Sarcofago della Cantatrice di Amon Djedmut

Nuove ricerche e studi sui sarcofagi egizi conservati nei Musei Vaticani

Come il sole che rinasce ogni giorno

Il 14 ottobre nei Musei Vaticani verrà illustrato il progetto di ricerca «Vatican Coffin Project». La direttrice del Reparto antichità egizie e del Vicino Oriente dei Musei ha anticipato a «L'Osservatore Romano» una sintesi del suo intervento. All'incontro parteciperanno anche Ulderico Santamaria, direttore del Laboratorio di diagnostica per la conservazione e il restauro, Fabio Morresi, suo assistente, e la restauratrice Giovanna Prestipino che, con il biologo Alessandro Pompili, la xilologa Victoria Asensi Amoros e il Centre de Recherche et de Restauration des Musées de France, sono coinvolti nella realizzazione del progetto.

di Alessia Amenta

La collezione vaticana dei sarcofagi offre interessanti spunti di riflessione e approfondimento per lo studio di un preciso momento storico della civiltà faraonica, quello del cosiddetto Terzo Periodo intermedio (xxi-xxv dinastia, 1070-712 prima dell'era cristiana). È questo un momento caratterizzato da una grave crisi socio-politica ed economica, di cui seppe approfittare il potente clero del dio Amon di Karnak a Tebe est, il più grandioso santuario d'Egitto. Il tempio era diventato sempre più importante durante la gloriosa epoca precedente, il Nuovo Regno (xviii-xx dinastia, 1550-1070 prima dell'era cristiana), l'età dei Thutmosidi, di Tutankhamen, dei Ramessidi, tutti valorosi guerrieri e abili amministratori. L'Egitto era così diventata la super-potenza di tutto il Vicino Oriente, dai confini che raggiungevano la Siria e la Mesopotania a est e il Sudan a meridione. Le numerose donazioni al dio dinastico Amon, a seguito di campagne vittoriose contro i nemici, e le continue costruzioni di nuove parti del tempio, avevano creato una vera e propria casta sacerdotale all'interno di una fortificazione, dalle risorse economiche straordinarie.

I sarcofagi vaticani appartengono proprio a questi influenti personaggi che, durante la xxi dinastia in particolare, riuscirono addirittura a creare una sorta di «stato nello stato» nel sud del Paese, incoronandosi sovrani, e contrapponendosi al faraone che risiedeva nel nord. Non è però più questo il tempo per la costruzione di tombe sontuose o riccamente decorate, come nell'epoca precedente, poiché comportavano un enorme dispendio di mezzi e di uomini. Piuttosto si riutilizzano sepolture precedenti, e talvolta anche oggetti funerari. Ecco dunque che il sarcofago è praticamente l'unico elemento del corredo funebre, al quale si affida tutto quell'apparato iconografico e testuale che un tempo si trovava inciso o dipinto sulle pareti delle tombe e che è indispensabile per assicurare la vita ultraterrena al defunto. Pochi infatti gli oggetti di corredo tombale rinvenuti in questo periodo. Il sarcofago dunque come surrogato per la tomba.

Nella speculazione funeraria egizia esso ha sempre avuto una valenza fondamentale: non è soltanto un elemento di protezione per il corpo, ma vale anche simbolicamente come utero materno, laddove avviene la rigenerazione del defunto a nuova vita, e come microcosmo, che rinasce ogni giorno al sorgere del sole insieme a tutte le sue creature. I testi e le immagini dipinte sul sarcofago riattualizzano la *performance* della rigenerazione. Così come avviene durante il rituale di sepoltura, quando la mummia viene introdotta all'interno della tomba e, al suo passaggio, i testi incisi sulle pareti prendono vita e garantiscono la «trasfigurazione» del defunto dalla sfera mondana a quella ultraterrena, nel momento in cui il corpo viene chiuso all'interno della cassa, avviene magicamente la sua rinascita.

I sarcofagi del Terzo Periodo intermedio sono dunque particolarmente ricchi di decorazione, quasi con una sorta di *horror vacui*, per quell'intento di «sintetizzare» l'intero apparato testuale funerario su pochi metri di superficie. Al grande egittologo francese Gaston Maspéro si deve la loro perfetta definizione di «enciclopedia della religione egiziana».

Mummie e scienza nel Vatican Coffin Project

Il nucleo di sarcofagi sul quale si applica dal 2008, con un importante lavoro di équipe, il Vatican Coffin Project, si compone di ventitré esemplari, omogenei per datazione (Terzo Periodo intermedio, 1070-712 prima dell'era cristiana) e luogo di provenienza (Tebe Ovest), nonché per vicende conservative successive al loro ingresso nei Musei.

Il progetto si propone due obbiettivi principali: 1) lo studio della tecnica esecutiva e dei materiali costitutivi originali, parallelamente a quello sugli interventi di restauro pregressi. Fine ultimo è la creazione di un *database*, che potrà essere messo a disposizione della comunità scientifica internazionale; 2) l'identificazione delle diverse officine di fabbricazione e lavorazione dei sarcofagi. Si potrebbero ricondurre determinate caratteristiche tecniche a una sorta di «marchio di fabbrica», cui potrebbe ricollegarsi anche la scelta dell'apparato iconografico e testuale, così da aprire uno spiraglio sulle dinamiche sottese alla creazione di oggetti così carichi di simbologia.

L'obbiettivo finale del progetto è la messa a punto di un protocollo di studio e indagini, che potrebbe essere condiviso con altre istituzioni nell'ambito di questa stessa ricerca.

Particolare del fondo della cassa del sacerdote del tempio di Luxor Djedhoriuefankh

Si auspica inoltre di poter ricostruire i nuclei originari di sarcofagi oggi sparsi in diverse collezioni museali di tutto il mondo a causa di vicende storico-archeologiche complesse. Più generalmente infatti, la mummia, protetta da una «copertura» in legno o *cartonnage* (lino o papiro stuccato), era in origine adagiata all'interno di un primo (interno) e di un secondo sarcofago (esterno) antropomorfi, e talvolta anche di un terzo rettangolare.

Il progetto prevede che ciascun elemento del sarcofago sia sottoposto a una campagna di indagini presso il Laboratorio di diagnostica per la conservazione e il restauro dei Musei Vaticani, suddivisa in due fasi: a) indagini «non-distruttive»: riprese radiografiche, fotografie in fluorescenza ultravioletta indotta e infrarosse in falsi colori, riflettografia IR e fluorescenza X; b) analisi su microprelievi di materia, mirate allo studio della composizione dei vari materiali costitutivi: cromatografia liquida e gassosa, per l'identificazione e la caratterizzazione delle sostanze organiche; sezione lucida osservata in microscopia ottica ed elettronica Sem-Eds, per l'individuazione e la qualificazione dei materiali inorganici; spettrofotometria infrarossa FT-IR, per l'identificazione delle sostanze organiche e inorga- niche.

Il protocollo di indagini sperimentato ha permesso di avviare la correlazione tra i risultati delle analisi microdistruttive e quelle per immagini, raggiungendo due traguardi importanti: il primo è quello di potere estendere i risultati analitici puntiformi ottenuti dai campioni prelevati su ampie campiture; il secondo è la drastica riduzione dei prelievi, nel rispetto più assoluto dell'opera, al fine di «evitare l'uso e abuso» delle indagini scientifiche, da cui Michele Cordaro metteva in guardia già molti anni fa. (*alessia amenta*)

L'incontro tra la paideia greca e il cristianesimo primitivo

E l'uomo fu rivelato all'uomo

Pubblichiamo la sintesi di una delle relazioni tenute a San Marino in occasione del convegno «Pensiero classico e cristianesimo antico. A cinquant'anni dalla pubblicazione del volume di Werner Jaeger Cristianesimo primitivo e paideia greca *(1961)» organizzato dalla Fondazione internazionale Giovanni Paolo II per il magistero sociale della Chiesa.*

di Leonardo Lugaresi

Il grande merito di un libro come *Cristianesimo primitivo e paideia greca* (1961) è quello di individuare nella *paidèia* il terreno di incontro e, più ancora, l'elemento fondamentale del rapporto tra cristianesimo ed ellenismo. L'idea fondamentale della *paidèia* greca — così come Werner Jaeger l'ha sentita in prima persona e mirabilmente illustrata nella sua opera principale, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* — è che l'uomo diventa uomo solo grazie a un processo di formazione che si compie attraverso la cultura (sia essa cultura retorica, come in Isocrate, o cultura filosofica come in Platone, o la fusione di entrambe, come prevalentemente accade, ad esempio, nella Seconda Sofistica). «Nell'educazione», egli afferma sin dalla prima pagina del suo capolavoro, «opera quella medesima volontà di vita, plastica e generatrice, della natura, la quale spontaneamente tende a propagare e conservare ogni specie vivente nella sua forma; ma in questo gradino è portata alla massima intensità mediante il finalismo della coscienza e della volontà umana consapevoli». L'umanità, dunque, non è un dato naturale, biologico, ma un portato della cultura: l'uomo è veramente e pienamente uomo solo grazie ai *lògoi*, alle *humanae litterae*.

Ora, la posizione del cristianesimo rispetto a questo assunto fondamentale della cultura greca (e poi greco-romana) è dialettica, e non presenta quella totale corrispondenza che sembra emergere dal libro di Jaeger: sta in questo, a mio avviso, il suo limite principale. A Jaeger preme mostrare la corrispondenza tra cristianesimo ed ellenismo, e certo lo fa in modo profondo ed efficace, ma il suo corre il rischio di essere un approccio unilaterale, che finisce per vedere nell'ellenismo il momento di inveramento del cristianesimo. Quando, ad esempio, fa sua con entusiasmo l'affermazione di Droysen che senza l'ellenismo «sarebbe stato *impossibile* il sorgere di una religione cristiana universale», assume una posizione su cui, dal punto di vista cristiano, ci sarebbe molto da ridire. Non serve moltiplicare le citazioni: questa è l'impostazione di *Cristianesimo e paideia greca*, la lente con cui legge tutta la vicenda dei rapporti tra cristianesimo e ellenismo, e va presa e apprezzata per quello che di importante può dirci ancora oggi, senza però dimenticare quello che non vede. È naturale, per fare un solo esempio, che da quel punto di vista a Jaeger risulti «veramente rivelatore» il profilo che di Origene fa Porfirio, e appaia già risolta la complessa questione del rapporto tra il pensiero origeniano e la filosofia greca.

Certo, è indubbio che il cristianesimo assume totalmente la prospettiva della centralità dell'educazione, ed è convinto, sin dalle origini, della necessità di un lavoro culturale perché l'uomo realizzi pienamente la sua umanità. Del resto, qual è la forma iniziale con cui la compagnia di Cristo e dei suoi si presenta nel mondo? Un maestro attorniato dai suoi discepoli. È questo un tratto distintivo che il cristianesimo ha sempre avuto, dagli inizi della sua vicenda storica, quando nel rapporto con il mondo greco-romano ha preso le distanze dagli altri culti e si è voluto piuttosto avvicinare alle filosofie, anzi si è posto come la «vera filosofia», fino ad oggi: basti pensare a come il magistero di Giovanni Paolo II si sia incardinato sulla convinzione che *genus humanum arte et ratione vivit*, secondo la nota formula tomista da lui richiamata sin dal suo primo discorso all'Unesco nel giugno del 1980, e a come tutto l'insegnamento di Benedetto XVI si sviluppi in un paziente lavoro di educazione della ragione dell'uomo contemporaneo. Si potrebbe quasi dire, come è stato argutamente osservato, che il cristiano è sempre, per definizione, un intellettuale, anche quando si tratta di un contadino analfabeta, perché gli è comunque richiesto — ovviamente nei limiti e nei modi appropriati alle sue capacità intellettuali — di conoscere e comprendere un credo. La fede, per darsi, deve in qualche modo comprendere ciò che crede, e questo esige da ciascun credente un vero e proprio percorso di conoscenza. Gli studiosi di storia del cristianesimo antico e di letteratura cristiana antica sono abituati, per deformazione professionale, a considerare l'omiletica e la catechetica cristiana dei primi secoli solo dalla parte degli autori, o al massimo a porsi il problema dei destinatari e dei modi di circolazione dei testi ma guardandoli sempre dall'esterno, come termini di un processo di cui conta soprattutto il punto di partenza: non si pensa quasi mai all'ascolto e all'assimilazione di quegli stessi testi nei termini di un vero lavoro intellettuale. Certo, lo stato delle fonti non ce lo permette più di tanto, ma se un po' lo facessimo — anche solo come esercizio mentale — capiremmo meglio l'eccezionalità, e non solo relativamente a quel tempo, di una prassi catechetica che proponeva a tutti, anche alle categorie escluse dalla *paideia* classica, un vero e proprio percorso di apprendimento. Spunti preziosi, in questo senso, si potrebbero ricavare dalle omelie di Giovanni Crisostomo, dove non sono rari gli accenni che il predicatore fa, anche entrando nei dettagli, al lavoro di ripresa del suo insegnamento che si aspetta dai fedeli una volta tornati a casa.

«Origene in cattedra» (miniatura dallo «Speculum Historiale» di Vincenzo di Beauvais)

Il principio antropologico cristiano, però, è del tutto diverso da quello greco: ciò che rende umano l'uomo è la «relazione creaturale», non la cultura. L'uomo è uomo non in quanto sa, ma in quanto ama, e può amare perché prima è stato a sua volta «creativamente amato». L'uomo è uomo perché è l'amore di Dio a costituirlo come tale. È l'amore creativo della Trinità che lo costituisce nella sua umanità, non la cultura. Si noti che questo principio rimane vero anche quando dal piano individuale si passa a quello collettivo, «politico»: non solo l'identità dell'uomo cristiano è costituita dalla relazione, ma anche quella del «popolo» cristiano, giusta la celebre definizione cipriana della Chiesa come *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata* (*De oratione dominica*, 23) ripresa nel quarto capitolo della *Lumen gentium*. Quella cristiana è dunque un'«etnia *sui generis*», per usare l'espressione cara a Paolo VI, perché trova il proprio criterio di identificazione non nel sangue o nella cultura, ma nella relazione trinitaria.

Da questo assunto, tuttavia, non scaturisce affatto un atteggiamento anticulturale, nonostante la dichiarata preferenza di Gesù per i semplici rispetto ai sapienti e agli intelligenti (*Matteo*, 11, 25), la sottolineatura, spesso presente nell'apologetica cristiana, dell'ignoranza degli apostoli e della rozzezza del loro *sermo piscatorius* e nonostante una certa «posa» che a volte taluni cristiani assumono e che trova la più paradossale espressione nella famosa domanda di Tertulliano: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae?* (*De praescritione haereticorum*, 7). Domanda retorica quant'altre mai, non solo perché contiene già la sua risposta, ma anche nel senso che è il frutto di una retorica raffinata, esibita proprio nel momento stesso in cui se ne rifiuta la pertinenza al cristianesimo. In realtà questa linea «anticulturale», se così possiamo dire, è prevalentemente combattuta dagli autori cristiani e bollata come *agroikìa*, cioè come rozzezza, e accusata di ostacolare l'approfondimento della fede in conoscenza. Come lamenta Clemente Alessandrino, «a quanto pare, i più di coloro che si fregiano del nome (di cristiani), come i compagni di Ulisse, coltivano il *Lògos* rozzamente: essi passano oltre, non alle Sirene, ma al ritmo e alla melodia, essendosi turati le orecchie per ignoranza, giacché sono persuasi che non ritroverebbero più la via del ritorno una volta porto orecchio alle dottrine greche» (*Stromati* 6, 89, 1)

Questa difesa della cultura non è un elemento accessorio o una conseguenza secondaria del cristianesimo, ma una sua esigenza vitale: essa ha una motivazione di fondo, che costituisce anche il punto di incontro con la *paidèia* greca. Il fatto è che la relazione di Dio con l'uomo, di cui sopra abbiamo detto che è costitutiva dell'identità umana, nel cristianesimo è concepita e rappresentata essa stessa in termini di educazione. Quella relazione, cioè, è essenzialmente una relazione educativa, una pedagogia; e ciò è possibile perché il *lògos*, inteso come ragione (con i *lògoi*, cioè la cultura, che ne sono il frutto), è il termine comune tra Dio, che si rivela nel *Lògos*, e l'uomo. Questo è un aspetto che Jaeger coglie molto bene, in uno dei passaggi più felici del libro, quando, rifacendosi al lavoro di Hal Koch, *Pronoia und Paideusis* (1932), parla di Origene e della sua «concezione del cristianesimo come paideia del genere umano» e in quanto tale «adempimento della divina provvidenza». Questa fondamentale intuizione, che l'amore di Dio verso l'uomo si esplica in una *paidèia* dell'umanità, che comincia dalla creazione di Adamo ed Eva, prosegue nel rapporto con il popolo eletto e culmina nell'azione pedagogica del *Lògos*, rende possibile — anzi in un certo senso richiede — l'assunzione da parte cristiana della centralità del concetto di *paidèia*, come è perfettamente illustrato dal piano generale dell'intera opera di Clemente Alessandrino, che si presenta come omologa al piano di Dio, secondo la scansione del *Lògos* Protrettico, Pedagogo e *Didàskalos*. Diventa allora assai interessante riflettere sul rapporto tra il cristianesimo e la scuola, tema a cui Jaeger accenna più volte nel corso del libro, in particolare quando parla della scuola di Origene a Cesarea, dell'esperienza formativa ad Atene del giovane Gregorio di Nazianzo e del suo amico Basilio di Cesarea e del famoso *Discorso ai giovani* in cui quest'ultimo tratta del modo in cui gli studenti cristiani possono trarre profitto dalla lettura degli autori pagani.

Il «Christus patiens» secondo Giotto

Verrà presentato il 14 ottobre a Firenze presso l'aula Altamura della Fortezza da Basso, all'Opificio delle Pietre Dure, il restauro del Crocifisso di Giotto dipinto per la chiesa di Ognissanti. L'opera si sviluppa secondo il tipo iconografico del *Christus patiens*, che si era affermato nel corso del Duecento in Toscana per influsso bizantino, nella versione però di totale umanizzazione della figura che lo stesso Giotto

Il crocifisso durante il restauro

aveva inventato nella Croce giovanile di Santa Maria Novella. Nei quadrilobi — si legge in una spiegazione pubblicata sul sito internet dell'Opificio — si trovano ai lati i due dolenti, la Vergine e san Giovanni, e in alto il Redentore benedicente. È invece andato perduto in basso il piede trapezoidale che costituiva il necessario appoggio dell'opera e che verosimilmente raffigurava, secondo l'invenzione del maestro, il Golgota con il teschio di Adamo. La grande croce era collocata sul tramezzo della chiesa fiorentina di Ognissanti, appartenente al tempo all'ordine degli Umiliati, assieme ad altre opere dell'artista quali la celebre *Maestà*, oggi agli Uffizi, e alla piccola tavola con la *Dormitio Virginis*, attualmente a Berlino.