

Due ebrei benedicono Dio presso un tempio di Pan

[AXON 219]

Stefano Struffolino

Università degli Studi di Milano, Italia

Riassunto Sulla parete rocciosa presso il tempio di Pan ad al-Kanāys (Egitto), si trovano iscritti due atti devozionali a Dio firmati da individui dal nome greco che si definiscono Ἰουδαῖοι. La loro presenza in un luogo di culto pagano può essere interpretata come pratica epigrafica comune e condivisa, ispirata alla necessità di dedicare un perpetuo ringraziamento per la protezione ottenuta durante il viaggio attraverso il deserto. Questi graffiti possono essere visti come esempi di integrazione ed ellenizzazione pur nel mantenimento della propria identità religiosa. La datazione può verosimilmente porsi nella seconda parte del periodo tolemaico.

Abstract On the rock walls at the Pan temple in al-Kanāys (Egypt), stand out two blessings to God from men with Greek names who define themselves as Ἰουδαῖοι. Their presence in a pagan place of worship is likely to be interpreted in the sense of sharing a common epigraphic practice, inspired by the need to send an eternal thanks for the protection during a difficult journey. The nature of the divinity does not seem to have been a problematic element. These graffiti can be seen as an example of integration and hellenization while maintaining their own religious identity. The dating can probably be placed in the second part of the Ptolemaic period.

Parole chiave Pan. Paneion. Egitto tolemaico. Ebrei nell'Egitto tolemaico. Graffiti. Proskynema. Mar Rosso. Deserto orientale egiziano. Economia dell'Egitto Ellenistico. Religione ebraica.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2020-07-31
Accepted	2020-09-22
Published	2020-12-22

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Struffolino, S. (2020). "Due ebrei benedicono Dio presso un tempio di Pan". *Axon*, 4(2), 161-180.

Supporto Muro, parete rocciosa; pietra. Integro. Due graffiti sulla parete di roccia a ovest del tempio ipogeo, inquadri ciascuno da una cornice anch'essa graffita.

Cronologia Il secolo (2a metà)-I secolo a.C. (2a metà)

Tipologia testo Proscinema (?).

Luogo ritrovamento Durante il viaggio di Frederic Cailliaud, nel 1816, seguito poi da Giovanni Battista Belzoni (1818), John Gardner Wilkinson, Nestor L'Hôte e Lepsius (prima metà del XIX secolo). Egitto, Paneion (Πανείον κατ' [Ἀπ]όλλωνος πόλιν) (al-Kanāys). Questi viaggiatori fornirono gli apografi a Jean Antoine Letronne.

Luogo conservazione Egitto, al-Kanāys, *in situ*, nr. inv. 144 (testo *a*), 136 (testo *b*).

Scrittura

- Struttura del testo: prosa epigrafica.
- Impaginazione: Testo *a*: Disposto su quattro linee all'interno di una cornice graffita di 13 × 23 cm. Testo *b*: disposto su quattro linee e inserito in una cornice quadrangolare di cm 32 × 40 anch'essa graffita. Il testo occupa solo la parte superiore dello spazio disponibile all'interno del riquadro, per un'estensione di 12 × 37 cm.
- Tecnica: graffita, con solchi piuttosto profondi.
- Colore alfabeto: azzurro scuro.
- Lettere particolari: Testo *a*: *A alpha*; *A alpha*. Testo *b*: Θ *theta*; Θ *theta*.
- Misura lettere: 1,2-1,5 cm.
- Interlinea: Testo *a*: 1 cm. Testo *b*: 2-2,5 cm.
- Particolarità paleografiche: lettere lunate.
- Andamento: progressivo.

Lingua Koiné.

Lemma Letronne 1845, nrr. IV, V [Letronne 1848, nrr. CXC VII, CXC VIII]; Lepsius 1849-1859, Abt. VI, Band XII, tav. 81, Gr., figg. 136, 144; *CIG* III nr. 4838c, Add. 1217; Schwarz 1896, nrr. 10, 28; *OGIS* I nrr. 73, 74; Oehler 1909, 452 nr. 231 [Fuchs 1924, 129; *SB* V nr. 8383 a-b]; *CJud* II nrr. 1537, 1538; *CPJ* III nrr. 1537, 1538; *I.Kanais* nrr. 34, 42, tav. 34, figg. 1, 2; tav. 37, fig. 1; tav. 38, fig. 2; **Guarducci, Epigrafia greca III 205-6**. Cf. Bingen 1973; *I.Jud. Egypt* nrr. 121, 122; *BE* 1973, 530; *SEG* XLIX, 2202; *SEG* LXIII, 1665; *SEG* LXIV, 1944.

Testo

Testo *a*:

Εὐλογεῖ τὸν Θεὸν
Πτολεμαῖος
Διονυσίου
Ἰουδαῖος

Testo *b*:

Θεοῦ εὐλογία·

Θεὺς ὁδοτος Δωρίωνος

Ἰουδαῖος σωθεὶς ἐκ πε-

λάγους

Apparato Testo *a*: 1 Εὐλόγει Dittenberger, Tcherikover-Fuks-Stern-Lewis, Bernard, Horbury-Noy, ad eccezione del Dittenberger, gli editori che optano per questa lezione inseriscono anche un punto alla fine della linea. Testo *b*: 1 εὐλογίᾱ ed. pr., Letronne || 2 Θεὺς ὁδοτος ed. pr., Letronne, Schwarz, Frey, Tcherikover-Fuks-Stern-Lewis, Bernard, Guarducci, (pur avendo segnalato come edizione di riferimento quella di M. Guarducci, per questo testo e per questa specifica lezione ce ne si discosta per accogliere la proposta di espunzione del primo *omicron*, segnalandola come in *JIGRE* nr. 121) | Θεὸδοτος Boeckh-Franz | Θεὺδοτος Dittenberger, Oehler, Fuchs, Preisigke-Bilabel-Kiessling-Rupprecht, Bingen, (tutti senza esplicito segno di espunzione) || 3-4 [Τρωγ]λο[δ]υ[τῶν] ed. pr., Letronne | [Τρωγ]λο[δ]υ[τικῆς Boeckh-Franz | Πελοουσίου Schwarz.

Traduzione Testo *a*: Rende grazia a Dio Tolemeo figlio di Dionisio, giudeo. Testo *b*: Benedizione di Dio; Theudotos figlio di Dorion, giudeo, salvato dal mare.

Immagini

Panoramica del tempio di Sethi I (poi Paneion) a el-Kanais.

Collegamenti

Trismegistos testo *a*: <https://www.trismegistos.org/text/47439>

Trismegistos testo *b*: <https://www.trismegistos.org/text/47402>

Trismegistos Places: El-Kanais: <https://www.trismegistos.org/place/2047>

Riferimento Pleiades a El-Kanais = T. Wilfong, S.E. Sidebotham, J. Keenan, DARMC, R. Talbert, Sean Gillies, Ryan Horne, Jeffrey Becker, and Tom Elliott, 'Hydreuma to epi tou Paneiou: a Pleiades place resource', Pleiades: A Gazetteer of Past Places, 2017: <https://pleiades.stoa.org/places/786040>

Commento

Lungo il Wādī al-Miyāh, nel deserto orientale dell'Alto Egitto, si snoda una pista carovaniera frequentata sin dagli inizi dell'epoca dinastica, che si biforca in due direttrici attraverso una delle regioni più ricche dal punto di vista delle risorse minerarie, mettendo in comunicazione la valle del Nilo con la costa del Mar Rosso, presso l'odierna stazione portuale di Marsā 'Alam a nord, e a sud nel punto in cui sorgerà la Berenice tolemaica.

Nel pieno del deserto, presso la località oggi nota come al-Kanāys,¹ a circa una sessantina di chilometri da Edfu (la greca Apollinopolis Magna), punto di partenza di questo percorso, si incontra un piccolo tempio ipogeo ricavato nella parete rocciosa e preceduto da un portico colonnato che guarda verso nord/nord-est. Come risulta evidente dalla documentazione iconografica e geroglifica presente sui muri, sugli elementi architettonici e su alcune stele rinvenute a breve distanza, fu il faraone della XIX dinastia Sethi I (1294-1279 a.C.) a far costruire questo luogo di culto e a far scavare un pozzo nelle immediate vicinanze, con il preciso intento di attrezzare un luogo di sosta, di riparo e di riposo per i viaggiatori che attraversavano la distesa desertica: lavoratori impiegati nelle miniere, mercanti che dai porti del Mar Rosso dovevano raggiungere la Valle, o truppe militari di pattugliamento. Un'iscrizione celebrativa testimonia con precisione questa circostanza, perfettamente in linea con la politica di consolidamento del potere e di rilancio economico ed edilizio portata avanti dal sovrano, che durante un'ispezione ai siti minerari si era reso conto personalmente della dura realtà ambientale di quelle contrade.²

Il tempio era dedicato principalmente alla triade divina composta da Amon-Ra, Ra Harakhti e Ptah, ma, oltre alla prevedibile compresenza dell'Horo di Edfu, compaiono anche altre divinità strettamente connesse con la realtà ostile del deserto e dei territori liminari: Iside, Osiride, Hathor e la leonessa Sekhmet. Il sovrano è raffigurato di fronte a essi, recando doni o nell'atteggiamento - consueto ed eloquente soprattutto in queste zone marginali - di sottomettere i popoli stranieri: Nubiani, Libici e Asiatici.

1 *BAtlas* 80 C3; <https://www.trismegistos.org/place/2047>; T. Wilfong, S.E. Sidebotham, J. Keenan, *DARMC*, R. Talbert, S. Gillies, R. Horne, J. Becker, T. Elliott, «Hydreuma to epi tou Paneiou: A Pleiades Place Resource». *Pleiades: A Gazetteer of Past Places*, 2017. <https://pleiades.stoa.org/places/786040>.

2 Per la descrizione del tempio vd. principalmente Porter, Moss, Burney [1952] 1962, 321-5, con bibliografia. Più specificamente: Gauthier 1917, con numerose illustrazioni, e Schott 1961, anche per l'iscrizione celebrativa di Sethi I, ripresa poi da Lichtheim 1976, 52-7, e contestualizzata più di recente da Mairs 2010, 158. Sui siti minerari del deserto orientale e il loro sfruttamento (per l'estrazione di oro, smeraldi e ametiste), una panoramica generale in Sidebotham, Hense, Nouwens 2008, 112, 114, 213-26, 276-302. Sulla politica di Sethi I vd. in generale Wilkinson 2012, 313-17.

Un elemento di particolare interesse è dato dall'evidenza di alcuni tratti della figura di Amon-Ra che lo avvicinano, potremmo dire quasi assimilandolo, al dio itifallico Min, principalmente connesso - come noto - con la sfera della fertilità e della rigenerazione e, fin dalle epoche più remote, anche con le terre desertiche sud-orientali, le sorgenti e i pozzi, i commerci attraverso il Mar Rosso e la protezione dei viaggiatori. Anche sulla base di questo secondo gruppo di prerogative avverrà l'identificazione col Pan greco, o meglio con la sua versione egiziana, che - non a caso - dall'epoca tolemaica assorbirà le funzioni di Min in questi territori e assurgerà al ruolo di nume tutelare di questo tempio e di questo luogo di passaggio, nonché di protettore di quella varia umanità che nel corso dei secoli continuerà a percorrere questa via fra il fiume e il Mar Rosso, e che proprio a lui rivolgerà quelle preghiere e quei ringraziamenti per il buon esito del viaggio ancora oggi riconoscibili nei numerosi graffiti greci scoperti presso l'edificio sacro e sulle pareti rocciose circostanti.³

Il primo viaggiatore europeo a raggiungere il sito del tempio rupestre di al-Kanāys fu il naturalista francese Frédéric Cailliaud nel novembre del 1816, seguito da Giovanni Battista Belzoni nel settembre del 1818, entrambi alla ricerca delle mitiche miniere di smeraldi menzionate da Plinio (*Nat.* 37.65.9-10) e da altri autori della tradizione classica. Cailliaud vide e copiò anche alcune delle iscrizioni greche,⁴ e lo stesso fece John Gardner Wilkinson, nel cui diario di viaggio, edito nel 1835, leggiamo per la prima volta in modo esplicito che «many visiter have written Greek inscriptions on its walls, most of which are to Pan» e apprendiamo anche della presenza di una «fortified station».⁵ Cailliaud, Sir Gardner Wilkinson e l'egittologo e disegnatore francese Nestor L'Hôte, che aveva già seguito in Egitto Champollion e che nel 1840 visiterà anche il deserto orientale,⁶ forniranno copie di alcune di queste iscrizioni greche a uno dei padri fondatori della moderna scienza epigrafica: Jean Antoine Letronne, che ne presenterà un'edizione dapprima sulle pagine della *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* del 1845, per poi riproporle, senza variazioni, nel secondo volume della sua *Recueil des*

³ Vd. di recente, con altri specifici riferimenti bibliografici, Pirelli 2017, che pone in evidenza certi epiteti egiziani di Min particolarmente eloquenti, come quello di 'Signore delle terre desertiche' (*nb ḥꜣꜣwrt*), mettendoli in relazione con quelli greci attestati nei graffiti per Pan. Ne emergono comuni prerogative salvifiche. Per il Paneion questo legame era stato ben notato già in Lloyd 1975, nella recensione a *I.Kanaïs*. Vd. anche Mairs 2010.

⁴ Cailliaud [Jomard] 1821, 42, 107-8, nrr. II, III. Una parziale antologia di brani dai resoconti dei viaggiatori che hanno visitato il sito è anche in *I.Kanaïs*, 5-22.

⁵ Gardner Wilkinson 1835, 421.

⁶ Un avvincente racconto autografo di questo viaggio e del passaggio al tempio di al-Kanāys si può leggere in L'Hôte 1841.

inscriptions grecques et latines de l'Égypte del 1848 (Letronne 1845, nrr. IV-V; Letronne 1848, nrr. CXCVII, CXCVIII). Per il momento si tratta solo di cinque testi, ma fra di essi fanno già la loro comparsa le due manifestazioni di grazia scritte dai giudei Tolemeo e Theudotos, destinate a suscitare tanta perplessità e interrogativi nella critica successiva.

Letronne non aveva potuto purtroppo giovare degli apografi estremamente precisi realizzati tra il 10 e l'11 ottobre 1844 dal Lepsius, ma pubblicati solo successivamente nei suoi *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopen*, editi fra il 1849 e il 1859 (Lepsius 1849-1859, Abt. VI, Band XII, 81, Gr. nrr. 136 e 144).

La collocazione di questi graffiti rupestri greci - come ben esposto nella parte introduttiva dell'edizione completa curata da André Bernand nel 1972 (*I.Kanaïs*, 23-5) - rivela circa una trentina di testi fra la sala ipostila e il pronao del tempio, ma per la maggior parte essi hanno trovato spazio sulla parete rocciosa circostante, soprattutto a ovest dell'edificio e dunque rivolti anch'essi a nord, al riparo dalla luce diretta del sole, dove i viaggiatori potevano più agevolmente incidere i loro messaggi alla divinità o lasciare, con una semplice firma, testimonianza del loro passaggio.

Il tema che accomuna quasi tutti i novanta graffiti greci di questo sito è appunto quello della riconoscenza espressa al dio Pan per la buona riuscita di un viaggio tanto pericoloso e impegnativo attraverso il deserto, magari preceduto da giornate di navigazione nel Mar Rosso.⁷ Come detto si va dalla semplice apposizione del nome, alle dediche votive, ai ringraziamenti per la salvezza da pericoli generici o chiaramente menzionati nel testo, fino a veri e propri atti di adorazione. Pan è il dio protettore e salvatore, come ben testimoniato dal frequente uso del participio σωθείς e dal ricorrere per ben 22 volte dell'epiteto Εὐδοος.

Talvolta si trova esplicita menzione del ruolo o del lavoro svolto dagli autori di questi testi: incontriamo così vari militari di stanza o di pattuglia, uno stratego del *nomòs* (*I.Kanaïs* nr. 46), il proprietario di un'imbarcazione (*I.Kanaïs* nr. 57), un cacciatore di elefanti (*I.Kanaïs* nr. 9bis). Particolarmente interessante è poi la testimonianza dell'invio su ordine del sovrano, nell'anno 67-66 a.C., di un certo Demetrio, col preciso compito di pulire il pozzo; il che ci rende edotti non solo della permanenza delle strutture idriche di cui ci informava, oltre un millennio prima, la stele di Sethi I - e della preoccupazione statale di mantenerle in efficienza - ma anche che in epoca tolemaica

⁷ Un testo (*I.Kanaïs* nr. 72) menziona, come offerta votiva a Pan, mirra indiana e incenso, il che restituisce bene l'idea della tipologia di merci che transitavano per questa direttrice. Sulla navigazione nel Mar Rosso e il commercio con la penisola arabica e l'India vd. e.g. Casson 1989, De Romanis 1992, in particolare 243 ss., e Belfiore 2004.

questo luogo doveva essere comunemente e semplicemente noto come Πανείον (κατ' Ἀπόλλωνος πόλιν).⁸

Ampia è anche la varietà delle provenienze dei dedicanti - o quantomeno dell'origine etnica - quando vengono indicate. Troviamo viaggiatori di Egina, Argo, Tebe, Creta; Tessali, Macedoni, cinque Cirenei e persone di varie località dell'Asia Minore.

La definizione cronologica - ad eccezione di quei pochi testi che presentano una datazione esplicita - è argomento piuttosto problematico. Bernard, sulla base di criteri paleografici in verità piuttosto vaghi - sia perché si tratta di scritture d'età ellenistica e quindi abbastanza standardizzate, sia perché in quanto graffiti sono per loro stessa natura caratterizzati da un forte grado di estemporaneità - ha sostanzialmente suddiviso i testi in tre gruppi: quelli possibilmente riferibili all'epoca tolemaica alta (dall'inizio del III sec. a.C. alla metà del II a.C.), quelli apparentemente più tardi (dalla metà del II sec. a.C. alla fine del I a.C.), e infine quelli - più esigui - d'età romana (*I.Kanaïs*, 30-1). Le manifestazioni di grazia dei due Ἰουδαῖοι sembrano potersi ascrivere al secondo periodo,⁹ ma mancano elementi per avanzare ipotesi più precise.

Accomunati non solo dall'etnico dei loro autori ma anche dalla presenza di una cornice che racchiude il testo, entrambi questi graffiti presentano una scrittura molto simile, con solchi profondi, *ductus* regolare e composto, lettere lunate. Analogie interessanti ma non sufficienti ad avanzare l'ipotesi di una medesima mano, come pure qualcuno aveva proposto (Guarducci, *Epigrafia Greca* III, 205); inoltre - sebbene non sia un elemento dirimente - sulla parete di roccia si trovano a una certa distanza l'uno dall'altro.

Gli unici problemi di lettura riguardano il secondo testo qui considerato (testo *b*), a partire dal nome del suo artefice. All'inizio della seconda linea infatti, poco sopra l'*ypsilon* e il *delta*, sembra di riconoscere sulla pietra un piccolo *omicron*, e l'apografo di Lepsius lo restituisce molto bene. Letronne, che come si è detto non disponeva di tale

⁸ Cf. *I.Kanaïs* nr. 12: ἐπὶ θηβάρχ(ου) Στράτωνος [ἀ]πεστάλη Δημήτριος παρὰ τοῦ βασιλέως ἀνακαθῆραι τὸ ὕδρυμα τὸ ἐπὶ τοῦ Πανείου κατ' [Ἀπ]όλλωνος πόλιν. Vd. anche Letronne 1845, 298 e Fraser 1972, 2: 302 nota 353. A proposito del nome di questo sito in epoca moderna va segnalato che, almeno fino alla metà del secolo scorso, se non oltre, la bibliografia riportava erroneamente il nome del villaggio di Redesiya (o Redesieh) che si trova in effetti non lontano da Edfu/Apollinopolis Magna, però molto distante da al-Kanāys: è sulla sponda orientale del Nilo, a pochi chilometri a sud di Edfu ma piuttosto vicino al fiume, ed è noto nella tradizione classica col nome di Contra Apollonopolis (cfr. *BAtlas* 80 B4 Contra Apollonos; <https://www.trismegistos.org/place/2633>).

⁹ Pressoché tutta la critica concorda con questa generica datazione. Uniche voci discordanti: Launey 1949, I: 546, che propende per l'età tolemaica più alta, e Fraser 1972, 2: 302 nota 353, che non esclude la possibilità di una collocazione in età romana. Si tenga però presente che il culto di Pan in Egitto comincia a declinare, per poi scomparire, dal II sec. d.C. (cf. Pirelli 2017, 199).

apografo, aveva pensato a un errore di copiatura, ma aveva comunque riportato $\Theta\epsilon\upsilon\acute{\omicron}\delta\omicron\tau\omicron\varsigma$, convinto però di doverlo interpretare come $\Theta\epsilon\acute{\omicron}\delta\omicron\tau\omicron\varsigma$ o $\Theta\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\tau\omicron\varsigma$. Franz (CIG III nr. 4838c, con Add. 1217) aveva ritenuto il piccolo *omicron* frutto di una correzione riportata nella soprallinea, senza che però si procedesse alla contestuale cancellazione dell'*psilon*, per restituire al nome la forma ortodossa $\Theta\epsilon\acute{\omicron}\delta\omicron\tau\omicron\varsigma$. La maggior parte degli editori (vd. apparato), volendosi mantenere fedeli alla pietra, ripropongono la lezione $\Theta\epsilon\upsilon\acute{\omicron}\delta\omicron\tau\omicron\varsigma$, altri invece optano per $\Theta\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\tau\omicron\varsigma$, ritenendo la piccola *omicron* un'aggiunta posticcia da espungere, se non «un défaut de la surface de la pierre» (Bingen 1973, 198). Fotografie, calchi e apografi non paiono dar ragione al Bingen in merito al difetto della pietra, ma lo studioso belga aveva senz'altro ragione a respingere decisamente $\Theta\epsilon\upsilon\acute{\omicron}\delta\omicron\tau\omicron\varsigma$ - 'monstrum nominis' secondo Dittenberger (OGIS I nr. 74) e mai testimoniato altrove - e ricordare che la variante $\Theta\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\tau\omicron\varsigma$ non pone alcun problema, in quanto ampiamente ricorrente sia in Egitto che in tutto il mondo greco, come risulta peraltro evidente da una semplice ricerca nelle banche dati elettroniche (PHI e SEG). Si è dunque deciso in questa sede di seguire gli editori delle JIGRE nel proporre la lezione $\Theta\epsilon\acute{\upsilon}\{\omicron\}\delta\omicron\tau\omicron\varsigma$, dando ragione a chi ha ritenuto la *omicron* soprallineare l'aggiunta posticcia di qualche improvvisato e troppo zelante emendatore.

Altro problema testuale nasce dalla lettura dell'ultima linea (sempre del testo *b*), che conserva solo quattro lettere in sequenza:¹⁰ $\Lambda\omicron\Upsilon\text{C}$. Alla riga precedente la formula introdotta da $\sigma\omega\theta\epsilon\iota\varsigma \acute{\epsilon}\kappa$ conduce senz'altro alla descrizione dell'evento dal quale la divinità ha salvato il devoto viaggiatore. Stravolgendo il senso anche delle lettere chiaramente intelligibili, Letronne e Franz integravano rispettivamente con $\acute{\epsilon}\kappa$ $[\text{T}\rho\omega\gamma]\lambda\omicron[\delta]\upsilon[\tau\acute{\omega}\nu]$ ed $\acute{\epsilon}\kappa$ $[\text{T}\rho\omega\gamma]\lambda\omicron[\delta]\upsilon[\tau\iota\kappa\eta\varsigma]$ (Letronne 1845, nr. V = Letronne 1848, nr. CXC VIII; CIG III nr. 4838c), di fatto solo sulla base di un'analogia con varie altre iscrizioni del Paneion che menzionano lo scampato pericolo dalla temibile popolazione dei Trogloditi,¹¹ che le fonti collocano proprio nella parte meridionale del deserto e lungo la costa del Mar Rosso (D.S. 3.14.6, 15.1, 32-34, 48.5; Strabo 17.1.2; Plin. Nat. 6.33.167) e che doveva quindi costituire un reale e comune pericolo per quanti transitavano da quelle zone.

Un'ipotesi di integrazione più coerente dal punto di vista epigrafico, ma non da quello della logica geografica, e per questo motivo scartata già dal Letronne, è stata invece sostenuta dallo Schwarz,

¹⁰ Sulla pietra sono visibili un trattino orizzontale all'inizio della riga e un puntino all'interno del *lambda* iniziale che sembrano potersi interpretare, con Bernard (*I.Kanaïs* 107), come «des marques adventices, fortuites».

¹¹ E.g. *I.Kanaïs* nrr. 13, 18, 43, 47 ecc. Letronne si mostra comunque consapevole della fragilità di questa integrazione ammettendo che «rien n'est moins sur».

che proponeva di leggere ἐκ Πελουσίου (Schwarz 1896, nr. 10). Risultano a tal proposito scarsamente chiari sia i supposti pericoli che avrebbe potuto riservare la località del Delta orientale, sia i motivi che avrebbero dovuto spingere dei viaggiatori a raggiungere l'alta valle del Nilo via mare e attraversando poi tutto il deserto anziché scendere semplicemente lungo i canali e il fiume (così già Dittenberger, *OGIS* I nr. 74).

Fermo restando che l'iscrizione, in quest'ultima linea, necessita di un'integrazione non per l'esistenza di una lacuna ma per una sorta di errore brachigrafico dello scrivente, l'interpretazione proposta dallo stesso Dittenberger (*OGIS* I nr. 74), σωθεῖς ἐκ πελ<άγ>ους, appare come la più coerente, ed è per questo stata unanimemente accolta da tutti gli editori successivi. I rischi della navigazione non erano – e non sono – meno reali di quelli che potevano prospettarsi nell'attraversamento di un deserto ostile e assolato.¹²

Il testo di questo graffito non arriva a riempire tutto lo spazio delimitato dalla cornice. Il fatto potrebbe essere del tutto casuale: forse l'autore ha realizzato prima il contorno pensando di scrivere un testo più lungo, o forse – come ha proposto Bernand (*I.Kanaïs*, 109) – era prevista l'aggiunta in calce di altre firme o di un altro atto devozionale.

Se i problemi di lettura si limitano a queste poche cose, più numerosi sono i problemi interpretativi sollevati dai testi di questi due graffiti, che nel corso del tempo hanno diviso gli studiosi su posizioni diverse, suscitando un dibattito che oggi appare – almeno in parte – fuorviante e non sempre giustificato.

Una prima e preliminare questione riguarda la categoria nella quale poter inserire queste iscrizioni. La maggior parte degli editori, infatti, a partire dal Letronne, le hanno definite dei *proskynemata*: generici omaggi alla divinità di un tempio ed espressioni della devozione dei viaggiatori.¹³ A questa caratterizzazione piuttosto ampia del *proskynema*, largamente accolta e utilizzata con quest'accezione ancora oggi,¹⁴ se ne contrappone una sicuramente più rigida ma indiscutibilmente fondata su dati scientifici solidi e incontrovertibili, secondo cui possono definirsi tali soltanto quei testi epigrafici redatti con l'uso di formule che comprendano il termine προσκύνημα o suoi derivati. Si tratta infatti, come ha visto bene Giovanni Geraci nella sua approfondita analisi del 1971, di un fenomeno epigrafico esclusi-

¹² Una rassegna epigrafica sul tema del naufragio in Struffolino 2010.

¹³ Così Letronne stesso (Letronne 1848, 1).

¹⁴ In Italia un illustre studioso dell'Egitto greco-romano come Evaristo Breccia, nel 1935, definì il *proskynema* un «atto di adorazione verso la divinità, al fine di impetrarne la protezione, l'aiuto, la salute per sé o per care persone assenti», in occasione, di solito, di visite a luoghi sacri o a monumenti di particolare importanza (Breccia 1935).

vo dell'Egitto ellenistico e romano, nato dall'*interpretatio graeca* di una precisa pratica devozionale d'età faraonica volta a perpetuare la presenza adorante del devoto innanzi alla divinità. In questo senso l'iscrizione, grazie alla sua intrinseca natura durevole, interpreta perfettamente il ruolo di sostituto materiale e potenzialmente eterno dell'individuo presso il luogo di culto, nell'infinita ripetizione del suo atto di ossequio, della sua προσκύνησις per l'appunto. Da questo punto di vista, per Geraci, all'interno del *corpus* dei graffiti greci del Paneion non c'è che un unico testo che possa rientrare a pieno diritto in questa categoria: quello del Cireneo Androsthenes (*I.Kanaïs* nr. 14: Ἀνδροσθένης Καλ[λί]ου | Κυρ[ηναί]ος —c.5—) τὸ προσ[κύνημα]).

Al contrario, André Bernand parla genericamente di *proskynemata*, per poi però, nello specifico, utilizzare due espressioni che appaiono invece molto più appropriate: 'actes d'adoration' e, soprattutto, 'action de grâce'; ma purtroppo non arriva ad approfondire la distinzione di significato, cosa che invece sarebbe stata utilmente chiarificatrice.

Quanto afferma in proposito Margherita Guarducci (*Epigrafia Greca* III, 198-202) sull'affinità e sul ricorrere di elementi comuni in determinate tipologie di testi che ruotano intorno al generico gruppo dei *tituli memoriales*, e sul fatto che pure in assenza dello specifico termine certe espressioni epigrafiche, per spirito e forma, possano comunque rientrare nel novero dei *proskynemata*, rende ragione del perdurare di questa concezione 'ampia' della categoria in oggetto. Sembra inoltre plausibile, in linea generale, quanto afferma ancora la studiosa nel prospettare la possibilità che l'atto del *proskynema*, con il passare del tempo e con l'assimilazione all'interno dei canoni devozionali greci, abbia potuto perdere quell'originaria idea di perpetuazione per rimanere puro atto di ossequio; sebbene - si potrebbe aggiungere - l'idea di perpetuazione rimanga comunque connotata all'atto epigrafico in sé, a prescindere dalla cultura che lo mette in pratica.

Fatta questa necessaria premessa, nel caso dei due testi in questione il problema si può superare - o forse aggirare - in virtù del fatto che entrambi iniziano con un'altra importante e inconfondibile manifestazione devozionale: quell'εὐλογία che, messa per iscritto da due individui che si autodefiniscono Ἰουδαῖοι, non è altro che la *berākha* del testo biblico e della tradizione ebraica, come si può facilmente evincere dalla *Septuaginta* tolemaica, dove il termine greco è sempre usato per tradurre quello ebraico, ma anche dall'uso che ne fanno gli scrittori della letteratura giudaica in lingua greca. È l'atto del benedire, del glorificare e del rendere grazia a Dio, ricevendone a sua volta benedizione e protezione,¹⁵ e che affonda le sue radici in un contesto teologico e culturale che non è quello greco e

15 Vd. in proposito Beyer 1967. A titolo di esempio: *Ios.*, *AJ*, 4.318; 7.380; 9.15.

nemmeno quello egiziano.

Vari editori e commentatori di questi due testi hanno notato il richiamo alla formula del dettato testamentario,¹⁶ ma se questo da un lato non ha posto in discussione l'inserimento nella categoria dei *proskynemata*, dall'altro ha suscitato sorpresa e sconcerto di fronte alla presenza di un riferimento simile nel contesto di un tempio pagano e in mezzo a iscrizioni rivolte al dio Pan.

Sorvolando sulla sua superflua lettura del secondo testo (qui testo b) col dativo εὐλογίᾳ (= ἐπ' εὐλογίᾳ),¹⁷ forse sentendo la necessità di evitare una relazione grammaticale diretta col divino, che lo porterà a tradurre 'à la louage de Dieu', il Letronne è stato il primo a costruire una spiegazione della presenza del termine θεός pensando a un vero e proprio *escamotage* dei due viaggiatori che, praticamente obbligati dai loro accompagnatori a lasciare una testimonianza reverenziale alla divinità del tempio, per non incorrere in biasimo o recare un qualche tipo di offesa religiosa, ma al tempo stesso per non venir meno ai dettami della loro fede monoteista, avrebbero deciso di adottare a bella posta questo termine generico, in modo che, leggendo, ciascuno potesse pensare al dio che più gli andasse a genio.

Se la precisazione ovvia del Dittenberger (*OGIS* I nr. 73) sul fatto che gli Ebrei non scrivessero mai il vero nome del loro Dio non ha contribuito a risolvere il problema,¹⁸ alcuni decenni più tardi l'ebraista e rabbino Leo Fuchs, scrivendo che un tale atteggiamento da parte dei due poveri viaggiatori denota un «sehr großer Laxheit in religiösen Dingen» (Fuchs 1924, 129), diede il via a quello che si è configurato come un vero e proprio dibattito teologico sull'ortodossia della comunità giudaica nell'Egitto ellenistico. Lo stesso Fuchs cercò di trovare una spiegazione, sulla scorta del lessico del Roscher (Wernicke 1897-1902, col. 1372-1376), pensando che su influsso della religione egizia il Pan greco fosse divenuto ormai una sorta di divinità universale, omnicomprensiva e appunto 'panteistica'.¹⁹

Anche André Bernand, che tanto ha meditato su questi testi e li ha studiati nel loro contesto, non ha potuto fare a meno di abbracciare la teoria del padre dell'epigrafia francese in merito alla pretesa e voluta ambiguità di θεός. Questa spiegazione è stata poi giudicata

16 Letronne 1845 e 1848, nrr. CXC VII, CXC VIII; *CIG* III nr. 4838c; Robert, *Hellenica* XI-XII, 394 nota 4; *I. Kanais* nr. 42; *JIGRE* nr. 121.

17 Respinta da tutta la critica successiva.

18 Vd. su questo Méléze-Modrzejewski 1991, 82, che spiega come l'uso di Θεός fosse l'unico possibile (non certo il tetragramma sacro o altri termini, come Κύριος, che davvero avrebbero dato adito a malintesi e incomprensioni).

19 Gli editori del *CIJud* (II nr. 1538), che non celano il loro stupore per la presenza di questi graffiti in un tale contesto, parlano di possibile casualità (il che ci porta poco lontano), ma al tempo stesso sembrano non disdegnare troppo l'ipotesi del Fuchs (e siamo nel 1952).

plausibile anche dalla Guarducci (*Epigrafia Greca* III, 206) e da uno studioso del calibro di Victor Tcherikover (1959, 352).

Bernand recuperò e fece sua anche una vecchia idea del filologo Wilhelm Schwarz (Schwarz 1896) secondo il quale la realizzazione dei due testi, non all'interno del tempio o vicino ad esso, ma sulle pareti di roccia più distanziate, avrebbe reso vana qualsiasi preoccupazione di recare offesa alla divinità pagana. L'epigrafista francese aggiunge inoltre che la presenza delle cornici attorno alle iscrizioni avrebbe avuto proprio la funzione di sottolineare questo isolamento dal contesto pagano circostante. A tal proposito va però sottolineato che esistono altri graffiti, non giudaici, che presentano la medesima caratteristica (*I.Kanaïs* nrr. 39, 72, 75), nonché un altro ancora che, pur nell'incertezza della sua integrazione, sembra riportare un nome ebraico ed è privo di cornice.²⁰

Dunque isolamento e dissimulazione sarebbero, secondo questa corrente di pensiero, gli elementi caratterizzanti di questi due graffiti; e ugualmente dettata da intenti di dissimulazione sarebbe la scelta del nome Πτολεμαῖος, così come - possiamo immaginare - quella del padre Διονυσῖος: uno legato alla corte e l'altro addirittura derivato da una divinità pagana.

A fronte di tali considerazioni viene però spontaneo chiedersi se queste scelte non si debbano piuttosto ascrivere a un normalissimo fenomeno di ellenizzazione e di tributo alla dinastia (vd. *infra*), e non si può di conseguenza non concordare con Louis e Jeanne Robert, Jean Bingen e Giovanni Geraci, che nelle loro recensioni al *corpus* del Paneion (*BE* 1973, 530; Bingen 1973; Geraci 1976) non hanno potuto fare a meno di notare il controsenso tra questo preteso desiderio di dissimulazione e l'esplicita menzione, in entrambi i testi, dell'etnico (o comunque della connotazione religiosa) Ἰουδαῖος.

Per concludere il discorso sull'onomastica, dei nomi del testo *b* si è già parzialmente parlato: quello del dedicante, in entrambe le varianti Θεόδοτος e Θεύδοτος, è ampiamente testimoniato e, grazie alla sua componente 'divina', avrà suscitato meno sospetti nei fautori della teoria dissimulativa, che, in effetti, non lo menzionano da questo punto di vista. In quanto al patronimico Δωρίων una presenza rivelatrice di un utilizzo in ambito giudaico si può segnalare nell'epitaffio di una Σαμβάτιν | Δωρίωνος, del 108-107 a.C. da Herakleopolis (*SEG* XLVIII, 1988) e nel decreto del *politeuma* di Berenice di Cirenaica, del I a.C., dove compare appunto un Δωρίων τοῦ Πτολεμαίου (*SEG* XVI, 931, l. 2).

Per quanto riguarda il testo *a*, un ulteriore elemento interpretativo che Bernand riprende questa volta da Dittenberger (*OGIS* I, 73) è la formula all'imperativo: «εὐλόγει τὸν Θεόν.» (cui fa seguire un punto

²⁰ Si tratta di *I.Kanaïs* nr. 73: Λάζαρ[ος] | ἐ[λήλυθ]α | τρι[των].

fermo) in luogo di quella più comunemente accettata con il verbo alla terza persona singolare: «εὐλογεῖ τὸν Θεόν», che pone come soggetto Tolemeo. La spiegazione di questa scelta risiederebbe sia in una pretesa analogia – tutt'altro che stringente – con l'altro graffito (testo *b*), che inizia appunto con la formula diretta «Θεοῦ εὐλογία», sia nell'opinione che fosse in questo modo più consona e rispondente al modello biblico da cui trae origine, configurandosi addirittura come un'azione di grazia ecumenica, un'apostrofe a tutti i fedeli dell'unico e vero Dio, la cui presenza avrebbero saputo scorgere dietro quelle parole. Non a caso Bernard è il solo a proporre la traduzione: «loue notre Dieu» (cf. *I.Kanaïs* nr. 34).

Una serie di elementi non sembra riescano ad accordarsi come dovrebbero: la pretesa preoccupazione di passare inosservati alla preponderante presenza pagana (ma esplicitando la connotazione Ἰουδαῖος' ed evidenziando il graffito con una cornice), e la volontà di lanciare addirittura un'apostrofe ai correligionari (o quantomeno a quanti fra loro avrebbero avuto la ventura di transitare per quei luoghi remoti). Forse meglio pensare, con Margherita Guarducci – che propende per la terza persona singolare – allo spirito intimo e personale di questo messaggio di benedizione e ringraziamento.²¹

Al di là delle palesi incongruenze di cui sopra, l'imbarazzo che questi due graffiti hanno suscitato nella comunità scientifica e il dibattito sull'ipotesi di considerarli dei segnali di una voluta distinzione dall'ambiente pagano circostante, oppure esempi di un adattamento in nome di comuni istanze devozionali e di pratiche epigrafiche condivise, si inserisce perfettamente nella discussione generale sull'ortodossia della diaspora d'Egitto.

Una tale dicotomia nelle posizioni della critica contemporanea affonda le radici nell'innegabile varietà di atteggiamenti ben riscontrabile già nelle fonti antiche. Il pensiero non può non andare, in prima istanza, al testo della *Lettera di Aristeo a Filocrate*, dove al di sopra di espliciti riferimenti alla necessità di ergere palizzate e mura di ferro per salvaguardare la vera fede e non contaminarsi attraverso il contatto con altri popoli (e.g. [Aristeas Jud.] 139, 152, 315) si coglie la tensione – solo in parte utopistica – verso una situazione di reciproco rispetto interculturale e interreligioso e una pacifica convivenza in nome di valori universali.²² Una duplicità certo coerente con la realtà storica di un rapporto altalenante fra momenti di sin-

²¹ *Epigrafia Greca* III, 206 nota 2, che indica altre occorrenze di εὐλογεῖν col nome della divinità in accusativo.

²² Si veda in proposito l'illuminante commento al testo della *Lettera* a cura di Calabi (1995), con ulteriore bibliografia, fra cui è doveroso segnalare il contributo di Troiani 1987, favorevole all'idea di «un lungo processo di ellenizzazione del giudaismo» (41).

tonia e tensioni anche violente,²³ non di rado motivate dalle vicende della politica internazionale.²⁴ Vicende che purtroppo è difficile mettere in relazione diretta sia con la *Lettera* che con i due graffiti del Paneion, a causa dell'indeterminatezza cronologica che pesa su entrambi; sebbene l'intervallo di tempo individuato per la redazione della prima (fra III sec. a.C e I d.C.) sia così ampio che l'esecuzione di questi ultimi vi è sicuramente compresa.

Ormai la maggior parte degli studiosi del giudaismo ellenistico, sulla base anche di testi come quello della *Lettera*, ma anche di un'ampia documentazione epigrafica e su papiro, è incline a riconoscere per la diaspora d'Egitto la realtà di forme di adattamento e trasformazione inevitabilmente dovute a secoli di contatto continuativo con ambienti di cultura greca, pur senza tradire la propria identità e costruendo anzi spazi di autonomia politica, quali sono ben testimoniati nelle città dall'esistenza dei *politeumata*, con istituzioni proprie impegnate in un necessario dialogo con gli esponenti della cultura dominante. Adattamento e integrazione, anche qualora prevedessero quelle attività proprie della cultura greca, come lo svolgimento dell'efebia, la frequentazione dei ginnasi e degli spettacoli teatrali, dove non si poteva evitare il contatto con le pratiche del paganesimo, non necessariamente portavano a eresia, apostasia o a fenomeni di sincretismo religioso, ma il più delle volte soltanto a deviazioni o reinterpretazioni dell'ortodossia, o del modo stesso di intendere la propria identità in rapporto con l'ambiente circostante.²⁵

Su questa linea, anche per il caso dei due graffiti del Paneion, appaiono convincenti le posizioni di chi ha voluto infine vedervi un atto di religiosità positiva che denota la volontà di integrarsi nell'atmosfera sacra di questo sito così particolare dal punto di vista del

23 Vd. in proposito Ambaglio 1987.

24 È il caso, per esempio, della rivolta contro le persecuzioni di Antioco IV in Palestina. Molti hanno visto nei libri dei Maccabei una testimonianza della propaganda ortodossa rivolta anche alla diaspora d'Egitto; ma in una simile situazione di minaccia è piuttosto naturale che emergesse l'esigenza di difendere con forza la propria identità. Altra cosa è verificare quali ambienti potessero essere più sensibili a questi messaggi e che impatto reale potessero avere. Si potrebbe anzi pensare con Méléze-Modrzejewski 1991, 102, che, in ragione della conflittualità fra Tolemei e Seleucidi, questi eventi avessero potuto dar luogo a ulteriori fenomeni di avvicinamento della comunità giudaica, e forse dello stesso ebraismo gerosolimitano, alla corte lagide.

25 Un fenomeno che ha caratterizzato, e non sempre per libera scelta, l'ebraismo di tutti i tempi. Feldman 1960, ricorda giustamente che questi fenomeni di integrazione, adattamento ed ellenizzazione possono declinarsi diversamente in ragione della classe sociale: una maggiore attrazione verso la cultura greca si ritrova nelle fasce più abbienti, interessate al raggiungimento di posizioni nella compagine amministrativa e al conseguimento della cittadinanza, dunque più disponibili a compromessi. Vd. inoltre Kant 1987 (*ANRW* II 20.2), 699-701, 706 e *passim*; Hengel 1990, 195-206, dove si sottolinea l'atteggiamento di apertura mentale senza che questo dia luogo a una rottura con le tradizioni avite; Kraemer 1989; Méléze-Modrzejewski 1991, 71, 75; Kasher 1992.

paesaggio e della posizione geografica, ma anche la testimonianza della variabilità delle risposte al condizionamento di un ambiente ellenizzato.²⁶ E in ultima istanza devono essere stati proprio il paesaggio e la condizione liminare di questo avamposto del deserto²⁷ a spingere i viaggiatori, al di là della loro identità, del loro lavoro, della loro provenienza e della loro fede, a lasciare un segno tangibile del passaggio, un ringraziamento per la protezione ricevuta durante il pericoloso tragitto, e magari – come nel caso di Theudotos – anche durante una lunga navigazione. Ringraziamento espresso nei termini propri della cultura dello scrivente – originaria o acquisita che fosse – ma sempre attraverso un atto scrittoriale imitativo e ritualizzato (in linea con la natura stessa del graffito), fatto per durare ed essere letto da altri nelle sue componenti biografiche, descrittive e identitarie, ma intimo e personale nel suo rapporto con il divino, fosse esso il Pan greco o il Θεός della tradizione biblica, che andremo quindi a trascrivere, senza troppi problemi, con l’iniziale maiuscola.²⁸ Questi due testi, pure incorniciati e sottoscritti da due Ἰουδαῖοι con nomi greci e addirittura ‘tolemaici’, non devono avere suscitato da parte dei contemporanei viandanti la medesima sorpresa dimostrata dalla critica moderna.²⁹

Non si può concludere senza cercare di dire qualcosa sulle motivazioni che avevano dovuto spingere Tolemeo e Theudotos attraverso il deserto orientale egiziano per sostare presso il tempio di Pan.

Purtroppo, così come per la cronologia, non possediamo elementi sufficienti per dare una risposta a questo interrogativo, se non il fatto che, almeno per uno dei due sembrerebbe possibile una provenienza dal mare (stando all’integrazione comunemente accolta); ma non si può sapere da dove fosse partito: se da una località della costa occidentale od orientale, oppure da una delle isole situate a poca distanza da Berenice e ben note alle fonti per i giacimenti di topazi e

26 Così Bingen 1973 e Kant 1987 (*ANRW* II 20.2), 684-5, e nota 85, il quale critica Bernard per aver voluto minimizzare e quasi negare la relazione degli autori dei due graffiti con il tempio di Pan e il suo significato religioso e spirituale (fra l’altro – ricordiamo – derivato da una tradizione molto più antica della presenza macedone in Egitto).

27 Una liminarietà anch’essa ben radicata nella cultura e nelle credenze dell’Egitto dinastico. Vd. anche Adams 2007.

28 Vd. Mairs 2010, che parla – dal punto di vista epigrafico – di «emulation» e di «cumulative sense»; e Stern 2013: «fundamental participation in the overlapping social, cultic, and economic dimensions of travel culture in the eastern desert of Greco-Roman Egypt» (178).

29 A cui sembra essersi sottratto almeno il teologo Emil Schürer (1898, 50, 135) il quale aveva appunto sostenuto che l’identità della figura divina non era elemento determinante o particolarmente significativo in tale contesto. Feldman 1960, 232, riporta vari esempi di iscrizioni funerarie di personaggi con nomi ebraici che utilizzano formule e lessico della tradizione greca, ma anche della diffusione nelle classi medio-basse di amuleti e oggetti apotropaici raffiguranti simboli del paganesimo, anche egiziano.

altre pietre preziose, (e.g. D.S. 3.39; Plin. *Nat.* 6.169-171, 37.107-109). Oltre alla più probabile ipotesi che si trattasse, quindi, di mercanti (così già Letronne), non restano molte altre alternative al di fuori di un impiego militare, oppure nell'attività mineraria.³⁰

La documentazione ha restituito molti casi di ebrei greco-egiziani impiegati nell'esercito o di cleruchi utilizzati per compiti di polizia, sorveglianza e pattugliamento nelle regioni desertiche a est e a ovest della Valle,³¹ ed è inoltre ben nota la loro vocazione mercantile esercitata a vari livelli, e con una predilezione particolare per prodotti quali spezie, tessuti e profumi, che arrivavano per lo più proprio dalle vie orientali; e si ricordi a tal proposito la già citata testimonianza di *I.Kanaïs* nr. 72 (vd. *supra*, nota 7).³²

Quello che sembra importante sottolineare, per concludere, è che con Tolomeo II - proprio come accadde in epoca dinastica con Sethi I - ci fu un nuovo impulso del commercio con le isole e i territori costieri del Mar Rosso,³³ sia verso l'Etiopia che dalla parte dell'Arabia, ma anche verso il golfo Persico fino alla più lontana India.³⁴ Il Fildelfo, come si accennava all'inizio, fu anche il fondatore dello scalo di Berenice (Plin. *Nat.* 6.168; St.Byz. s.v.; Sethe 1897), e, proprio in conseguenza di queste iniziative, aveva riorganizzato il sistema dei percorsi desertici.³⁵ Anche quella 'fortified station' già notata da Gardner Wilkinson agli inizi del XIX secolo (vd. *supra*), a seguito delle recenti indagini archeologiche presso il sito di al-Kanāys, sembra si possa ugualmente attribuire a questo momento storico e alla politica di rilancio economico e riorganizzazione portata avanti dal secondo sovrano lagide.³⁶

30 Per l'attività mineraria vd. Aufrère 1998 e Faucher 2018.

31 Questa, per esempio, è la convinzione di Launey per quanto riguarda i due personaggi (Launey 1949, I: 546, II: 1234). Bernand (*I.Kanaïs* nrr. 34, 42) invece non si sbilancia.

32 Si veda per una disamina della questione Kasher 1985, 38-74, e per una rassegna di testimonianze sia di militari che di mercanti: Kant 1987 (*ANRW* II 20.2), 690-2 e nrr. 115, 118. Vd. anche Tcherikover 1959, 338-9 e 520 nota 25, che, nella fattispecie, pensa per Theudotos a un mercante della classe medio-bassa scampato ai perigli del mare.

33 Si veda, per esempio, quanto riportato da Plinio (*Nat.* 6.167 ss. e 37.108, in cui si afferma che i topazi furono estratti per la prima volta proprio sotto Tolomeo II per la regina Berenice). La bibliografia in questione è piuttosto ampia, ci limitiamo qui a rimandare al volume di Sidebotham 2011 e ai più recenti articoli di Sidebotham 2018 e Redon 2018.

34 Si è già ricordato anche il graffito del Paneion (*I.Kanaïs* nr. 9bis) redatto da un certo Δωρίων (come il padre di Theudotos) che porta proprio testimonianza di battute di caccia agli elefanti. Ancora sui commerci con l'India vd. Reade 1996 e De Romanis, Tchernia 1997.

35 Questo potrebbe anche essere considerato a buon diritto come un *terminus post quem* per la realizzazione dei graffiti. Vd. già Bingen 1973 e Adams 2007.

36 Vd. ancora Redon 2018, con fig. 10.2. Quello di al-Kanāys era, naturalmente, solo uno dei numerosi avamposti fortificati edificati lungo queste direttrici, ma la presenza

Qualsiasi fra questi fosse il ruolo di Tolemeo e Theudotos, sicuramente e al pari di tutti gli altri viaggiatori, dopo aver condiviso e manifestato la loro gratitudine a Dio per averli accompagnati sani e salvi fino all'avamposto dove sorgeva il Paneion, si apprestavano ora a compiere l'ultimo tratto del percorso per giungere ad Apollinopolis Magna. Se questa fosse la loro destinazione finale o se dovessero poi proseguire lungo il fiume non lo possiamo sapere, ma sappiamo però che anche qui viveva una comunità giudaica integrata e impegnata nelle varie mansioni che animavano la vita quotidiana di una cittadina dell'Egitto greco-romano.³⁷

Bibliografia

- ANRW II 20.2** = Kant, L.H. (1987). «Jewish Inscriptions in Greek and Latin». Temporini, H.; Haase, W. (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Bd. II, *Principat*. 20.2. *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus)*. Berlin, New York, 671-713.
- CI G III** = Boeckh, A.; Franz, J. (1853). *Corpus Inscriptionum Graecarum*, vol. III. Berlin (nrr. 3810-6816).
- CI Jud II** = Frey, J.-B. (1952). *Corpus Inscriptionum Iudaicarum II*. Roma, Paris.
- CPJ III** = Tcherikover, V.A.; Fuks, A.; Stern, M.; Lewis, D.M. (edd.) (1964). *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. III. Cambridge (MA).
- Guarducci, Epigrafia greca III** = Guarducci, M. (1978). *Epigrafia Greca*. Vol. III, *Epigrafi di carattere privato*. Roma.
- I. Jud. Egypt** = Horbury, W.; Noy, D. (1992). *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt, with an index of the Jewish inscriptions of Cyrenaica*. Cambridge.
- I. Kanaïs** = Bernand, A. (1972). *Le Paneion d'el-Kanaïs*. Leiden.
- OGIS I** = Dittenberger, W. (ed.) (1903). *Oriens Graeci Inscriptiones Selectae*, vol. I. Leipzig.
- Robert, Hellenica XI-XII** = Robert, L. (1960). *Hellenica: Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques XI-XII*. Paris.
- SB** = Preisigke, F.; Bilabel, F.; Kiessling, E.; Ruppert, H.A. (Hrsgg) (1915-). *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*. Strassburg.
- Adams, C.E.P. (2007). «Travel and the Perception of Space in the Eastern Desert of Egypt». Rathmann, M. (Hrsg.), *Wahrnehmung und Erfassung geographischer Räume in der Antike*. Mainz am Rhein, 211-20.
- Ambaglio, D. (1987). «Tensioni etniche e sociali nella 'chora' tolemaica». Virgilio, B. (a cura di), *Studi Ellenistici*, vol. II. Pisa, 129-62.
- Aufrère, S. (1998). «Religious Prospects of the Mine in the Eastern Desert in Ptolemaic and Roman Times». Kaper, O.E. (ed.), *Life on the Fringe: Living in*

del tempio rupestre e del sacrario di Pan lo rendeva senz'altro un punto di riferimento di particolare importanza.

37 Vd. in proposito Kasher 1985, 161-7, con riferimenti alle fonti che testimoniano per Apollinopolis Magna la presenza di ebrei impiegati come scribi di villaggio o in altre funzioni amministrative e militari.

- the Southern Egyptian Deserts during the Roman and Early-Byzantine Periods*. Leiden, 5-20.
- Belfiore, S. (2004). *Il periplo del mare eritreo di anonimo del I sec. d.C. e altri testi sul commercio tra Roma e l'Oriente attraverso l'Oceano Indiano e la via della seta*. Roma. Memorie della Società Geografica Italiana.
- Beyer, H.W. (1967). s.v. «εὐλογέω, εὐλογία». Kittel, G.; Friedrich, G. (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. III. Brescia, coll. 1149-1180. ediz. italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpato, O. Soffritti del Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 1: A-G, Stuttgart.
- Bingen, J. (1973). «André Bernand, Le Paneion d'El-Kanaïs; les inscriptions grecques. Leyde, Brill, 1972 [compte rendu]». CE, 48, 195-8.
- Breccia, E. (1935). s.v. «Proscinema». *Enciclopedia Italiana*, vol. 28. http://www.treccani.it/enciclopedia/proscinema_%28Enciclopedia-Italiana%29/.
- Caillaud, F.; Jomard, E.-F. (éds) (1891). *Voyage à l'Oasis de Thèbes et dans les déserts situés à l'Orient et à l'Occident de la Thébaïde fait pendant les années 1815, 1816, 1817 et 1818*. Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k106154c>.
- Calabi, F. (a cura di) (1995). *Lettera di Aristea a Filocrate*. Milano.
- Casson, L. (1989). *The Periplus Maris Erythraei*. Princeton.
- De Romanis, F. (1992). «Viaggi ed esplorazioni oltre i confini dell'impero fra l'età di Plinio e quella di Tolomeo». *Optima Hereditas. Sapienza giuridica romana e conoscenza dell'ecumene*. Milano, 223-74. Antica madre. Collana di studi sull'Italia antica.
- De Romanis, F.; Tchernia, A. (1997). *Crossings: Early Mediterranean Contacts with India*. New Delhi.
- Faucher, T. (2018). «Ptolemaic Gold: the Exploitation of Gold in the Eastern Desert». Brun, J.P.; Faucher, T.; Sidebotham, S.E.; Redon, B. (eds), *The Eastern Desert of Egypt during the Greco-Roman Period: Archaeological Reports*. Paris. <https://books.openedition.org/cdf/5241>.
- Feldman, L.H. (1960). «The Orthodoxy of the Jews in Hellenistic Egypt». *Jewish Social Studies*, 22,4, 215-37.
- Fraser, P.M. (1972). *Ptolemaic Alexandria*. Oxford.
- Fuchs, L. (1924). *Die Juden Aegyptens in ptolemäischer und römischer Zeit*. Wien.
- Gardner Wilkinson, J. (1835). *Topography of Thebes, and General View of Egypt. Being a Short Account of the Principal Objects Worthy of Notice in the Valley of the Nile, to the Second Cataract and Wadee Samneh, with the Fyoom, Oases, and the Eastern Desert, from Sooez to Berenice; with Remarks on the Manners and Customs of the Ancient Egyptians and the Productions of the Country*. London.
- Gauthier, H. (1917). «Le temple de l'Ouâdi Mîyah (El Knaïs)». BIFAO, 17, 1-38. <https://www.ifao.egnet.net/bifao/017/01/>.
- Geraci, G. (1971). «Ricerche sul Proskynema». *Aegyptus*, 51, 3-211.
- Geraci, G. (1976). «A. Bernand, Le Paneion d'El-Kanaïs: les inscriptions grecques, Leiden 1972». *Aegyptus*, 56, 347-53.
- Hengel, M. (1990). «The Interpenetration of Judaism and Hellenism in the Pre-Maccabean Period». Davies, W.D.; Finkelstein, L. (eds), *The Cambridge History of Judaism*. Vol. II, *The Hellenistic Age*. Cambridge, 167-228.
- Kasher, A. (1985). *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt; the Struggle for Equal Rights*. Tübingen.

- Kasher, A. (1992). «The Civic Status of the Jews in Ptolemaic Egypt». Bidle, P.; Engberg-Pedersen, T.; Hannestad, L.; Zahle, J. (eds), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*. Aarhus, 100-21.
- Kraemer, R.S. (1989). «On the Meaning of the term 'Jew' in Greco-Roman Inscriptions». *HThR*, 82(1), 35-53.
- Launey, M. (1949-1950). *Recherches sur les armées hellénistiques*, vols. I-II. Paris.
- Lepsius, C.R. (1849-1859). *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien nach den Zeichnungen der von Seiner Majestät dem Könige von Preussen Friedrich Wilhelm IV nach diesen Laendern gesendeten und in den Jahren 1842-1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition*. Berlin. <http://edoc3.bibliothek.uni-halle.de/lepsiuss/start.html>.
- Letronne, J.A. (1845). «Cinq inscriptions grecques recueillies dans le désert à l'orient d'Apollinopolis Magna en Égypte». *RPh*, I(4), 297-306.
- Letronne, J.-A. (1848). *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte, étudiées dans leur rapport avec l'histoire politique, l'administration intérieure, les institutions civiles et religieuses de ce pays, depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à celle des Arabes*, vol. II. Paris.
- L'Hôte, N. (1841). «Lettres sur l'Égypte en 1841». *RDM*, 4, 27, 136-51. https://fr.wikisource.org/wiki/Lettres_sur_l'E2%80%99%C3%89gypte_en_1841.
- Lichtheim, M. (1976). *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, vol. II. Berkeley.
- Lloyd, A.B. (1975). «Le Paneion d'El-Kanais. Les Inscriptions Grecques by André Bernand». *JEA*, 61, 301-3. <https://doi.org/10.2307/3856550>.
- Mairs, R. (2010). «Egyptian 'Inscriptions' and Greek 'Graffiti' at El Kanais in the Egyptian Eastern Desert». Baird, J.; Taylor, C. (eds), *Ancient Graffiti in Context*. London, 153-64.
- Mélèze-Modrzejewski, J. (1991). *Les juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*. Paris.
- Oehler, J. (1909). «Epigraphische Beiträge zur Geschichte des Judenthums». *MGG*, 53, 7/8, 443-52. <https://www.jstor.org/stable/i23079798>.
- Pirelli, R. (2017). «L'egiziano Min e il greco Pan nel Deserto Orientale egiziano». Gallo, L.; Genito, B. (a cura di), «Grecità di frontiera». *Frontiere geografiche e culturali nell'evidenza storica e archeologica = Atti del Convegno Internazionale, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"* (Napoli, 5-6 giugno 2014). Alessandria, 191-207.
- Porter, B.; Moss, R.L.B.; Burney, E.W. (eds) [1952] (1962). *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*. Vol. VII, *Nubia, the Deserts, and Outside Egypt*. Oxford. <http://www.griffith.ox.ac.uk/topbib.HTML>.
- Reade, J. (ed.) (1996). *The Indian Ocean in antiquity*. London, New York.
- Redon, B. (2018). «The Control of the Eastern Desert by the Ptolemies: New Archaeological Data». Brun, J.P.; Faucher, T.; Sidebotham, S.E.; Redon, B. (eds), *The Eastern Desert of Egypt during the Greco-Roman Period: Archaeological Reports*. Paris. <https://books.openedition.org/cdf/5249>.
- Schott, S. (1961). *Kanais. Der Tempel Sethos I. im Wâdi Mia*. Göttingen. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I, Philologisch-historische Klasse.
- Schürer, E. (1898). *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Bd. III, *Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur*. Leipzig.
- Schwarz, W. (1896). «Die Inschriften des Wüstentempels von Redesiye». Fleckeisen, A. (Hrsg), *Jahrbücher für classische Philologie* 66, 153. Leipzig, 145-

70. <https://archive.org/details/neuejahrberfr25goog/page/n6/mode/2up>.
- Sethe, K. (1897). s.v. «Berenike5». REIII.1, coll. 280-1. https://de.wikisource.org/wiki/RE:Berenike_5.
- Sidebotham, S.E. (2011). *Berenike and the Ancient Maritime Spice Route*. Berkeley; Los Angeles; London.
- Sidebotham, S.E. (2018). «Overview of Fieldwork at Berenike 1994-2015». Faucher, T.; Redon, B.; Sidebotham, S.E.; Brun, J.P. (eds), *The Eastern Desert of Egypt during the Greco-Roman Period: Archaeological Reports*. Paris. <https://books.openedition.org/cdf/5250>.
- Sidebotham, S.E.; Hense, M.; Nouwens, H.M. (2008). *The Red Land. The Illustrated Archaeology of Egypt's Eastern Desert*. Cairo; New York.
- Stern, K.B. (2013). «Vandals or Pilgrims? Jews, Travel Culture, and Devotional Practice in the Pan Temple of Egyptian El-Kanais». Olyan, S.M.; Wasserman, E.; Ullucci, D.C.; Johnson Hodge, C. (eds), «*The One Who Sows Bountifully*». *Essays in Honor of Stanley K. Stowers*. Atlanta, 177-88. Brown Judaic Studies.
- Struffolino, S. (2010). «La poetica del naufragio nell'epigrafia sepolcrale greca». Inglese, A. (a cura di), *EPIGRAMMATA. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria. In ricordo di Giancarlo Susini = Atti del Convegno di Roma* (Roma, 1-2 ottobre 2009). Roma, 345-75.
- Tcherikover, V.A. (1959). *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia.
- Troiani, L. (1987). «Il libro di Aristeo e il giudaismo ellenistico (Premesse per un'interpretazione)». Virgilio, B. (a cura di), *Studi Ellenistici*, vol. II. Pisa, 31-61.
- Wernicke, K. (1897-1902). s.v. «Pan». Roscher, H.W. (Hrsg), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III.1, Leipzig, coll. 1347-1481.
- Wilkinson, T. (2012). *L'antico Egitto. Storia di un impero millenario*. Torino. trad. it. di: *The Rise and Fall of Ancient Egypt*, London; Berlin; New York; Bloomsbury, 2010.