenism*, a c. di S. J. D. COHEN, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, pp. 299–308; B. C. MCGING, *Population and proselytism: how many Jews were there in the ancient world?*, in *Jews in the Hellenistic and Roman cities*, a c. di J. R. BARTLETT, London, Routledge, 2002, pp. 88–106 (per altri riferimenti bibliografici si veda MASON, *The « Contra Apionem » in social and literary context*, p. 187). *Contra* vd. FELDMAN, *Jew and Gentile in the ancient world*, pp. 288ss., MASON, *The « Contra Apionem » in social and*

assistere con preoccupazione all'incremento del numero di προσήλυτοι e simpatizzanti di questa misteriosa religione orientale: in relazione all'espulsione del 19 d.C., Tacito aveva attestato la propagazione di questa "morbosa superstizione" tra i liberti della capitale⁴⁵. Gli ἔθη giudaici erano poi diffusi anche tra le classi sociali più elevate; ciò è testimoniato dal contemporaneo caso di Fulvia, rinomata matrona romana che accetta di inviare porpora e denaro a Gerusalemme; non si trascuri che il marito di questa nobildonna, Saturnino, era φίλος di Tiberio (*Ant.*, XVIII, 81). Com'è noto, secondo Giuseppe, Fulvia viene imbrogliata da un πονηρὸς φυγάς giudeo e dalla sua banda; nella narrazione flaviana, alla base dell'arruolamento forzato dei quattromila Giudei del 19 d.C. vi era dunque la volontà di punire *in extenso* tale truffa. Il raggiro giocato ai danni della virtuosa matrona è complessivamente analogo al contemporaneo *stuprum* della nobile Paolina che, secondo Giuseppe, sarebbe stato orchestrato a Roma dai sacerdoti di Iside (XVIII, 66-80); in relazione a questa vicenda, lo storico racconta come Tiberio avesse ordinato di punire con la crocifissione i sacerdoti di Iside responsabili e di distruggere il tempio e le statue della divinità egiziana (XVIII, 79). In Tacito e Svetonio invece l'*actio de sacris Aegyptiis et Iudaicis pellendis* (*Ann.*, II, 85) colpisce con un unico *senatus consultum* entrambe le *externae caerimoniae* (*Tib.*, 36). Del resto, l'imperatore mirava ad arginare la propagazione dei culti orientali anche tra le classi medio-alte⁴⁶: fondamentale rilevare infatti come tale procedimento legale di Tiberio si inserisse all'interno di una più ampia serie di provvedimenti volti a sanare i pubblici *mores* dei *proceres*: divieto dei *cotidiana oscula*⁴⁷ e limitazione delle *strenae* aristocratiche (*Tib.*, 34), provvedimenti contro la prostituzione delle *matronae* (*Tib.*, 35; *Ann.*, II, 85), espulsione degli astrologi (*Tib.*,

literary context, pp. 187-195, D. ROKÉAH, *Ancient Jewish proselytism in theory and practice*, «Theologische Zeitschrift» 52.3, 1996, pp. 206-224.

⁴⁵ Tacit., *Ann.*, II, 85, 4: «actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis, factum que patrum consultum ut quattuor milia libertini generis e a s u p e r s t i t i o n e i n f e c t a, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniiis et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.». Sembra sensato ritenere che i quattromila proseliti esiliati in Sardegna non fossero solamente liberti, ma anche *peregrini* (ovvero Giudei che allora vivevano a Roma). Vd. S. CAPPELLETTI, *The Jewish community of Rome: from the second century B.C. to the third century*, Leiden, Brill, 2006, pp. 59-65.

⁴⁶ Anche il culto di Iside era infatti diffuso nell'aristocrazia romana (MALAISE, *Les conditions de pénétration*, pp. 79-88.)

⁴⁷ Tale forma di saluto era diffusa tra la *nobilitas* (Plin., *NH.*, XXVI, 3); il passo pliniano sembra testimoniare che alla base del provvedimento di Tiberio vi fosse anche la volontà di limitare la trasmissione della *mentagra* (cfr. Martial., XI, 98 e *vd. infra*, Epimetron: *I novi morbi e la "malattia giudaica"*).

36)⁴⁸. Del resto, anche nelle favole di Paolina e Fulvia l'inchiesta dell'imperatore vuole perseguire la corruzione morale ingenerata dai culti orientali⁴⁹.

Bisogna allora chiedersi se in età imperiale vi fosse una qualche correlazione, più o meno metaforica, tra la corruzione morale e il campo semantico della malattia. Già nei trattati ippocratici del resto è presente la convinzione che la patologia sia diretta e inevitabile conseguenza di un comportamento percepito come contro natura⁵⁰. È poi noto come gli Stoici antichi, e Crisippo in particolare, avessero adottato massivamente il linguaggio medico ippocratico per parlare delle passioni e dei vizi del soggetto⁵¹. Del resto, la terapia dei πάθη si accostava alla pratica medica non soltanto a livello di *similitudo* logica, di semplice parallelismo metaforico⁵²; come infatti ha espresso Vegetti, «in ambito diagnostico, come in quello eziologico, è difficile distinguere nel pensiero stoico il livello di metafora da quello della causalità»⁵³. L'anima, che nel materialismo del Portico coincide di fatto con il πνεῦμα (qui traducibile con «aria calda», «respiro vitale», nell'uomo localizzato nel cuore), è dotata allora di un particolare τόνος. Come riporta Galeno, influenzato da Crisippo, le anime dal τόνος ἀσθενής soffrono di ἰσχυρά πάθη, mentre quando il «τόνος τῆς ψυχῆς [...] ἰσχυρός ἐστι», l'individuo è afflito da παθήματα μικρά⁵⁴. Nello stoicismo tradizionale il πνεῦμα non si riduceva pertanto alla sola sfera psichica (da cui dipendevano la sensazione, il movimento e ogni attività razionale), ma comprendeva anche il πνεῦμα φυσικόν, forza vitale responsabile delle funzioni vegetative, e il πνεῦμα συνεκτικόν, potenza coibente che garantiva la tenuta interna dei corpi; queste ultime due distinzioni dello πνεῦμα sono sì gerarchicamente inferiori rispetto allo πνεῦμα ψυχικόν, ma interagiscono costantemente con lo spirito psichico. Il monismo stoico prevede dunque che tra anima e corpo, entità affini e consustanziali nello πνεῦμα, vi sia una reciproca influenza di carattere nosologico: le

⁴⁸ Cfr. MOEHRING, *The persecution*, p. 295; B. M. LEVICK, *Tiberius the politician*, London, Thames & Hudson, 1976, p. 106.

⁴⁹ MARASCO, *Tiberio e l'esilio degli Ebrei in Sardegna nel 19 d.C.*, pp. 650-651.

⁵⁰ I. MAZZINI, *La malattia conseguenza e metafora del peccato nel mondo antico, pagano e cristiano*, in *Cultura e Promozione Umana: la cura del corpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: convegno internazionale di studi, Oasi Maria Santissima di Troina, 29 ottobre- 1 novembre 1999*, a c. di E. DAL COVOLO, I. GIANNETTO, Oasi, 2000, pp. 159-172 (165).

⁵¹ Si veda per esempio la sezione *De proclivitate, morbo, aegrotatione* (εὐεμπτωσία, νόσημα, ἀρρώστημα) degli SVF III, pp. 102-105.

⁵² Vd. SVF III, 424 = Cic., *Tusc.*, IV, 10, 23

⁵³ M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, p. 234.

⁵⁴ SVF II, 876 = *Loc. Aff.*, V, 1.

affezioni psichiche (derivate dalla corruzione sociale)⁵⁵ si trasferiscono allora direttamente al corpo e viceversa⁵⁶. Del resto, tra primo e secondo secolo dopo Cristo, si assiste a una «medicalizzazione del problema» filosofico⁵⁷: la medicina, e in particolare la dietetica⁵⁸, tendono a proporsi come alternative alla filosofia, preservandone però i modelli fisico-teorici e influenzando, al contempo, la speculazione filosofica contemporanea. Sarà doveroso menzionare perlomeno l'importante scuola medica pneumatica che, sin dal suo fondatore, Ateneo di Attalia, discepolo di Posidonio, tentava di armonizzare la dottrina ippocratica dei quattro elementi alla concezione stoica di uno πνεῦμα come forza simpatetica tripartita⁵⁹. Come ha recentemente argomentato Bocchi, l'influsso delle dottrine degli pneumatici Ateneo e Areteo di Cappadocia (il di cui *floruit* va forse fissato all'età neroniana) trapassa l'indagine medica e, rovesciando i rapporti d'influenza, finisce per determinare la riflessione senecana circa l'*ira*, affezione al contempo del corpo e dell'anima⁶⁰.

Pertanto, sarà importante rilevare come nel periodo tardorepubblicano la riflessione filosofica stoica percepisse la *superstitio* - ovvero ogni forma di religiosità estranea allo *ius divinum* della *res publica* - come *morbus* dell'anima e causa della sua corruzione morale; la *mens* dell'individuo *superstitiosus* è infatti perennemente infettata da una paura eccessiva e irrazionale⁶¹. Nello stoicismo di primo e secondo secolo dopo Cristo, sono soprattutto le *iniustae religiones* di provenienza orientale ad appestare l'animo del soggetto e a contaminarne i *mores*. A proposito, la chiusa della quinta *Satira* dello stoico

⁵⁵ Vd. n. 15 p. 91.

⁵⁶ Per una trattazione più esaustiva e dettagliata sulla questione si veda G. BOCCHI, *Philosophia medica e medicina rhetorica in Seneca: la scuola Pneumatica, l'ira, la melancolia*, Milano, Vita e Pensiero, 2011, pp. 72ss. e 84-86.

⁵⁷ VEGETTI, *L'etica degli antichi*, p. 247.

⁵⁸ L'ὑγιαεινὴ πραγματεία forniva allora all'individuo un'"armatura permanente" di norme teoriche e pratiche, alternative e convergenti alla precettistica filosofica (M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, III: Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 123)

⁵⁹ BOCCHI, *Philosophia medica e medicina rhetorica in Seneca*, pp. 61ss.

⁶⁰ Ivi, pp. 57-168.

⁶¹ Cic., *Fin.*, I, 60: «m o r b i sunt cupiditates [...], aegritudines, molestiae, maerores, [...], mors [...], s u p e r s t i t i o, qua qui est imbutus quietus esse numquam potest»; *Div.*, II, 148: «superstitio fusa per gentis oppressit omnium fere animos atque hominum i m b e c i l l i t a t e m occupavit», cfr. anche *Div.*, II, 125; 2, 81. Hor., *Sat.*, II, 3, vv. 77-80: «quisquis/ ambitione mala aut argenti pallet amore/, quisquis luxuria tristive s u p e r s t i t i o n e/ aut alio m e n t i s m o r b o calet»; si ricordi che la *persona loquens* della satira oraziana è Damasippo, ex mercante caduto in rovina e convertito dell'ultima ora allo stoicismo. Vd. S. CALDERONE, *Superstitio*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Joseph Vogt zu seinem 75. Geburtstag gewidmet, I: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik, 2 [Recht, Religion, Sprache und Literatur (bis zum Ende des 2. Jhs. v. Chr.)]*, a c. di H. TEMPORINI-VITZTHUM, Berlin, De Gruyter, 1972, pp. 377-396 (382).

Persio risulta di un certo interesse (vv., 179-188); nel ritrarre le *mille hominum species* (V, 52) che, solleciti a futili occupazioni, non si preoccupano di raggiungere la *sapientia* stoica, l'allievo di Cornuto condanna, equiparandoli, i *superstitiosi* succubi dei sudici *Herodis dies* (*Sat.*, V, 180, ovvero i sabati dei Giudei) e i seguaci dei *grandes Galli* (186, sacerdoti della divinità frigia Cibele) e della *lusca sacerdos cum sistro* (186, la cieca sacerdotessa di Iside).

«at cum/ Herodis uenere dies unctaque fenestra/ dispositae pinguem nebulam uomuere lucernae/ portantes uiolas rubrumque amplexa catinum/ cauda natat thynni, tumet alba fidelia uino/, labra moues tacitus recutitaque sabbata palles/. tum nigri lemures ouoque pericula rupto, tum grandes galli et cum sistro lusca sacerdos/ incussere deos inflantis corpora, si non/ praedictum ter mane caput gustaueris ali»⁶².

Gli adepti e i ministri di queste tre religioni orientali vengono ritratti con infamanti difetti fisici: i *cives* romani, proseliti o semplici simpatizzanti dalla religione giudaica⁶³, celebrano pallidi i *recutita sabbata*, i sabati degli scorticati⁶⁴, tracannando ricolme caraffe di vino (V, 180-83). I sacerdoti di Cibele, i cosiddetti *Galli*, diffusamente noti per praticare l'autoevirazione⁶⁵, sono definiti con sottile anfibologia «grandes», poiché anche il cappone, gallo castrato, crescendo diventa molto più grasso del gallo normale. Infine la

⁶² *Sat.*, V, 179-188: «Ma quando arrivano i giorni d'Erode, le lanterne adornate di viole vomitano da un'unta finestra una grassa fumea, la coda del tonno sguazza in cerchio nel rosso catino e la bianca caraffa è ricolma di vino, allora tu muovi silenzioso le labbra e impallidisci al sabato dei circoncisi. Allora i neri fantasmi e i pericoli causati dalla rottura di un uovo, e gli imponenti Galli e la guercia sacerdotessa con il sistro ti attaccano dèi che ti gonfiano il corpo, a meno che tu non abbia assunto i tre capi d'aglio, come da prescrizione».

⁶³ Così ha notato H. NIKITINSKI, *Saturae, A. Persius Flaccus; commentario atque indice rerum notabilium instruxit Helgus Nikitinski; accedunt varia de Persio iudicia saec. XIV-XX*, München, K.G. Saur, 2002, p. 255: «male quidam interpretes de sordibus fenestrarum cogitant: agitur enim de hominibus Iudaerorum quidem superstitioni obnoxiiis, sed qui et cives Romani et satis divites sunt». Non coglie questa sfumatura invece M. STERN, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism. I*, pp. 435-437. Persio infatti in questa sezione non sta semplicemente condannando la *superstitio* giudaica in sé, ma piuttosto «hic de superstitionibus tractat ostendens etiam qui superstitionibus sit deditus servire», come nota lo scoliasta (*Schol.*, ad v. 180).

⁶⁴ Nel I d.C. la pratica della circoncisione era uno dei bersagli di scherno preferiti da Egiziani e Romani. Si tratta infatti di una caratteristica fisica lampante e distintiva (Petr., 102, 13-14), facilmente assunta a simbolo della misantropia giudaica. Diventa in questo periodo quasi un epiteto fisso, come dimostra il passo in questione, Hor., *Sat.*, I, 9, 70 e Martial., VII, 30. Notevole che Filone (*Spec.* I, 1, 1-2) si prodighi sin dal principio del suo trattato per difendere tale pratica così frequentemente ridicolizzata («ἄρξομαι δ' ἀπὸ τοῦ γελωμένου παρὰ τοῖς πολλοῖς»). La tecnica adottata dal filosofo alessandrino (*Spec.*, I, 2) e da Giuseppe (Ap., II, 141) è quella di ricondurre la circoncisione agli stessi Egiziani (cfr. *supra*, La "malattia giudaica" per un sacerdote romano di primo secolo). Si veda a riguardo FELDMAN, *Jew and Gentile in the ancient world*, pp. 153-158.

⁶⁵ Il culto di Cibele, accolto nel calendario romano sin dalla seconda guerra punica, rimaneva comunque inquietante per gli eccessi delle sue manifestazioni (vd. A. FO, *Gaio Valerio Catullo, Le poesie*, Torino, Einaudi, 2018, pp. 758-759).

sacerdotessa di Iside è chiamata *lusca* («guercia»), non tanto, come sostiene lo scoliaste «quod omnes debiles aut deformes, cum maritos non invenerint, ad ministeria deorum se conferant», ma poiché Iside è, secondo le fonti, divinità capace di privare i suoi nemici della vista⁶⁶. Tralasciando la disgustosa cura apotropaica menzionata nel verso 188⁶⁷, è davvero notevole la descrizione dell'avvelenamento che le *pravae religiones* straniere possono infliggere all'uomo superstizioso. L'utilizzo del verbo *incutio*, di per sé frequente in simili contesti nell'accezione di «produrre una forte emozione in qualcuno» («infliggere, inicare incorporalia» tra cui «commotiones animi»)⁶⁸, è notevole in questo passo. L'oggetto diretto del verbo non è infatti un trito astratto come *metum*, *terrorem*, *formidinem*, *religionem*⁶⁹, ma piuttosto un altamente espressivo «deos inflantis corpora», gli «dei che fanno gonfiare i corpi»⁷⁰. Queste inquietanti divinità orientali vengono allora rappresentate come *morbi* che possono ingenerare nei superstiziosi un aumento del gonfiore corporeo. Nikitinski ha associato tale rigonfiamento all'idropisia, malattia che in Persio compare frequentemente⁷¹. Dalla caratterizzazione dell'*hydropicus* nell'opera del poeta satirico e in diversi autori pagani e cristiani⁷², si può pensare che la scelta di questa patologia della pelle vada a rappresentare metaforicamente un desiderio abnorme, a riprodurre per via analogica gli eccessi di una natura viziosa.

Nel frammentario *De superstitione*, lo stoico Seneca, contemporaneo di Persio, includeva poi «inter alias civilis theologiae superstitiones sacramenta Iudaeorum et maxime sabbata»⁷³; nella filosofia senecana la *superstitio* è una forma di *insania publica*⁷⁴

⁶⁶ Ovid., *Ep. ex Ponto*, I, 51-54; Anth. Pal., XI 115; Iuven. XIII, 93. Vd. il commento del Mayor al passo giovenaliano *Mayor's Juvenal: thirteen satires / with new introduction and bibliography by John Henderson*, a c. di J. HENDERSON, Bristol, Bristol Phoenix Pr., 2007, p. 263. Qui forse Persio vuole marcare l'assurdità di coloro che dedicano la vita a celebrare una divinità impotente proprio nel campo che i suoi seguaci le riconoscono proprio, quello della vista.

⁶⁷ Lo scoliasta riporta: «dicunt, si alium ieiuni gustaverint, contra artem magicam remedium esse».

⁶⁸ V. BULHART, *Incutio*, -ssi, -ssum, -ere, in *Thesaurus Linguae Latinae*, 7.1, 1941, coll. 1101-1103 (1101).

⁶⁹ J. CONINGTON, *The satires of A. Persius Flaccus, with a translation and commentary by John Conington*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967 (1893), p. 121.

⁷⁰ L'utilizzo dell'espressione *incutere morbos* è rara, ma presente nella letteratura arcaica e classica (Plaut., *Trin.*, 75; Lucr., VI, 772).

⁷¹ NIKITINSKI, *Saturae*, p. 258. Cfr. Pers., *Sat.*, 1, 23 (?); 3, 63 e 95.

⁷² Vd. MAZZINI, *La malattia conseguenza e metafora del peccato*, p. 170 n. 47. Alle citazioni riportate da Mazzini, si aggiungano a titolo esplicativo due passi dei *sermones* agostiniani: *Serm.*, 61, 3, 3: «Sunt homines in morbo: humore pleni sunt, et semper sitiunt; humore pleni sunt, et humorem sitiunt: quomodo ergo delectas opulentiam, qui habes hydropem concupiscentiam?»; *Serm.*, 177, 6: «Mira ista similitudo est in corporis morbo: omnino avarus in corde hydrops est».

⁷³ *Frg. 41* Haase = Aug., *Civ. Dei.*, VI, 11.

⁷⁴ *Frg. 36* Haase; *Ep.*, 123, 16;

analoga alla follia «curata dai medici»⁷⁵. L'unica differenza tra le due *insaniae* è che «l'una deriva da una malattia (morbo), l'altra da falsi giudizi; l'una è effetto di debole salute, l'altra è un'infermità dello spirito (animi mala valetudo)»⁷⁶. Similmente, adottando una terminologia di chiara ispirazione stoica⁷⁷, Plutarco bolla i Giudei di δεισιδαιμονία⁷⁸, il peggior vizio tra tutti i «τῆς ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη», nel trattato giovanile *De superstitione* (165c)⁷⁹.

Nel primo secolo dopo Cristo la *superstitio* giudaica veniva dunque considerata dalla filosofia stoica come un grave *morbis animi* a livello metaforico; sulla base del monismo corpo-anima sopra evocato, non sarà forse illegittimo ipotizzare che tali affezioni psichiche venissero concepite dagli Stoici come causa diretta delle malattie somatiche.

Si dovrà dunque immaginare che Claudio, limitandosi del resto al semplice livello metaforico (utilizza «καθάπερ»), si riferisca *sua sponte* a tale concezione filosofica in un documento ufficiale? Anche se l'equivalenza νόσος : *superstitio* era ampiamente diffusa nel primo secolo, il carattere ufficiale del documento spinge ad escludere tale ipotesi. Per districarsi, pare allora necessario tornare all'interrogativo iniziale: perché dopo aver predicato benevolenza nei confronti dei Giudei e, soprattutto, rispetto per quegli ἔθνη di carattere religioso da lui stesso precedentemente confermati (ratificando, del resto, una decisione presa dal «divino Augusto») ⁸⁰, Claudio proferisce una simile minaccia? La soluzione più convincente sembra essere quella di assegnare l'attacco antiggiudaico a uno dei dodici legati; le parole dell'imperatore sarebbero allora al contempo una ripresa e concessione ai virulenti attacchi sferzati nella lunga ἀντικατάστασις contro le ambascerie giudaiche (*CPJ* 153, ll. 75-76). Per rendere più chiaro il ragionamento sia concesso di parafrasare in presa diretta la minaccia di Claudio: “*Solo se i Giudei non rispettano uno dei quattro precedenti divieti, in quel caso accetterò di perseguirli con ogni mezzo e li considererò καθάπερ κοινήν τινα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας*”. In questo modo

⁷⁵ *Ep.*, 94, 17.

⁷⁶ *Ep.*, 94, 17. Traduzione adattata da G. Monti.

⁷⁷ CALDERONE, *Superstitio*, pp. 380-381.

⁷⁸ *Supers.*, 166a; 169c. *Vd.* anche *De Stoic. repugn.*, 1051e. *Cfr.* *De Isid.*, 379e (in riferimento alle credenze religiose degli Egiziani). Anche in *Amat.*, 756c la δεισιδαιμονία è connessa ai culti barbarici (*cf.* anche *Sert.*, 11, 6). Nel *De Superstitione* la δεισιδαιμονία è un giudizio passionale che compromette l'operatività dell'individuo, sconvolgendone terribilmente la ψυχή (165b-c).

⁷⁹ Sul genere del trattato e la data di composizione si veda C. SANTANIELLO, R. LAURENTI, *Corpus Plutarchi Moralium. 43: La superstizione / Plutarco*, Napoli, D'Auria, 2007, pp. 19ss.

⁸⁰ *CPJ* 153, ll. 82-88.

si riuscirebbe anche a giustificare l'indefinitezza del pronome *τινα* (corr. da *τεινα*), probabile traduzione del latino *quandam/quoddam*⁸¹. L'indefinito *quidam*, che secondo la fortunata definizione di Traina «individua ma non specifica», attenua l'affermazione e rimanda direttamente, per così dire, alle parole dei legati⁸². Nella risposta, è bene ricordarlo, all'ambasciata alessandrina, Claudio si destreggia allora tra i reclami degli influenti legati, dimostrandosi sensibile ai loro sforzi polemici e promettendo un futuro, drastico intervento contro il *πολίτευμα* giudaico nel caso in cui la situazione ad Alessandria dovesse aggravarsi. Come ha notato Capponi, il participio *ἐξεγείροντας* può allora suggerire in quale direzione muovesse la polemica degli Alessandrini. In un recente articolo la studiosa ha infatti sottolineato come il verbo *ἐξεγείρω* significhi «rianimare», «risvegliare»⁸³. A prescindere dall'originale latino (probabilmente *excitantes/suscitantes*)⁸⁴, sembra lecito vedere qui un riferimento da parte degli ambasciatori alessandrini a un'antica, ma da poco risvegliata, *νόσος* giudaica. Capponi suggerisce allora che l'imperatore stesse esplicitamente riportando il racconto dell'espulsione dei *πρόγονοι* dei Giudei di Apione (*Ap.*, II, 10-27). Ora che i legati alessandrini facessero riferimento durante l'*ἀντικατάστασις* alla leggenda antisemita egiziana, è ipotesi davvero convincente⁸⁵; tuttavia pare opinabile una dipendenza diretta dell'imperatore

⁸¹ JANNE, *La lettre de Claude aux Alexandrins et le christianisme*, p. 291.

⁸² A. TRAINA, G. B. PERINI, *Propedeutica al latino universitario*, Bologna, Pàtron, 1998 (1971), p. 206. Cfr. anche A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1932, p. 556. Come rileva Moggi (V. MOGGI, *Il pronome latino negli scrittori classici*, Genova, Lupa, 1950, p. 127), «*quidam* indica qualcuno o qualcosa di più determinato [rispetto ad *aliquis*], almeno per chi parla, perché all'occasione, ne potrebbe dire il nome». Lo studioso sottolinea poi come *quidam* assuma valore restrittivo quando viene associato a un sostantivo (ivi, p. 128). In quest'ottica, Claudio allude a un particolare tipo di *νόσος* (quella denunciata dai *πρεσβεῖς*), senza dilungarsi sulle argomentazioni degli ambasciatori, che conosce, ma evita di esplicitare.

⁸³ CAPPONI, *The metaphor of the plague*, p. 287 con rimando al *LSJ*. Vd. anche CAPPONI, *Il ritorno della fenice*, pp. 89-92.

⁸⁴ Cfr. H. ESTIENNE, *Thesaurus Graecae Linguae ab Henrico Stephano constructus*, vol. III, Parisiis, Apud Firminos Didot Fratres, 1830 (1572), col. 1271.

⁸⁵ Anche Diodoro Siculo (XXXIV-XXXV, 1, 1-5 = Phot., *Bibl.*, cod. 244, p. 379 Bekker) testimonia l'impiego polemico della leggenda in un contesto politico. Nel bel mezzo dell'assedio posto a Gerusalemme da Antioco VII Sidete, i Giudei si vedono costretti a inviare nel campo nemico dei *πρεσβεῖς* per contrattare la cessazione delle ostilità («περὶ διαλύσεως διαπρεσβεύσασθαι»). Per tentare di convincere Antioco a conquistare la città e a «sterminare del tutto il popolo giudaico» («τὸ γένος ἄρδην ἀνελεῖν τῶν Ἰουδαίων»), i φίλοι del re seleucida raccontano al sovrano che «gli antenati dei Giudei erano stati esiliati da ogni regione dell'Egitto poiché erano empì e odiati dagli dei. Per purificare il territorio, gli uomini afflitti da ἀλφοί o λέπραι furono raccolti ed espulsi dai confini, come individui maledetti» (1-2). Una volta evocato la topica misantropia giudaica, il ritrovamento da parte di Antioco IV di una statua di Mosè in sella a un asino nel Santo dei Santi e la conseguente scelta del re di abolire i νόμιμα del popolo giudaico (3), «ταῦτα διεξιόντες», i consiglieri «raccomandavano in ogni modo ad Antioco di sterminare definitivamente gli Ebrei o, altrimenti, di sopprimerne le leggi, obbligando i Giudei a mutare stile di vita» (4). Tuttavia il re,

dall'apioniana *Ἱστορία ἀληθῆς τῶν Αἰγυπτιακῶν*⁸⁶. Per sostenere tale tesi Capponi si fonda esclusivamente sul «consenso [...] straordinario» dell'«interpretazione apioniana dell'Esodo ebraico»⁸⁷, ricavabile dall'estesa requisitoria messa in campo da Giuseppe mezzo secolo dopo la morte del grammatico⁸⁸. Del resto tale ricostruzione può venire sostanziata riportando l'interpretazione di Balsdon delle ll. 87-88 dell'epistola: «[ἔθῃ] che anch'io ho confermato dopo aver ascoltato entrambe le parti»⁸⁹. Lo studioso aveva infatti suggerito che Apione, capo della legazione alessandrina inviata a Caligola tra il novembre del 40 e il gennaio del 41, fosse rimasto a Roma dopo la morte di Gaio, continuando così a sostenere gli interessi dei cittadini di Alessandria nei primi mesi del regno di Claudio⁹⁰. Il nuovo imperatore non si era fatto però convincere dalle calunnie di Apione, come invece il predecessore⁹¹, e aveva varato un editto, pare, favorevole ai Giudei, in cui venivano confermati i diritti religiosi degli abitanti del πολίτευμα giudaico d'Alessandria⁹². Claudio poteva dunque serbare memoria della recente dissertazione del grande retore Apione “Pleistonice”⁹³, ma nulla spinge a ipotizzare un prelievo diretto dall'opera storica del grammatico. L'ipotesi non solo sembra non considerare la dissonanza interna all'epistola e la peculiare natura del documento, ma pare pure antieconomica. Se proprio si vuole avanzare un nome, alla stessa ἀντικατάστασις prende parte un altro intellettuale che nei suoi *Αἰγυπτιακά* riesuma, a quasi tre secoli di distanza, la leggenda manetoniana (o una simile variante). Si è visto infatti come Cheremone, seguendo l'autorevole predecessore, dipingesse i πρόγονοι dei Giudei come individui contaminati e gravemente malati, la cui espulsione dall'Egitto era essenziale per il ristabilimento dell'ordine. Non si dimentichi poi che la versione cheremoniana si prestava

«μεγαλόψυχος ὄν», non tiene in considerazione le accuse contro i Giudei (5: «ἀπέλυσε τῶν ἐγκλημάτων τοὺς Ἰουδαίους»).

⁸⁶ Sul titolo – congetturale – dell'opera del grammatico, si segue qui la ricostruzione di C. DAMON, *Pliny on Apion*, in *Pliny the Elder: themes and contexts*, a c. di R. K. GIBSON, R. MORELLO, Leiden, Brill, 2011, pp. 131–145.

⁸⁷ CAPPONI, *Il ritorno della fenice*, p. 91.

⁸⁸ *Ibid.*; Vd. anche CAPPONI, *The metaphor of the plague*, p. 298.

⁸⁹ «ἄπερ καὶ ἐγὼ/ διακούσας ἀμφοτέρων ἐβεβαίωσα».

⁹⁰ J. P. V. BALSDON, *The emperor Gaius (Caligula)*, Oxford, Oxford University Pr., 1965 (1934), p. 143. Cfr. anche TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus Papyrorum Iudaicarum. II*, p. 51.

⁹¹ *Ant.*, XVIII, 257-260.

⁹² L'editto è conservato da Giuseppe (*Ant.*, XIX, 281-285) in una forma probabilmente contraffatta. A riguardo vd. TCHERIKOVER, FUKS, *Corpus Papyrorum Iudaicarum. II*, pp. 49-50.

⁹³ Per tale epiteto vd. *Tt.*, 1, 2d Keyser (P. T. KEYSER, *Apion of Alexandria (616)*, «*Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2015). Sulle sensazionalistiche esibizioni di erudizione di Apione si vedano *Tt.* 5a, 13, 14b, 15 Keyser.

comodamente a una lettura stoica. Si potrebbe contestare la minore rilevanza di Cheremone rispetto al già celebre grammatico egiziano; anche se il *floruit* di Apione precede di una ventina d'anni l'ascesa dello ἱερογραμματεύς, si ricordi che Cheremone è terzo per importanza nella lista dei πρεσβεῖς alessandrini ed è verosimile che la dottrina filosofica e le conoscenze storiche dell'Egiziano avessero impressionato Claudio se, com'è probabile, fu lo stesso imperatore a sceglierlo qualche anno dopo come διδάσκαλος del figlio adottivo⁹⁴. La ricchezza familiare del giovane e la possibilità di confidare sull'appoggio dello stimatissimo ἑταῖρος Balbillo (l. 105) avevano forse concesso all'erudito l'occasione di esporsi durante l'udienza con l'imperatore. Il filosofo stoico avrebbe potuto allora presentare a Claudio la *superstitio* giudaica come un *morbus animi*, così come l'autore degli *Αἰγυπτιακά*, per corroborare tale concezione filosofica, poteva evocare l'antica leggenda egiziana dinnanzi all'imperatore storiografo⁹⁵. Per ragioni di chiarezza, non si vuole qui supporre un prelievo da parte del *princeps* dall'opera storico-filosofica di Cheremone (la cui data di pubblicazione potrebbe essere posteriore all'ambasceria), ma provare invece a immaginare gli sviluppi delle argomentazioni addotte dai legati di fronte all'imperatore. La diffusione e la fortuna di simili leggende in ambiente pagano presuppongono del resto un pubblico sensibile a simili attacchi. Certo l'ipotesi che sia stato Cheremone ad evocare quest'antica leggenda non è dimostrabile: per esempio nulla impedisce di pensare che anche Gaio Giulio Dionisio, importante *leader* dell'antisemitismo alessandrino che aveva profuso molti sforzi nell'ἀντικατάστασις del 41⁹⁶, avrebbe potuto conoscere e sfruttare polemicamente tale racconto; lo stesso dottissimo astrologo Balbillo poi poteva aver tentato di influenzare Claudio, amico di lunga data⁹⁷, estendendo la νόσος giudaica oltre i confini dell'Egitto, ad inglobare tutta l'οἰκουμένη⁹⁸.

⁹⁴ *Vd. supra* (*Chi era Cheremone?*).

⁹⁵ Superfluo ricordare che Claudio aveva intrapreso durante la sua *adulescentia* un'*historia* «post caedem Caesaris dictatoris» su consiglio di Tito Livio (Suet., *Claud.*, 41); resosi presto conto che «non gli si lasciava la facoltà di scrivere liberamente la verità», il futuro imperatore ritenne allora più prudente dedicarsi alla narrazione degli avvenimenti della *pax civilis* (41). Gli interessi storico-etnografici di Claudio erano certo ben noti ad Alessandria: annualmente i venti libri dei *Τυρρηνικά* e gli otto libri dei *Καρχηδονιακά* composti in greco dall'imperatore venivano recitati nel *Claudianum*, un'ala dell'antico Museo di Alessandria (*Claud.*, 42).

⁹⁶ *CPJ* 156, l. 17. Va sicuramente identificato con il Dionisio figlio di Teone delle ll. 75-76: «ἐξ ἀντικαταστάσεως πολλὰ τῶν ὑμετέρων [corr. da ἡμετέρων] πρέσβεων | φιλοτειμηθέντων καὶ μάλιστα Διονυσίου τοῦ Θεῶν[ο]ς». *Vd.* n. 21 p. 68.

⁹⁷ CRAMER, *Astrology in Roman law and politics*, pp. 112-113.

⁹⁸ CAPPONI, *Astrologi a Roma*, p. 169 suggerisce che «l'accento alla malattia del mondo portata dagli Ebrei potrebbe riflettere i toni cosmici e ancora la religione (greco-romana e antiebraica) di Balbillo.».

Ad ogni modo, dovrà essere colto l'acume degli intellettuali egiziani, capaci di adattare le peculiarità di un'antica leggenda sacerdotale alle movenze retoriche della prassi politica romana; in questo contesto è allora probabile che il sostrato sacerdotale tifoniano venisse tradotto nel linguaggio proprio dell'eloquenza romana⁹⁹. Nell'oratoria tardo-repubblicana l'immagine dello Stato come corpo straziato da terribili malattie e ferite era allora altamente ricorrente per semplicità e immediatezza emotiva: descrivere la degenerazione nosologica della *res publica* e diagnosticarne il *morbus*, la *pestis*, nell'avversario politico giustificava e incitava l'impiego della *vis* per sanare l'ordine, tramite "salassi" e "amputazioni"¹⁰⁰. In età imperiale la *pax* garantiva la *salus publica*¹⁰¹, ma era l'imperatore, in quanto *pater* e *curator legum et morum*, che era chiamato a somministrare un rimedio alla *senectus* di un impero, non solo lacerato dalle guerre, ma soprattutto corrotto dall'abbandono dei *mores*¹⁰². Venuti meno i "pestiferi" Catilina e Clodio¹⁰³, tra i nuovi *morbi* dannosi per la *salus generis humani*¹⁰⁴ vi erano allora le dannose *superstitiones* orientali¹⁰⁵. L'ambasciatore che nell'ἀντικατάστασις aveva

⁹⁹ Del resto, Van Henten ha recentemente sostenuto che i quadri di governo romano conoscessero e sfruttassero attivamente la mitologia tifoniana per promuovere l'identificazione dell'imperatore con Horus e l'associazione dei suoi nemici con Seth (J. W. VAN HENTEN, *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12–13*, in *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, a c. di D. L. BARR, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006, pp. 181–203 [193ss]).

¹⁰⁰ B. WALTERS, *Deaths of the republic: imagery of the body politic in Ciceronian Rome*, Oxford, Oxford University Pr., 2020 pp. 7-10 e 27-51.

¹⁰¹ L. WINKLER, *Salus: vom Staatskult zur politischen Idee: eine archäologische Untersuchung*, Heidelberg, Archäologie und Gesellschaft, 1995, pp. 36ss.

¹⁰² Era Seneca padre che nelle sue *Historiae ab initio bellorum civilium* aveva scandito la storia di Roma secondo le età dell'uomo, identificando la perdita della *libertas* repubblicana e l'inizio dell'impero come un'umiliante *senectus* (*apud* Lact., *Div. Inst.*, VII, 15, 14).

¹⁰³ L'impiego ciceroniano del termine *pestis* per descrivere Catilina è molto frequente (*Cat.*, I, 2; 11; 30; 33; II, 1; 2; IV, 3; cfr. anche I, 31). Per Clodio si veda invece Cic., *Sest.*, 38, 83; 53, 114; *Dom.*, 10, 26. Cfr. anche Cic., *Vat.* 3, 6 (Vatinio); 10, 25 (Gabinio); *Pis.*, 1, 3; 24, 56 (Pisone); *Sest.*, 30, 65 (Pisone e Gabinio) *et alia* (vd. OPELT, *Die lateinischen Schimpfwörter*, p. 138).

¹⁰⁴ Anche se tale espressione si trova al più presto nella monetazione dell'imperatore Galba (WINKLER, *Salus*, pp. 68ss.), il concetto di *genus humanum* era già stato espresso da Cicerone e Orazio (vd. H. SUTHERLAND, *The concepts adsertor and salus as used by Vindex and Galba*, «Numismatic Chronicle» 144, 1984, pp. 29–32 [29-30]; oltre i rimandi qui contenuti si veda Hor., *Od.*, I, 12, 49; IV, 15, 17); del resto, in ambito politico le città provinciali si rivolgono già ad Augusto come πατήρ τῆς πατρίδος καὶ τὸ ὄστυ μπάνατορ τῶν ἀνθρώπων γένουσι. Emerge qui la volontà dell'*élite* provinciale di universalizzare la πατρίς romana, estendendola all'intero impero (A. CLIFFORD, *Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire*, Berkeley, University of California Pr., 2000, pp. 320–321 e 398ss.).

¹⁰⁵ I celebri passi di Tacito, Giuliano, Plinio, Rutilio, citati a più riprese dai sostenitori della lettura cristianeggiante delle ll. 98-100 (vd. e.g. REINACH, *La première allusion au christianisme*, pp. 120ss. e JANNE, *La lettre de Claude aux Alexandrins et le christianisme*, pp. 288-290), non andranno allora intesi come *loci* paralleli utili a interpretare la νόσος come forma embrionale della predicazione cristiana; sarà opportuno invece leggere questi testi come spie del continuo impiego del campo semantico della malattia per descrivere la propagazione di una pericolosa superstizione orientale. Basterà ricordare infatti che già Livio indicava in questi termini la diffusione dei culti dionisiaci, giunti in Italia attraverso un *sacrificulus*

dipinto i Giudei come *communem quandam pestem orbis terrarum excitantes*, poteva aver adattato il racconto degli Impuri a consolidate movente retoriche in vigore nella prassi politica romana.

Epimetron: i novi morbi e la “malattia giudaica”.

È già stata notata l’ambiguità della “malattia giudaica” nelle descrizioni offerte da Manetone e Cheremone: gli Egiziani espulsi da Ἀμένωφίς sono sia individui religiosamente impuri, sia uomini infermi e gravemente malati¹⁰⁶. Il valore duplice di tale νόσος si coglie anche nella narrazione di Lisimaco (*Ap.*, I, 304-311), intellettuale greco altrimenti sconosciuto, ma, come pare, influentissimo nell’adattare la leggenda d’origine sacerdotale agli interessi eziologici ed etnografici greco-romani, promuovendone così la circolazione nelle inquietudini del primo secolo dopo Cristo. Lisimaco, che «ha accolto la stessa ὑπόθεσις» di Manetone e Cheremone (*Ap.*, I, 304), giustappone allora i λεπροί, gli ψωροί e gli altri ammalati («ἄλλα νοσήματά τινα ἔχοντας»)¹⁰⁷ agli ἄναγνοι καὶ δυσσεβεῖς («impuri ed empri») che contaminano i templi¹⁰⁸.

Accostato al tradizionale λεπρός, un altro termine, sicuramente lisimacheo¹⁰⁹, risalta allora all’attenzione: l’aggettivo ψωρός, approssimativamente traducibile con «scabbioso». Per la ψώρα vale del resto un discorso analogo a quello avanzato per la λέπρα; nel *Corpus Hippocraticum* il sostantivo non sembra denotare un’entità nosologica ben definita, indicando piuttosto un ampio spettro di affezioni cutanee i cui sintomi più rilevanti sono: diffuso prurito, desquamazione della pelle, comparsa di pustole e ulcere, gravi eczemi¹¹⁰. Anche la ψώρα (come del resto la λέπρα, cui non di rado è associata)¹¹¹ è una patologia più ripugnante che pericolosa¹¹².

et vates greco: «Huius mali labes ex Etruria Romam velut contagione penetravit.» (XXXIX, 9, 1).

¹⁰⁶ *Vd. supra* (*I Giudei come impuri seguaci di Seth*), (*Gli ἐπισινεῖς espulsi dall’Egitto*).

¹⁰⁷ *Ap.*, I, 305. In *Ap.*, I, 306 e 308 Lisimaco associa solamente gli ψωροί e i λεπροί.

¹⁰⁸ *Ap.*, I, 306.

¹⁰⁹ Le uniche occorrenze di ψωρός in Giuseppe sono tutte condensate nel racconto di Lisimaco (*Ap.*, I, 305, 306, 308, 312).

¹¹⁰ R. FRIEDMAN, *Scabies in Antiquity*, in *Robinson Memorial Volume*, a c. di R. FRIEDMAN, A. LEVINSON, E. H. RINGER, New York, Froben Press, 1948, pp. 71-92 (78-81); FRAISSE, «*Scabies*» dans les textes latins.

¹¹¹ *Hp.*, *De affl.*, 35; *Arist.*, *Probl.*, 887a; *Theoph.*, *frg.* 9, 14 Wimmer; *Diosc.*, *De mat. med.*, I, 30, 128, II, 175, 181 *et alia*.

¹¹² *Hp.*, *De affl.*, 35 (è più un αἴσχος che un νόσημα); *Sen.*, *Vit.*, 27, 4; *Tranqu.*, 2, 11; *Apul.*, *Flor.*, 15; *Aug.*, *Conf.*, III, 2.

Purtroppo, l'assenza di convincenti appigli cronologici per l'operazione lisimachea compromette, e non poco, la possibilità di tracciare un quadro evolutivo della leggenda nelle sue varianti¹¹³; l'unico *terminus ante quem* è la sicura ripresa apioniana del racconto di Lisimaco, da collocare verosimilmente sotto Tiberio¹¹⁴. Ad ogni modo, l'influenza fuori dall'Egitto della versione lisimachea si può cogliere nella chiara dipendenza di un passo delle *Historiae* di Tacito e, probabilmente, in un'eco troghiana. Oltre alle numerose somiglianze del racconto con la sesta leggenda dell'*excursus* tacitano¹¹⁵, è infatti rilevante che la *scabies*, l'equivalente latino della ψώρα di Lisimaco, riaffiori sia nella versione di Tacito che nell'epitome di Giustino¹¹⁶. Del resto, è importante notare che le fonti romane mantengono soltanto la caratterizzazione nosologica del popolo giudaico offerta da Lisimaco, eliminando ogni riferimento all'impurità religiosa¹¹⁷. Inoltre, mentre nella leggenda lisimachea è chiaro che il re Βόχορις consulta l'oracolo per trovare un rimedio a una carestia (causata, del resto, dalla νοσηλεία)¹¹⁸, negli storici romani l'espulsione viene direttamente ricondotta alla preoccupante diffusione tra gli Egiziani della *scabies* (in Trogo associata alla *vitiligo*)¹¹⁹. Varrà la pena di soffermarsi sul passo conservato dall'epitome di Giustino: «Sed Aegyptii, cum scabiem et vitiliginem paterentur, responso moniti eum cum aegris, ne pestis ad plures serperet, terminis Aegypti pellunt»¹²⁰. Il verbo *serpo*, che nel latino classico denota un movimento di propagazione lento, progressivo ed inquietante, in ambito medico viene tendenzialmente impiegato per

¹¹³ Vd. n. 35 p. 49. Cfr. BARCLAY, *Flavius Josephus: translation and commentary*, p. 342.

¹¹⁴ Come dimostra *Ap.*, II, 20 è probabile che lo stesso Apione citasse esplicitamente Lisimaco in relazione al numero di espulsi dal re Bocchoris (ivi, p. 178 n. 65).

¹¹⁵ Anche in Tacito (*Hist.*, V, 3-4) il re egiziano è Bocchoris e l'oracolo consultato è quello di Ammone. Come nel racconto di Lisimaco, i Giudei vengono espulsi ed è Mosè che li guida nel deserto, istituendo così *novi ritus contrari ceteris mortalibus* (4) e ordinando di profanare i templi dei popoli che avrebbero incontrato lungo il cammino.

¹¹⁶ Vd. pp. 42-43.

¹¹⁷ L'unica - vaga - allusione all'ἀσέβεια religiosa del racconto lisimacheo sembra conservarsi nel «purgare regnum et id genus hominum ut in visum dei alias in terras avehere iussum.» (*Hist.*, V, 3).

¹¹⁸ *Ap.*, I, 305-306: «Dato che in moltissimi si erano ammalati (παμπόλλων δὲ ἀνθρώπων νοσηλεία περιπεσόντων), si verificò in Egitto una carestia. Βόχορις, il re egiziano, mandò a consultare l'oracolo di Ammone a proposito della carestia; il dio ordinò di purificare i templi dagli uomini impuri ed empi, di cacciarli in luoghi deserti, di annegare scabbiosi e lebbrosi [...].» La correlazione tra decadenza templare e l'insorgere di carestie è del resto un elemento tipicamente egiziano (vd. REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals, and Day-books*, pp. 273-275).

¹¹⁹ La *vitiligo* è un'affezione cutanea analoga alla *scabies* per il suo carattere tanto ripugnante quanto innocuo. Vd. Fest. *apud* Paul. Diac. p. 369, 16 Müller: «Vitiligo in corpore hominis, macula alba, quam Graeci ἀλφόν vocant, a quo nos album» e Cels., *De med.*, V, 28: «Vitiligo quoque, quamvis per se nullum periculum adfert, tamen et foeda est, et ex malo corporis habitu fit.»

¹²⁰ *Iust.*, XXXVI, 2, 12: «Ma gli Egiziani, dato che soffrivano di *scabia* e *vitiligo*, avvertiti da un oracolo, lo [*scil.* Mosè] cacciarono dai confini dell'Egitto insieme agli altri malati.»

indicare la contrazione di una malattia in un individuo o in un suo specifico membro¹²¹. Risulta allora chiara la peculiarità d'impiego di *serpo* nel passo in questione: il verbo evoca chiaramente il fenomeno del contagio interindividuale e la necessità di isolare i malati così da evitare una diffusione *ad plures* del morbo. Ciò sembra essere confermato qualche riga dopo: «Ricordandosi che erano stati cacciati dall'Egitto per paura del contagio (metu contagionis) [...]»¹²².

Come ha evidenziato Grmek, già nella prima età imperiale l'osservazione diretta del decorso di malattie epidemiche in uomini e animali permette ad alcuni storici, filosofi, enciclopedisti e a diversi specialisti in agricoltura e zootecnica di intuire il fenomeno del contagio¹²³. Paradossalmente, l'estraneità alla dottrina medica permise a questi pensatori di superare l'ostacolo epistemologico derivante dall'incontestabile teoria miasmatica; tale teoria ippocratica si fondava sull'ipotesi che l'agente morbifico fosse da individuare nell'aria respirata dagli individui: l'insorgere di un'epidemia era dunque causata da uno spostamento di aria mortifera da una regione ad un'altra, non dalla trasmissione della malattia da un individuo malato ad uno sano¹²⁴.

Non si è però ancora compresa la ragione della predilezione romana per la caratterizzazione medica degli Egiziani espulsi. Un importante passo pliniano (*NH.*, XXVI, 1-6) potrà aiutare ad illuminare la questione. Con l'interesse proprio di uno storico, più che di uno specialista in medicina¹²⁵, Plinio attesta la preoccupante diffusione di malattie epidemiche, prima sconosciute in quasi ogni regione occidentale dell'impero («[...] novos et omnique aevo priore incognitos non Italiae modo, verum etiam universae prope Europae morbos») ¹²⁶. L'enciclopedista premette che questi *novi morbi* non sono dolorosi o mortali («sine dolore [...] ac sine pernicie vitae»), ma deturpano terribilmente l'aspetto («facies») dell'individuo che ne viene colpito, così da rendere preferibile la

¹²¹ *Forc.*, s.v. *serpo-is-serpsi-serptum-serpere*.

¹²² *Iust.*, XXXVI, 2, 15: «Et quoniam metu contagionis pulsos se ab Aegypto meminerant [...]».

¹²³ M. D. GRMEK, *Les vicissitudes des notions d'infection, de contagion et de germe dans la médecine antique*, in *Textes médicaux latins antiques*, a c. di G. SABBAH, Saint-Étienne, Saint-Étienne Univ., 1984, pp. 53-70 (soprattutto pp. 57-61).

¹²⁴ F. STOCK, *Peste e letteratura*, in *Atti del convegno svoltosi a Salerno il 25 ottobre 2012*, Salerno, Salerno Medica, 2013, pp. 55-75 (63-64).

¹²⁵ *Vd.* S. BOSCHERINI, *De novis morbis (NH., 26, 1-9)*, in *Tradición griega y textos medicos latinos en el período presalneritano, Actas del VIII Coloquio Internacional, Textos Médicos Latinos Antiguos (A Coruña, 2-4 septiembre 2004)*, a c. di A. F. RODRÍGUEZ, Coruña, Servicio de Publicacións Universidade da Coruña, 2007, pp. 55-66 per l'approccio storico di Plinio rispetto ai *novi morbi*.

¹²⁶ Sarà bene notare che Plinio suddivide il mondo in due *partes*, Europa e Asia (III, 5). Cfr. A. LUISI, *Europa, idea e confini nei geografi latini del I sec. d. C.*, «*Invigilata Lucernis*» 7-8, 1985-1986, pp. 263-280 (271-273).

morte («tanta foeditat ut quaecumque mors praeferenda est»)¹²⁷. Ad eccezione del *colum* (XXVI, 6), le nuove malattie descritte sono tutte di carattere cutaneo. La patologia più grave per Plinio («gravissimum ex his») è la *mentagra*, dermatosi a papule corrispondente al λειχήν greco («lichenas appellavere Graeco nomine»)¹²⁸ che ricopriva volto e collo, petto e mani di una *ripugnante* desquamazione della pelle¹²⁹. Come nel passo troghiano sopra analizzato, anche qui si fa riferimento alla trasmissione interindividuale di una patologia cutanea: «nec sensere id malum feminae aut servitia plebesque humilis aut media, sed proceres v e l o c i t r a n s i t u o s c u l i maxime»¹³⁰. Poche righe prima Plinio aveva sostenuto che un cavaliere romano aveva importato in Italia il *contagio* dall'Asia Minore¹³¹. Come ha indicato Stok, il carattere cutaneo della malattia agevolava allora la comprensione del fenomeno del contagio per contatto¹³². Si potrebbe allora pensare che Tacito e Trogo abbiano scelto di descrivere la “malattia giudaica” come una delle contemporanee, contagiose patologie cutanee per rappresentare metaforicamente l'inquietante propagazione degli ἔθνη dei Giudei nell'impero¹³³.

D'altronde, le *Questioni Conviviali* mostrano come agli albori del II secolo l'interpretazione dei «καινὰ καὶ ἀσυνήθη νοσήματα»¹³⁴ si basasse ancora sul concetto

¹²⁷ *NH.*, XXVI, 1.

¹²⁸ *NH.*, XXVI, 2.

¹²⁹ BOSCHERINI, *De novis morbis*, p. 59 nota il reiterato disgusto pliniano di fronte alla *foeditas* di tali morbi.

¹³⁰ *NH.*, XXVI, 3: «Il male non colpì le donne, gli schiavi, la plebe o la classe media, ma soltanto i primi cittadini che si trasmisero rapidamente la malattia, soprattutto a causa dei baci».

¹³¹ *NH.*, XXVI, 3: «[scil. la mentagra] inrepsit in Italiam, quodam Perusino equite Romano, quaestorio scriba, cum in Asia adparuisset, inde contagionem eius inportante».

¹³² STOCK, *Peste e letteratura*, p. 66. Molto utili a questo riguardo sono alcuni passi dei *Problemata*, antico scritto peripatetico, verosimilmente attribuibile ai primi discepoli di Aristotele (G. MARENGHI, *Problemi di medicina/ Aristotele; testo critico, traduzione e commento di Gerardo Marengi*, Milano, Istituto editoriale italiano, 1965, p. XV–XVIII): «Perché certe malattie si contraggono stando a contatto con quelli che ne sono affetti [...]?» (886b, 4). «Perché da tisi, oftalmia e scabbia (ψώρας) viene contagiato chi ne è a contatto, mentre non c'è contagio per idropisia, febbri, apoplezia o altre affezioni consimili?» (887a, 8). La scabbia si trasmette più delle altre malattie, quali la lebbra ed infermità simili, perché è un'affezione esterna e dà una secrezione viscosa (ὄτι ἐπιπολῆς τε καὶ γλίσχρον τὸ ἀπορρέον). Le affezioni pruriginose sono infatti di questa specie, e perciò esse, manifestandosi sui tegumenti e con essudazioni viscosi si trasmettono per contatto (τὰ γὰρ κνησμώδη τοιαῦτα. διὸ αὐτὰ τῷ ἐπιπολῆς γίνεσθαι καὶ γλίσχρον εἶναι ἄπτεται). Delle altre, alcune non sono infettive, perché non affiorano in superficie, altre perché, pur manifestandosi sull'epidermide, non si attaccano in quanto non danno essudanti» (886a, 8). Traduzioni di G. Marengi. *Vd.* anche GRMEK, *Les vicissitudes des notions d'infection*, pp. 58-59. Anche Curzio Rufo sembra concepire la *scabies* come una malattia altamente contagiosa: «scabies corpora invasit et contagium morbi etiam in alios vulgatum est» (IX, 10, 1). Se nei *Problemata* per le malattie dermatologiche il contagio si verifica solo nel caso in cui le affezioni producano essudanti, anche la *mentagra* pliniana pare comportasse la comparsa di papule purulente (*vd.* infatti *NH.*, XXIII, 126 e cfr. BOSCHERINI, *De novis morbis*, p. 58).

¹³³ *Vd. supra* (“*Quelli che risvegliano un morbo comune a tutta la terra*”).

¹³⁴ *QC.*, 733b.

ippocratico di δίατα, ovvero sullo stile di vita del soggetto¹³⁵. Per Plutarco, la «περὶ τὴν δίαιταν μεταβολή»¹³⁶, derivata da «eccessi alimentari, mollezza e sregolatezza nello stile di vita»¹³⁷, causa l'insorgere di malattie prima sconosciute, come l'idrofobia e l'ἔλεφαντίασις¹³⁸ (QC., 731a-b). Del resto, tra l'ultimo secolo della repubblica e i primi due secoli dell'impero la malattia veniva diffusamente intesa come *conseguenza* di una dieta immoderata, soprattutto in ambito alimentare e sessuale¹³⁹. Come si è visto, per i filosofi stoici esisteva poi uno stretto rapporto di consequenzialità tra gli eccessi di una società che ha abbandonato gli antichi *mores*, le “malattie dell'anima” causate da uno stile di vita degenerato e l'insorgere di patologie corporee¹⁴⁰. Anche un medico come Celso, che scrive il suo *De medicina* sotto Tiberio¹⁴¹, constata amaramente che la medicina contemporanea, nonostante la sua articolata complessità, può a malapena condurre qualcuno dei contemporanei alla vecchiaia a causa della *desidia* e della *luxuria* che «corpora [...] prius in Graecia, deinde apud nos afflixerunt»¹⁴². Anche in Seneca (*Ep.* XV, 95, 15-17) la medesima *multiplex varietas* dell'arte medica deve far fronte alla miserabile condizione clinica di un corpo che marcisce dentro e fuori a causa dell'*aviditas* alimentare e della *luxuria*¹⁴³. Sono immagini che nel loro espressionismo ricordano la prefazione del *De re rustica* di Columella, contemporaneo di Celso e Seneca¹⁴⁴: i corpi

¹³⁵ Nel mondo antico quando si parla di δίατα non si fa riferimento solo all'alimentazione, per quanto questo elemento sia determinante, ma a uno stile di vita, un insieme di attività e prescrizioni che contribuiscono a preservare la salute del soggetto; vi rientrano quindi esercizi ginnici e sportivi, il lavoro, i bagni, il sonno, l'attività sessuale, la purgazione... (MAZZINI, *La medicina dei Greci e dei Romani*, p. 350.)

¹³⁶ QC., 734c.

¹³⁷ QC., 732e. Cfr. anche 733e-734c.

¹³⁸ A proposito dell'ἔλεφαντίασις, è significativo che nel secondo libro dell'*Ad Glauconem* (*Glauc.*, II, vol. XI, p. 142 Kühn) Galeno riconduca il proliferare della lebbra, male endemico di Alessandria, alle alte temperature e, soprattutto, alla peculiare δίατα degli Alessandrini: «Ad Alessandria gli individui affetti da ἔλεφαντίασις sono molti a causa dello stile di vita e del calore della regione. Questo morbo si riscontra del resto assai raramente in Germania e in Misia; presso gli Sciti poi, che bevono latte, non si è quasi mai osservata. Ad Alessandria invece è estremamente frequente che insorga a causa dello stile di vita (διὰ τὴν δίαιταν): mangiano infatti farinata, lenticchie, lumache, pesce in salamoia in grandi quantità. Alcuni si nutrono anche di carne d'asino e di altri alimenti simili che rendono l'umore grasso e nero. Dato che il clima è caldo, il flusso degli umori si dirige verso la cute.»

¹³⁹ MAZZINI, *La malattia conseguenza e metafora del peccato*, pp. 165ss.

¹⁴⁰ Indicativo è anche un passo di Cicerone (*Fam.*, VII, 26, 1) in cui si riporta come gli Stoici attaccassero l'edonismo epicureo riconducendo la genesi di dissenteria e stranguria, malattie sofferte dallo stesso Epicuro (cfr. *Epic.*, *Ep.*, 52), rispettivamente agli eccessi alimentari («morbum edacitatis») e a una *turpior intemperantia*, ovvero sregolatezze di carattere sessuale.

¹⁴¹ Il trattato testimonia infatti i contatti tra l'autore e Cassio, medico del *princeps* (*Med.*, *Proem.*, 69; IV, 21, 2).

¹⁴² Cels., *Med.*, *Proem.*, 4-5.

¹⁴³ Sen., *Ep.*, XV, 95, 15-18.

¹⁴⁴ Su Celso vd. Col., *De re rustica*, I, 1, 14. Per Seneca vd. Col., *De re rustica*, III, 3, 3.

dei giovani sono così macilenti e infiacchiti («fluxa et resoluta») dalle malattie che la morte potrebbe a fatica cambiarne le sembianze¹⁴⁵. Gli autori sopraccitati connettono dunque in un chiaro rapporto di causa-effetto la decadenza morale e l'inquietante degenerazione nosologica del primo secolo¹⁴⁶. Si è visto allora come la *superstitio* giudaica venisse intesa dai filosofi stoici come un grave *morbus animi*; forse sarà lecito ipotizzare che la *scabies* di Tacito e Trogo non costituisca soltanto un'immagine metaforica per denotare la contagiosa *pestis* giudaica. È dunque possibile che i dotti lettori di queste leggende cogliessero anche un implicito rapporto di consequenzialità nosologica tra l'adesione all'immorale *superstitio* giudaica e lo sviluppo di malattie somatiche¹⁴⁷.

È del resto rilevante che Plinio identifichi l'Egitto come *genetrix talium vitiorum* (3), non riferendosi, come sembra, solo alla *mentagra*, ma a tutti i *novi morbi*¹⁴⁸; infatti, qualche riga dopo (5), l'enciclopedista attesta l'origine egiziana dell'*elephantiasis* («Aegypti peculiare hoc malum»), forse seguendo l'insegnamento lucreziano¹⁴⁹. Con un certo distacco, già Tucidide riportava l'opinione («ὡς λέγεται») di chi aveva ricondotto all'Etiopia, e più in generale all'Egitto, la genesi di una malattia epidemica, la terribile peste ateniese del 430 a.C.¹⁵⁰. Nelle riletture tucididee tardo-repubblicane e imperiali la cautela dello storico ateniese viene poi meno: l'Etiopia sarà allora considerata culla di

¹⁴⁵ *De re rustica, Proem.*, 17: «Itaque istam vitam socordem persequitur valetudo. Nam sic iuvenum corpora fluxa et resoluta sunt, ut nihil mors mutatura videatur.»

¹⁴⁶ Cfr. anche Plin., *NH.*, XXVI, 43. Vd. P. MUDRY, *La préface du De medicina de Celse, Texte, traduction et commentaire*, Lausanne, Bibliotheca Helvetica Romana, 1982, p. 57: «À Rome, au 1^{er} siècle après J.-C., cette idée est entrée dans les lieux communs de la réflexion moraliste.»

¹⁴⁷ Vd. *supra* («*Quelli che risvegliano un morbo comune a tutta la terra*»).

¹⁴⁸ M. MARGANNE, *L'Égypte médicale de Plin l'Ancien*, in *Le latin médical: la constitution d'un langage scientifique: réalités et langage de la médecine dans le monde romain*, a c. di G. SABBAN, Saint-Étienne, Publ. de l'Univ. de Saint-Étienne, 1991, pp. 155–171 (158-159). L'unica eccezione sembra essere il carbonchio, per cui Plinio attesta «peculiare Narbonensis provinciae malum» (4). È però probabile che Plinio non considerasse il *carbunculum* come un *novus morbus* simile a *mentagra* (2-3), *elephantiasis* (5) e *colum* (6): oltre ad essere stato osservato già nel 164 a.C., tale malattia può essere letale («ocissime exanimans»); risulta netta allora la contraddizione con XXVI, 1, dove Plinio aveva assicurato che tali *morbi* erano «sine perincie vitae». L'introduzione del carbonchio nella lista dei *novi morbi* sembra allora interpretabile come un *excursus* tipicamente pliniano: affascinato dalla differenziazione sociale della *mentagra* (3), l'enciclopedista si sente dunque legittimato a riportare l'analogo caso del carbonchio, malattia che aveva causato ai suoi tempi la morte di due *consulares* (4).

¹⁴⁹ Lucr., VI, 1114-1115: «est elephas morbus qui propter flumini Nili/ gignitur Aegypto in media, neque praeterea usquam [...]».

¹⁵⁰ Thuc., II, 48, 1-2: «ἤρξατο δὲ τὸ μὲν πρῶτον, ὡς λέγεται, ἐξ Αἰθιοπίας τῆς ὑπὲρ Αἰγύπτου, ἔπειτα δὲ καὶ ἐς Αἴγυπτον καὶ Λιβύην κατέβη καὶ ἐς τὴν βασιλέως γῆν τὴν πολλήν. ἐς δὲ τὴν Ἀθηναίων πόλιν ἐξαπναιῶς ἐσέπεσε, καὶ τὸ πρῶτον ἐν τῷ Πειραιεῖ ἦψατο τῶν ἀνθρώπων [...]». È probabile del resto che lo storico si riferisse alla concezione miasmatica ippocratica (Cfr. STOCK, *Peste e letteratura*, p. 63).

una pestilenza classica ed esemplare¹⁵¹. Anche Strabone, ritoccando una teoria posidoniana, riconduce alla siccità delle terre etiopiche la frequente comparsa di malattie pestilenziali (XVII, 10)¹⁵². Bene: se la provincia egiziana viene additata in età imperiale come fonte di malattie epidemiche per l'impero, forse si potrà comprendere la ragione per cui Tacito e Trogo abbiano direttamente ricondotto l'espulsione giudaica all'insorgere di una pestilenza in Egitto. Del resto, se Manetone, e sulla sua scia forse anche Cheremone, avevano descritto gli Egiziani espulsi come individui affetti dalla lebbra mutilante, è significativo che le leggende di Apione¹⁵³, Tacito e Trogo non alludano mai agli inquietanti sintomi di tale patologia. Il motivo andrà probabilmente ricercato nella lentissima diffusione del morbo nelle regioni occidentali dell'impero: Celso constata infatti che al suo tempo l'*elephantiasis* era quasi sconosciuta in Italia; qualche anno dopo, Plinio rileva addirittura che la malattia, dopo essere stata importata in Italia dalle truppe di Pompeo, era rapidamente scomparsa¹⁵⁴. Il fatto che la lebbra rimanga a Roma un morbo *paene ignotus*¹⁵⁵ spiega allora l'assenza di ogni riferimento alla terribile ἐλεφαντίασις in Tacito e Trogo.

Per quanto riguarda Apione, la questione risulta d'altronde più complessa. Se, come ha notato Barclay, è vero che nella leggenda apioniana «la categoria medica è diventata predominante»¹⁵⁶, bisogna notare che il grammatico sembra estendere i νοσήματα dei Giudei a un ampio spettro di infermità fisiche non contagiose (come invece la *scabies* e la *vitiligo*). *Prima dell'espulsione dall'Egitto*, i πρόγονοι dei Giudei sono descritti infatti come «lebbrosi, ciechi e zoppi» (*Ap.*, II, 15)¹⁵⁷, o più in generale come «ciechi, zoppi e colpiti da ogni sorta di malattia» (*Ap.*, II, 23)¹⁵⁸. Se si considera che pure nella leggenda apioniana, come nella versione di Cheremone, gli antenati dei Giudei e la loro *sapientia*

¹⁵¹ Lucr., VI, 1138-1142; Plut., *De sera.*, 558e; Gal., *De diff. febr.*, vol. VII, p. 290 Kühn; Max. Tyr., XIII, 8; Amm., XIX, 4, 2. Fu E. F. POPPO, *Thucydides de Bello Peloponnesiaco, Libri octo*, vol. I.2, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1866, p. 101 a notare l'assenza dell'«ὡς λέγεται» tucidideo nelle riprese successive.

¹⁵² Sulla correlazione tra Etiopi ed Egiziani si veda M. J. VERSLUYS, «*Aegyptiaca Romana*»: *Nilotic scenes and the Roman views of Egypt*, Leiden, Brill, 2002, pp. 417-418.

¹⁵³ Per Apione *vd. infra*.

¹⁵⁴ Cels., *Med.*, III, 25, 1; Plin., *NH.*, XXVI, 5. Cfr. *Glauc.*, II, p. 142 Kühn (vol. XI); (*vd. n.* 138 p. 140). *Vd. anche* W. SCHEIDEL, *Germes for Rome*, in *Rome the cosmopolis*, a c. di C. EDWARDS, G. WOOLF, Cambridge, Cambridge University Pr., 2003, pp. 158-176 (169-170).

¹⁵⁵ Cels., *Med.*, III, 25, 1.

¹⁵⁶ BARCLAY, *Flavius Josephus: translation and commentary*, p. 342.

¹⁵⁷ «τοὺς λεπρῶντας καὶ τυφλοὺς καὶ τὰς βάρσεις πεπηρωμένους». Sulla scarsa contagiosità della lebbra *vd.* Pseud. Arist., *Probl.*, 887a, 8.

¹⁵⁸ «τυφλοὶ καὶ χολοὶ καὶ πάντα τρόπον νοσοῦντες».

sono a tutti gli effetti egiziani¹⁵⁹, non sarà difficile comprendere per quale ragione un intellettuale egiziano - mosso da chiare finalità apologetiche anche nelle sue λοιδορίαι contro i Giudei¹⁶⁰ - si allontani dalla caratterizzazione lisimachea: dipingere i predecessori dei Giudei come Egiziani ψωροὶ καὶ λεπροὶ equivaleva a ricondurre all'Egitto l'origine della ψώρα/scabies, morbo concepito dai Romani come disgustoso e contagioso. La contemporanea diffusione dei *novi morbi* cutanei, e in particolare della *mentagra*, aveva infatti angustiato i *proceres*, e colpito forse anche l'imperatore Tiberio¹⁶¹, cui Apione avrebbe dedicato l'apologetica *Ἱστορία ἀληθῆς τῶν Αἰγυπτιακῶν*¹⁶², dove era ovviamente narrata la leggenda antiggiudaica¹⁶³.

*

* *

POSTILLA

Tra medicina e grammatica: i βουβῶνες di Apione.

Apione non rinuncia però ad assegnare ai Giudei un'inedita malattia cutanea; con chiare finalità eziologiche e, al contempo, denigratorie, il grammatico afferma: «Dopo una marcia di sei giorni, ebbero [*scil.* i Giudei] dei rigonfiamenti inguinali (βουβῶνας); per questo il settimo giorno, giunti sani e salvi nella regione ora chiamata Giudea, si fermarono e chiamarono il giorno sabato, conservando l'etimologia egiziana. Gli Egiziani chiamano infatti σαββάτωσις il dolore provocato dal gonfiore inguinale.»¹⁶⁴. Apione pare abbia coniato il neologismo medico σαββάτωσις, aggiungendo la desinenza -ωσις (frequente per

¹⁵⁹ *Vd. Ap.*, II, 8; 10 -12; 21.

¹⁶⁰ *Ap.*, II, 142: «ἄρ' οὖν τυφλὸς ἦν τὸν νοῦν Ἀπίων, ὃ π ἐ ρ Α ἰ γ υ π τ ῖ ω ν ἡμῖν λοιδορεῖν συνθέμενος, [...]».

¹⁶¹ P. MUDRY, *La question des maladies nouvelles: enquête médicale et sociétale dans le Monde Antique*, «Medicina nei Secoli: Arte e Scienza» 29.3, 2017, pp. 825–840 (831) ipotizza che Tiberio fosse afflitto dalla *mentagra* sulla base di Tacit., *Ann.*, IV, 57 e Suet., *Tib.*, 68.

¹⁶² Ci si basa qui sulla ricostruzione di CAPPONI, *The metaphor of the plague*, pp. 290-291.

¹⁶³ *Ap.*, II, 10. Cfr. anche Tat., *Ad Graec.*, 38.

¹⁶⁴ *Ap.*, II, 21-22: «ὀδεύσαντες γάρ, φησίν, ἐξ ἡμερῶν ὁδὸν βουβῶνας ἔσχον καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τῆ ἐβδόμη ἡμέρᾳ ἀνεπαύσαντο, σωθέντες εἰς τὴν χώραν τὴν νῦν Ἰουδαίαν λεγομένην, καὶ ἐκάλεσαν τὴν ἡμέραν σάββατον σῶζοντες τὴν Αἰγυπτίων γλῶτταν· τὸ γὰρ βουβῶνος ἄλγος καλοῦσιν Αἰγύπτιοι σαββάτωσιν.» Per «σαββάτωσιν» si segue qui la lezione di L, E (S ha «σαββάτωσις») con Niese e Naber, rispetto alla ricostruzione «σαββῶ» (proposta da T. REINACH, *Notes sur le second livre du Contre Apion de Josèphe*, in *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, a c. di M. BRANN e F. ROSENTHAL, Breslau, Verlags-Anstalt, 1900, pp. 13-15), sulla base della traduzione cassiodorea *sabbato/sabbo* e del successivo commento di Giuseppe (*Ap.*, II, 26). Sulle ragioni di questa scelta si veda BARCLAY, *Flavius Josephus: translation and commentary*, pp. 179-180 n. 71.

indicare nomi di malattie)¹⁶⁵ all'egizio σαββῶ («inguine»)¹⁶⁶, così da rendere più persuasiva la derivazione del σάββατον ebraico da un'infamante patologia cutanea. Nel ricondurre la genesi dei βουβῶνες al lungo viaggio nel deserto, Apione riusciva poi a dispensare la popolazione egiziana da tale grottesco ingrossamento dell'inguine.

Per comprendere il passo apioniano, sarà importante rilevare che, in ambito non specialistico, il termine βουβῶν era stato principalmente impiegato dai poeti comici per indicare un ridicolo rigonfiamento dell'inguine derivante da una ferita subita negli arti inferiori¹⁶⁷. Un passo della *Lisistrata* mostra poi come tali βουβῶνες potessero essere imputati anche a lunghe marce a piedi¹⁶⁸. Nel *Corpus Hippocraticum* il sostantivo è del resto molto più frequente e, oltre a designare la zona inguinale (così anche in un *hapax* omerico)¹⁶⁹, indica i rigonfiamenti di tale area derivati da ferite in suppurazione di gambe o braccia, con conseguenti febbri alte¹⁷⁰. Il γραμματικός omerico, celebre per le sue ingegnose etimologie¹⁷¹, associando le estenuanti peregrinazioni dei Giudei nel deserto alla comparsa dei βουβῶνες, poteva anche sfoggiare le sue notevoli competenze in medicina e farmacoepia; Plinio attribuiva infatti ad Apione un *De metallica medicina* (*NQ.*, I, 35), un'opera sui farmaci d'origine minerale. Se si segue poi la ricostruzione di Keyser, in tale trattato erano perfino prescritti dei rimedi per il carbonchio e la *mentagra*¹⁷²! Sia detto qui, per inciso, che solo nel primo secolo dopo Cristo si assiste a una così netta convergenza tra studi grammaticali e farmacoepia: fra i versatili colleghi di Apione si ricordano infatti Amaranto¹⁷³, Aristocrate¹⁷⁴ e di Panfilio¹⁷⁵, γραμματικοί alessandrini e, al contempo, autori di φάρμακα contro febbre, mal di denti, mal di gola...

Certo, bisognerà concludere ammettendo che i βουβῶνες non equivalgono alla *scabies* per contagiosità; sorge allora il sospetto che tale aggiunta apioniana origini più da un interesse eziologico (determinare

¹⁶⁵ Vd. M. SCHELLER, *Σαββῶ und σαββάτωσις*, «Glotta: Zeitschrift für Griechische und Lateinische Sprache» 34, 1955, pp. 298–300 (298) con riferimento a A. DEBRUNNER, *Griechische Wortbildungslehre*, Heidelberg, Carl Winters, Universitätsbuchhandlung, 1917, p. 103.

¹⁶⁶ BARCLAY, *Flavius Josephus: translation and commentary*, pp. 179-180 n. 71.

¹⁶⁷ Aristoph., *Vesp.*, 279; *Lis.*, 987; *Men.*, *Georg.*, 51.

¹⁶⁸ Cinesia, vedendo l'araldo degli Spartani che giunge in preda a un forte stato di eccitazione causato dalla lunga astinenza sessuale, indica il fallo eretto dell'uomo, chiedendogli beffardamente se non si tratti piuttosto di un rigonfiamento dell'inguine dovuto al lungo cammino (*Lis.*, 987-988: «τί δὴ προβάλλει τῆν χλαμύδ'; ἢ βουβωνιάζ/ύ π ὀ τ ἦ ς ὀ δ ο ὤ;»).

¹⁶⁹ *Iliad.*, IV, 492.

¹⁷⁰ Si vedano i passi riportati da P. PERRONE, *Intersezioni tra lessico medico e comico: il caso di βουβῶν e βουβωνιάω*: (*Aristoph. Vesp.* 275a-7a; *Men. Georg.* 48.50-2), «Lexis: Poetica, Retorica e Comunicazione nella Tradizione Classica» 31, 2013 pp. 201–212 (203-204).

¹⁷¹ Vd. S. NEITZEL, *Apions Glossai Homerikai*, in *Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker*, vol. III, a c. di K. ALPERS, H. ERBSE, A. KLEINLOGEL, Berlin, Walter de Gruyter, 1977, pp. 185-326 (soprattutto pp. 189-209) e VAN DER HORST, *Japheth in the tents of Shem*, pp. 214-220. L'unico frammento conservato del *Περὶ Ῥωμαίων διαλέκτου* testimonia un'altra etimologia interlinguistica di Apione (*frg.* 25 Keyser = *Athen.*, *Deipn.*, 680d).

¹⁷² P. T. KEYSER, *Mineral medicine in Apion of Oasis according to Pliny and Galen*, «Mnemosyne: Bibliotheca Classica Batava» 69.3, 2016, pp. 453–472. È del resto significativo che sia lo stesso Plinio ad attestare l'arrivo a Roma di prezzolati medici egiziani capaci di curare i *novi morbi* cutanei (*N.Q.* XXVI, 3).

¹⁷³ Vd. P. T. KEYSER, G. L. IRBY-MASSIE, *The encyclopedia of ancient natural scientists: the Greek tradition and its many heirs*, London, Routledge, 2008, p. 63.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 138

¹⁷⁵ *Ivi*, pp. 606-607.

l'origine dell'osservanza del σάββατον, pratica assurda e ridicola per i pagani)¹⁷⁶ che dalla volontà di “scaricare” sui Giudei i pregiudizi romani circa l'origine egiziana delle nuove epidemie.

¹⁷⁶ *Vd. FELDMAN, Jew and Gentile in the ancient world*, pp. 158-167. Per la diffusa presenza di elementi eziologici nelle leggende relative all'espulsione dei Giudei dall'Egitto, *vd. BARCLAY, Flavius Josephus : translation and commentary*, pp. 343-344.

Abbreviazioni.

Bernand = É. BERNAND, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2001.

BGU IV = *Aegyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912.

BGU V = W. SCHUBART, W. GRAF VON UXKULL-GYLLENBAND, *Aegyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin, Der Gnomon des Idios Logos*, voll. I-II, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1919-1934.

CCAG VII = F. BOLL, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, VII, Codices Germanicos*, Bruxellis, In aedibus Henrici Lamertin, 1908.

CEI 2008 = *La Sacra Bibbia*, a c. della Conferenza Episcopale Italiana, 2008.

CGC = *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*.

CIL VIII = G. WILMANNUS, *Corpus Inscriptionum Latinarum, Inscriptiones Africae Latinae*, vol. VIII, Pars prior, Berolini, Apud, Georgium Reimerum, 1881.

CPJ = V. TCHERIKOVER, A. FUKS, M. STERN, *Corpus Papyrorum Iudaicarum*, voll. I-III, Jerusalem, Magnes Press of the Hebrew University, 1957-1964.

Dalec. = J. DALECHAMPS, *Historia omnium plantarum*, Lugduni, Apud Gulielmum Rouillium, 1586.

E = *Cod. Eliensis*, Cambridge, University Library, Fonds anciens, LI, IV, 12.

Ed. pr. = A. P. ARLENIUS, *Flavii Iosephi Opera*, Basileae, Froben, 1544.

FHG = K. W. L. MÜLLER, T. MÜLLER, *Fragmenta historicorum Graecorum*, voll. I-V, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin Didot, 1841-1873.

FGrHist = F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin/Leiden, Weidmann/Brill, 1923-1958, *et alia*.

Forc. = E. FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexicon*, voll. I-IV, Patavii, Typis Seminarii, 1771.

L = *Cod. Laurenziano, Plut.*, 69, 22.

LSJ = G. H. LIDDEL, R. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon with revised supplement*, Oxford, Clarendon Press, 1996⁹.

M = *Cod. Laurenziano, Plut.*, 28, 29.

Memnon = A. BERNAND, É. BERNAND, *Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon*, Paris, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1960.

Montanari = F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Torino, Loescher, 2013³.

OGIS = W. DITTENBERGER, *Orientalis Graeci inscriptiones selectae*, voll. I-II, Lipsiae, Apud S. Hirzel, 1903-1905.

P. Batav. = C. LEEMANS, *Papyri graeci Musei Antiquarii Publici Lugduni-Batavi*, voll. I-II, Lugduni Batavorum, Apud E. J. Brill, 1843-1885.

P. Chester Beatty III = A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri, III*, London, Printed by Order of the Trustees, 1935.

P. Leyde I 343 + 345 = A. MASSART, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345*, «Oudheidkundige mededeelingen» 34 Suppl., 1954.

P. médical Hearst = G. A. REISNER, *The Hearst Medical Papyrus*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905.

P. Lond. VI = H. J. BELL, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish troubles in Alexandria and the Athanasian controversy, illustrated by texts from greek papyri in the British Museum, with three coptic texts*, London, Printed by the Order of the Trustees, 1924.

P. med. Lond. = W. WRESZINSKI, *Der Londoner Medizinische Papyrus (Brit. Museum nr. 10059) und der Papyrus Hearst*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912.

P. Oxy. II = B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri, Part II*, London, Egypt Exploration Fund, Graeco-Roman Branch, 1899.

P. Oxy. XII = B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri, Part XII*, London, Egyptian Exploration Society, 1916.

P. Oxy. XXVII = E. G. TURNER, J. R. REA, L. KOENEN, J. M. F. POMAR, *The Oxyrhynchus Papyri, Part XXVII*, London, Egyptian Exploration Society, 1962.

P. Tebt. II = B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, *The Tebtunis Papyri*, vol. II, London, Henry Frowde, 1907.

PGM = K. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae*, voll. I-II, Leipzig, Verlag und Druck von B. G. Teubner, 1928-1931.

PSI = *Papiri Greci e Latini, Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto*, voll. I-XV, Firenze, Tipografia Enrico Aiani/Istituto Papirologico G. Vitelli, 1912-2008.

S = *Cod. Schleusingensis, Hennebergisches Gymnasium*, 1.

Stern = M. STERN, *Greek and Latin authors on Jews and judaism*, voll. I-III, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976-1984.

SVF = H. VON ARMIN, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, voll. I-III, Stutgardiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1903-1905.

UPZ II = U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit, Papyri aus Oberägypten*, vol. II, Berlin, Verlag von Walter de Gruyter, 1935.

Bibliografia.

Edizioni e traduzioni di riferimento

Giuseppe Flavio, *Contro Apione*.

B. NIESE, *Flavi Iosephi opera*, vol. V, Berolini, Apud Weidmannos, 1889.

J. HUDSON, *Flavii Iosephi Opera quae reperiri potuerunt omnia*, vol. II, Amstelodami, Apud R. & G. Westenius, 1726.

J. H. HOLWERDA, *Emendationum Flavianarum specimen*, Gorinchemi, Apud J. Noorduyn et fil., 1847.

S. A. NABER, *Flavii Iosephi Opera Omnia*, vol. V, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1895.

H. S. J. THACKERAY, *Josephus, The Life. Contra Apionem*, Cambridge, Harvard University Press, 1926.

T. REINACH, L. BLUM, *Contre Apion / ed. & trad. Reinach Th. & Blum L.*, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

J. M. G. BARCLAY, *Flavius Josephus : translation and commentary. 10, Against Apion*, Leiden, Brill, 2007.

F. CALABI, *Contro Apione, Flavio Giuseppe; introduzione e traduzione a c. di Francesca Calabi*, Genova, Marietti, 2007 (¹1993).

F. SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem) / Flavius Josephus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2008.

Giuseppe Flavio, *Antichità*.

B. NIESE, *Flavi Iosephi opera*, voll. I-IV, Berolini, Apud Weidmannos, 1887-1890.

L. H. FELDMAN, *Flavius Josephus: translation and commentary. 3, Judean antiquities 1-4, translation and commentary by Louis H. Feldman*, Leiden, Brill, 2000.

C. T. BEGG, *Flavius Josephus : translation and commentary. 4, Judean antiquities. Books 5-7 / transl. and commentary by Christopher T. Begg*, Leiden, Brill, 2005.

Manetone.

W. G. WADDELL, *Manetho, with an English translation by W.G. Waddell*, London, Harvard University Press, 1940.

P. LANG, *Manetho (609)*, in «*Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2014.

Cheremone.

P. W. VAN DER HORST, *Chaeremon, Egyptian priest and stoic philosopher, The fragments*, Leiden, Brill, 1984.

I. L. E. RAMELLI, *Stoici romani minori*, Milano, Bompiani, 2008.

Cornuto.

I. L. E. RAMELLI, *Compendio di Teologia greca: testo greco a fronte*, Milano, Bompiani, 2003.

Giustino.

O. SEEL, *M. Iuniani Iustini epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi: accedunt prologi in Pompeium Trogum*, Stutgardiae, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1985.

Plutarco, De Iside et Osiride.

J. G. GRIFFITHS, *De Iside et Osiride, edition with an introduction, translation & commentary by Griffiths J. G.*, Cardiff, University of Wales Pr., 1970.

Sincello

W. DINDORF, *Georgius Syncellus et Nicephorus Cp.*, voll. I-II, Bonnae, Impensis Ed. Weberi, 1829.

A. A. MOSSHAMMER, *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*, Leipzig, B. G. Teubner, 1984.

Altri autori.

A. ADLER, *Suda Lexicon*, voll. I-IV, Lipsiae, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1928-1938.

W. AX, *M. Tullius Cicero, De natura deorum*, fasc. 45, Stutgardiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1933.

G. J. M. BARTELINK, M. BARCHIESI, C. MOHRMANN, *Vite dei Santi dal III al VI secolo, II, Palladio, La storia Lausiaca*, Verona, Fondazione Lorenzo Valla, 1974.

I. BEKKER, *Photii Bibliotheca*, Berolini, Typis et impensis G. E. Reimeri, 1824.

J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, Le Philosophe Néo-Platonicien, Avec les fragments des traités* *Περὶ ἀγαλμάτων et De Regressu Animae*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.

F. BOER, F. BOLL, *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, vol. III. 1 (*Tetrabiblos*), Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1940.

C. BOYSEN, *Flavii Iosephi opera ex versione latina antiqua, Pars VI, De iudaeorum vetustate sive contra Apionem, Libri II*, Vindobonae, F. Tempsky, 1898.

J. BRISCOE, *Livius, Ab urbe condita, Libri XXXI-XL*, Stutgardiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1991.

R. CABALLERO SÁNCHEZ, H. J. BAUTISTA RUIZ, *Una paráfrasis inédita de los «Tesoros» de Antíoco de Atenas: el epítome IIa*, «Μήνη» 6, 2006, pp. 177-242.

L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. IV (*De vita Mosis, De Josepho*), Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri, 1902.

C. DAREMBERG, A. *Cornelii Celsi, De medicina, Libri Octo*, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1891.

G. DE BREUCKER, *Berosus of Babylon (680)*, in «*Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2010.

E. DEKKERS, A. GAAR, *Clavis Patrum Latinorum: qua in Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam, (Apologeticum)*, Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout, Brepols, 1995.

J. DIGGLE, *Characters, Theophrastus*, Cambridge, Cambridge University Pr., 2004.

- J. M. DUFFY, *M. Pselli Philosophica Minora, vol. I, Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, Leipzig, BSB B. G. Teubner, 1992.
- P. ÉVIEUX, W. H. BURNS, L. ARRAGON, M. BOULNOIS, *Cyrille d'Alexandrie, Lettres festales I-VI*, Sources Chrétiennes, 372, Paris, Éd. Du Cerf, 1991.
- K. T. FISCHER, *Diodori Bibliotheca Historica*, voll. I-V, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1888-1906.
- L. FRÜCHTEL, *Clemens Alexandrinus, Stromata Buch I-VI*, Berlin, De Gruyter, 1985.
- F. HAASE, *L. Annaei Senecae operae quae supersunt*, vol. III (*Fragmenta*), Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1895.
- O. HENSE, *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistularum Moralium quae supersunt*, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1914.
- H. HEUBNER, *P. Cornerlius Tacitus, Libri qui supersunt, II, 1: Historiarum libri*, Stuttgart, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanarum Teubneriana, 1978.
- H. HEUBNER, *P. Cornerlius Tacitus, Libri qui supersunt, I: Ab excessu Divi Augusti*, Stuttgart, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanarum Teubneriana, 1994.
- C. HUBERT, *Plutarchi moralia*, vol. IV, (*Quaestiones convivales*), Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1938
- G. HUDE, *Aretaeus, Editio altera*, Corpus Medicorum Graecorum, vol. II, Berolini, In aedibus Academiae scientiarum, 1958.
- M. IHM, *C. Svetoni Tranquilli opera, De vita Caesarum libri VIII*, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1908.
- H. S. JONES, J. E. POWELL, *Thucydidis historiae*, voll. I-II, Oxford, Clarendon Press, 1942.
- T. KAIZER, *Pseudo-Eupolemus (724)*, in «*Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2010.
- J. KARST, *Die Chronik des Eusebius aus dem armenischen übersetzt*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911.
- P. T. KEYSER, *Apion of Alexandria (616)*, in «*Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2015.
- I. KLEIN, *Erotiani Vocum Hippocraticarum Conlectio*, Lipsiae, Sumptibus librariae Dykianae, 1865.
- F. KLINGNER, *Horatius Opera*, Berolini et Novi Eboraci, Walter de Gruyter, 1959³.

- A. KOERTE, *Menandri quae supersunt*, Pars altera, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1959.
- C. KRAUS-REGGIANI, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, (In *Flaccum*), Napoli, Morano, 1967.
- D. C. G. KÜHN, *Claudii Galeni opera omnia*, voll. I-XXII, Lipsiae, Prostat in officina libraria Car. Cnoblochii, 1821-1833.
- É. LITTRÉ, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, vol. IX (*Prorrhethicon II*), Paris, Chez J. B. Baillièrre, 1861, pp. 6-74.
- A. LOLOS, *Der unbekannte Teil der Ilias-Exegesis des Iohannes Tzetzes : (A 97-609)*, Königstein, Hain, 1981.
- G. MARENGHI, *Problemi di medicina/ Aristotele; testo critico, traduzione e commento di Gerardo Marengi*, Milano, Istituto editoriale italiano, 1965.
- P. K. MARSHALL, *Hygini Fabulae*, Stuttgart, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanarum Teubneriana, 1993.
- J. MAU, *Plutarchi moralia*, vol. V, 2, 1, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1971.
- C. MAYHOFF, *C. Plini Secundi, Naturalis Historiae, Libri XXXVII*, voll. I-V, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1897-1906.
- C. MARCHESI, *Arnobii Adversus nationes libri VII*, Torino, In aedibus I. B. Paraviae, 1953.
- J. MARTIN, *Lucretius, De rerum natura*, Leipzig, BSB B. G. Teubner, 1961.
- L. MASCIALINO, *Lycophronis Alexandria*, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1964.
- A. MEINEKE, *Strabonis Geographica*, voll. I-III, Lipsiae, Sumptibus et typisi B. G. Teubneri, 1877.
- G. MONTI, L. CANALI, *Seneca, Lettere a Lucilio*, Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 2000.
- E. D. MOUTSOULAS, *Τὸ 'Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν' ἔργον Ἐπιφανίου τοῦ Σαλαμῖνος, «Θεολογία» 44*, 1973, pp. 157-209.
- P. MUDRY, *La préface du De medicina de Celse, Texte, traduction et commentaire*, Lausanne, Bibliotheca Helvetica Romana, 1982.
- H. NIKITINSKI, *Saturae, A. Persius Flaccus; commentario atque indice rerum notabilium instruxit Helgus Nikitinski; accedunt varia de Persio iudicia saec. XIV-XX*, München, K. G. Saur, 2002.

- M. PATILLON, A. P. SEGONDS, L. BRISSON, *Porphyre, De l'Abstinence, Livre IV*, vol. III, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- L. PERILLI, *Galenii vocum Hippocratis Glossarium, edidit, in linguam italicam vertit, commentatus est Lorenzo Perilli [Galeno interpretazione delle parole difficili di Ippocrate]*, Berlin, De Gruyter, 2017.
- R. PFEIFFER, *Callimachus Hymni et Epigrammata*, vol. II, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1953.
- D. PINGREE, *Vettii Valentis Antiocheni, Anthologiarum libri novem*, Leipzig, BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1986.
- I. RAEDER, *Oribasii Collectionum medicarum reliquiae, vol. III, Libri XXIV-XXV; XLIII-XLVIII*, Corpus Medicorum Graecorum, vol. VI, 2, 1, Berolini, In aedibus Academiae scientiarum, 1931.
- V. ROSE, *Cassii Felicis De medicina*, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1879.
- C. SANTANIELLO, R. LAURENTI, *Corpus Plutarchi Moralium. 43: La superstizione / Plutarco*, Napoli, D'Auria, 2007.
- T. SCHICHE, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 43 (*De fin.*), Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1915.
- A. R. SODANO, *Porfirio, Lettera ad Anebo*, Napoli, l'Arte tipografica, 1958.
- A. SWOBODA, *P. Nigidii Figuli operum reliquiae*, Vindobonae, Typis descripsit Adolphus Holzhausen, 1889.
- W. THEILER, *Poseidonios, Die Fragmente, I: Texte*, Berlin, Walter De Gruyter, 1982.
- M. G. VALDES, L. A. LLERA FUEYO, L. RODRIGUEZ-NORIEGA GUILLEN, *Aelianus, De natura animalium*, Berolini et Novi Eboraci, De Gruyter, 2009.
- A. VON HARNACK, *Porphyrius, Gegen die Christen, 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1916.
- F. R. WALTON, R. M. GEER, *Diodorus of Sicily. XII, Fragments of books XXXIII-XL*, Cambridge, Harvard University Pr., 1967.
- M. L. WEST, *Iambi et elegi Graeci, Hipponax*, vol. I, Oxonii, E typographeo Clarendoniano, 1971, pp. 110-171.
- N. G. WILSON, *Aristophanis Faublae*, vol. II (*Lysistrata*), Oxford, Oxford University Press, 2007.

F. WIMMER, *Theophrasti Eresii opera quae supersunt, Tomus tertius, Fragmenta continens*, Lipsiae, Sumptibus et typis B. G. Teubneri, 1862.

H. ZELLENTIN, *Artapanus (726)*, in «*Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2013.

Studi critici.

J. ALLEN, *Stoics on the origin of language and the foundations of etymology*, in *Language and learning: philosophy of language in the Hellenistic age: proceedings of the ninth Symposium Hellenisticum*, a c. di D. FREDE, B. INWOOD, Cambridge, Cambridge University Pr., 2005, pp. 14-35.

J. G. ANDERSEN, *Studies in the Medical Diagnosis of Leprosy in Denmark*, «*Danish Medical Bulletin*» 16, 1969, pp. 10-45.

J. G. ANDERSEN, *Leprosy in Translation of the Bible*, «*The Bible Translator*» 31.2, 1980, pp. 207-212.

S. H. AUFRERE, *Le hiérogammate et le pouvoir alexandrino-romain*, in *Alexandrie la divine*, a c. di C. MELA, F. MÖRI, S. H. AUFRERE, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, Genève, Éd. de la Baconnière, 2014, pp. 547-553.

A. E. AUNE, *Romans as a Logos Protreptikos*, in *The Romans Debate: Revisited and Expanded Edition*, a c. di K. P. DONFRIED, Peabody, Hendrickson Publishers, 1991, pp. 278-298.

M. M. AUSTIN, *The Hellenistic world from Alexander to the Roman conquest: a selection of ancient sources in translation*, Cambridge, Cambridge University Pr., 2006.

C. AZIZA, *L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IV^e s. av. J.C.-I^{er} s. ap. J.C.)*, «*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*» 20.1, 1987, pp. 41-65.

R. S. BAGNALL, P. DEROW, *Greek historical documents. The Hellenistic period*, Chico, Scholars Pr., 1981.

J. P. V. BALSDON, *The emperor Gaius (Caligula)*, Oxford, Oxford University Pr., 1965 (1934).

B. BAR-KOCHVA, *An ass in the Jerusalem Temple*, in *Josephus' Contra Apionem, Studies in its character and Context with a latin concordance to the portion missing in Greek*, a c. di L. H. FELDMAN, J. R. LEVISON, Leiden, Brill, 1996, pp. 310-326.

S. BARBANTANI, *Callimachus on kings and kingship*, in *Brill's companion to Callimachus*, a c. di B. ACOSTA-HUGHES, L. LEHNUS, S. A. STEPHENS, Leiden, Brill, 2011, pp. 178-200.

J. M. G. BARCLAY, *Flavius Josephus : translation and commentary. 10, Against Apion*, Leiden, Brill, 2007.

T. BARDINET, *Remarques sur les maladies de la peau, la lèpre et le châtement divin dans l'Égypte ancienne*, «Revue d'Égyptologie» 39, 1988, pp. 3-36.

T. S. BARTON, *Power and knowledge: astrology, physiognomics, and medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor, University of Michigan Pr., 1994.

A. BARZANÒ, *Cheremone di Alessandria*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», vol. II, 32.3, 1985, pp. 1981-2001.

J. M. BASSLER, *Philo on Joseph : the basic coherence of De Iosepho and De somniis II*, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 16, 1985, pp. 240-255.

R. S. P. BEEKES, *Etymological dictionary of Greek; with the assistance of Lucien Van Beek*, Leiden, Brill, 2010.

C. T. BEGG, *Flavius Josephus : translation and commentary. 4, Judean antiquities. Books 5-7 / transl. and commentary by Christopher T. Begg*, Leiden, Brill, 2005.

H. J. BELL, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish troubles in Alexandria and the Athanasian controversy, illustrated by texts from greek papyri in the British Museum, with three coptic texts*, London, Printed by the Order of the Trustees, 1924.

É. BERNAND, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2001.

K. BERTHELOT, *The use of Greek and Roman stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish apologists, with special reference to Josephus' Against Apion*, in *Internationales Josephus-Kolloquium: Åarhus 1999*, a c. di J. U. KALMS, Münster, Lit Verl., 2000, pp. 185-221.

B. BETSY, *Amenothep III*, in *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, a c. di D. B. REDFORD, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 70-74.

H. D. BETZ, *The Greek magical papyri in translation: including the demotic spells*, Chicago, Chicago University Pr., 1992.

F. BEVACQUA, *Theophrastus and the Septuagint: the wood of the Tabernacle between Hebrew and Greek*, «Semitica et Classica» 14, 2021, pp. 33-38.

E. J. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian history: a new edition in English including «The God of the Maccabees»*, ed. by Amram Tropper, Leiden, Brill, 2007.

L. BIGONI, *Il vocabolo ἔξοδος nella letteratura greca classica ed ellenistica*, in *Exodos: storia di un vocabolo*, a c. di E. BONS, D. SCIALABBA, A. MAMBELLI, Bologna, Il Mulino, 2019, pp. 29-51.

P. BING, *The well-read muse. Present and past in Callimachus and the Hellenistic poets*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1988.

C. J. BLEEKER, *Religious Tradition and Sacred Books in Ancient Egypt*, in *Holy Book and Holy Tradition*, a c. di F. F. BRUCE, E. G. RUPP, Manchester, Manchester, University Press, 1969, pp. 20-35.

C. BLÖNNINGEN, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt, Lang, 1992.

G. BOCCHI, *Philosophia medica e medicina rhetorica in Seneca: la scuola Pneumatica, l'ira, la melancolia*, Milano, Vita e Pensiero, 2011.

R. BOGAERT, *Trapezitica Aegyptiaca: recueil de recherches sur la banque en Égypte gréco-romaine*, Firenze, Gonnelli, 1994.

G. BOHAK, *CPJ III, 520: the Egyptian reaction to Onias' temple*, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period», 26.1, 1995, pp. 32-41.

S. BOSCHERINI, *De novis morbis (NH., 26, 1-9)*, in *Tradición griega y textos medicos latinos en el período presalneritano, Actas del VIII Coloquio Internacional, Textos Médicos Latinos Antiguos (A Coruña, 2-4 septiembre 2004)*, a c. di A. F. RODRÍGUEZ, Coruña, Servicio de Publicacións Universidade da Coruña, 2007, pp. 55-66.

L. BOSSINA, *Jewish law and Greek science. Translation- and mobility-studies in light of the ancient Greek translation of the Old Testament*, in *Reimagining Mobilities across the Humanities, Objects, People and Texts*, a c. di L. BIASORI, F. MAZZINI, C. RABBIOSI, London, Routledge, 2023, pp. 177-191.

G. R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic philosophy: a study of its development from the Stoics to Origen*, Oxford, Oxford University Pr., 2001.

C. BUFFA, *Il termine ἔξοδος negli pseudoepigrafi dell'Antico Testamento*, in *Filone di Alessandria e in Flavio Giuseppe*, in *Exodos: storia di un vocabolo*, a c. di E. BONS, D. SCIALABBA, A. MAMBELLI, Bologna, Il Mulino, 2019, pp. 103-129.

V. BULHART, *Incutio, -ssi, -ssum, -ere*, in *Thesaurus Linguae Latinae*, 7.1, 1941, coll. 1101-1103.

S. M. BURSTEIN, *The Babylonica of Berossus*, Malibu, Undena Publ., 1978.

S. BUSSI, *Le statut des prêtres en Égypte romaine : aspects économiques et sociaux*, in «Revue Historique de Droit Français et Étranger» 83.5, 2003.

S. BUSSI, *Entre codification et diversification: le clergé égyptien d'époque gréco-romaine et sa prétendue identité*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne» 42. 2, 2016, pp. 41-58.

S. CALDERONE, *Superstitio*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Joseph Vogt zu seinem 75. Geburtstag gewidmet, I: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik, 2 [Recht, Religion, Sprache und Literatur (bis zum Ende des 2. Jhs. v. Chr.)]*, a c. di H. TEMPORINI-VITZTHUM, Berlin, De Gruyter, 1972, pp. 377-396 (382).

A. CAMERON, *Callimachus and his critics*, Princeton, Princeton University Pr., 1995.

S. G. CANEVA, *Ptolemy I: politics, religion and the transition to Hellenistic Egypt*, in *Ptolemy I Soter: a self-made man*, a c. di T. HOWE, Oxford, Oxbow Books, 2018, pp. 88-127.

L. CANFORA, *Il viaggio di Aristeia*, Roma, Laterza, 1996.

L. CANFORA, *La conversione: come Giuseppe Flavio fu cristianizzato*, Roma, Salerno Editrice, 2021.

S. CAPPELLETTI, *The Jewish community of Rome: from the second century B.C. to the third century*, Leiden, Brill, 2006.

L. CAPPONI, *Augustan Egypt: the creation of a Roman province*, London, Routledge, 2005.

L. CAPPONI, *Priests in Augustan Egypt*, in *Priests and state in the Roman world*, a c. di J. H. RICHARDSON, F. SANTANGELO, Stuttgart, Steiner, 2011, pp. 507-528.

L. CAPPONI, *Il ritorno della fenice: intellettuali e potere nell'Egitto romano*, Pisa, Edizioni ETS, 2017.

L. CAPPONI, *Astrologi a Roma: migrazioni ed espulsioni*, in *Migranti e lavoro qualificato nel mondo antico*, a c. di C. S. BEARZOT, F. LANDUCCI, G. ZECCHINI, Milano, Vita e Pensiero, 2019, pp. 159-189.

L. CAPPONI, *The metaphor of the plague : Apion and the image of Egyptians and Jews under Tiberius*, in *Israel in Egypt : the land of Egypt as concept and reality for Jews in antiquity and the early Medieval period*, a c. di A. SALVESEN, S. PEARCE, M. FRENKEL, Leiden, Brill, 2020, pp. 280-301.

A. CARMICHAEL, *Leprosy*, in *The Cambridge World History of Human Disease*, a c. di K. KIPLE, New York, Cambridge University Press, 1993, pp. 834-839.

A. CATASTINI, «*Hierogrammateus*» in *Flavius Josephus, Contra Apionem I, 290*, in «*Rivista di Cultura Classica e Medioevale*» 52, 2010, pp. 133-138.

G. CAVALLO, *Scrivere e leggere nella città antica*, Roma, Carocci, 2019.

P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, IV,2: Φ-Ω / terminé par Masson O., Perpillou J. L. & Taillardat J. ; avec le concours de Bader F. [et al.]*, Paris, Klincksieck, 1980.

M. CHAUVEAU, *Alexandrie et Rhakôtis: le point de vue des Égyptiens*, in *Colloque «Alexandrie, une mégapole cosmopolite»: actes*, a c. di J. LECLANT, Paris, De Boccard, 1999.

I. CHIESA, *Callimaco e l'Egitto. Testi e Interpretazioni*, Tesi di Dottorato, Milano, Università degli Studi di Milano, 2010-2011.

R. T. CLARK, *Myth and symbol in ancient Egypt*, 1960, New York, Grove Press, 1960.

A. CLIFFORD, *Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire*, Berkeley, University of California Pr., 2000.

S. J. D. COHEN, *Was Judaism in antiquity a missionary religion?*, in *The significance of Yavneh and other essays in Jewish Hellenism*, a c. di S. J. D. COHEN, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, pp. 299-308.

N. L. COLLINS, *The library in Alexandria and the Bible in Greek*, Leiden, Brill, 2000.

J. P. COMELLA, *Une piété de la raison : philosophie et religion dans le stoïcisme impérial : des « Lettres à Lucilius » de Sénèque aux « Pensées » de Marc-Aurèle*, Turnhout, Brepols, 2014.

J. P. COMELLA, *Théologie stoïcienne et allégorie dans l'« Abrégé » de Cornutus: une rationalisation totale du mythe ?*, «Aitia: Regards sur la Culture Hellénistique au XXI Siècle» 8.2, 2018.

J. CONINGTON, *The satires of A. Persius Flaccus, with a translation and commentary by John Conington*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967 (¹1893).

G. CONTIS, *Environment, health and disease in Alexandria and the Nile Delta*, in *Alexandria. Real and Imagined*, a c. di A. HIRST, M. SILK, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 227-245.

F. H. CRAMER, *Astrology in Roman law and politics*, Philadelphia, Amer. Philos. Soc., 1954.

F. V. M. CUMONT, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, New York, G. P. Putnam, 1912.

C. DAMON, *Pliny on Apion*, in *Pliny the Elder: themes and contexts*, a c. di R. K. GIBSON, R. MORELLO, Leiden, Brill, 2011, pp. 131-145.

R. DAVID, *Rationality Versus Irrationality in Egyptian Medicine in the pharaonic and graeco-roman periods*, in *Magic and Rationality in ancient near Eastern and graeco-roman medicine*, a c. di H. F. J. HORSTMANSHOFF, M. STOL, Leiden, Brill, 2004, pp. 133-153.

R. DE BLOIS, *Semantic Dictionary of Biblical Hebrew*, United Bible Societies, 2000-2021.

G. DE BREUCKER, *Berosus of Babylon (680)*, in «*Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2010.

F. DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1972.

P. DE LACY, *Stoic views of poetry*, in «*American Journal of Philology*» 69.3, 1948, pp. 241-271.

G. DE SANCTIS, *Claudio e i Giudei d'Alessandria*, in «*Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*» 52, 1924, pp. 473-513.

A. DEBRUNNER, *Griechische Wortbildungslehre*, Heidelberg, Carl Winters, Universitätsbuchhandlung, 1917.

P. DERCHAIN, *Les impondérables de l'hellénisation, Littérature d'Hiérogammates*, Turnhout, Brepols Publishers, 2000.

- J. DIGGLE, *Characters, Theophrastus*, Cambridge, Cambridge University Pr., 2004.
- J. DILLERY, *The first Egyptian narrative history: Manetho and Greek historiography*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 127, 1999, pp. 93-116.
- T. DORANDI, *Nell'officina dei classici: come lavoravano gli autori antichi*, Roma, Carocci, 2007.
- H. DÖRRIE, *Ἰπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte*, 1955, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1955.
- C. DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores Mediae & Infimae Graecitatis, Tomus Primus*, Lugduni, Apud Anissonios, Joan. Posuel. & Claud. Rigaud, 1688.
- F. DUNAND, *Fête, tradition, propagande. Les cérémonies en l'honneur de Bérénice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C.*, in *Livre du centenaire 1880-1980 de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire (Mém. publ. par les membres de l'Inst.)*, a c. di J. VERCOUTTER, Institut Française d'Archeologie, Le Caire, 1980.
- T. DZIERZYKRAY-ROGALSKI, *Paleopathology of the Ptolemaic inhabitants of Dakhleh Oasis (Egypt)*, «Journal of Human Evolution» 9, 1980, pp. 71-74.
- G. EBERS, *Die Körpertheile, Ihre Bedeutung und Namen im Altägyptischen*, München, Verlag der k. Akademie, 1897.
- J. EMPEREUR, *Alexandria rediscovered*, New York, George Braziller Publisher, 1998.
- A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1932.
- M. ESCOLANO-POVEDA, *The Egyptian priests of the Graeco-Roman period: an analysis on the basis of the Egyptian and Graeco-Roman literary and paraliterary sources*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2020.
- H. ESTIENNE, *Thesaurus Graecae Linguae ab Henrico Stephano constructus*, voll. I-VIII, Parisiis, Apud Firminos Didot Fratres, 1830 (¹1572).
- P. FAIDER, *Sénèque en Egypte*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», 30, 1930, pp. 83-87.
- E. FASSA, *Shifting Conceptions of the Divine: Sarapis as Part of Ptolemaic Egypt's Social Imaginaries*, in *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period*, a c. di E. STAVRIANOPOULOU, Leiden, Brill, 2013, pp. 115-139.
- L. H. FELDMAN, *Josephus' Portrait of Moses*, «The Jewish Quarterly Review» 82, 1992, pp. 285-328.

L. H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, Princeton University Pr., 1993.

L. H. FELDMAN, *Josephus's interpretation of the Bible*, Berkeley, University of California Pr., 1998.

L. H. FELDMAN, *Flavius Josephus: translation and commentary. 3, Judean antiquities 1-4, translation and commentary by Louis H. Feldman*, Leiden, Brill, 2000.

M. FERRARI, *Fra i Latini scriptores di Pier Candido Decembrio e biblioteche umanistiche milanesi. Codici di Vitruvio e Quintiliano*, in *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, a c. di R. AVESANI, M. FERRARI, T. FOFFANO, G. FRASSO, A. SOTTILI, Roma, Ed. di Storia & Letter., 1984, pp. 247-296.

A. J. FESTUGIERE, *Sur une nouvelle édition du De vita Pythagorica de Jamblique*, «Revue des Études Grecques» 1937, pp. 470-494.

A. FO, *Gaio Valerio Catullo, Le poesie*, Torino, Einaudi, 2018.

B. R. FOSTER, *Before the muses: an anthology of akkadian literature*, Bethesda, CDL Press, 2005 (1993).

M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, III: Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A historical approach to late paganism*, Cambridge, Cambridge University Pr., 1986.

A. FRAISSE, «*Scabies*» dans les textes latins : problèmes d'identification et de traduction, «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes» 79, 2005, pp. 59-67.

D. FRANKFURTER, *Lest Egypt's City Be Deserted: Religion and Ideology in the Egyptian Response to the Jewish Revolt (116-117 C.E.)*, «Journal of Jewish Studies» 43.2, 1992, pp. 203-220.

P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria, I: Text*, Oxford, Clarendon Pr., 1972.

P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria, II: Notes*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

M. FREDE, *Chaeremon der Stoiker*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 36.3, 1989, pp. 2067-2103.

R. FRIEDMAN, *Scabies in Antiquity*, in *Robinson Memorial Volume*, a c. di R. FRIEDMAN, A. LEVINSON, E. H. RINGER, New York, Froben Press, 1948, pp. 71-92.

M. FUHRMANN, *Xenokitos (4)*, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» ser. II, vol. IX, 1967, coll. 1532-1533.

A. FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish history*, Berkeley, University of California Press, 1993.

R. P. GALLANT, *Josephus' expositions of biblical law. An internal analysis*, Yale, Yale University Pr., 1988.

S. GAMBETTI, *Lysimachos (621)*, in «*Jacoby Online. Brill's New Jacoby - Second Edition, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2021.

A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri, III*, London, Printed by Order of the Trustees, 1935.

J. GASCOU, *L'éléphantiasis en Égypte gréco-romaine: (faits, représentations, institutions)*, «Travaux et Mémoires, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance» 15, 2005, pp. 261-285.

G. GHEDINI, *Il più antico documento riguardante il cristianesimo. La questione degli Ebrei nella lettera dell' imperatore Claudio agli Alessandrini*, «Scuola Cattolica» 53, 1925, pp. 369-376.

G. F. GIANOTTI, *Flavio Giuseppe, Contra Apionem I, 187 e 290: due ritocchi testuali*, in *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, a c. di P. ARDUINI, Roma, Aracne, 2008, pp. 31-39.

P. GLARE, *The temples of Egypt: The Impact of Rome*, Ph.D. Dissertation, University of Cambridge, 1993.

P. GŁOGOWSKI, *The notion of Phoenicia in the Roman period*, «Eos» 105.2, 2008, pp. 239-265.

R. E. GMIRKIN, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic histories and the date of the Pentateuch*, New York, Clark, 2006.

E. R. GOODENOUGH, *The politics of Philo Judaeas, practice and theory, with a general bibliography of Philo*, New Haven, Yale University Pr., 1938.

M. D. GOODMAN, *Jewish proselytizing in the first century*, in *The Jews among pagans and Christians in the Roman Empire*, a c. di J. M. LIEU, J. A. NORTH, T. RAJAK, London, Routledge, 1992, pp. 53-78.

G. GORRE, *Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après les sources privées*, Leuven, Peeters, 2009.

J. GOURINAT, *Cornutus : grammairien, rhéteur et philosophe stoïcien*, in *Grammairiens et philosophes dans l'Antiquité gréco-romaine*, B. PEREZ, M. GRIFFE, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2008, pp. 53-92.

K. P. C. A. GRAMBERG, "Leprosy" and the Bible, «Bible Translator» 11.1, 1960, pp. 10-23.

B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, *The Hibeh papyri : Part 1-2*, Oxford, University Press, 1906.

F. L. GRIFFITH, *The Antiquities of Tel-el-Yahudiyeh and Miscellaneous Work in Lower Egypt in 1887-1888*, London, Messrs. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1890.

J. G. GRIFFITHS, *Allegory in Greece and Egypt*, «The Journal of Egyptian Archaeology» 53, 1967, pp. 79-102.

J. G. GRIFFITHS, *De Iside et Osiride, edition with an introduction, translation & commentary by Griffiths J. G.*, Cardiff, University of Wales Pr., 1970.

J. G. GRIFFITHS, *The Isis-book (Metamorphoses book XI)*, Leiden, Brill, 1976.

M. D. GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque et classique*, Paris, Payot, 1983.

M. D. GRMEK, *Les vicissitudes des notions d'infection, de contagion et de germe dans la médecine antique*, in *Textes médicaux latins antiques*, a c. di G. SABBAH, Saint-Étienne, Saint-Étienne Univ., 1984, pp. 53-70.

H. A. GROENEWEGEN-FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, Chicago, The Univ. Pr., 1948.

E. S. GRUEN, *Constructs of identity in Hellenistic Judaism: essays on early Jewish literature and history*, Berlin, De Gruyter, 2016.

E. GRZYBEK, *L'astrologie et son exploitation politique : Néron et les comètes*, in *Neronia. 5, Néron : histoire et légende : actes du Ve colloque international de la SIEN*, a c. di J. CROISILLE, R. MARTIN, Y. PERRIN, Bruxelles, Latomus, 1999, pp. 113-124.

E. GRZYBEK, *La répression à Alexandrie en 41 apr. J.-C. et le problème des délégations juives envoyées à Rome (CP Jud II 153, 90-92)*, «Revue Historique de Droit Français et Étranger» 77.3, 1999, pp. 213-222.

C. GUIGNEBERT, *Remarques sur l'explication de la lettre de Claude et l'hypothèse de M. S. Reinach*, «Revue de l'Histoire des Religions» 90, 1924, pp. 123-132.

- P. GUILLAUME, *Alexandria as cradle of Biblical Historiography*, in *Ptolemy II Philadelphus and his world*, a c. di P. MCKECHNIE, P. GUILLAUME, Leiden, Brill, 2008.
- H. GUNDEL, *Kometen*, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft», vol. XI, 1922, coll. 1143-1193.
- A. GUTSCHMID, *Kleine Schriften*, vol. IV, Leipzig, Teubner, 1893.
- D. HAGEDORN, *Ein Erlass Ptolemaios' I. Soter?*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 66, 1986, pp. 65-70.
- J. HAMMERSTAEDT, *Hypostasis*, «Reallexikon für Antike und Christentum» vol. XVI, 1994, pp. 986-1035.
- M. E. HARDWICK, *Josephus as an historical source in patristic literature through Eusebius*, Atlanta, Scholars Press, 1989.
- G. HATA, *The story of Moses interpreted within the Context of Anti-Semitism, in Josephus, Judaism, and Christianity*, a c. di L. H. FELDMAN, G. HATA, Detroit, Mich. Wayne State Univ. Pr., 1987, pp. 180-198.
- I. HEINEMANN, *Therapeutai*, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» ser. II, vol. V, 1934, coll. 2321-2346.
- H. HEINEN, *Aspects et problèmes de la monarchie ptolémaïque*, «Ktèma: Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques» 3, 1978, pp. 177-199.
- G. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches: Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Grossen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- G. HÖLBL, *A history of the Ptolemaic empire*, London, Routledge, 2001.
- S. HONIGMAN, *The Septuagint and Homeric scholarship in Alexandria: a study in the narrative of the « Letter of Aristeas »*, London, Routledge, 2003.
- T. HOPFNER, *Über Isis und Osiris, II: Die Deutungen der Sage*, Prague, Oriental Institute, 1941.
- H. HUNGER, *Allegorische Mythendeutung in der Antike und bei Johannes Tzetzes*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 3, 1954, pp. 35-54.
- W. HUSS, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester: Studien zur Geschichte des ptolemäischen Ägypten*, Wiesbaden, Steiner, 1994.
- W. HUSS, *Ägypten in hellenistischer Zeit: 332-30 v. Chr.*, München, Beck, 2001.

- E. IVERSEN, *The myth of Egypt and its hieroglyphs in European tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- H. JANNE, *La lettre de Claude aux Alexandrins et le christianisme*, in *Mélanges F. Cumont, Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, Bruxelles, AIPhO, 1936, pp. 273-296.
- M. D. JORDAN, *Ancient philosophic protreptic and the problem of persuasive genres*, «*Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*» 4, 1986, pp. 309-333.
- J. JOUANNA, «*Hippocrate sceptique*»: *une nouvelle découverte de la philologie moderne (Diogène Laërce 9, 73)*, «*Revue des Études Grecques*» 126.1, 2016, pp. 65-83.
- N. M. KAY, *Martial, Book XI. A commentary*, London, Duckworth, 1985.
- P. T. KEYSER, G. L. IRBY-MASSIE, *The encyclopedia of ancient natural scientists: the Greek tradition and its many heirs*, London, Routledge, 2008.
- P. T. KEYSER, *Apion of Alexandria (616)*, in «*Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2015.
- P. T. KEYSER, *Mineral medicine in Apion of Oasis according to Pliny and Galen*, «*Mnemosyne: Bibliotheca Classica Batava*» 69.3, 2016, pp. 453-472.
- I. G. KIDD, *Posidonius, II: The commentary, 2: Fragments 150-293*, Cambridge, Cambridge University Pr., 1988.
- D. KLOTZ, *Who Was with Antiochos III at Raphia? Revisiting the Hieroglyphic Versions of the Raphia Decree (CG 31008 and 50048)*, in «*Chronique d'Égypte*» 88, 2013, pp. 45-59.
- L. KOENEN, *Θεοῖσιν ἐχθρός. Ein einheimischer Gegenkönig in Aegypten*, «*Chronique d'Égypte*» 34, 1959, pp. 103-119.
- L. KOENEN, *Corpus Papyrorum Judaicarum (review)*, «*Gnomon*» 40.3, 1960, pp. 250-259.
- L. KOENEN, *Eine agonistische Inschrift aus Ägypten und frühptolemäische Königsfeste*, Meisenheim, Hain, 1977.
- L. KOENEN, *Die Adaptation ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof*, in *Egypt and the Hellenistic world. Proceedings of the International Colloquium, Leuven, 24-26 May 1982*, a c. di E. VAN'T DACK, P. VAN DESSEL, W. VAN GUCHT, Leuven, Kathol. Univ., 1983, pp. 174-190.

L. KOENEN, *Manichaeism at the crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian thought*, in *Codex Manichaicus Coloniensis. Proceedings of the international Symposium*, a c. di L. CIRILLO, A. ROSELLI, Cosenza, Marra Ed., 1986, pp. 285-332.

L. KOENEN, *The Ptolemaic king as a religious figure*, in *Images and ideologies: self-definition in the Hellenistic world*, a c. di A. BULLOCH, Berkeley, University of California Pr., 1993, pp. 25-125.

C. KRAUS-REGGIANI, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli, Morano, 1967.

F. KUDLIEN, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen von Homer bis Hippokrates*, Zürich, Artemis Verl., 1967.

M. J. LAGRANGE, *La lettre de Claude aux Alexandrins*, «Revue Biblique» 40.2, 1931.

R. LAQUEUR, *Der Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner*, «Klio: Beiträge zur Alten Geschichte» 20, 1925, pp. 89-106.

R. LAQUEUR, *Manethon*, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» vol. XIV, 1928, coll. 1064-1080.

P. LANG, *Medicine and society in Ptolemaic Egypt*, Leiden, Brill, 2013.

P. LANG, *Manetho (609)*, in «*Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2014.

B. LEGRAS, *Les experts égyptiens à la cour des Ptolémées*, «Revue Historique» 126.4, 2002, pp. 963-991.

B. LEGRAS, *Les reclus grecs du Sarapieion*, in *Alexandrie la divine*, a c. di C. MELA, F. MÖRI, S. H. AUFRERE, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, Genève, Éd. de la Baconnière, 2014.

F. C. LENDRUM, *The name "Leprosy"*, «ETC: A Review of General Semantics» 12.1, 1954, pp. 37-47.

G. LEOPARDI, *Scritti filologici*, vol. VIII, a c. di G. PACELLA, S. TIMPANARO, Firenze, Felice Le Monnier, 1964.

M. A. LEVI, *Nerone e i suoi tempi*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1995.

B. M. LEVICK, *Tiberius the politician*, London, Thames & Hudson, 1976.

C. LEVY, *Sur l'allégorie dans l'Ancien Portique*, in *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, a c. di B. PEREZ-JEAN, P. EICHEK-LOJKINE, Paris, Champion, 2004, pp. 221-233.

N. LEWIS, *The romanity of Roman Egypt; a growing consensus*, in *Atti del xvii Congresso internazionale di papirologia (Napoli, 19-26 maggio 1983)*, Napoli, Centro internaz. per lo studio dei papiri ercolanensi, 1984, pp. 1077-1084.

D. LOCKWOOD, K. MCADAM, *Leprosy*, in S. L. GORBACH, J. G. BARTLETT, N. R. BLACKLOW, *Infectious Diseases*, Philadelphia, Lippincott Williams & Wilkins, 2004, pp. 1528-1541.

A. A. LONG, *Stoic readings of Homer*, in *Homer's ancient readers: the hermeneutics of Greek epic's earliest exegetes*, a c. di R. LAMBERTON, J. J. KEANEY, Princeton, Princeton University Pr., 1992, pp. 41-66.

S. LÖSCH, *Epistula Claudiana. Der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr. und das Urchristentum. Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Rottenburg, Bader, 1930.

A. LUISI, *Europa, idea e confini nei geografi latini del I sec. d. C.*, «Invigilata Lucernis» 7-8, 1985-1986, pp. 263-280.

A. ŁUKASZEWICZ, *Some remarks on the trial of Isidorus and on Isidorus « Junior »*, «The Journal of Juristic Papyrology» 30, 2000, pp. 59-65.

A. ŁUKASZEWICZ, *Tiberius Claudius Isidorus: Alexandrian gymnasiarch and epistrategus of Thebaid*, in *Essays and texts in honor of J. David Thomas*, a c. di T. GAGOS, R. S. BAGNALL, Oakville, American Society of Papyrologists, 2001, pp. 125-129.

J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *Greek-English lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.

M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, Brill, 1972.

A. MAMBELLI, *L'uso di ἔξοδος nel Nuovo Testamento e nella letteratura cristiana antica*, in *Exodos: storia di un vocabolo*, a c. di E. BONI, D. SCIALABBA, A. MAMBELLI, Bologna, Il Mulino, 2019, pp. 131-164.

J. G. MANNING, J. G. KEENAN, U. FIRANKO, *Law and legal practice in Egypt from Alexander to the Arab conquest: a selection of papyrological sources in translation, with introductions and commentary*, Cambridge, Cambridge University Pr., 2014.

G. MANTEUFFEL, *Zur Prophetie in P.S.I. VIII*. 982, «Mélanges Maspero» 2.1, 1934, pp. 123-124.

G. MARASCO, *Tiberio e l'esilio degli Ebrei in Sardegna nel 19 d.C., II*, in *L'Africa romana : atti dell' VIII convegno di studio: Cagliari, 14-16 dicembre 1990*, a c. di A. MASTINO, Cagliari, Gallizzi, 1991, pp. 649-659.

M. MARGANNE, *L'Égypte médicale de Pline l'Ancien*, in *Le latin médical : la constitution d'un langage scientifique : réalités et langage de la médecine dans le monde romain*, a c. di G. SABBAH, Saint-Étienne, Publ. de l'Univ. de Saint-Étienne, 1991, pp. 155-171.

M. MARGANNE, *Hippocrate et la médecine de l'Égypte gréco-romaine*, «Revue de Philosophie Ancienne» 19.2, 2001, pp. 39-62.

S. E. MARK, *Alexander the Great, seafaring, and the spread of leprosy*, «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences» 57, 2002, pp. 285-311.

S. MASON, *The « Contra Apionem » in social and literary context: an invitation to Judean philosophy*, in *Josephus' Contra Apionem, Studies in its character and Context with a latin concordance to the portion missing in Greek*, a c. di L. H. FELDMAN, J. R. LEVISON, Leiden, Brill, 1996, pp. 187-228.

A. MASSART, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345*, «Oudheidkundige mededeelingen» 34 Suppl., 1954.

E. MATUSOVA, *Allegorical interpretation of the Pentateuch in Alexandria: inscribing Aristobulus and Philo in a wider literary context*, «The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism» 22, 2010, pp. 1-51.

J. E. B. MAYOR, *Mayor's Juvenal: thirteen satires / with new introduction and bibliography by John Henderson*, a c. di J. HENDERSON, Bristol, Bristol Phoenix Pr., 2007.

I. MAZZINI, *La medicina dei Greci e dei Romani: letteratura, lingua, scienza*, Roma, Jouvence, 1997.

I. MAZZINI, *La malattia conseguenza e metafora del peccato nel mondo antico, pagano e cristiano*, in *Cultura e Promozione Umana: la cura del corpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: convegno internazionale di studi, Oasi Maria Santissima di Troina, 29 ottobre- 1 novembre 1999*, a c. di E. DAL COVOLO, I. GIANNETTO, Oasi, 2000, pp. 159-172.

B. C. MCGING, *Population and proselytism: how many Jews were there in the ancient world ?*, in *Jews in the Hellenistic and Roman cities*, a c. di J. R. BARTLETT, London, Routledge, 2002, pp. 88-106.

J. MCINEREY, *Fish or Man, Babylonian or Greek? Oannes between Cultures*, in *Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*, a c. di T. FÖGEN e E. V. THOMAS, Berlin, De Gruyter, 2017, pp. 253-274.

J. MCKENZIE, S. GIBSON, A. T. REYES, G. GRIMM, *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence*, «The Journal of Roman Studies» 94, 2004, pp. 73-114.

D. MEEKS, *Pureté et impureté. Ancien Orient*, «Dictionnaire de la Bible» 9 Suppl., 1976, pp. 430-452.

D. MEEKS, *Les donations aux temples dans l'Égypte du Ier millénaire avant J.-C.*, in *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, a c. di E. LIPINSKI, Louvain, Departement Oriëntalistiek Leuven, 1979, pp. 605-687.

B. MENU, J. MODRZEJEWSKI, M. HUMBERT, E. KARABELIAS, *Droits de l'Antiquité*, «Revue historique de droit français et étranger» 59.3, 1981, pp. 481-569.

E. MEYER, *Aegyptische Chronologie*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1904.

F. MILLAR, *The emperor in the Roman world, 31 B.C.-A.D. 337*, London, Duckworth, 1977.

W. H. MINEUR, *Hymn to Delos. Introd. & comm. by Mineur W. H.*, Leiden, Brill, 1984.

V. MOGNI, *Il pronome latino negli scrittori classici*, Genova, Lupa, 1950.

A. D. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, Torino, Einaudi, 2019², (orig. Cambridge, 1975).

A. D. MOMIGLIANO, *Aspetti dell'antisemitismo alessandrino in due opere di Filone*, «Rassegna mensile di Israel» 5, 1930, pp. 275-286.

P. MONTET, *Eternal Egypt*, New York, New American Library, 1964.

O. MONTEVECCHI, *Roma e l'Egitto*, «Aegyptus» 18.3, 1938, pp. 319-332.

D. MONTSERRAT, *The «Kline» of Anubis*, «The Journal of Egyptian Archaeology» 78, 1992, pp. 301-307.

G. MOST, *Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 36.3, 1989, pp. 2014-2065.

- I. S. MOYER, *Egypt and the limits of Hellenism*, Cambridge, Cambridge University Pr., 2011.
- P. MUDRY, *La préface du De medicina de Celse, Texte, traduction et commentaire*, Lausanne, Bibliotheca Helvetica Romana, 1982.
- P. MUDRY, *La question des maladies nouvelles: enquête médicale et sociétale dans le Monde Antique*, «Medicina nei Secoli: Arte e Scienza» 29.3, 2017, pp. 825-840.
- S. MÜLLER, *Demetrios of Phaleron (228)*, «Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part II», a c. di I. WORTHINGTON, Leiden, Brill, 2018.
- O. MURRAY, *Herodotus and Hellenistic culture*, «Classical Quarterly» 22, 1972, pp. 200-213.
- E. NACHMANSON, *Erotiani vocum Hippocraticarum collectio cum fragmentis*, Upsaliae, Typis Descr. Appelbergs Boktryckeri, 1918.
- S. NEITZEL, *Apions Glossai Homerikai*, in *Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker*, vol. III, a c. di K. ALPERS, H. ERBSE, A. KLEINLOGEL, Berlin, Walter de Gruyter, 1977, pp. 185-326.
- A. NEPPI MÒDONA, *A proposito del P. Lond. 1912 73-104*, «Aegyptus: Rivista Italiana di Egittologia e di Papirologia» 7, 1926, pp. 41-48.
- M. R. NIEHOFF, *Philo of Alexandria: an intellectual biography*, New Haven, Yale University Pr., 2018.
- H. NIKITINSKI, *Saturae, A. Persius Flaccus; commentario atque indice rerum notabilium instruxit Helgus Nikitinski; accedunt varia de Persio iudicia saec. XIV-XX*, München, K. G. Saur, 2002.
- J. NORTH, *The development of religious pluralism*, in *The Jews among pagans and Christians in the Roman Empire*, a c. di J. M. LIEU, J. A. NORTH, T. RAJAK, London, Routledge, 1992, pp. 174-193.
- J. NOUGAYROL, *Conjuration ancienne contre Samana*, «Archiv Orientalni» 17.2, 1949, pp. 213-26.
- J. NUNN, *Ancient Egyptian medicine*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996.
- I. OPELT, *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen: Eine Typologie*, Heidelberg, Winter, 1965.
- W. G. A. OTTO, *Priester und tempel im hellenistischen Ägypten: ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus*, Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1905.

P. PACHIS, *Introduction into the Mystery of the “Star-Talk”: The case of the Isis Cult during the Graeco-Roman Age*, «Pantheon» 7.1, 2013, pp. 79-118.

J. PEPIN, *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958.

W. PEREMANS, *Les Lagides, les élites indigènes et la monarchie bicéphale*, in *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome. Actes du colloque de Strasbourg, 19-22 juin 1985*, a c. di E. LEVY, Leiden, Brill, 1987, pp. 327-343.

L. PERILLI, *Galenii vocum Hippocratis Glossarium, edidit, in linguam italicam vertit, commentatus est Lorenzo Perilli [Galeno interpretazione delle parole difficili di Ippocrate]*, Berlin, De Gruyter, 2017.

P. PERRONE, *Intersezioni tra lessico medico e comico: il caso di βουβών e βουβωνιάω : (Aristoph. Vesp. 275a-7a ; Men. Georg. 48.50-2)*, «Lexis: Poetica, Retorica e Comunicazione nella Tradizione Classica» 31, 2013 pp. 201-212.

C. PETIT, *Galien. 3: Le médecin / texte établi et trad. par Caroline Petit*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

I. PETROVIĆ, *Callimachus, Theocritus and Ptolemaic court etiquette*, in *The Hellenistic court : monarchic power and elite society from Alexander to Cleopatra*, a c. di A. ERSKINE, L. LLEWELLYN-JONES, S. WALLACE, Swansea, Classical Pr. of Wales, 2017, pp. 143-163.

S. PFEIFFER, *The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt*, in *Ptolemy II Philadelphus and his world*, a c. di P. MCKECHNIE, P. GUILLAUME, Leiden, Brill, 2008, pp. 387-408.

S. PFEIFFER, *The Ptolemies: Hellenistic Kingship in Egypt*, in *Oxford Handbook Topics in Classical Studies*, Online Editions, Oxford University Press, 2014.

R. PFEIFFER, *History of classical scholarship from the beginning to the end of the Hellenistic age*, Oxford, Clarendon Pr., 1968.

H. G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le haut empire romain*, vol. III, Paris, Geuthner, 1961-1960.

D. E. PINGREE, *Antiochus and Rhetorius*, «Classical Philology», 72, 1977, pp. 203-223

M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1949-1948.

E. F. POPPO, *Thucydidis de Bello Peloponnesiaco, Libri octo*, vol. I.2, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1866.

S. R. F. PRICE, *Gods and emperors. The Greek language of the Roman imperial cult*, «The Journal of Hellenic Studies» 104, 1984, pp. 79-95.

J. F. QUACK, *Conceptions of Purity in Egyptian Religion*, in *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, a c. di C. FREVEL e C. NIHAN, Leiden, Brill, 2012, pp. 115-158.

J. F. QUACK, *Serapis als neuer Gefährte der Isis: von der Geburt eines Gottes aus dem Geist eines Stiers*, in *Imperium der Götter : Isis, Mithras, Christus : Kulte und Religionen im Römischen Reich*, a c. di C. HATTLER, Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, 2013, pp. 164-170.

J. QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Leuven, Leuven University Press, 1975.

I. L. E. RAMELLI, *Stoici romani minori*, Milano, Bompiani, 2008.

I. L. E. RAMELLI, *Annaeus Cornutus and the Stoic allegorical tradition: meaning, sources, and impact*, «Aitia: Regards sur la Culture Hellénistique au XXI Siècle» 8.2, 2018.

D. B. REDFORD, *The literary motif of the exposed child*, «Numen: International Review for the History of Religions» 14, 1967, pp. 209-228.

D. B. REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals, and Day-books: A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Missiauga, Benben Publications, 1986.

S. REINACH, *La première allusion au christianisme dans l'histoire*, «Revue de l'Histoire des Religions» 90, 1924, pp. 108-122.

S. REINACH, *Sur un passage de la Lettre de Claude aux Alexandrins*, «Comptes Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 68.5, 1924, pp. 313-315.

T. REINACH, *Notes sur le second livre du Contre Apion de Josèphe*, in *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, a c. di M. BRANN e F. ROSENTHAL, Breslau, Verlags-Anstalt, 1900, pp. 13-15.

T. REINACH, *L'empereur Claude et les Juifs d'après un nouveau document*, «Revue des Études Juives» 79, 1924, pp. 113-144.

T. REISCH, *Chaldaeus*, in *Thesaurus Linguae Latinae*, 2, 1910, col. 366.

R. REITZENSTEIN, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*, Heidelberg, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1914.

A. ROCCATI, *Une légende égyptienne d'Anat*, «Revue d'Égyptologie» 24, 1972, pp. 152-159.

P. RODRIGUEZ, *Chérémon, Néron et l'Égypte hellénistique*, in *Neronia. 7: Rome, l'Italie et la Grèce: hellénisme et philhellénisme au premier siècle ap. J.-C.: actes du VIIe Colloque international de la SIEN (Athènes, 21-23 octobre 2004)*, a c. di Y. PERRIN, Bruxelles, Latomus, 2007, pp. 50–73.

D. ROKÉAH, *Ancient Jewish proselytism in theory and practice*, «Theologische Zeitschrift» 52.3, 1996.

C. SANTANIELLO, R. LAURENTI, *Corpus Plutarchi Moraliū. 43: La superstizione / Plutarco*, Napoli, D'Auria, 2007.

K. SATHAS, *Fragments inédits des historiens grecs. I. Chaeremonis Aegyptiaca*, «Bulletin de correspondance hellénique» 1, 1877 pp. 121-133.

J. J. SCALIGER, *Thesaurus temporum, Isagogici canones*, Amstelodami, Apud Joannem Joanssonium, 1658 (1606).

D. SCHÄFER, *Makedonische Pharaonen und hieroglyphische Stelen: Historische Untersuchungen zur Satrapenstele und verwandten Denkmälern*, Leuven, Peeters, 2011.

P. SCHÄFER, *Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken «Antisemitismus»*, in *Collecting fragments = Fragmente sammeln*, a c. di G. W. MOST, I, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1997, pp. 186-206.

W. SCHEIDEL, *Germans for Rome*, in *Rome the cosmopolis*, a c. di C. EDWARDS, G. WOOLF, Cambridge, Cambridge University Pr., 2003, pp. 158-176.

M. SCHELLER, *Σαββῶ und σαββάτωσις*, «Glotta: Zeitschrift für Griechische und Lateinische Sprache» 34, 1955, pp. 298-300.

H. SCHRECKENBERG, *Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus*, Leiden, Brill, 1977.

E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. III, Edinburgh, T. & T. Clark, 1890.

E. SCHÜRER, *Diaspora*, in *A Dictionary of the Bible*, a c. di J. HASTINGS, New York, Charles Scribner's Sons, 1912, pp. 90-109.

- E. SCHWARTZ, *Chairemon*: 7, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» vol. VI, 1899, coll. 2025-2027.
- E. SCHWARTZ, *Jews and Christians in Egypt*, «Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft» 45.2, 1924, coll. 2093-2101.
- H. SCHWYZER, *Chairemon*, Leipzig, Harrassowitz, 1932.
- D. L. SELDEN, *Alibis*, «Classical Antiquity» 17.2, 1998, pp. 289-412.
- A. SETAIOLI, *L'interpretazione delle « Charites » (« Gratiae ») in Cornuto e in Seneca*, «Aitia: Regards sur la Culture Hellénistique au XXI Siècle» 8.2, 2018.
- F. SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem) / Flavius Josephus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2008.
- K. A. D. SMELIK, «*Who knows not what monsters demented Egypt worship?*» *Opinions on Egyptian animal worship in antiquity as part of the ancient conception of Egypt*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» 17.4, 1984, pp. 1852-2000.
- W. D. SMITH, *Erasistratus's Dietetic Medicine*, «Bulletin of the History of Medicine» 56.3, 1982, pp. 398-409.
- W. SPIEGELBERG, *Die sogenannte demotische Chronik : des Pap. 215 der Bibliothèque nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914.
- W. SPIEGELBERG, *Die Demotische Denkmäler III, Demotische Inschriften und Papyri*, «CGC 50023-50165», Berlin, Reichsdruckerei, 1932.
- F. SPOTH, *Pestis-is*, in *Thesaurus Linguae Latinae*, 10, 2001, coll. 1927-1931.
- M. STEAD, *The high priest of Alexandria and all Egypt*, in *Proceedings of the XVth International Congress of Papyrology*, a c. di R. S. BAGNALL, Chico, Scholars Pr., 1981, pp. 411-418.
- G. STERLING, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-acts and Apologetic Historiography*, Leiden, Brill, 1992.
- M. STERN, *Greek and Latin authors on Jews and judaism. I*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.
- F. STOK, *Il lessico del contagio*, in *Letteratura scientifica e tecnica greca e latina: atti del Seminario internazionale di studi : Messina, 29-31 ottobre 1997*, a c. di P. RADICI COLACE, A. ZUMBO, Messina, EDAS, 2000, pp. 55-89.

F. STOCK, *Peste e letteratura*, in *Atti del convegno svoltosi a Salerno il 25 ottobre 2012*, Salerno, Salerno Medica, 2013, pp. 55-75.

H. SUTHERLAND, *The concepts adsertor and salus as used by Vindex and Galba*, «Numismatic Chronicle» 144, 1984, pp. 29-32.

J. TATE, *Plato and allegorical interpretation*, «Classical Quarterly» 23, 1929, pp. 142-154.

J. E. TAYLOR, D. M. HAY, *On the contemplative life: introduction, translation, and commentary / Philo of Alexandria; introd., transl. and textual notes by Joan E. Taylor; commentary by Joan E. Taylor, David M. Hay*, Leiden, Brill, 2021.

V. A. TCHERIKOVER, *Syntaxis and laographia*, «The Journal of Juristic Papyrology» 4, 1950, pp. 179-207.

V. A. TCHERIKOVER, A. FUCHS, *Corpus papyrorum Iudaicarum, I, Prolegomena and documents of the Ptolemaic period*, Cambridge, Harvard University Pr., 1957.

V. A. TCHERIKOVER, A. FUKS, *Corpus Papyrorum Iudaicarum. II, The early Roman period*, Cambridge, Harvard University Pr., 1960.

V. A. TCHERIKOVER, A. FUKS, M. STERN, *Corpus papyrorum Iudaicarum. III, Documents of the late Roman and Byzantine periods*, Cambridge, Harvard University Pr., 1964.

H. TE VELDE, *Seth, god of confusion. A study of his role in Egyptian mythology and religion*, Leiden, Brill, 1967.

W. THEILER, *Die Fragmente, II: Erläuterungen*, Berlin, De Gruyter, 1982.

A. TRAINA, G. B. PERINI, *Propedeutica al latino universitario*, Bologna, Pàtron, 1998 (¹1971).

L. TROIANI, *Commento storico al Contro Apione di Giuseppe*, Pisa, Giardini, 1977.

P. W. VAN DER HORST, *The way of life of the Egyptian priests according to Chaeremon*, in *Studies in Egyptian religion dedicated to Jan Zandee*, a c. di M. H. VAN VOSS, D. J. HOENS, G. MUSSIES, D. VAN DER PLAS, H. TE VELDE, Leiden, Brill, 1982, pp. 61-71.

P. W. VAN DER HORST, *Chaeremon, Egyptian priest and stoic philosopher, The fragments*, Leiden, Brill, 1984.

P. W. VAN DER HORST, *Hellenism - Judaism - Christianity: essays on their interaction*, Kampen, Kok Pharos, 1998, (¹1994).

P. W. VAN DER HORST, *Japheth in the tents of Shem: studies on Jewish Hellenism in antiquity*, Leuven, Peeters, 2002.

J. VAN HANTEN, *Antiochus IV as a Typhonic Figure in Dan. 7*, in *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, a c. di A. S. VAN DER WOUDE, Leuven, University Press-Peeters, 1993.

J. W. VAN HENTEN, R. ABUSCH, *The depiction of the Jews as Typhonians and Josephus' strategy of refutation in Contra Apionem*, in *Josephus' Contra Apionem, in Josephus' Contra Apionem, Studies in its character and Context with a latin concordance to the portion missing in Greek*, a c. di L. H. FELDMAN, J. R. LEVISON, Leiden, Brill, 1996, pp. 271-309.

J. W. VAN HENTEN, *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12–13*, in *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, a c. di D. L. BARR, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006, pp. 181-203.

M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Bari, Laterza, 1989.

M. J. VERSLUYS, «*Aegyptiaca Romana*»: *Nilotic scenes and the Roman views of Egypt*, Leiden, Brill, 2002.

J. VOISIN, *Ex oriente sole (Suétone, Ner. 6). D'Alexandrie à la Domus Aurea*, in *L'urbs : espace urbain et histoire (I^{er} s. ap. J.C.). Actes du colloque international organisé par la Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome (Rome, 8-12 mai 1985)*, Rome, École Française de Rome, 1987, pp. 509-543.

Y. VOLOKHINE, *Prêtres et temples en Égypte gréco-romaine*, in *Le clergé dans les sociétés antiques : statut et recrutement*, a c. di L. COULON, P. GATIER, Paris, CNRS Éd., 2018, pp. 59-76.

W. G. WADDELL, *Manetho, with an English translation by W.G. Waddell*, London, Harvard University Press, 1940.

B. WALTERS, *Deaths of the republic: imagery of the body politic in Ciceronian Rome*, Oxford, Oxford University Pr., 2020.

E. F. WEIDNER, *Ninos*, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» vol. XXXIII, 1936, coll. 634-643.

R. WEILL, *La fin du Moyen Empire Egyptien ; étude sur les monuments et l'histoire de la période comprise entre la 12e et la 18e dynastie*, Paris, Impr. Nationale, Auguste Picard Éditeur, 1918.

- O. WEINREICH, *Zur hellenistisch-ägyptischen Religionsgeschichte*, «Ägyptus» 11, 1931, pp. 13-22.
- O. WEINREICH, *Timotheus (19)*, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» vol. VI, 1937, coll. 1341-1342.
- C. A. WENDEL, *Zum Hieroglyphen-Buche Chairemons*, «Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie» 75, 1940, pp. 227-229.
- P. WENDLAND, *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben*, «Jahrbücher für classische Philologie» Suppl. 22, 1896, pp. 695-771.
- U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit; Aeltere Funde, I, 4: Papyri aus Unterägypten*, Berlin, De Gruyter, 1927.
- D. WILDUNG, *Egyptian Saints, Deification in Ancient Egypt*, New York, New York University Press, 1977.
- H., WILLRICH, *Zum Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner*, «Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie» 60, 1925, pp. 482-489.
- A. WINKLER, *Stellar Scientists: The Egyptian Temple Astrologers*, «Journal of Ancient Near Eastern History» 8, 2021, pp. 91-145.
- L. WINKLER, *Salus: vom Staatskult zur politischen Idee: eine archäologische Untersuchung*, Heidelberg, Archäologie und Gesellschaft, 1995.
- J. K. WINNICKI, *Carrying off and bringing home the statues of the gods: on an aspect of the religious policy of the Ptolemies towards the Egyptians*, «The Journal of Juristic Papyrology» 24, 1994, pp. 149-190.
- J. YOYOTTE, *L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme*, «Bulletin de la Société Ernest Renan» 11, 1963 pp. 133-143.
- J. YOYOTTE, *Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain*, «École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire» 89, 1980, pp. 31-102.
- J. YOYOTTE, *Preface*, in *Prosopographie des cadres militaires égyptiens de la Basse Époque*, a c. di P. CHEVEREAU, Paris, Éditions Cybèle, 1985.
- K. T. ZAUZICH, *Hierogrammat, ἱερογραμματεὺς*, in *Lexikon der Ägyptologie*, a c. di W. HELCK e W. WESTENDORF, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977, coll. 1199-1201.
- E. ZELLER, E. WELLMAN, *Die philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, vol. III. 1, Leipzig, O. R. Reisland, 1923.

