

mnus è, spesso, un esposto raccolto e allevato, cioè, appunto, un $\delta\rho\epsilon\pi\tau\acute{o}\varsigma$; cf. CIL III, 103 Add., p. 969 e CIL IX 6164, PLIN., *Epist.*, X, 65 e 66.

A p. 30, testo e nota 3, si osserva che vi sono nomi isiaci portati da cristiani: l'A. ne attribuisce il motivo alla moda, e cita I. Kajanto, che invece ritiene dipenda dal prestigio dell'antica onomastica e dalla scarsa importanza data al significato di questi *cognomina*. Più che al prestigio, attribuirei questo fatto alla costanza di tradizioni onomastiche familiari, chiaramente evidenziate dagli alberi genealogici ricavabili dai papiri (in cui spesso due soli nomi si alternano di padre in figlio per parecchie generazioni), e, soprattutto, al fatto semplicissimo, ma generalmente dimenticato, che molti dei cristiani dei primi secoli erano nati pagani, e il pagano convertito non cambiava nome. I martiri dei primi secoli hanno sempre nomi « pagani », teofori o no, a meno che si tratti di giudeo-cristiani. In Egitto bisogna arrivare al V secolo avanzato per trovare diffusi tra i cristiani (che sono ormai la maggioranza) i nomi biblici, che sono poi nomi semitici, quindi in alcuni ambienti non adottati per evitare la confusione con gli ebrei. Il Martirologio romano registra 10 santi martiri di nome Serapione (di cui solo 6 egiziani), quasi tutti del III^o, e una Serapia, di Roma (II^o); 10 di nome Isidoro (di cui solo 5 egiziani), 6 di nome Ammonio (di cui 3 egiziani), 3 di nome Ammone e 2 Ammonarie (egiziani), e un Besa alessandrino. Ecco un supplemento alla Prosopografia del Malaise, costituito sicuramente da *non* cultori di divinità egiziane, il quale fornisce un'ulteriore prova della diffusione di una onomastica ispirata alla religione egiziana, e quindi, indirettamente, della popolarità che essa un tempo aveva avuto.

Una ricca bibliografia, indici numerosi e accuratissimi, nitide cartine geografiche, prospetti e schemi di grande chiarezza e infine 64 splendide tavole fotografiche aggiungono utilità e pregio a questi due bei volumi, frutto di lunga fatica, ma coronati da ben meritato successo.

O. MONTEVECCHI

J. E. STAMBAUGH, *Sarapis under the Early Ptolemies*, Brill, Leiden 1972 (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain, 25)

Nella fioritura di studi, che si è avuta negli ultimi anni, sulle divinità egiziane e soprattutto sulla loro diffusione nel mondo ellenistico e romano, Serapide ha più di un motivo per destare particolare interesse, per la sua origine alquanto misteriosa, per le implicazioni di carattere storico e politico che accompagnano il nascere e il diffondersi del suo culto e per gli sviluppi sincretistici che si ebbero in età romana. L'A. si occupa dei primi tre secoli in cui si sviluppò questo culto, ma talora sconfinava con qualche accenno anche in età romana. Nel I capitolo, che è presentato come « Introduzione », ma in realtà imposta tutti i problemi relativi a questa divinità, sono studiate le origini di Serapide. L'A. dà notevole importanza alle notizie antiche che attesterebbero Serapide presente già al tempo di Alessandro Magno (MACROB., *Sat.*

I, 20, 16; PLUT., *Alex.*, 76; ARR., *Anab.*, VII, 26, 2; *Suda*, s.v. *Sarapis*), oltre che alla tradizione raccolta da Plutarco del sogno di Tolemeo I e del conseguente trasporto da Sinope della statua di un dio poi identificato con Serapide (con le varianti di Tacito, che parla di Tolemeo III, e delle fonti citate nel *Protrepticus* di Clemente alessandrino, secondo le quali si tratterebbe di Tolemeo II). In ogni caso — egli afferma — benché il nome di Serapide sia sicuramente conosciuto solo a cominciare dal tempo di Tolemeo I, la tradizione del sogno di Tolemeo riguarda l'introduzione di una statua, non l'introduzione di un nuovo dio. L'A. insiste su questo punto, criticando coloro (e non sono pochi) i quali parlano di « creazione » di un nuovo dio da parte di Tolemeo I e dei suoi consiglieri, ed è del parere che il nome stesso, nella forma ellenizzata « Sarapis », fosse conosciuto prima della morte di Alessandro Magno. Conclude il I capitolo con questa ipotesi di lavoro: Alessandro avrebbe trovato il sacello di una divinità egiziana, molto probabilmente Osiride, in uno dei villaggi indigeni del territorio dove sorse Alessandria, e avrebbe dimostrato la propria devozione coll'ordinare di costruire un nuovo tempio a questa divinità. Probabilmente — continua l'A. — questo Osiris era connesso in qualche modo con l'Osiris-Apis di Memfi, e la forma ellenizzata Sarapis acquistò credito con la fondazione della città. Sotto Tolemeo I una nuova statua in stile greco sarebbe stata introdotta nel tempio fatto costruire da Alessandro. Ipotesi verosimile, ma a mio parere non altrettanto probabile, perché non sufficientemente sostenuta da fonti sicure, giacché quelle che possediamo sono evidentemente influenzate dallo sviluppo acquistato in seguito dal culto di Serapide, e probabilmente, in alcuni casi, ne retrodatano anche il nome e il culto. Certo questa divinità ebbe la curiosa e contraddittoria sorte di essere considerata egiziana al di fuori dell'Egitto, mentre in Egitto rimase nell'ambito greco o almeno ellenizzato, e non ebbe fortuna tra gli indigeni, proprio per la presenza di Osiris-Apis a cui essi rimasero fedeli. Mi sembra che questo fatto sia degno della massima attenzione, e, se non altro, renda più probabile l'opinione tradizionale di una origine determinata da un intervento dall'alto, con un disegno politico preciso, che, peraltro, fallì in gran parte. È da notare anche, e l'A. lo rileva nel Cap. IV, che Sarapis « non ha connessioni mitologiche » (p. 47): come un « parvenu » che non ha storia; il che concorda con la origine « artificiale », in parte negata dall'A.

Nel II cap. si danno le linee di una iconografia ellenistica di Serapide, della sua immagine « canonica », a Memfi (in età ellenistica) e ad Alessandria; immagini le quali sottolineano, rispettivamente, a Memfi la natura regale del dio, ad Alessandria la protezione della fecondità propria di una divinità ctonia. Il Cap. III tratta della connessione Sarapis-Plutone, che le fonti antiche fanno risalire alla statua importata da Sinope, connessione che non venne particolarmente promossa o accentuata dai Tolemei (di cui, com'è noto, soprattutto i primi tre favorirono molto il culto di Serapide), e che del resto trovava ostacolo nelle differenti caratteristiche delle due divinità. Nel IV cap. si esaminano le connessioni tra Sarapis e Osiris, constatando che vi è identificazione ma anche continuità di una distinzione che non venne mai meno: l'uso dell'uno o dell'altro nome dipende dal contesto: il mito e il rituale appartengono ad Osiride; a Serapide si rivolgono preghiere e si fanno dediche, egli appare nei sogni ed è dio guaritore. Vi è dunque almeno una « distinzione funzionale »

tra i due nomi. Il cap. V riguarda Sarapis e Dionysos; il VI Sarapis e il toro Apis (e qui è senza dubbio il punto centrale di collegamento tra il culto egiziano di Osiris-Apis, Osorapis, e la nuova divinità: le pagine del Wilcken in U.P.Z. restano tuttora valide). Il VII cap. prende in considerazione la teoria (evemeristica) di Aristeo di Argo (in Clemente Aless.) che fa risalire Serapide al re argivo Apis divinizzato: teoria che l'A. pensa possa aver avuto qualche peso nell'ambiente alessandrino. Sarapis e Asclepius è l'argomento del cap. VIII. L'ultimo capitolo si occupa delle identificazioni ellenistiche più tarde, con Helios, con Zeus, con Aion, con Ammon, e con Pan: ulteriori sviluppi sincretistici, che appartengono per la massima parte all'età imperiale. Il X capitolo raccoglie le conclusioni.

Un saggio pregevole nella sua concisione, ed utile, anche se alcune prese di posizione dell'A. risultano discutibili.

O. M.

ANNE BURTON, *Diodorus Siculus Book I. A Commentary*, Brill Leyden, 1972 (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain, 29).

Affrontare il libro I di Diodoro Siculo e darne un commento completo era indubbiamente un'impresa che richiedeva vasta cultura, notevole senso critico ... e coraggio. Occorreva riprendere il problema delle fonti, fondamentale per Diodoro, e poi seguire l'autore attraverso una trattazione che fa larghissima parte al mito e alla religione in genere, più che alla storia — e in ciò si differenzia da altri libri della stessa opera —, coinvolgendo numerosi problemi oggi dibattuti, e si diffonde in quelle che potremmo chiamare le antichità pubbliche e private dell'Egitto, non senza ampi excursus di carattere geografico e di storia naturale. Forse, un assunto troppo vasto e impegnativo per un giovane studioso. Troppo facile sarebbe perciò trovare nel lavoro della Burton lacune, omissioni, questioni non approfondite, materiale non criticamente vagliato, vere e proprie imprecisioni. D'altra parte, è la prima volta che si tenta un lavoro di tal genere: di Diodoro manca ancora, soprattutto per i primi libri, un commento e completo che tenga conto del progresso delle scienze storiche; nel caso specifico del libro I, soprattutto delle scoperte e degli studi egittologici e papirologici, abbondantissimi negli ultimi cento anni, da quando cioè è stato posto per la prima volta il problema delle fonti di Diodoro.

Appunto dal problema delle fonti — dopo un'ampia bibliografia — prende le mosse l'A., e lo tratta in una prima parte (pp. 1-34). Sostanzialmente essa si oppone all'opinione comunemente accettata, da G. J. Schneider ed E. Schwartz in poi, che la fonte principale di questo libro sia Ecateo di Abdera, ad eccezione degli excursus geografici, che deriverebbero da Artemidoro e da Agatarchide. E dopo un esame dei singoli passi — in cui mette in evidenza versioni contraddittorie, difficilmente riconducibili ad un'unica fonte —, conclude, ridimensionando alquanto le proprie affermazioni iniziali, col riconoscere che Diodoro fa « same use » di Ecateo, ma incorpora anche nella sua trattazione,