

Istituto Papirologico  
«G. Vitelli»

Luca De Curtis

LIBRI GRECI E GRECO-COPTI  
NEL MONACHESIMO  
EGIZIANO



קניון  
FIRENZE  
UNIVERSITY  
PRESS

EDIZIONI DELL'ISTITUTO PAPIROLOGICO «G. VITELLI»

ISSN 2533-2414 (PRINT) | ISSN 2612-7997 (ONLINE)

– 20 –

EDIZIONI DELL'ISTITUTO PAPIROLOGICO  
«G. VITELLI»

*Editor-in-Chief*

Francesca Maltomini, University of Florence, Italy

*Scientific Board member*

Jean-Luc Fournet, Collège de France, France  
Daniela Manetti, University of Florence, Italy  
Alain Martin, ULB, Free University of Brussels, Belgium  
Gabriella Messeri, University of Naples Federico II, Italy  
Franco Montanari, University of Genoa, Italy  
Dominic Rathbone, King's College London, United Kingdom

*Editorial Board member*

Roberta Carlesimo, University of Florence, Italy  
Valentina Iannace, University of Florence, Italy  
Giulia Mirante, University of Florence, Italy

Luca De Curtis

LIBRI GRECI  
E GRECO-COPTI  
NEL MONACHESIMO  
EGIZIANO

FIRENZE UNIVERSITY PRESS  
2026

Libri greci e greco-copti nel monachesimo egiziano / Luca De Curtis. – Firenze : Firenze University Press, 2026.  
(Edizioni dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli» ; 20)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221509601>

ISSN 2533-2414 (print)

ISSN 2612-7997 (online)

ISBN 979-12-215-0959-5 (Print)

ISBN 979-12-215-0960-1 (PDF)

ISBN 979-12-215-0961-8 (XML)

DOI 10.36253/979-12-215-0960-1

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

La presente pubblicazione, di cui la prof.ssa Paola Degni è autore corrispondente, è stata realizzata nell'ambito del progetto PRIN 2020 'BYZBOOKNET – Book Production, Graphic Dislocations and Cultural Networks in Byzantium in the 9th and 10th Centuries' (codice progetto 2020EPHJS2, CUP H73C20000190006), finanziato dal Ministero dell'Università e della Ricerca.

#### *Peer Review Policy*

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup\_best\_practice.3).


#### *Referee List*

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup\_referee\_list).

#### *Firenze University Press Editorial Board*

G. Bandini (Editor-in-Chief), C. Andreini, R. Bartoli, R. Bianchi, F. Boncinelli, M. Bontempi, F.V. Collotti, A. Cuccoli, D. D'Andrea, A. Dolfi, M. Fagone, M. Garzaniti, C. Giometti, D. Lippi, F. Lucchesi, G. Mari, P.M. Mariano, G. Minutoli, R. Morani, A. Orlandi, B.E. Palladino, L. Re, D. Romano, L. Rovero, S. Scaramuzzi, T. Spignoli, A. Vinciguerra, S. Vuelta García.

#### *FUP Best Practice in Scholarly Publishing* (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

 The online digital edition is published in Open Access on [www.fupress.com](http://www.fupress.com).

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2026 Author(s)

Published by Firenze University Press  
Firenze University Press  
Università degli Studi di Firenze  
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy  
[www.fupress.com](http://www.fupress.com)

*This book is printed on acid-free paper  
Printed in Italy*

A mio fratello,  
ai miei genitori



## INDICE

<i>Premessa</i> .....	IX
<i>Introduzione</i> .....	XI
I. MONACI EGIZIANI E LIBRI GRECI: LE FONTI LETTERARIE.....	1
II. CATALOGHI, LISTE ED INVENTARI: LE FONTI DOCUMENTARIE .....	23
1. La biblioteca del Monastero di Apa Elia ( <i>ostracon</i> SB Kopt. I 12) .....	23
2. Una biblioteca ecclesiastica: l'inventario di beni P.Leid.Inst. 13.....	32
3. Libri greci nei papiri documentari copti: il caso di P.Fay.Copt. 44..	36
III. MANOSCRITTI GRECI NEI CONTESTI MONASTICI EGIZIANI .....	45
IV. I CODICI BILINGUI GRECO-COPTI .....	61
1. Gli studi paleografici sui manoscritti copti.....	68
2. Bilingui, non digrafici: le scritture dei codici greco-copti.....	77
V. IL <i>CORPUS</i> DEI MANOSCRITTI BILINGUI GRECO-COPTI .....	95
VI. I CODICI MISCELLANEI.....	107
1. Il Pap. bil. 1 di Amburgo.....	109
2. Il codice di Strasburgo P.Copt. 362 + 375-379 + 381 + 382 + 384....	119
3. Il piccolo codice di <i>Matteo</i> e <i>Daniele</i> (P.Osl. inv. 1661) .....	127
VII. MANOSCRITTI VETEROTESTAMENTARI E LITURGICI.....	131
1. P.Vindob. K 9907-9972.....	136
2. Sa 91 SCHÜSSLER .....	138
3. Altri frammenti di <i>Salteri</i> .....	141
4. Il codice delle <i>Odi</i> P.Vindob. K 8706.....	143
5. Il frammento di <i>Isaia</i> P.Köln IV 169 .....	150
6. Il frammento di <i>Giobbe</i> P.Ryl.Copt. 3.....	151
7. Il codice di inni P.Mon.Epiph. 592 .....	153

VIII. TETRAVANGELI .....	157
1. Il <i>Codex Borgianus</i> .....	159
2. P.Vindob. K 2698 .....	166
3. Sa 700 SCHÜSSLER .....	168
4. P.Vindob. K 7244 .....	171
5. P.Vindob. K 8668 .....	172
6. P.Lond.Lit. 212 .....	173
7. P.Monts.Roca inv. nr. 4 .....	174
8. Sa 525 SCHÜSSLER .....	174
9. I Vangeli greco-fayyumici .....	178
IX. LEZIONARI .....	189
1. New York, Morgan Library & Museum, M 615 .....	193
2. Altri frammenti di lezionario con le pericopi in successione .....	199
3. Un lezionario con le pericopi in parallelo: sa 339 <sup>L</sup> MINK-SCHMITZ ...	209
4. I lezionari impaginati su tre colonne .....	210
5. Firenze, Museo Archeologico, inv. 7134 .....	212
6. Il manoscritto della liturgia di san Mercurio (British Library, Or. 6801) .....	214
X. ALTRI LIBRI NEOTESTAMENTARI .....	219
1. P.Vindob. K 7377-7914 ( <i>Atti degli Apostoli</i> ) .....	219
2. Moskva, Puškin Museum, I.1.d.681 ( <i>Atti degli Apostoli</i> ) .....	221
3. Sa 542 SCHÜSSLER ( <i>Epistole paoline</i> ) .....	222
XI. FRAMMENTI PATRISTICI .....	229
XII. UN BILANCIO CONCLUSIVO .....	233
APPENDICE. MANOSCRITTI GRECO-COPTI .....	245
<i>Bibliografia</i> .....	259
<i>Concordanze</i> .....	307
<i>Indice delle testimonianze scritte</i> .....	313
TAVOLE .....	327

## PREMESSA

Il presente lavoro costituisce una versione rielaborata ed aggiornata della ricerca da me condotta per il conseguimento del dottorato in Scienze del Testo – curriculum “Paleografia greca e latina” presso Sapienza Università di Roma. In quei tre anni di formazione mi sono potuto avvalere della disponibilità e delle competenze di Emma Condello, Marco Corsi, Maddalena Signorini, Cristina Mantegna, Paola Buzi, Sofia Torallas Tovar, Agostino Soldati. Il lavoro è stato seguito con particolare attenzione da Daniele Bianconi, al quale va la mia riconoscenza, oltre che il mio affetto.

La tesi, all’indomani della discussione avvenuta nel marzo del 2021, si è arricchita grazie alle puntuali indicazioni di Edoardo Crisci. Paola Degni ha incoraggiato e sostenuto il lavoro con entusiasmo: senza di lei, queste pagine sarebbero rimaste inedite. A Guglielmo Cavallo e ad Alberto Camplani sono debitore per l’incredibile generosità con cui hanno riletto la monografia rettificando, con la loro esperienza, ingenuità, imprecisioni e grossolani errori, e migliorando il testo sotto diversi aspetti.

Infine, mi sono avvalso dei suggerimenti di Marta Marucci, Marta Addessi, Ugo Mondini, Stefano Ceccarelli, Fabrizio Petorella, Nina Sietis, Anna Gioffreda, che mai si sono sottratti alle mie richieste di confronto o di consigli. Sono grato di poter chiamare ciascuno di loro amico o amica.

Se questo volume ha qualche merito, si deve in gran parte alla pazienza, alla gentilezza e alla disponibilità degli studiosi e delle studiose qui citati. Al contrario, tutti gli errori rimangono mia esclusiva responsabilità.



## INTRODUZIONE

L'atteggiamento ambivalente, nella tarda antichità, dei cristiani nei confronti della cultura scritta è stato profondamente indagato, sotto vari aspetti, ormai da generazioni di studiosi, che hanno individuato nel IV secolo il momento di svolta in cui, a seguito dell'editto con il quale nel 313 Costantino pone fine alle persecuzioni, il cristianesimo diventa, anche materialmente, una vera e propria «Religion of the Book»<sup>1</sup>. La produzione libraria esplose anche a seguito della creazione di centri di copia legati alle più importanti sedi episcopali<sup>2</sup> e al fiorire della letteratura patristica, la cui diffusione doveva essere affidata a scribi esperti, in grado di garantire la correttezza filologica (e quindi l'ortodossia) delle copie rispetto all'originale<sup>3</sup>. Le opere

---

<sup>1</sup> Così RAPP 1991, p. 129. Si veda anche STROUMSA 2014.

<sup>2</sup> Si pensi soltanto alla capacità produttiva e all'organizzazione che doveva avere il centro di copia guidato da Eusebio a Cesarea, se è Costantino stesso a commissionargli la produzione di cinquanta Bibbie εὐανάγνωστὰ τε καὶ πρὸς τὴν χρῆσιν εὐμετακόμιστα, «ben leggibili e maneggevoli», per provvedere ai bisogni delle chiese da lui fondate a Costantinopoli (Eus. *Vita Cost.* 4.36-37 [= ed. BLECKMANN 2007, pp. 450-452; trad. it. FRANCO 2009, pp. 383-385]; sul passo, ampiamente discusso dagli studiosi, si veda da ultimo GRAFTON, WILLIAMS 2006, pp. 215-221). C'è chi ha voluto vedere nei celebri *Codices Vaticanus* (Vat. Gr. 1209) e *Sinaiticus* (London, British Library, Add. 43725) le uniche Bibbie superstiti delle 50 prodotte da Eusebio. Nonostante l'innegabile fascino di questa ipotesi, già CAVALLO 1967, pp. 52-63 aveva mostrato come non si potesse andare oltre la semplice suggestione, dal momento che la rigorosa analisi paleografica evidenziò diversi elementi difficilmente compatibili con una datazione ed una localizzazione dei due codici nella Cesarea del 332 (in particolare si veda p. 61 nota 1). Di parere opposto (in particolare sul *Sinaiticus*) MILNE, SKEAT 1938, le cui argomentazioni sono state ultimamente riformulate in SKEAT 1999. Sul solo *Codex Vaticanus*, si veda il recente VERSACE 2018, pp. 18-23 e soprattutto p. 21 nota 37, il quale osserva un errore nella numerazione progressiva che segnala la ripartizione delle *Epistole paoline* dovuta alla mano B<sup>3</sup>, da lui collocata nel IV secolo, la quale, evidentemente, sta copiando da un antigrafo in cui le lettere avevano un ordine diverso da quello in cui compaiono nel *Vaticanus*. Se B<sup>3</sup> opera nello stesso *scriptorium* in cui venne prodotto il Vat. gr. 1209, come suggerisce Versace, allora l'ipotesi di RAHLFS 1899, che collocava la copia del *Codex Vaticanus* in Egitto proprio sulla base della successione di queste lettere, riflessa nell'antigrafo usato da B<sup>3</sup> e molto simile a quella riportata nella versione saidica della lettera festale di Atanasio che annuncia la Pasqua del 367, potrebbe essere rivalutata positivamente. La distinzione tra B<sup>2</sup> e B<sup>3</sup> proposta da Versace e la loro collocazione nel IV secolo sono state confermate dal GRENZ 2022 (soprattutto p. 263). Sulle vicende più recenti che hanno interessato il *Codex Vaticanus* si veda ora ACERBI, BIANCONI 2022.

<sup>3</sup> Gli stessi scrittori cristiani ricevettero in molti casi un'educazione grafica professionale; si veda, oltre a RAPP 1991, pp. 132-133, almeno BOGE 1973, pp. 121-122. Ben noto è il passo di Agostino in cui annovera tra gli *hominum instituta* che sono *utilia* per i cristiani non solo le *litterarum figurae*, *sine quibus*

Luca De Curtis, University of Naples L'Orientale, Italy, luca.decurtis@unior.it, 0009-0004-8735-3550

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Luca De Curtis, *Introduzione*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0960-1.02, in Luca De Curtis, *Libri greci e greco-copti nel monachesimo egiziano*, pp. XI-XXI, 2026, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0960-1, DOI 10.36253/979-12-215-0960-1

Book References DOI 10.36253/979-12-215-0960-1.references

patristiche e, soprattutto, le Sacre Scritture sono lette in modo intensivo e reiterato, finalizzato alla meditazione e alla fissazione nella memoria, e per questo la lettura è, nella maggior parte dei casi, silenziosa o al massimo appena sussurrata. Tale modalità è indicata dalle fonti attraverso due termini che, a questo punto, si potrebbero a ragione definire tecnici, vale a dire *μελητῶν* e il suo corrispettivo latino *meditari*<sup>4</sup>.

Un ruolo assolutamente centrale fu giocato dal movimento monastico<sup>5</sup>. Un certo Apollonio, citato dalla *Historia Lausiaca*<sup>6</sup>, divenne monaco in un'età troppo avanzata per imparare un qualsiasi lavoro manuale (*τέχνη*), tantomeno a scrivere. Decise allora di supplire a questa sua mancanza dedicandosi alla cura dei confratelli malati, andando personalmente ad Alessandria (dal monte Nitria dove aveva intrapreso la vita eremitica) a comprare, di propria tasca, medicine e qualsiasi genere di prodotto ogni volta che ce ne fosse bisogno.

Si capisce bene perché Palladio, nel raccontare l'esperienza di quest'uomo, alluda alla scrittura con l'espressione *ἄσκησις γραφικῆ*<sup>7</sup>: la pratica ascetica rappresentata dalla trascrizione/meditazione della Sacra Scrittura, preclusa ad Apollonio, viene sostituita e in parte compensata dalla carità cristiana nei confronti dei malati.

Il rapporto fra scrittura, preghiera e asceti è esplicitato in modo esemplare da Cassiodoro<sup>8</sup>. Parlando degli *antiquarii* egli scrive:

---

*legere non possumus, ma anche le stesse notae, quas qui didicerunt proprie iam notarii appellantur* (Aug. *De doctr. christ.* 2.26.40 [= ed. MARTIN 1962, pp. 61-62]).

<sup>4</sup> È la modalità di lettura impiegata, ad esempio, da Melania (*Hist. Laus.* 55.3 [= ed. BARTELINK, BARCHIESI 1974, pp. 252-253, con trad. it.]), che "percorre" fino a sette o otto volte i manoscritti di cui riesce a entrare in possesso (*πάν σύγγραμμα τῶν ἀρχαίων ὑπομνηματιστῶν διελθοῦσα*) con estrema attenzione (*πεπονημένως*). Sul passo si veda CAVALLO 2012, pp. 1-5.

<sup>5</sup> Per un'introduzione al monachesimo delle origini, con ulteriore bibliografia, si veda VECOLI 2015. Incentrati sul monachesimo occidentale sono i lavori di PRICOCO 1986 e PRICOCO 1998. Sul monachesimo egiziano si veda in particolare WIPSZYCKA 2009. NERI 2007 ha raccolto un buon numero di passi utili ad illuminare il rapporto fra il monachesimo delle origini e i libri.

<sup>6</sup> Questo personaggio è protagonista di *Hist. Laus.* 13 (= ed. BARTELINK, BARCHIESI 1974, pp. 56-59, con trad. it.).

<sup>7</sup> L'idea della scrittura come pratica ascetica è ben radicata nell'opera: si confronti il passo citato con *Hist. Laus.* 38.10 (= ed. BARTELINK, BARCHIESI 1974, pp. 198-201, con trad. it.), relativo a Evagrio Pontico, e soprattutto con *Hist. Laus.* 45.3 (= ed. BARTELINK, BARCHIESI 1974, pp. 220-221, con trad. it.), dove viene ricordato il presbitero Filoromo, il quale non solo non mangiò nulla di cotto per diciotto anni e si astenne dai frutti dolci per ben trentadue, ma a più di ottant'anni di età *τοῦ καλάμου καὶ τῆς τετραδός τοῦ γράφειν οὐκ ἀνεχώρησεν*, "non ha trascurato il calamo e il fascicolo da scrivere".

<sup>8</sup> Su Cassiodoro e il monastero di Vivarium esiste una bibliografia poderosa. Limitandosi ai soli contributi più attenti alla produzione e alla circolazione libraria, si vedano, a parte CAVALLO 1987a, pp. 334-337 e FIORETTI 2017, pp. 1194-1197, almeno TRONCARELLI 1998 e HOLTZ 2003, pp. 68-72. Il nome del monastero, secondo una suggestiva ipotesi di CAVALLO 2019, pp. 149-150, potrebbe richiamare il *vivarium* che adornava l'episcopio di Ravenna, città dove Cassiodoro costruì gran parte della propria carriera politica, prima di abbracciare la vita cenobitica.

*ego tamen fateor votum meum, quod inter vos quaecumque possunt corporeo labore compleri, antiquariorum mihi studia, si tamen veraciter scribant, non immerito forsitan plus placere, quod et mentem suam relegendo Scripturas divinas salutariter instruunt et Domini praecepta scribendo longe lateque disseminant. Felix intentio, laudanda sedulitas, manu hominibus praedicare, digitis linguas aperire, salutem mortalibus tacitum dare, et contra diaboli subreptiones illicitas calamo atramentoque pugnare. Tot enim vulnera Satanas accipit, quot antiquarius Domini verba describit. [...] Arundine currente verba caelestia describuntur, ut, unde diabolus caput Domini in passione fecit percuti, inde eius calliditas possit extingui. Accidit etiam laudibus eorum, quod factum Domini aliquo modo videntur emitari, qui legem suam, licet figuratiter sit dictum, omnipotentis digiti operatione conscripsi<sup>9</sup>.*

io confesso che, fra tutti i lavori fisici da voi svolti, preferisco, non senza una giusta ragione, quello dei copisti, quando ovviamente scrivono senza errori, poiché essi, leggendo le divine Scritture, istruiscono in maniera salutare la loro mente e scrivendo seminano in lungo e in largo gli insegnamenti del Signore. Santa attività, lodevole occupazione quella di predicare agli uomini con la mano, parlare con le dita, elargire la salvezza ai mortali senza parlare e combattere contro le illecite insidie del diavolo con penna e inchiostro. Satana, infatti, riceve tante ferite quante sono le parole del Signore scritte dal copista [...]. Con la canna che scorre vengono scritte le parole divine, di modo che con lo stesso strumento con cui il diavolo fece percuotere durante la passione la testa del Signore, possa essere sconfitta la sua astuzia. I copisti sono degni di lode anche perché sembrano imitare in un certo modo l'azione del Signore che scrisse – sebbene sia stato detto in senso figurato – la sua legge col dito onnipotente<sup>10</sup>.

Per Cassiodoro, i copisti non solo scrivono, ma attraverso la trascrizione della Parola di Dio *mentem suam [...] salutariter instruunt*. La lettura intensiva è qui sovrapposta alla scrittura, al punto che non sono più operazioni distinte<sup>11</sup>. L'utilità pratica di copiare la Scrittura per diffonderne il messaggio di salvezza, si fonde con la lettura meditativa finalizzata a fare proprio quel messaggio, e quindi a salvare la propria anima. In altre parole, il copista viene presentato allo stesso tempo come un asceta che medita la Parola e come un evangelizzatore che, trascrivendo quella stessa Parola, la diffonde senza muoversi<sup>12</sup>. Perciò il suo lavoro è a buon diritto *felix intentio*, dove l'aggettivo è forse da intendere in senso etimologico, “fertile sforzo” in quanto dà vita, e la sua *sedulitas* è degna di lode. Scrivere diventa una vera e propria lotta (è pregnante l'uso del verbo *pugnare*) contro Satana, che *tot [...] vulnera [...] accipit, quot antiquarius Domini verba describit*. Ed ecco che la *arundo* con cui Satana ha colpito Cristo durante la passione, diventa il calamo con cui diffondere la Parola che ne

<sup>9</sup> Cassiod. *Inst.* 1.30.1 (= ed. MYNORS 1937, pp. 75.5-76.5). Sul passo, si veda PRICOCO 1992, p. 203.

<sup>10</sup> Traduzione di DONNINI 2001, pp. 117-118.

<sup>11</sup> Si veda CAVALLO 2002-2003, pp. 23-24; del medesimo avviso RAPP 1991, che pure esamina altre fonti.

<sup>12</sup> L'immagine del copista che evangelizza tramite il calamo, per il fatto stesso di copiare la Scrittura, è, come nota Donnini nella propria traduzione (DONNINI 2001, p. 117 nota 2), un *topos* della letteratura monastica, quantomeno occidentale. Si veda almeno LECLERCQ 1957, pp. 119-120.

smaschera gli inganni. Addirittura, i copisti sembrano agire nello stesso modo in cui agì Dio, quando scrisse col proprio dito le tavole della Legge, secondo quanto narra-to in Es 31, 18 («*duas tabulas testimonii lapideas scriptas digito Dei*»). L'audace accosta-mento fa dello scrivere quasi un atto divino, o almeno non estraneo all'attività di Dio.

Insomma, per i cristiani copiare libri (sacri o di contenuto edificante) non è un lavoro riprovevole adatto soltanto agli schiavi ed impensabile per un uomo libero, com'era stato per il mondo pagano greco-romano. Al contrario, scrivere è, come si è detto, una forma efficace di preghiera e allo stesso tempo un'opera di evangelizzazio-ne<sup>13</sup>. Eppure, la copia di libri nel monachesimo tardoantico e ai confini del Medioevo resta innanzitutto, secondo la definizione data da Marco Diacono<sup>14</sup>, ἐργόχειρον, pro-dotto artigianale derivato da un'attività lavorativa al pari di intrecciare corde, fabbri-care canestri o produrre tessuti, merce di scambio con cui guadagnarsi da vivere<sup>15</sup>.

Dopotutto, per il monaco non era necessario possedere libri per la propria asceti-ca. È notissimo l'esempio di Antonio, il cui ascolto attento della Scrittura gli consentiva di non lasciarne cadere nemmeno una parola, al punto da "avere la memoria al posto dei libri" («αὐτῷ τὴν μνήμην ἀντὶ βιβλίων γίνεσθαι»<sup>16</sup>). Ben più utile per la perfezione spirituale è la concreta pratica ascetica,

<sup>13</sup> Tanto più che è la stessa parola scritta della Bibbia a rappresentare per molti la scintilla della con-versione o della radicale decisione di intraprendere la vita eremitica. A questo proposito, si veda il ricco materiale raccolto da RAPP 2007, pp. 194-196.

<sup>14</sup> Marc. Diac. *Vita Porph.* 5 (= ed. LAMPADARIDI 2016, p. 80.3).

<sup>15</sup> A questo proposito si vedano, tra gli altri, almeno CAVALLO 1987a, pp. 332-333, CAVALLO 2002-2003, pp. 17-19 e soprattutto CAVALLO 2003, pp. 33-34, nonché FIORETTI 2017, pp. 1179-1180. Dal momento che il libro, per quanto spiritualmente utile, resta un bene materiale, si determina una tensione tra il suo possesso e il consiglio evangelico della povertà, indagata ultimamente da VECOLI 2017. Nella letteratura monastica, tale tensione si traduce in diversi episodi in cui il monaco vende i suoi manoscritti per darne il ricavato in beneficenza; si vedano i numerosi passi raccolti da NERI 2007, pp. 182-183. Per un inquadramento storico-sociale più generale sulla concezione del lavoro artigianale in età tardoantica si veda GIARDINA 1993, pp. 535-542. La storia economica del monachesimo egiziano è invece delineata dal corposo articolo di WIPSYCKA 2011.

<sup>16</sup> Ath. Alex. *Vita Ant.* 3.7 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 158-159, con trad. it.). Questa concezione è chiaramente espressa anche da uno degli *Apophthegmata Patrum* (pubblicato in NAU 1909, p. 361, nr. 338): εἶπεν γέρον· οἱ προφήται τὰ βιβλία ἐποίησαν, καὶ ἦλθον οἱ πατέρες ἡμῶν καὶ ἐργάσαντο αὐτά· οἱ μετ' αὐτοὺς ἐξέλαβον αὐτὰ ἐκ στήθους, ἦλθε δὲ ἡ γενεὰ αὐτῆ καὶ ἔγραψεν αὐτὰ καὶ ἔθηκεν εἰς τὰς θυρίδας ἀργά ("un anziano disse: «I profeti hanno scritto i libri; poi sono venuti i nostri padri e li hanno messi in pratica; quelli dopo di loro li hanno imparati a memoria; infine è giunta la presente generazione, che li ha copiati e li ha riposti inutilizzati nelle nicchie»"; il passo è segnalato da FIORETTI 2017, p. 1159, da cui traggio anche la traduzione). Nel caso specifico, si arriva a contrapporre, in una sorta di versione monastica del mito dell'età dell'oro, la generazione di coloro che hanno messo in pratica la Scrittura o che l'hanno fatta propria, imparandola a memoria, alla generazione di coloro che concretamente l'hanno trascritta, senza viverla, quasi che l'attività di copia fosse radicalmente alternativa all'asceti-ca. Per questo *topos*, si veda anche CAVALLO 2003, pp. 35-36. La polemica contro i libri si inserisce nella più ampia polemica contro il *saeculum*, caratteristica della letteratura monastica e dell'ideologia in essa espressa. Su questo punto, si veda FIORETTI 2017, p. 1173 e la bibliografia citata alla nota 4.

preferably under the guidance and supervision of a more experienced person. Imitating the conduct and behaviour of others is an important part of this practice. The right kinds of models of conduct are the spiritual leaders of holy men, either living or of past generations whose *Lives* were written down in hagiographical text<sup>17</sup>.

Non stupisce dunque che, in questo contesto, la produzione libraria sia soprattutto di carattere individuale, o al massimo organizzata all'interno di piccoli gruppi di monaci che condividono in primo luogo una scelta di vita, che talvolta può concretizzarsi anche nell'allestimento di codici:

nel tardoantico, copisti riuniti insieme in un ambito ecclesiastico o monastico costituiscono una comunità di scrittura – animata anche da un medesimo sentire spirituale e cristiano, o religioso *tout court* – entro la quale tante volte continuano a scrivere isolatamente, ma talora collaborano pure insieme per realizzare un medesimo progetto librario suddividendosi coerentemente il compito della trascrizione<sup>18</sup>.

Si tratta, è bene sottolinearlo, di esperienze estemporanee, puntuali, dettate da esigenze specifiche e non di strutture istituzionalizzate e magari organizzate sotto la direzione di un maestro destinate a lunga vita (il salto avverrà in realtà cittadine molto più importanti e intellettualmente vive, come la già ricordata Cesarea o Alessandria).

All'occorrenza, anche la cella di un monaco può diventare luogo di copia<sup>19</sup>. La «comunità di scrittura», che non è composta da copisti di professione, si riunisce e collabora alla realizzazione di un solo codice, o pochi di più, in base alle proprie necessità, in base ai testi che ha a disposizione ed ovviamente in base alle competenze tecniche di cui si dispone in quel particolare frangente. Il risultato è per lo più un codice realizzato in carta di papiro (generalmente di scarsa qualità, se non addirittura palinsesto), dalla struttura fascicolare non omogenea (oppure a fascicolo unico), vergato da più mani che si alternano talvolta in modo coerente, talvolta in modo inaspettato (almeno per noi). Questi monaci-copisti impiegano per lo più scritture informali, dal *ductus* abbastanza corsivo (anche se non mancano tensioni verso una maggiore formalità), di modulo medio-piccolo, finalizzato al massimo sfruttamen-

---

<sup>17</sup> RAPP 2007, p. 46. L'ambivalenza del monachesimo nei confronti del libro e della cultura da esso veicolata è messa in luce, tra gli altri, da NERI 2007.

<sup>18</sup> CAVALLO 2012, p. 11.

<sup>19</sup> Una prova esplicita di questo si legge in Cassiano (*Inst. Coen.* 4.12 [= ed. GUY 1965, pp. 134-136; trad. it. D'AYALA VALVA 2007, pp. 99-100]), che racconta, ammirato, la solerzia con cui i monaci, *considentes inter cubicola sua et operi ac meditationi studium pariter independentes* ("mentre sono seduti nelle proprie celle e si impegnano con zelo al lavoro e alla meditazione"), non appena sentono il segnale che li chiama alla preghiera o a qualche altra attività, abbandonano qualsiasi cosa stiano facendo in quel momento, tanto che *is qui opus scriptoris exercet quam repertus fuerit inchoasse litteram non finire audeat* ("colui che esercita l'attività di copista non osa terminare la lettera che si è trovato a cominciare"); il passo è segnalato da FIORETTI 2017, p. 1204. Di passaggio, si noti che l'unico esempio che Cassiano propone per sottolineare l'obbedienza dei monaci egiziani da lui personalmente incontrati è proprio quello del copista, a cui si adatta molto bene la coppia *opus* e *meditatio*, lavoro manuale e contestuale preghiera meditativa.

to della superficie scrittoria (nella stessa direzione vanno la riduzione dei margini e dell'interlinea). Un libro, quindi, senza pretese estetiche, la cui ornamentazione, se presente, si limita a semplicissime linee ornate, eseguite direttamente dal copista con lo stesso inchiostro e con lo stesso calamo con cui è vergato il testo, le quali individuano i titoli o separano le diverse sezioni<sup>20</sup>. Inoltre, un libro prevalentemente miscelaneo, in cui più testi, non raramente scritti anche in lingue diverse, vengono aggregati insieme per lo più secondo un progetto unitario e organico, senza accostamenti casuali dettati dalla volontà di riempire eventuali *vacua*<sup>21</sup>. A ragione Paolo Fioretti ha voluto vedere in queste esperienze di «scrittura collettiva» che si verificano «in uno spirito che è comunitario perché cementato dalla fede» i primi germi «del graduale percorso di formazione dello *scriptorium*»<sup>22</sup>. Ovviamente, manca ancora una struttura organizzativa del lavoro tale da imprimere ai prodotti librari una *facies* grafico-materiale riconoscibile e specifica per ciascun ambiente, struttura che, sempre secondo Fioretti, arriverà alle grandi fondazioni monastiche occidentali dell'Al-

---

<sup>20</sup> Su tutti questi aspetti si vedano FIORETTI 2015, in particolare pp. 78-80 e, benché non sia limitato all'ambiente monastico, CRISCI 2004, pp. 142-144.

<sup>21</sup> Si potrebbero citare numerosissimi esempi, dal *Papyrus bilinguis* di Amburgo (su cui si veda *infra*) con testi in greco e copto, ai tredici codici miscelanei rinvenuti a Nag Hammadi nel 1945 (su cui si vedano le densissime pagine di PIWOWARCZYK, WIPSZYCKA 2017), passando per alcuni Papiri Bodmer tra i più conosciuti, come il cosiddetto *Codex Bezae Cantabrigiae*. Uno studio sistematico dei più antichi esempi di codice miscelaneo greco, molti dei quali, come si è detto, riconducibili ad ambienti cristiani, si deve a CRISCI 2004 (ma si vedano anche CRISCI 2003b; CRISCI 2005). Per un'introduzione alle scoperte di Nag Hammadi, oltre al ricchissimo ROBINSON 2014 (in particolare pp. 1-116), si può consultare DENZEY LEWIS 2014, pp. 31-45; per le considerazioni paleografiche, si veda ORSINI 2008b. LUNDHAUG, JENOTT 2015 (e, con nuove argomentazioni, LUNDHAUG, JENOTT 2018; tuttavia, almeno alcuni dei testi che i due studiosi considerano come colofoni potrebbero non esserlo: si vedano, a questo proposito, le acute osservazioni di ADESSI 2024) propendono per un'origine monastica (pacomiana?) della biblioteca di Nag Hammadi. Per quanto riguarda i Papiri Bodmer, lo *status quaestionis* è stato presentato nella sezione monografica della rivista *Adamantius*, vol. 21, uscito nel 2015. Si vedano, in particolare, i contributi codicologici e paleografici di BUZI 2015a; NONGBRI 2015; ORSINI 2015. Sulla coerenza contenutistica del *Codex Bezae Cantabrigiae*, si vedano anche AGOSTI 2015 e CAMPLANI 2015b, pp. 101-112. Negli ultimi decenni si è assistito ad un nuovo fiorire degli studi dedicati alla più antica produzione manoscritta cristiana (citando solo i più recenti, GAMBLE 1995; HAINES-EITZEN 2000; HURTADO 2006, la raccolta di studi curata da KLINGSHIRN, SAFRAN 2007; BAGNALL 2009, oltre al puntuale capitolo di SKEAT 1969 per la *Cambridge History of the Bible*), a cui si aggiunge da ultimo NONGBRI 2018, particolarmente attento agli aspetti metodologici della ricerca su questi manufatti, il più delle volte privi di un contesto storico-archeologico. Specificamente dedicati alla produzione libraria monastica egiziana sono i lavori di KOTSIFOU 2007, KOTSIFOU 2012, MARAVELA-SOLBAKK 2008 e BOUD'HORS 2008. Più ampia la prospettiva di MAZY 2017, a cui si deve un puntuale *status quaestionis*.

<sup>22</sup> FIORETTI 2015, p. 78. Allo studioso si deve l'espressione «*scriptorium* prima dello *scriptorium*», proposta in relazione agli ambienti di produzione libraria operanti attorno alla figura di Gregorio Magno (FIORETTI 2008, pp. 73-75) e successivamente (FIORETTI 2015) applicata anche ad altre esperienze di «scrittura collettiva» tardoantica. Sullo *scriptorium* medievale restano imprescindibili, oltre a PETRUCCI 1969, i lavori di CAVALLO 1987a, CAVALLO 2007b.

to Medioevo attraverso la mediazione delle ultime botteghe laiche ancora attive tra IV e VI secolo a Costantinopoli, a Verona, a Ravenna e altrove.

Che nel primo monachesimo i libri non abbiano una loro specificità è dimostrato anche dal modo in cui venivano custoditi. Qualora nelle fonti letterarie e documentarie si parli dei luoghi di conservazione dei libri (il che, è bene sottolinearlo, accade assai di rado), si legge che i codici venivano riposti in mensole o, più di frequente, in nicchie scavate nelle pareti delle celle (quindi, non in un luogo preposto a questa funzione) e senza che venga rispettato un ordine. Non solo, ma questa specie di sgabuzzini o ripostigli non era riservata esclusivamente ai libri<sup>23</sup>. In essi, i codici convivevano con tutta una serie di scritture che noi chiameremmo nel complesso ‘materiale d’archivio’ (documenti, lettere private, contabilità) e addirittura con strumenti d’uso quotidiano. A questo proposito, è ben noto il precetto pacomiano che prescrive di chiudere i libri che vengono riconsegnati la sera *in fenestra, id est in risco parietis*<sup>24</sup>, vale a dire in una sorta di rientranza ricavata direttamente nel muro, che si deve immaginare provvista di sportelli e serratura, la stessa *fenestra* in cui era custodita la *mordax parvula*, da tradurre con parola forse troppo moderna “pinzetta”, preposta *ad evellendas spinas* dai calcagni dell’intera comunità<sup>25</sup>. Ancora una volta, il libro è prima di tutto strumento, oggetto destinato ad un utilizzo pratico, concreto, e in quanto tale può, senza troppi problemi, condividere gli spazi con una altrettanto utile pinzetta, soprattutto per chi ha avuto la sventura di calpestare una spina.

Ma per trarre profitto, o meglio *ὠφέλεια*<sup>26</sup>, dai libri è necessario che qualcuno sappia leggerli. È per questo che le regole pacomiane, ma non solo, dedicano così tanto spazio all’alfabetizzazione dei monaci. In particolare<sup>27</sup>, si prescrive che i novizi analfabeti siano istruiti da un monaco competente (*qui docere potest*). L’istruzione

---

<sup>23</sup> Tanto che CAVALLO 1987a, p. 351 arriva ad affermare che «il primo monachesimo fu sostanzialmente un monachesimo senza biblioteca»: le letture erano sostanzialmente limitate al *Salterio* e, in misura minore, agli altri libri della Bibbia (e talvolta anche agli apocrifi), ai libri necessari per l’ufficio liturgico e, al massimo, a qualche opera di edificazione morale. Sul rapporto tra primo monachesimo egiziano e libri si vedano anche le considerazioni di MAEHLER 2008.

<sup>24</sup> *Praec.* 101 (= ed. BACHT 1983, p. 106; trad. it. CREMASCHI 1988, p. 80).

<sup>25</sup> *Praec.* 82 (= ed. BACHT 1983, p. 103): *nullus habeat separatim mordacem parvulam ad evellendas spinas si forte calcaverit, absque praeposito domus et secundo; pendetque in fenestra in qua codices conlocantur* (“nessuno abbia per conto suo una piccola pinza per togliere dai piedi le spine, se per caso ne ha calpestate, eccetto il preposto della casa e il suo secondo. Essa sarà appesa nella nicchia dove si ripongono i codici” [trad. CREMASCHI 1988, pp. 78-79]).

<sup>26</sup> Il concetto di *ὠφέλεια* che dà forma al rapporto tra uomo bizantino e oggetto-libro a tutti i livelli, dalla prima alfabetizzazione all’erudizione più alta, è ampiamente indagato da CAVALLO 1981, in particolare pp. 395-402.

<sup>27</sup> *Praec.* 139-140 (= ed. BACHT 1983, pp. 112-113; trad. it. CREMASCHI 1988, p. 84). Per un inquadramento sull’alfabetizzazione dei monaci nell’Egitto tardoantico si veda WIPSYZKA 1984, pp. 291-295 (= WIPSYZKA 1996, pp. 121-126) e BAGNALL 2018. Più in generale, sulla *paideia* monastica, si vedano le considerazioni di RUBENSON 2018.

avviene in modo graduale: il monaco-maestro scrive per il proprio discepolo prima *elementa*, poi *syllabae*, poi *verba* e infine *nomina*; successivamente il discepolo viene costretto a leggere, anche se non vuole (*et etiam nolens legere compelletur*). I *Praecepta* comandano esplicitamente che non vi sia nessuno all'interno del monastero *qui non discat litteras* e che non conosca a memoria almeno parte della Sacra Scrittura<sup>28</sup>. Il minimo stabilito comprende il Nuovo Testamento e tutto il *Salterio*.

\* \* \*

Tuttavia, vi è un aspetto del monachesimo che non è stato ancora sufficientemente indagato: la presenza e la circolazione di libri greci e greco-copti nello specifico contesto del monachesimo egiziano. E se per quanto riguarda i manoscritti greci, come apparirà chiaro, è in genere molto difficile determinarne la provenienza da un ambiente monastico coptofono, manoscritti bilingui sicuramente localizzabili sono noti da almeno due secoli agli studiosi.

Infatti, tra i frammenti pergamenei, provenienti dal Monastero Bianco, che dalla seconda metà del '700 cominciarono ad affluire a Roma, arricchendo le collezioni del cardinal Stefano Borgia ed ampliando enormemente le conoscenze in materia di letteratura copta in dialetto saidico, alcuni destarono subito un grande interesse e furono tra i primi ad essere pubblicati. Si trattava di tredici fogli articolati su due colonne di scrittura, originariamente parte di un'edizione bilingue greco-saidica del *Vangelo di Giovanni*, in cui testo greco e versione copta erano disposti in modo tale da avere, ad apertura di codice, sulla pagina di sinistra il brano greco e sulla pagina di destra la traduzione in saidico della medesima sezione. Modernamente, po-

---

<sup>28</sup> Si veda, tra gli altri, MAEHLER 2008, pp. 39-40. Come ha spiegato da ultimo FIORETTI 2017, in particolare pp. 1186-1188, questa situazione, abbastanza comune a tutte (o quasi) le esperienze monastiche tardoantiche, si diversificherà già all'inizio del Medioevo: in Occidente, la dissoluzione del sistema scolastico obbligherà le comunità ad organizzare al loro interno percorsi di alfabetizzazione di base (a cui le *regulae* dedicano ampio spazio) mentre in Oriente (per il quale si rimanda almeno a CAVALLO 2003 e DÉROCHE 2006), dove è più facile per il laicato frequentare scuole e maestri, i novizi che entrano in monastero hanno già ricevuto un'educazione più o meno accurata e quindi non si sente la necessità di una formazione interna. Il novizio analfabeta o rimane ignorante oppure viene affidato alle attenzioni di un monaco più anziano che, di propria iniziativa, possa insegnargli almeno i rudimenti del leggere e dello scrivere, senza però che esista una scuola, all'interno del monastero, destinata alla formazione dei monaci. Lavori ormai classici come LEMERLE 1971, pp. 137-143 e MOFFATT 1977, pp. 87-89 hanno voluto vedere nel Monastero del Prodomo di Studio, a Costantinopoli, all'interno del quale è attestata la figura di un *διδάσκαλος* pronto ad insegnare ai monaci a leggere e a scrivere, una parziale eccezione, almeno per quanto riguarda l'Oriente (della stessa opinione, CAVALLO 2003, pp. 37-39). Di recente, l'intera questione è stata nuovamente riconsiderata da SIETIS 2024, in particolare pp. 111-117. La studiosa (che ringrazio per avermi permesso di leggere in anteprima alcune pagine del suo corposo lavoro) conclude ridimensionando l'eccezionalità del monastero costantinopolitano, che la lettura critica delle fonti non permette più di difendere. Più in generale, sulla divaricazione delle pratiche del leggere e dello scrivere tra Oriente e Occidente e sulle differenze dei percorsi di alfabetizzazione si veda CAVALLO 2012.

tremmo definirla un'edizione 'col testo a fronte'. L'impressione che un reperto del genere fece agli occhi dei contemporanei è ben esemplificata da quanto scrive nel 1789 l'editore del frammento, Agostino Antonio Giorgi, nell'introdurre la trascrizione diplomatica dei fogli:

*Quamquam totum hocce Graecum Coptumque Evangelii sancti fragmentum, si rei dignitas et excellentia consideretur, in ebore, in argento, et in auro ipso insculpere oportet, ad eum tamen finem quo mentis nostrae intentio consiliumque spectat, consequendum, ne in aere quidem incidere necesse est. Hoc enim propositum nobis est, ut omnem scripturae speciem, qua in primigenio exemplari fragmentum nostrum exaratum conspicitur, eruditorum hominum oculis spectandam exhibeamus*<sup>29</sup>.

Benché, se uno considerasse la dignità e l'eccellenza del reperto, sarebbe opportuno cesellare nell'avorio, nell'argento e nell'oro stesso l'intero frammento greco-copto del santo Vangelo, tuttavia per raggiungere quel fine al quale tende l'intenzione e la risoluzione della nostra volontà, non è necessario neppure inciderlo nel bronzo. Questo è infatti il nostro obiettivo, offrire allo sguardo degli eruditi ogni aspetto della scrittura con la quale il nostro frammento risulta vergato nell'originale.

Lo studioso prosegue giustificando dunque l'utilizzo della stampa a caratteri mobili per trasferire fedelmente la «*solida et perfecta ipsius fragmenti imago ad archetypum e vetustissimis ac decoloribus membranis in candidas hasce simplicesque chartas*»<sup>30</sup>. Fin dalla fine del '700 dunque gli eruditi e gli orientalisti che si interessano di lingua e letteratura copta devono confrontarsi con frammenti bilingui, tanto più che nelle collezioni del cardinale vengono individuati altri 8 fogli, questa volta con brani del *Vangelo di Luca*, riferiti al medesimo codice dal quale provengono i frammenti giovannei.

Nel corso dell'800 il numero di frammenti bilingui conosciuti aumenta considerevolmente<sup>31</sup>, ma si deve attendere l'inizio del '900 perché compaia un nuovo lavoro interamente dedicato ad un gruppo abbastanza consistente di fogli greco-copti. Nel 1912, infatti, Joseph Michael Heer pubblicò i cinque fogli che costituiscono il manoscritto 615 dell'Universitätsbibliothek di Freiburg, originariamente parte di un lezionario bilingue dei *Vangeli*, con le pericopi disposte una di seguito all'altra (prima in greco e poi in copto), in gran parte conservato oggi presso la Morgan Library & Museum di New York (M 615)<sup>32</sup> [25]. Lo studioso<sup>33</sup> fu il primo a valutare, confrontando tra di loro i diversi manoscritti pubblicati fino a quel momento, il modo in cui

<sup>29</sup> GIORGI 1789, p. 1.

<sup>30</sup> GIORGI 1789, p. 1.

<sup>31</sup> Soprattutto grazie all'infaticabile attività di Émile Amélineau come editore di frammenti (si veda almeno AMÉLINEAU 1895).

<sup>32</sup> L'identificazione fu resa possibile proprio grazie alla pubblicazione dei fogli di Friburgo; si veda HEER 1913.

<sup>33</sup> Si veda HEER 1912, pp. 6-17.

greco e copto si disponevano sulla pagina, arrivando ad ipotizzare per il lezionario di Freiburg un antigrafo in cui le pericopi erano disposte parallelamente su pagine affrontate. Soprattutto, Heer notò che la disposizione delle due lingue in parallelo su pagine affrontate, ciascuna articolata in due colonne di scrittura, tipica dei *Vangeli* bilingui greco-copti, non si osservava al di fuori dell'Egitto ed intuì chiaramente il ruolo giocato dalla liturgia dell'Egitto cristiano<sup>34</sup> nella costruzione della particolare *mise en page* dei grandi codici greco-copti.

Con l'eccezione di singoli studi dedicati a specifici frammenti, si dovrà aspettare la seconda metà del XX secolo per lavori sistematici sui manoscritti bilingui. Il primo, dedicato in particolare ai codici neotestamentari, venne pubblicato nel 1965 da Kurt Treu, il quale implementò le conclusioni di Heer, notando come la *mise en page* su due colonne non fosse tipica dei bilingui greco-copti *tout court*, ma solo dei manoscritti pergamenei, mentre i codici papiracei presentavano normalmente il testo a piena pagina. Infine, un paio di decenni dopo, nel 1984, Peter Nagel completò il quadro con un lavoro sui bilingui veterotestamentari e sui lezionari in cui la pericope del *Vangelo* è preceduta da un salmo.

Negli ultimi decenni sono stati notevolissimi i progressi compiuti nel campo della codicologia copta sia nella ricostruzione delle antiche raccolte librerie monastiche sia nell'individuazione di fogli e frammenti appartenenti, in origine, allo stesso codice, ma che ora si trovano dispersi in diverse collezioni e nella successiva ricomposizione, ovviamente virtuale, del manoscritto originario. Prova ne sia il monumentale catalogo *Biblia Coptica: Die koptischen Bibeltexte* curato da Karlheinz Schüssler, il quale cominciò a raccogliere i codici e i frammenti saidici, riuscendo a mettere insieme quasi 800 schede prima della sua improvvisa scomparsa. Attualmente, all'Accademia delle scienze di Gottinga è in corso un ambizioso progetto di edizione critica dell'Antico Testamento copto-saidico, che prevede, ovviamente, un catalogo aggiornato dei frammenti superstiti dei codici che hanno veicolato la traduzione<sup>35</sup>.

Tali progressi rendono utile un nuovo studio sistematico sui manoscritti bilingui greco-copti oggi noti che non si limiti soltanto ad un catalogo ragionato, ma che tenti di analizzarne, per quanto possibile, le caratteristiche materiali e paleografiche, con particolare attenzione al modo con cui le due masse testuali, quella greca e quella copta (allargando il discorso anche a dialetti diversi dal saidico), si dispongono sulla pagina (o sulle pagine), e che provi a far dialogare le fonti letterarie e documentarie con i frammenti manoscritti conservati.

---

<sup>34</sup> Sebbene il carattere bilingue della liturgia egiziana non sia attestato prima del secolo VII, è del tutto verosimile che il copto fosse impiegato, almeno per le letture bibliche e per i salmi, anche nei secoli precedenti. A questo proposito, si veda BRAKMANN 2015, p. 253.

<sup>35</sup> Per una presentazione del progetto si veda BEHLER, FEDER 2017 e il sito internet dedicato (<<https://coptot.manuscriptroom.com/home>>, ultimo accesso gennaio 2026). Dal sito è possibile accedere anche al catalogo dei manoscritti e all'edizione, sviluppata integralmente in ambiente digitale.

I codici bilingui greco-copti, inoltre, rappresentano un materiale estremamente interessante dal punto di vista paleografico (benché non ancora sufficientemente esplorato dagli studiosi), perché permettono di seguire lo sviluppo e l'influenza che la scrittura maiuscola greca ebbe in ambiente coptofoño. Infatti, come si vedrà, nonostante sia le fonti letterarie, sia quelle documentarie lascino intravedere la presenza di libri greci all'interno delle raccolte librerie monastiche dell'Egitto cristiano, sono in realtà pochi (sostanzialmente soltanto quelli rinvenuti durante scavi archeologici condotti secondo metodologie scientifiche moderne) i frammenti di codici greci, papiracei o pergamenei, di cui è accertabile la provenienza da un contesto monastico coptofoño. Questo problema non si pone, invece, per i manoscritti greco-copti non solo perché prodotti, ovviamente, in ambiente in qualche modo bilingue (almeno dal punto di vista liturgico) come appunto il monachesimo egiziano, ma anche perché, spesso, è possibile riferirli a specifiche raccolte librerie, prima fra tutte quella del Monastero Bianco.

Le numerose testimonianze manoscritte qui raccolte, che spaziano dal IV secolo fino agli albori dell'XI secolo, vogliono offrire agli studiosi di paleografia greca (e non solo) un materiale ricco e tuttavia ancora poco frequentato dai non coptologi, sia per lo stato gravemente frammentario dei codici bilingui, sia per la dispersione della bibliografia specialistica<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Tutte le traduzioni, laddove non altrimenti segnalato, sono da attribuire a chi scrive. I numeri tra parentesi quadre e in grassetto che accompagnano i codici bilingui greco-copti menzionati, si riferiscono all'elenco posto in appendice, che ne riassume i caratteri essenziali.



## I.

### MONACI EGIZIANI E LIBRI GRECI: LE FONTI LETTERARIE

Evagrio Pontico, nel suo trattato *De octo spiritibus malitiae*, fornisce una descrizione molto vivida del monaco accidioso: egli è veloce nel pregare l'ufficio, trova ogni scusa per lasciare la propria cella, è incostante nelle attività e nei lavori manuali, aspetta con ansia l'arrivo di visitatori, senza staccare lo sguardo dalla porta. E soprattutto,

ἀναγινώσκων ἀκηδιαστῆς χασμάται πολλά καὶ πρὸς ὕπνον καταφέρεται εὐχερῶς, τρίβει τὰς ὄψεις καὶ διατείνει τὰς χεῖρας, καὶ τοῦ βιβλίου τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀποστήσας, ἐνατενίζει τῷ τοίχῳ, πάλιν ἐπιτρέψας ἀνέγνω μικρόν, καὶ ἀναπτύσσω τὰ τέλη τῶν λόγων περιεργάζεται, ἀριθμεῖ τὰ φύλλα, καὶ τὰς τετράδας ἐπιψηφίζει, ψέγει τὸ γράμμα καὶ τὴν κόσμησιν, ὕστερον δὲ πτόξας ὑπέθηκε τῇ κεφαλῇ τὸ βιβλίον, καὶ καθεῦδει ὕπνον οὐ πάνυ βαθύν, ἢ γὰρ πείνα λοιπὸν διεγείρει αὐτοῦ τὴν ψυχὴν, καὶ τὰς ἑαυτῆς φροντίσεις ποιεῖ<sup>1</sup>.

l'accidioso, leggendo, spesso sbadiglia e facilmente si fa prendere dal sonno, si sfrega gli occhi, stende le mani e, levato lo sguardo dal libro, prende a fissare il muro. Quindi torna a girarsi, legge un poco e inutilmente si affatica a sillabare le terminazioni delle parole, conta le pagine, calcola i fascicoli, critica la scrittura e la decorazione. Infine, chiuso il libro, lo mette sotto la testa e cade in un sonno non tanto profondo, perché poi la fame desta la sua anima e lo porta a darsene pensiero<sup>2</sup>.

È significativo che Evagrio valuti il grado di accidia di un monaco soprattutto in base al suo rapporto con il libro e la lettura<sup>3</sup>. Siamo davanti a un'ulteriore prova,

---

<sup>1</sup> *Ev. Oct. Spir.* 6 (= *PG* 79 col. 1159); il passo era stato già notato da CAVALLO 2002-2003, p. 17. Si veda anche *Ev. De Cog.* 33-34 (= ed. GÉHIN, GUILLAUMONT 1998, pp. 266-272; trad. it. COCO 2014, pp. 76-78).

<sup>2</sup> Traduzione di COCO 2010, pp. 91-92, con adattamenti.

<sup>3</sup> Per l'asceta la tentazione della noia è di origine demoniaca: Εἰσὶ τινες τῶν ἀκαθάρτων δαιμόνων, οἵτινες ἀεὶ τοῖς ἀναγινώσκουσιν προκαθέζονται, καὶ τὸν νοῦν αὐτῶν ἀρπάζειν ἐπιχειροῦσι, πολλάκις καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν θεῶν γραφῶν λαμβάνοντες ἀφορμὰς, καὶ εἰς λογισμοὺς πονηροὺς καταλήγοντες, ἔστι δὲ ὅτε καὶ παρὰ τὴν συνήθειαν χασμάσθαι καταναγκάζοντες, καὶ ὕπνον βαρύτατον ἐπιβάλλοντες, πολλὸν τοῦ συνήθους ἀλλότριον. [...] Ταῦτα δὲ πάντα πάσχομεν, διὰ τὸ μὴ προσέχειν νηφόντως ἡμᾶς τῇ ἀναγνώσει, μηδὲ μεμνησθαι ὅτι λόγια ἄγια θεοῦ ζῶντος ἀναγινώσκομεν ("ci sono certi demoni impuri che stanno sempre seduti accanto a quelli che leggono nel tentativo di rapirne le menti. Spesso essi prendono spunto dalle stesse divine Scritture per giungere a cattivi pensieri. A volte costringono a sbadigliare più del

semmai ce ne fosse stato bisogno, della grande importanza che l'oggetto libro e l'attività della lettura avevano nella vita quotidiana di un monaco dell'Egitto tardoantico.

Libri scritti in che lingua? Le fonti letterarie solo raramente sono esplicite sul tema. Alcuni monaci sono in grado di parlare, e verosimilmente di leggere più lingue. Alcuni casi sono ben noti<sup>4</sup>. Nella *Historia Monachorum* viene ricordato un certo Teone, monaco nei pressi di Ossirinco, il quale

πεπαίδευτο [...] τριπλῆ τῶν διαλέξεων χάριτι ἔν τε Ἑλληνικοῖς καὶ Ῥωμαϊκοῖς καὶ Αἰγυπτιακοῖς ἀναγνώσμασιν, καθὼς καὶ παρὰ πολλῶν καὶ παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ἐμάθομεν. Ἐπιγνούς γὰρ ἡμᾶς ξένους ὄντας γράψας ἐν πινακιδίῳ τῷ θεῷ ἐφ' ἡμῖν ἠὲ ὑπαρχίστησεν<sup>5</sup>.

era stato istruito, per triplice grazia di eloquenza, nelle letture in greco, in latino e in egiziano, come abbiamo appreso da molti e da lui stesso. Infatti, avendo capito che eravamo stranieri, ringraziò Dio per noi, scrivendo su una tavoletta.

Anche se il testo non lo dice, il santo monaco deve aver scritto in greco perché i pellegrini potessero apprezzare il suo poliglottismo<sup>6</sup>. E non si tratta di un caso isolato. Apollo, monaco presso Hermoupolis, sceglie tre suoi confratelli ἱκανούς ἐν λόγῳ καὶ ἐν πολιτεία καὶ ἐμπείρους ὄντας τῆς Ἑλληνικῆς διαλέκτου καὶ Ῥωμαϊκῆς καὶ Αἰγυπτιακῆς per accompagnare i pellegrini dai santi asceti della Tebaide<sup>7</sup>.

Alcuni uomini, prima di dedicarsi all'ascesi, avevano ricevuto un'educazione superiore in greco. È il caso di Eulogio, σχολαστικός [...] ἐκ τῶν ἐγκυκλίων παιδευμάτων, eremita non a caso originario di Alessandria<sup>8</sup>, oppure di Diocle che, dopo aver stu-

---

solito e destano un sonno pesantissimo, diverso da quello consueto. [...] Noi subiamo tutto ciò per non prestare attenzione con spirito vigile alla lettura senza ricordarci che stiamo leggendo le parole sante del Dio vivente" [trad. COCO 2014, pp. 76-77]; Ev. *De Cog.* 33.1-9 e 29-32 [= ed. GÉHIN, GUILLAUMONT 1998, pp. 266, 268-270]). Anche in Cass. *Inst. Coen.* 10.2 (= ed. GUY 1965, pp. 384-386; trad. it. D'AYALA VALVA 2007, pp. 264-265) l'accidia, tra le altre cose, non permette al monaco di dedicarsi alla lettura (*nec operam sinit impendere lectioni*).

<sup>4</sup> Si veda TORALLAS TOVAR 2010, pp. 35-42.

<sup>5</sup> Ruf. *Hist. Mon.* 6.3 (= ed. FESTUGIÈRE 1961, pp. 44-45). Si veda anche Soz. *Hist. Eccl.* 6.28.3 (= ed. BIDEZ, HANSEN 1983, vol. III, p. 388): λέγεται δὲ Θεωνᾶν μὲν ἴστορα ὄντα τῆς Αἰγυπτίων καὶ Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων παιδεύσεως, ἐπὶ τριάκοντα ἔτεσι σιωπὴν ἀσκῆσαι ("si dice che Teone, pur conoscendo la cultura egiziana, greca e latina, fosse rimasto per trent'anni in silenzio"). Una suggestiva proposta di BLUMELL 2008, ripresa da CHOAT 2017, pp. 40, individua in questo personaggio il Teone autore di tre lettere latino-greche (P.Oxy. XVIII 2193, 2194 e P.Köln IV 200).

<sup>6</sup> CAIN 2016, p. 121 nota 122. Rufino (*Hist. Mon.* 6.7 [= ed. SCHULZ-FLÜGEL 1990, p. 285.24-28]) è invece più esplicito: *erat autem supradictus vir [scil. Teone] eruditus non solum Aegyptiorum et Graecorum lingua, sed etiam Latinorum, ut et ab ipso et ab his, qui ei aderant, didicimus. Sed et ipse levare cupiens et solari peregrinationis nostrae laborem in tabella scribens ad nos gratiam doctrinamque sui sermonis ostendi*.

<sup>7</sup> Ruf. *Hist. Mon.* 8.62 (= ed. FESTUGIÈRE 1961, pp. 70-71). Cfr. Ruf. *Hist. Mon.* 7.16.3 [= ed. SCHULZ-FLÜGEL 1990, p. 306.399-402]: *ipse sanctus pater [scil. Apollo] eligit ex omnibus tres, qui et Graecam linguam et Aegyptiam bene nossent, ut sicubi necessarium fuisset interpretarentur nobis, quique et in adlocutionibus suis aedificare nos possent*.

<sup>8</sup> *Hist. Laus.* 21.3 (= ed. BARTELINK, BARCHIESI 1974, pp. 106-107, con trad. it.).

diato grammatica e filosofia, ἀπετάξατο τῶν ἐγκυκλίων μαθημάτων per diventare eremita presso Antinoe.

Si tocca qui un punto molto controverso: il grado di alfabetismo e di diffusione del bilinguismo nelle comunità monastiche dell'Egitto tardoantico. Non è certamente questo il luogo per affrontare il problema<sup>9</sup>, che inevitabilmente si intreccia con il grado di circolazione dei libri greci. Se da una parte è vero che l'attenzione delle fonti ai casi di bilinguismo, o addirittura di trilinguismo, farebbe pensare a casi isolati e straordinari<sup>10</sup>, tuttavia, seguendo la prudenza di Alberto Camplani, dovremmo vagliare con molta attenzione le

testimonianze antiche circa la lingua, spesso viziate da intenti ideologici: il monolinguisma egiziano potrebbe essere un tratto intenzionale della rappresentazione letteraria del monachesimo delle origini, solo parzialmente corrispondente ad una reale situazione sociolinguistica di questo ambiente, che dovette essere ben più articolata<sup>11</sup>.

Assai noto è il caso del padre del monachesimo egiziano, Antonio. La *Vita* scritta da Atanasio di Alessandria (vescovo dal 328 e il 373) presenta ai lettori un uomo che, avendo ricevuto dai genitori un'educazione cristiana, γράμματα μαθεῖν οὐκ ἠνέσχετο<sup>12</sup>. Come è già stato messo in luce dagli studiosi<sup>13</sup>, l'espressione γράμματα

---

<sup>9</sup> Ricchissima è la bibliografia che si è andata accumulando su questo argomento negli ultimi decenni. Sarà sufficiente rimandare a BAGNALL 1993, pp. 230-260 e, più recentemente, a CHOAT 2009, per un inquadramento generale della questione etnico-linguistico-culturale dell'Egitto tardoantico. Per un approfondimento sul bilinguismo nei monasteri si vedano TORALLAS TOVAR 2010, pp. 35-43; PAPAConstantINOU 2014 (limitatamente al IV-V secolo si veda anche TORALLAS TOVAR 2003). Di taglio più sociolinguistico ZAKRZEWSKA 2014 e ZAKRZEWSKA 2017. Un inquadramento del dibattito intorno alla nascita della lingua copta nel contesto linguistico tardoantico si può leggere in CAMPLANI 2015a, pp. 131-141 e CAMPLANI 2018 (quest'ultimo maggiormente incentrato sulle traduzioni).

<sup>10</sup> È questa l'opinione di TORALLAS TOVAR 2010, p. 36.

<sup>11</sup> CAMPLANI 2015a, p. 133. Si vedano a questo proposito le considerazioni di CAVALLO 1997 e CAVALLO 2002 valide per il monachesimo bizantino. Tra gli altri, RAPP 2010 ha mostrato chiaramente come lo scopo di questa letteratura agiografico-monastica sia essenzialmente didattico. Per un confronto fra rappresentazione letteraria del monachesimo egiziano e documentazione materiale si veda FIORETTI 2017, pp. 1161-1182.

<sup>12</sup> Ath. Alex. *Vita Ant.* 1.1-2 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 148-149, con trad. it.). La stessa *iunctura* in *Vita Ant.* 72.1 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 370-371, con trad. it.) e 73.1 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 372-373, con trad. it.).

<sup>13</sup> Si vedano almeno BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 148-149 nota 2 (con bibliografia); GEMEINHARDT 2018, pp. 37-40. Sul senso di ἀγράμματος nella documentazione papiracea, il rimando obbligato è a CALDERINI 1950 e YOUTIE 1971. Sulla questione è ritornata brevemente MARAVELA 2018, pp. 143-144, prendendo in considerazione anche la documentazione copta. Talvolta, l'interpretazione di γράμματα μαθεῖν, o di espressioni analoghe, non è affatto pacifica. Il caso più noto è senza dubbio quello di Aurelio Ammonio, ἀναγνώστης della chiesa del villaggio di Chrysis, il quale, nel febbraio del 304, nel pieno della persecuzione diocleziana, è costretto a denunciare i beni posseduti dalla propria chiesa. Tale dichiarazione (P.Oxy. XXXIII 2673 = TM 16878) è però sottoscritta da Aurelio Sereno a nome di Ammonio, in quanto quest'ultimo "non conosce le lettere", μὴ εἰ(δότος) γρά(μματα) (l. 35). Dopo aver sottolineato le difficoltà nel credere che un lettore non fosse in grado di scrivere poche parole in greco (come vogliono l'editore del papiro, John Rea, e YOUTIE 1975b, p. 104), WIPSYCKA 1983 mise in campo

μαθεῖν, che in genere vuol dire “imparare a leggere”, in questo caso si riferisce alla letteratura profana in greco. Antonio non è un illetterato *tout court*, come dimostrano le conversazioni che intrattiene con filosofi e sapienti pagani<sup>14</sup> in difesa della sua fede. Ma per comunicare con loro, è costretto a servirsi di interpreti, e la sua predicazione avviene solamente in copto<sup>15</sup>. L’uso della scrittura svolge un ruolo essenziale: ai monaci che vengono a fargli visita, Antonio suggerisce:

ἕκαστος τὰς πράξεις καὶ τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ὡς μέλλοντες ἀλλήλοις ἀπαγγέλλειν, σημειώμεθα καὶ γράφωμεν. [...] Ὡσπερ οὖν βλέποντες ἀλλήλους οὐκ ἂν πορνεύσαιμεν, οὕτως, ἐὰν ὡς ἀπαγγέλλοντες ἀλλήλους τοὺς λογισμοὺς γράφωμεν, πολὺ τηρήσομεν ἑαυτοὺς ἀπὸ λογισμῶν ῥυπαρῶν, αἰσχυρόμενοι γνωσθῆναι. Ἔστω οὖν τὸ γράμμα ἀντὶ ὀφθαλμῶν τῶν συνασκήτων<sup>16</sup>.

Annotiamo e scriviamo, ciascuno, gli atti e i moti dell’anima, come se dovessimo riferirceli vicendevolmente. [...] Come dunque non forniceremmo guardandoci l’un l’altro, così, se scriviamo i nostri pensieri, come se ce li riferissimo vicendevolmente, ci guarderemo molto bene dai pensieri impuri, per la vergogna di essere svelati. Il nostro scritto dunque sia l’equivalente degli occhi dei compagni di asceti<sup>17</sup>.

Se a questo si aggiunge il fatto che ad Antonio è attribuito un *corpus* di sette lettere che, al di là della questione dell’originaria lingua di composizione<sup>18</sup>, dimostra-

---

motivazioni più psicologiche: dichiarandosi analfabeta, Ammonio non avrebbe dovuto sottoscrivere di proprio pugno un documento prodotto giurando sulla *τύχη* dell’imperatore. Recentemente, CHOAT e YUEN-COLLINGRIDGE 2009 (soprattutto pp. 122-130) hanno ipotizzato che Ammonio non fosse abituato a leggere mani documentarie così corsive, come quella di P.Oxy. XXXIII 2673, e che dunque si affidasse a Sereno per assicurarsi che la propria dichiarazione corrispondesse a quanto scritto nel documento. Lo stesso aggettivo è utilizzato per un altro monaco, Abba Or, il quale, ἀγράμματος ὢν, riceve per grazia divina la conoscenza a memoria delle Scritture, tanto che davanti ad un libro può mettersi a leggere come se fosse ἔμπειρος τῶν γραφῶν (Ruf. *Hist. Mon.* 2.5 [= ed. FESTUGIÈRE 1961, pp. 36-37]). Il *topos* non è raro: si veda la documentazione raccolta da NERI 2007, p. 181.

<sup>14</sup> Ath. Alex. *Vita Ant.* 72-80 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 370-391, con trad. it.). GEMEINHARDT 2018 ha analizzato il modo in cui le due versioni latine della *Vita Antonii* (una anonima, l’altra di Evagrio Pontico) cercano di tradurre in termini occidentali il modello di educazione ascetica proposto dal passo.

<sup>15</sup> Ath. Alex. *Vita Ant.* 16.1 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 204-205, con trad. it.).

<sup>16</sup> Ath. Alex. *Vita Ant.* 55.9-12 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 322-325, con trad. it.).

<sup>17</sup> La traduzione è tratta dall’edizione BARTELINK, BRUZZESE 2013.

<sup>18</sup> La tradizione di questo *corpus* è estremamente complicata. Le sette lettere sono tramandate in latino, in arabo e in georgiano. Della versione siriana sopravvive soltanto la prima lettera, di quella copta un solo frammento (Napoli, Biblioteca Nazionale “Vittorio Emanuele III”, I.B.01.18-19 = ZOEGA 1810 *Sahidici* CLXXI, p. 363, da riferire al IX-XI secolo e non al VII secolo come scrive RUBENSON 1990 [= 1995], p. 15 nota 1, fraintendendo lo studioso olandese; cfr. BUZI 2009, pp. 115 e 122-123). Della versione greca non è sopravvissuta nulla. È dunque molto difficile stabilire i rapporti tra le varie traduzioni, nonché determinare l’originaria lingua di composizione, da individuare o nel greco o, più verosimilmente, nel copto. Per la storia della tradizione, si veda RUBENSON 1990 [= 1995], pp. 15-34. Resta aperto il dibattito sull’autenticità del *corpus*, ma un consenso generale sembra essere stato raggiunto almeno per quanto riguarda la prima lettera (si veda RUBENSON 1990 [= 1995], pp. 35-47; il dibattito è stato riaperto da BUMAZHNOV 2009, in partico-

no la sua conoscenza almeno parziale della cultura Alessandrina di lingua greca e dei dibattiti teologici attorno all'arianesimo, è chiaro come questa rappresentazione, che tra l'altro ha echi scritturistici<sup>19</sup>, non possa reggere.

Tuttavia, Atanasio descrive un uomo che, in realtà, non ha bisogno di leggere per la propria santificazione:

καὶ γὰρ προσεῖχεν οὕτω τῇ ἀναγνώσει, ὥς μηδὲν τῶν γεγραμμένων ἀπ' αὐτοῦ πίπτειν χαμαὶ πάντα δὲ κατέχειν καὶ λοιπὸν αὐτῷ τὴν μνήμην ἀντὶ βιβλίων γίνεσθαι<sup>20</sup>.

era così attento alla lettura che non faceva mai cadere a terra neanche una parola della Scrittura, ma le tratteneva tutte e ormai aveva la memoria al posto dei libri<sup>21</sup>.

Anche Pacomio, altro grande campione del monachesimo egiziano, contemporaneo di Antonio, è presentato da tutte le biografie antiche come un uomo che non conosceva il greco. Eppure, il suo cenobio pullulava di monaci provenienti praticamente da tutto il mondo cristiano. La storia di uno di questi monaci, Teodoro, è particolarmente significativa. Dopo aver intrapreso la strada della santificazione ad Alessandria, sotto la guida dell'arcivescovo Atanasio, egli decide di aderire al movimento pacomiano. Si reca dunque in Tebaide dove

ΟΥΟΣ Ν̄ΤΟΥΝΟΥ ΛΑΤΗΙΘ ΕΘΗΝΙ ΕΘΥΝΟΥΘΕΛΛΟ ΝΑΡΧΕΟΣ ΥΠΟ Ν̄ΗΤΗΦ ΦΗ ΕΤΕΜΜΑΥ  
ΛΕ ΝΑΦΕΜΙ ΕΤ̄ΜΕΤΟΥΕΙΝΙΝ ΧΕΖΙΝΑ Ν̄ΤΕΦΑΧΙ ΝΕΜΑΦ ΟΥΟΣ Ν̄ΤΕΦΕΛΑΩΛΦ<sup>22</sup>

e subito [Pacomio] lo pose in una casa in cui viveva un vecchio anziano – costui sapeva parlare in greco – affinché parlasse con quello e lo confortasse.

Il particolare è presente, oltre che nella versione bohairica, dipendente direttamente dall'originale saidico, anche nella prima vita greca:

καὶ οὕτως ἀποδεξάμενος αὐτὸν ἐποίησεν εἶναι ἐν οἰκίᾳ παρά τινι ἀρχαίῳ ἀδελφῷ εἰδῶτι τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν εἰς παραμυθίαν, ἕως μάθη καὶ τὴν θεβαϊκὴν<sup>23</sup>.

e così accogliendolo, [Pacomio] lo fece stare per confortarlo presso un anziano fratello che conosceva la lingua greca, finché non avesse imparato a comprendere anche quella tebana<sup>24</sup>.

---

lare pp. 83–88, che ha notato tra la prima lettera e le restanti sei una differente prospettiva teologica; si veda anche CAMPLANI 2017, pp. 159–160). Il *corpus* è stato tradotto in inglese da RUBENSON 1995, pp. 196–231.

<sup>19</sup> ZANETTI 2004, pp. 541–545. D'altra parte, RYDELL JOHNSÉN 2018 ha sottolineato gli aspetti che il movimento monastico ha in comune con alcune correnti filosofiche, come l'epicureismo e soprattutto il cinismo di Diogene di Sinope.

<sup>20</sup> Ath. Alex. *Vita Ant.* 3.7 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 158–159, con trad. it.).

<sup>21</sup> La traduzione è tratta dall'edizione BARTELINK, BRUZZESE 2013.

<sup>22</sup> *Pach. vita Boh.* 89 (= ed. LEFORT 1956, p. 104.5–8).

<sup>23</sup> *Pach. vita Gr. pr.* 94 (= ed. HALKIN 1932, p. 63.8–10).

<sup>24</sup> È possibile che la θεβαϊκὴ γλῶσσα altro non sia che il dialetto saidico, contrapposto al dialetto bohairico. Di questo avviso LUISIER 2018, pp. 101–102.

Si noti *en passant* la sensibilità linguistica di Pacomio, che si adopera affinché Teodoro possa comunicare e possa apprendere il copto, e che cerca egli stesso di imparare un po' di greco<sup>25</sup>. Ben presto, i progressi compiuti dall'alessandrino spingono l'archimandrita a sceglierlo per un ruolo di grande responsabilità:

ΠΕΝΙΩΤ ΠΑΒΩΜ ΔΕ ΕΤΑΧΝΑΥ ΕΘΘΛΑΦΡΟΣ ΕΤΑΧΕΡΠΡΟΚΟΠΤΙΝ ΉΕΝΠΙΕΜΙ ΝΤΕΦΤΑΧΘΑΩΗ  
ΕΡΕΜΕΝΗ ΕΧΕΝΖΑΝΞΕΝΙΚΟΣ ΕΑΓΥΪ ΖΩΟΥ ΕΘΡΟΥΕΡΜΟΝΑΧΟΣ ΔΑΤΟΤ<sup>26</sup>.

Pacomio nostro padre, vedendo Teodoro fare progressi nella conoscenza di Dio, lo mise come superiore nella casa degli stranieri che giungevano anche loro da lui per abbracciare la vita monastica.

καὶ λοιπὸν ἔταξεν αὐτὸν οἰκιακὸν τῶν μετ' αὐτὸν ἐλθόντων Ἀλεξανδρέων καὶ ξενικῶν·  
καὶ ἦν ἡ οἰκία αὐτοῦ εὐλαβείας πλήρης<sup>27</sup>.

quindi [Pacomio] lo mise come superiore della casa degli Alessandrini giunti dopo di lui e degli stranieri; e la sua casa era piena di pietà.

Teodoro, proprio per le sue competenze linguistiche, viene scelto per dirigere l'οἶκος<sup>28</sup> riservato a coloro che giungevano al monastero dalla capitale o da altre parti del Mediterraneo, senza conoscere il copto e che avevano dunque bisogno di un interprete. Ed è proprio questa la funzione svolta dall'alessandrino, ad esempio, in occasione della visita di Ammone<sup>29</sup>, condotto proprio εἰς τὸν οἶκον, ἐν ᾧ [...] ἦσαν

<sup>25</sup> *Pach. vita Boh.* 89 (= ed. LEFORT 1956, p. 106.3-7) e *Pach. vita Gr. pr.* 95 (= ed. HALKIN 1932, p. 63.21-22). A questo proposito, un passo ben noto (*Paral.* 27 [= ed. HALKIN 1932, pp. 154-155]) narra di come un monaco di origine romana e perfettamente grecofono non volle appoggiarsi ad un interprete per comunicare con Pacomio, vergognandosi troppo dei propri peccati. Pacomio allora si mise a pregare chiedendo la grazia di poter comunicare (τὴν ὁμιλίαν) con il confratello ellenofono per la salvezza della sua anima: non è infatti giusto che il suo pellegrinaggio e la sua asceti si rivelino inutili soltanto per il fatto che lui, Pacomio, non conosca le lingue (διὰ τὸ ἀγνοεῖν με τὰς γλώσσας τῶν ἀνθρώπων). La risposta di Dio non tarda ad arrivare, e tre ore dopo ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατεπέμφη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τῇ δεξιᾷ ὡς ἐπιστόλιον χάρτινον γεγραμμένον· καὶ ἀναγνοὺς αὐτὸ ἔμαθεν πασῶν τῶν γλωσσῶν τὰς λαλιάς ("improvvisamente dal cielo fu fatto scendere, sulla sua mano destra un foglio di papiro scritto, come se fosse una lettera; e, avendolo letto, imparò a conversare in tutte le lingue"). A questo punto, tornato dal confratello, poté conversare con lui senza l'ausilio di intermediari, parlando "senza inciampo", ἀπτάστωσ, sia in greco che in latino. È esplicita in questo episodio la polemica contro gli intellettuali, tanto che è lo stesso confratello romano, un tempo membro dell'élite colta dell'impero prima di rinunciare al mondo, a riconoscere la miracolosa competenza εἰς τὴν διάλεκτον di Pacomio, di gran lunga superiore a quella degli σχολαστικοὶ da lui frequentati.

<sup>26</sup> *Pach. vita Boh.* 89 (= ed. LEFORT 1956, pp. 105.29-106.3).

<sup>27</sup> *Pach. vita Gr. pr.* 95 (= ed. HALKIN 1932, p. 63.21-23).

<sup>28</sup> Il monastero pacomiano era costituito da spazi comuni, come il refettorio con le cucine e i forni, la sala per il culto (definita in genere σὺναξις) e un edificio per gli infermi, mentre i monaci vivevano in una serie di strutture separate che ospitavano tra le venti e le quaranta persone; si veda CHITTY 1966, pp. 22-23.

<sup>29</sup> L'episodio è narrato in *Epist. Amm.* 4 (= ed. HALKIN 1932, p. 99.13-19). Sul ruolo di Teodoro si veda GOEHRING 1986, p. 208 e ΠΑΠΑΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ 2014, pp. 15-18.

οἰκούντες μονάζοντες Ἑλληνισταὶ τὸν ἀριθμὸν εἴκοσι<sup>30</sup>. Quello che qui interessa è la presenza nei monasteri pacomiani di comunità non egiziane, per le quali il greco era o la lingua madre o la lingua veicolare. Ora, i *Praecepta* fanno riferimento più volte ai libri che circolavano nel monastero: regole come *Praec.* 25<sup>31</sup>, 100<sup>32</sup>, 101<sup>33</sup> o *Inst.* 2<sup>34</sup> suggeriscono un vivace scambio di testi tra i monaci, dopotutto inevitabile per assolvere il precetto di *aliquid de scripturis meditari* (*Praec.* 3, 37, 59). Tra queste regole, una è particolarmente significativa:

*si quis absque conscientia duorum ierit ad alteram domum, vel ad alterius domus fratrem, codicem ad legenduum mutuum postulare, vel quodlibet aliud, et in hoc convictus fuerit, monasterii ordine increpabitur*<sup>35</sup>.

se uno, all'insaputa del preposito o del suo secondo, sarà andato in un'altra casa o da un fratello di un'altra casa per chiedergli in prestito un codice o qualche altra cosa e in questo sarà trovato colpevole, sarà punito secondo le norme del monastero<sup>36</sup>.

L'organizzazione della vita dei monaci ruota in tutto e per tutto attorno all'οἶκος al quale sono assegnati. I libri non fanno eccezione. Al pari dei monaci, anch'essi sono legati ad una specifica "casa" dalla quale non possono uscire senza l'autorizzazione del superiore, esattamente come non possono uscire gli uomini o qualsiasi altro oggetto<sup>37</sup>. Pur non avendo testimonianze esplicite in questo senso, non è difficile immaginare che l'οἶκος di cui Teodoro era responsabile fosse dotato di testi in lingua greca, accessibili ai monaci ellenofoni che vi abitavano.

<sup>30</sup> *Epist. Amm.* 7 (= ed. HALKIN 1932, p. 100.30-32).

<sup>31</sup> *Praec.* 25 (= ed. БАЧТ 1983, p. 87): *codicem si ad legendum petierint, accipient; et finita ebdomade, propter eos qui succedunt in ministerium, suo succedent loco* ("se chiedono un codice da leggere, lo abbiano, ma finita la settimana, lo rimettano al suo posto per quelli che succedono loro nell'incarico" [trad. CREMASCHI 1988, p. 70]).

<sup>32</sup> *Praec.* 100 (= ed. БАЧТ 1983, p. 106): *nemo vadens ad collectam aut ad vescendum dimittat codicem non ligatum* ("nessuno lasci il codice sciolto quando si reca alla sinassi o in refettorio" [trad. CREMASCHI 1988, p. 80]). Di questo precetto, come del successivo abbiamo conservata la versione copta: *ⲛⲛⲉⲣⲟⲩⲙⲉ ⲕⲁⲡⲉⲒⲬⲟⲩⲙⲉ ⲉⲒⲐⲛⲗ ⲉⲐⲟⲗ ⲛⲒⲐⲟⲕ ⲉⲡⲢⲟⲩⲱⲓⲓ ⲛ̅ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̅ⲱⲟⲩⲙ* (= ed. LEFORT 1956, p. 31.24-25).

<sup>33</sup> *Praec.* 101 (= ed. БАЧТ 1983, p. 106): *codices qui in fenestra, id est in risco parietis, reponuntur ad vesperum, erunt sub manu secundi qui numerabit eos et ex more concludet* ("i codici che alla sera vengono riposti nella nicchia, cioè nella cavità del muro, saranno sotto la responsabilità del secondo, che li conterà e li rinchiuderà secondo l'uso" [trad. CREMASCHI 1988, p. 80]); in copto, *ⲛⲒⲬⲟⲩⲙⲉ ⲗⲉ ⲛⲡⲟⲩⲟⲩⲱⲓⲧ ⲉⲣⲉⲡⲙⲉⲢⲢⲉⲢⲛⲗⲱ ⲛⲁⲧⲁⲗⲟⲩⲟⲩ ⲉⲐⲟⲗ ⲱⲣⲟⲩ [ⲁⲉ ⲙ̅]ⲙⲛⲏⲛⲉ, ⲛⲒ[ⲱ]ⲧⲓ ⲉⲣⲟⲩⲱⲩ* (= ed. LEFORT 1956, p. 31.26-27).

<sup>34</sup> *Inst.* 2 (= ed. БАЧТ 1983, p. 227): *si codicem postulaverint, deferant eis* ("se chiederanno loro un codice, lo diano" [trad. CREMASCHI 1988, p. 125]); in copto: *ⲟⲩⲒⲬⲟⲩⲙ[ⲉ ⲉⲧⲟⲩⲛⲗ]ⲗⲏⲧⲉⲓ ⲛ̅ⲙⲙⲟⲒ ⲉⲛ̅]ⲧⲓ ⲛ̅[ⲗⲱ* (= ed. LEFORT 1956, p. 34.4).

<sup>35</sup> *Leg.* 7 (= ed. БАЧТ 1983, p. 276).

<sup>36</sup> Trad. di CREMASCHI 1988, pp. 147-148.

<sup>37</sup> DE VOGÜÉ 2003, p. 47.



delle traduzioni bibliche saidiche, che soppianteranno col tempo le altre versioni. Se questo è vero, dobbiamo immaginare nella biblioteca del Monastero Bianco, tra IV e V secolo almeno, un cospicuo fondo patristico greco da cui venivano tratti i testi da tradurre, ma di cui non resta traccia. È verosimile che, una volta approntata la versione copta, il libro greco perdesse semplicemente di interesse e che quindi fosse più facilmente ceduto, venduto, smembrato per riutilizzarne le pergamene o comunque eliminato dalla collezione. Abbiamo però una testimonianza molto precisa sul tipo di attività scrittoria svolta all'interno di questa importante fondazione:

ΖΕΝΧΩΜΕ ΟΝ ΕΜΝΤΑΝΟΥ ΜΜΑΥ ΕΝΩΑΝΑΣΕ ΝΑΥ ΕΜΟΨΤΟΥ Η ΣΖΑΙ ΖΙΩΟΥ  
ΝΝΕΝΕΨΩΠΙΝΕ ΝΣΩΟΥ ΖΙΒΟΛ ΔΧΜΠΣΛΛΟ<sup>44</sup>.

inoltre, se abbiamo necessità di vedere libri che noi non possediamo per esaminarli o per copiarli, non ci sia consentito cercarli fuori senza il permesso del superiore.

ΟΥΤΕ ΕΨΩΔΑΝΕΙΝΕ ΝΑΝ ΖΙΒΟΛ ΝΖΕΝΧΩΜΕ ΕΨΩΨΕ ΕΟΨΟΥ Η ΖΕΝΕΠΙΣΤΟΛΗ ΝΝΕΝΤΑΔΥ  
ΝΛΑΔΥ ΣΡΑΙ ΝΖΗΤΝ ΕΜΠΕΝΤΑΜΟΨ ΕΡΟΟΥ· ΟΥΤΕ ΝΝΕΡΩΜΕ ΣΡΑΙ ΝΖΗΤΝ ΩΨ ΖΙΩΟΥ ΕΠΗΡΨ  
ΕΜΠΟΥΧΟΟΣ ΝΑΨ ΝΨΟΡΠ· ΧΕΜΕΨΑΚ ΡΩ ΟΥΝΖΕΝΨΑΧΕ ΝΖΗΤΟΥ ΕΨΩΨΕ ΔΝ ΕΤΡΕΡΩΜΕ  
ΣΩΤΜ ΕΡΟΟΥ<sup>45</sup>.

né, se portiamo per noi da fuori libri che è giusto leggere, o lettere, non ci sia permesso darli a nessuno tra di noi, senza averlo [*scil.* il superiore] informato riguardo ad essi. Né alcuno, tra di noi, possa leggerli in nessun caso senza averglielo detto prima. Infatti, forse, ci sono in essi parole che non è giusto che gli uomini ascoltino.

I due passi testimoniano il fatto che nel Monastero Bianco confluivano libri anche di provenienza esterna. Se i primi archimandriti sentirono la necessità di regolamentare questo flusso, vuol dire che tali scambi non erano sporadici, ma al contrario piuttosto frequenti. I libri venivano fatti arrivare per iniziativa dei monaci stessi, che li richiedevano “per esaminarli o per copiarli”. Il verbo copto *ΜΟΥΨΤ* indica un’azione più intensa del semplice ‘leggere’, e corrisponde, in genere, ai greci *ἔρυνάω*, *ἐκζητέω*, *κατανοέω*, *διακρίνω* e simili<sup>46</sup>. Voler scorgere dietro a *ΜΟΥΨΤ* una vera e propria attività di studio, tra l’altro non attestata in tutto il monachesimo orientale<sup>47</sup>, rischia di essere una forzatura della fonte. Il termine va inteso, piuttosto, nel senso di quella lettura intensiva, ripetuta, meditata tipica della vita ascetica tanto orientale

<sup>44</sup> No. 245 LAYTON. Si veda anche LUNDHAUG, JENOTT 2018, pp. 306-310.

<sup>45</sup> No. 246 LAYTON.

<sup>46</sup> Tale verbo è attestato anche negli *ostraca*. Ad esempio, il mittente di O.Crum 249 (TM 83140) raccomanda al suo interlocutore di non dimenticarsi di inviare il *κήρυγμα* (o i *κήρύγματα*) di Apa Damiano, l’*Encomio di Apa Shenoute* e un altro *τομάριον* per leggerli approfonditamente e trarne utilità per la propria anima (*ΝΤΗΝΜΟΨΤΟΥ [ΧΕ]ΚΑΣ ΕΝΑΨΗΨ ΕΡΟΟΥ*).

<sup>47</sup> Si veda a riguardo il giudizio di Guglielmo Cavallo: «il monastero greco-orientale non fu mai centro di cultura né mai risulta tale nel mondo delle rappresentazioni» (CAVALLO 2003, p. 43; cfr. CAVALLO 1997, pp. 149-151 e 153).

quanto occidentale, che le fonti greche e latine indicano, rispettivamente, con i termini *μελετᾶν* / *meditari*. In ogni caso, emerge il quadro di una frenetica attività di copia.

I due passi vanno letti assieme ad altri<sup>48</sup> in cui i libri sono affiancati a diversi oggetti prodotti direttamente dai monaci la cui vendita è finalizzata al sostentamento del monastero stesso. Il lavoro di questo laboratorio, che si occupava di tutte le fasi del confezionamento di un libro, dalla ricerca dei modelli al prodotto finito, può essere intuito attraverso le regole che lo riguardano: in esse, si menziona anche un *ΚΟΕΙΣ ΝΧΩΩΜΕ*<sup>49</sup>, una “custodia per libri”, dietro cui potrebbe forse nascondersi il riferimento alla legatura. Se è vero che non vi è in nessun caso un esplicito riferimento a manoscritti bilingui o a testi in lingua greca (ma si noti che neppure il copto è menzionato) né, tanto meno, ad un’attività di traduzione, tuttavia l’ambiente che si intravede dietro testimonianze di questo tipo ben si adatta all’ambiente presupposto dall’ipotesi di Orlandi, e cioè che il Monastero Bianco, sotto l’igumenato di Shenoute, fosse diventato un vero e proprio centro di cultura, attivo anche nell’opera di traduzione della patristica greca. Non è difficile immaginare, tra i libri che giungevano al monastero, anche opere greche, destinate non solo ad essere consultate, ma anche ad essere copiate e tradotte. Infine, si noti che il dettato delle due regole sopra citate (nos. 245–246 LAYTON) sembra suggerire l’esistenza, all’interno del monastero, già dai primi decenni della sua fondazione, di una biblioteca piuttosto fornita, forse anche con un fondo greco, che tuttavia non era in grado di rispondere pienamente alle esigenze di monaci. Ben si comprende allora la preoccupazione, espressa dai padri superiori che, senza un rigido controllo, questi libri (o lettere) provenienti dall’esterno potessero contenere passi non rispondenti all’ortodossia o passibili di ingenerare dubbi in chi li leggeva.

Ben più significativa per il nostro tema è una notizia riguardante Ieraca di Leontopoli. Secondo Epifanio di Salamina<sup>50</sup>, egli non solo si applicò Ἑλληνικῶν πάντων

<sup>48</sup> Ad esempio, accanto alla già citata regola no. 14 LAYTON, si vedano anche le regole no. 267, in cui i libri compaiono accanto a oro, bronzo, ceste e sacchi come merce di scambio, e no. 316, in cui essi figurano accanto a tessuti, corde o ceste come prodotti esplicitamente destinati alla vendita. I libri non hanno un ruolo particolare nemmeno nel testamento di Abraham, monaco e vescovo di Hermonthis, col quale lascia al discepolo Vittore tutti i propri beni, siano essi ἐν τε χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ καὶ ἐσθήσεσι καὶ χαλκώμασι καὶ ἱματίοις καὶ γραμματείοις καὶ οἰκοπέδοις | καὶ ψιλοῖς τόποις καὶ αὐλαῖς (P.Lond. I 77, pp. 231–236, ll. 20–21), “d’oro, d’argento, abiti, oggetti in bronzo, mantelli, libri, terreni edificati, aree vuote, edifici”. Sul passo, si veda GIORDA 2017, pp. 144–145. Ad Abraham di Hermonthis è dedicata la dissertazione inedita di KRAUSE 1956. Più facilmente accessibili i lavori di KRUEGER 2020a e, soprattutto, 2020b.

<sup>49</sup> No. 526 LAYTON: [...] ΔΥΩ ΝΑΙ ΜΝΗΕΙΚΟΟΥΕ ΨΑΞΡΑΙ ΕΥΚΟΕΙΣ ΝΧΩΩΜΕ ΜΝΟΥΨΕ ΝΝΑΤ ΝΟΥΕΧΤΜΗ ΜΝΟΥΨΟΠ ΝΩ · Μ[Ν]ΖΕΝΖΝΔΔΥ ΝΒ[ΛΧ]Ε ΜΝΕΥΕΩΤ[ΟΟΥΣ]ΟΥ ΟΥΔΕ Ν[ΜΕΥΕΩ]ΧΙΤΟΥ [ (“e questi, insieme alle altre cose, anche una custodia di libri o una parte lignea del telaio per tagliare una stuoia o un bicchiere per bere o dei vasi di ceramica non venga loro permesso comprarli o riceverli [...]”). L’editore traduce l’espressione copta con “book binding”; si veda LAYTON 2014, pp. 54, 317. Il termine *ΚΟΕΙΣ* utilizzato in senso tecnico è attestato anche nei papiri documentari: per una discussione si veda BOUD’HORS 2008, p. 159 e nota 49. Sui termini relativi alla legatura e alla decorazione del libro nel monachesimo egiziano, si veda BIANCONI 2016, pp. 25–29.

<sup>50</sup> Epiph. *Pan.* 67.1.2–3 (= ed. HOLL 1985, p. 133.1–4; trad. it. CIARLO 2014, pp. 7–8).

λόγων ἐπιτεδεύμασιν ma, in quanto egiziano, conosceva perfettamente τὴν τῶν Αἰγυπτίων γλῶσσαν. In particolare,

συνεγράματο δὲ Ἑλληνικῶς τε καὶ Αἰγυπτιακῶς, ἐξηγησάμενος καὶ συντάξας περὶ τῆς ἑξαήμερου, μύθους τινὰς πλασάμενος καὶ κομπῶδεις ἀλληγορίας. Εἰς ἄλλα δὲ πόσα ἀπὸ τῆς γραφῆς συνέταξε, ψαλμούς τε πολλοὺς νεωτερικοὺς ἐπλάσατο. [...] Φασὶ δὲ τινες περὶ αὐτοῦ ὅτι ἐνενήκοντα ἔτη βιώσας ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἐτελεύτα ἐκαλλιγράφει (καλλιγράφος γὰρ ἦν)· ἔμενε γὰρ αὐτοῦ συνεστῶς ὁ ὀφθαλμὸς<sup>51</sup>.

ha scritto sia in lingua greca sia in lingua egiziana, componendo opere di esegesi sull'Esamerone in cui ha inventato favole e allegorie millantatorie. Ha scritto su qualsiasi argomento possibile tratto dalla Scrittura e ha composto molti nuovi salmi. [...] Alcuni dicono di lui che visse fino a oltre novant'anni e che fino al giorno in cui morì scrisse con l'eleganza dei copisti (egli stesso era appunto un copista): infatti l'occhio gli rimase saldo.

Purtroppo, la quasi totalità delle informazioni su Ieraca si devono ad Epifanio<sup>52</sup>. Nulla è rimasto della sua produzione bilingue. Eppure, l'aspetto più sorprendente del passo è che Ieraca veniva ricordato anche per la sua attività di copista, che verosimilmente avveniva tanto in greco quanto in copto a livelli formali alti. Ora, se questa notizia giunge fino ad Epifanio è probabile che gli autografi calligrafici di Ieraca abbiano circolato, almeno tra i suoi discepoli. Ciò permette di ipotizzare l'esistenza di altre mani, oltre quella di Ieraca, che potevano copiare tanto il greco quanto il copto.

Anche del già citato Evagrio la tradizione letteraria ricorda la perizia calligrafica. Egli nacque nel 346 ad Ibora, città del Ponto. Ebbe stretti rapporti sia con Basilio di Cesarea che con Gregorio di Nazianzo. A Costantinopoli si distinse per la veemenza retorica con cui, da diacono, portò avanti la lotta contro le eresie. Si spostò poi a Gerusalemme, dove fu accolto da Melania che lo convinse a dedicarsi all'ascesi. Evagrio, dunque, si stabilisce prima a Nitria e poi a Kellia. Lì,

ἐποίει δὲ εὐχὰς ἑκατόν, γράφων τοῦ ἔτους τὴν τιμὴν μόνον ὧν ἦσθιεν· εὐφυῶς γὰρ ἔγραφε τὸν ὀξύρυγχον χαρακτῆρα. Ἐντὸς οὖν δεκαπέντε ἐτῶν καθαρεύσας εἰς ἄκρον τὸν νοῦν κατηξιώθη χαρίσματος γνώσεως καὶ σοφίας καὶ διακρίσεως πνευμάτων. Συντάττει οὖν οὗτος τρία βιβλία ἱερὰ μοναχῶν ἀντιρρητικὰ οὕτω λεγόμενα, πρὸς τοὺς δαίμονας ὑποτιθέμενος τέχνας<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Epiph. *Pan.* 67.3.7-9 (= ed. HOLL 1985, p. 136.9-19; trad. it. CIARLO 2014, pp. 11-12 con adattamenti).

<sup>52</sup> Per una valutazione complessiva di Ieraca, si veda lo studio di Rosso 1983, pubblicato solo su *microfiche*. Delle posizioni di Ieraca riguardo alla verginità e al matrimonio si discute ampiamente nella *Epistula ad virgines* (ed. LEFORT 1955a, pp. 83-87; trad. francese in LEFORT 1955b, pp. 65-69) ascritta ad Atanasio di Alessandria. L'attribuzione è stata dimostrata da BRAKKE 1994, pp. 19-25.

<sup>53</sup> *Hist. Laus.* 38.10 (= ed. BARTELINK, BARCHIESI 1974, pp. 198-201, con trad. it.). Della vita di Evagrio possediamo anche una versione copta, pubblicata da AMÉLINEAU 1887, pp. 104-124, in cui però il riferimento all'attività di copista è solo accennata. A questo proposito, oltre che per un chiarimento

recitava cento preghiere, e come scriba si applicava nel corso dell'anno solo per il valore dei cibi che consumava; bisogna sapere che aveva una speciale disposizione a tracciare i caratteri detti *ossirinchi*. Dopo quindici anni, purificata la mente al più alto grado, ricevette la grazia della scienza, della saggezza e della capacità di discernere gli spiriti. Compose tre libri sacri per i monaci, chiamati *Antirretici*, suggerendo i modi per combattere i demoni<sup>54</sup>.

La testimonianza è molto significativa sotto vari aspetti. In primo luogo, il lavoro di copista è ancora una volta concepito essenzialmente come attività finalizzata al proprio sostentamento, senza essere legata ad un impegno culturale di qualsivoglia tipo<sup>55</sup>. La produzione letteraria di Evagrio, che comunque viene ricordata<sup>56</sup>, è indipendente dalla sua attività di copista. Ma soprattutto, il monaco è ricordato per la perizia con cui verga l'ὀξύρυγχος χαρακτήρ. Il dibattito attorno a questa espressione<sup>57</sup> è iniziato alla fine dell'800 con Albert Ehrhard<sup>58</sup> ed è proseguito in modo molto acceso nei primi decenni del '900<sup>59</sup>. Sostanzialmente, sono tre le posizioni sostenute: 1) l'ὀξύρυγχος χαρακτήρ si riferisce ad una scrittura calligrafica 'appuntita' («spitzschnauzige Schrift», secondo l'espressione di Ulrich Wilcken<sup>60</sup>), caratterizzata dalla spezzatura delle curve, molto vicina perciò alla maiuscola ogivale<sup>61</sup>; 2) l'aggettivo ὀξύρυγχος

---

sulla relazione che lega il testo copto alla *Historia Lausiaca*, si veda BUNGE, DE VOGÜÉ 1994, in particolare p. 160 e nota 36.

<sup>54</sup> La traduzione è tratta dall'edizione BARTELINK, BARCHIESI 1974.

<sup>55</sup> Si veda CAVALLO 2003, pp. 33-34.

<sup>56</sup> Non senza problemi: gli *Antirretici* sono costituiti da otto libri, e non tre.

<sup>57</sup> Ὀξύρυγχος χαρακτήρ, lungi dall'essere un'espressione isolata, ricorre anche in altri passi, nonché in *marginalia* e scritte avventizie apposti a codici molto più tardi del IV secolo. Documentazione in ATSALOS 1971, pp. 194-197. Si veda più avanti la bibliografia citata alla nota 91.

<sup>58</sup> EHRHARD 1891. Lo studioso arriva addirittura a identificare con Evagrio Pontico il copista del *codex H* (= 015 ALAND) delle lettere paoline, riferito comunemente al VI secolo. Sul codice, ora smembrato tra il Monte Athos (Μονή Μεγίστης Λαύρας, *σπαραγ.* 1), Kiev (Natsional'na biblioteka Ukrainy imeni V. I. Vernads'koho, F. 301 [KDA], 26p), Mosca (Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Sinod. gr. Vlad. 563 e Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka, F 270.70.1 [gr. 166.1]), Parigi (Bibliothèque nationale de France, Coisl. 202 e Suppl. gr. 1074), San Pietroburgo (Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka, gr. 14) e Torino (Biblioteca Nazionale Universitaria, B.I.5 [olim A.1]) si vedano almeno TREU 1966, pp. 31-34; CAVALLO 1967, p. 82; DUPLACY 1977, pp. 164-166, 169, 173-177. Secondo quanto affermato nella sottoscrizione (Coisl. 202, ff. 14r-14v), il codice fu collazionato πρὸς τὸ ἐν Καισαρίᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου; si veda almeno MURPHY 1959, pp. 229-231.

<sup>59</sup> Tale dibattito è stato ricostruito da ATSALOS 1971, pp. 197-217, da cui attingo. SPADARO 1977 nota che nel IX secolo i termini ὀξύρυγχος e στρογγύλος, almeno nel resoconto di un'azione giudiziaria tramandato dai ff. 43v-45r del Par. gr. 1182, si riferiscono non tanto a specifiche scritture maiuscole, quanto piuttosto a due qualità di tracciato, spezzato e allungato nel primo caso, più rotondeggiante ed equilibrato nel secondo.

<sup>60</sup> WILCKEN 1901, p. 317.

<sup>61</sup> Su questa posizione, che è sostanzialmente uno sviluppo delle considerazioni di EHRHARD 1891, si allineano, oltre a WILCKEN 1901, anche BÉES 1911; FURLANI 1915; SCHUBART 1925, p. 157 nota 2; nonché lo stesso ATSALOS 1971, p. 214. Pensano ad una maiuscola calligrafica anche SERRUYS 1910, p.

non si riferisce alla scrittura, secondo questa ipotesi corsiva, ma al calamo molto appuntito con la quale è vergata<sup>62</sup>; 3) l'espressione ὀξύρυγχος χαρακτήρ non descrive le caratteristiche estetiche della scrittura, ma va tradotta "Oxyrhynchosschrift" (così Arthur Mentz), vale a dire «scrittura proveniente dalla (o caratteristica della) città di Ossirinco»<sup>63</sup>. Quest'ultima posizione fu veementemente contrastata, su base lessicale (l'equivalente greco di "ossirinchiata" è semmai ὀξύρυγχιος non ὀξύρυγχος), da Giuseppe Furlani<sup>64</sup>, le cui obiezioni furono sostanzialmente accettate dagli studiosi. Anche la seconda ipotesi è debole, perché basta il sostantivo χαρακτήρ a rendere esplicito il riferimento alla scrittura e non allo strumento con cui è vergata<sup>65</sup>. Al di là delle questioni di dettaglio, quello che appare chiaro è che Evagrio, nella sua attività di copista, impiega una maiuscola calligrafica di sicuro impatto estetico<sup>66</sup>, forse appresa a Cesarea di Cappadocia o nella stessa Costantinopoli e successivamente portata in Egitto. Tra le maiuscole canoniche, esclusa la biblica, caratterizzata da forme geometriche il più possibile regolari, e l'alessandrina, dal tracciato morbido ed occhiellato, l'unica che possa definirsi ὀξύρυγχος è la maiuscola ogivale a motivo delle sue curve spezzate (quasi fossero archi a sesto acuto) e dei tracciati angolosi. Nel IV secolo, però, l'ogivale ancora non aveva raggiunto la maturità del canone, per cui non è possibile identificarla *tout court* con l'ὀξύρυγχος χαρακτήρ, che al massimo può aver indicato quella classe di scritture spezzate da cui si svilupperà il canone<sup>67</sup>.

In alternativa, elaborando una delle ipotesi sopra riportate, si potrebbe vedere nell'aggettivo ὀξύρυγχος un'allusione al tracciato "sottile", vale a dire "privo di chiaroscuro" poiché tracciato con un calamo ben appuntito. Questa caratteristica sarebbe stata degna di nota perché nel IV secolo la maggior parte delle scritture calligrafiche,

---

496; DEVRESSE 1954, p. 23. Si veda infine MAAS 1927, p. 75 (= 1980, p. 47) che parla di «eine gazierte Schrift im Gegensatz zur einfachen». Sulla maiuscola ogivale si vedano CAVALLO 1967, pp. 118-123; CAVALLO 1977, pp. 98-106; CAVALLO 1988a, pp. 503-506; CRISCI 1985; CRISCI, EGGENBERGER *et al.* 2007, pp. 31-67.

<sup>62</sup> Questa interpretazione si deve a GARDTHAUSEN 1902, pp. 113-114 (idea poi ripresa, nel 1913, nella *Griechische Palaeographie*, vol. II, pp. 113-115), seguito da THOMPSON, LAMBROS 1903, p. 202 nota 1 e WEINBERGER 1917, pp. 1349-1350.

<sup>63</sup> Fautore di questa linea è MENTZ 1913, pp. 610-614, seguito da KOUGÉAS 1913, p. 130 nota 5.

<sup>64</sup> FURLANI 1915, pp. 606-607.

<sup>65</sup> Così ATSALOS 1971, p. 214.

<sup>66</sup> Questo dato appare ancora più chiaro se si vanno a leggere le traduzioni, che chiaramente non intendono fino in fondo il passo, ma che comunque trattano l'ὀξύρυγχος χαρακτήρ come se fosse un tipo di scrittura ben individuato, traslitterando l'aggettivo oppure parafrasando l'espressione in modo da rendere esplicita la perizia calligrafica di Evagrio: ad esempio, la versione copto-bohairica ha εϣοι νγραφεϣ ντεχνητης (AMÉLINEAU 1887, p. 112), "era uno scriba abile". Al ricco materiale presentato in FURLANI 1915, p. 612 nota 3, ci si limita ad aggiungere una diversa versione latina (l.) di *Hist. Laus.* 38.13: *subtiliter etiam illam scribebat manum, quam Oxyrincham vocant Graeci* (= ed. WELLHAUSEN 2003, p. 626.100-101).

<sup>67</sup> La cronologia dello sviluppo della maiuscola ogivale, in particolare nella variante ad asso diritto, è stata ricostruita da CRISCI 1985, pp. 109-116.

al contrario, mostrano una chiara alternanza tra pieni e fletti<sup>68</sup>. Il riferimento all'assenza di chiaroscuro permetterebbe di superare le difficoltà cronologiche derivanti dall'identificazione dell'ὄξύρυγχος χαρακτήρ con la maiuscola ogivale *tout court*, mantenendo al contempo l'attenzione per l'aspetto formale ed estetico della scrittura di Evagrio implicita nella definizione.

Un altro canale attraverso cui il monachesimo egiziano poteva entrare in contatto con testi greci era quello delle lettere ufficiali fatte circolare per volere del patriarcato di Alessandria<sup>69</sup>. Le testimonianze in questo senso sono numerose. Ad esempio, in una lettera indirizzata a Calosirio, vescovo dell'Arsinoite, Cirillo di Alessandria (412-444), informato della dilagante eresia che assegna alla divinità una forma umana, esorta a «τὰυτα [...] ἀναγνωσθῆναι [...] ἐν ἐκείνοις μοναστηρίοις εἰς οἰκοδομὴν τῶν αὐτόθι»<sup>70</sup>. Calosirio, tra l'altro, partecipò ai lavori del secondo Concilio di Efeso (449) ma, stando a quanto riportano gli *Acta* del concilio, accompagnato da un interprete, circostanza che spinge a credere che il vescovo dell'Arsinoite non fosse in grado di affrontare in greco argomenti teologici ed ecclesiologici in un contesto formale come l'assise conciliare, benché tenesse regolarmente corrispondenza in greco<sup>71</sup>.

A questo proposito, può essere utile ricordare un episodio riportato nella *Vita di Shenoute*, composta nel V secolo dal successore dell'archimandrita alla guida del Monastero Bianco, Besa<sup>72</sup>. Venuto a conoscenza della fama di santità che già circolava attorno alla figura di Shenoute, l'imperatore Teodosio (379-395) volle convocarlo a corte. Per questo motivo, decise di inviare in Egitto il suo veredario Eudossio<sup>73</sup> con una lettera di convocazione per Shenoute, minacciandolo di morte se non fosse riuscito a portare a Costantinopoli il santo. Giunto al monastero, il veredario, a seguito del rifiuto di seguirlo nella capitale da parte dell'archimandrita, si risolve, per avere salva la vita, a catturarlo e a trascinarlo via con la forza. Venuto a conoscenza del piano, Shenoute si rivolge a Dio, che miracolosamente lo trasporta in volo di-

<sup>68</sup> Devo questo prezioso suggerimento a Guglielmo Cavallo. Una ricognizione sistematica delle scritture librarie di IV secolo, affiancata ad una analisi sistematica delle attestazioni dell'aggettivo ὄξύρυγχος potrebbe aiutare a dirimere la questione.

<sup>69</sup> I termini 'patriarcato' e 'patriarca' suonano abbastanza anacronistici se impiegati per riferirsi alla Chiesa di Alessandria prima di Damiano (576-605); sul punto, si veda DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2020, p. 58 e il commento a pp. 187-188 (ad ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ). Tuttavia, per semplicità di esposizione, si è preferito non essere troppo rigidi, cercando nel contempo di mantenere, per quanto possibile, il rigore storico.

<sup>70</sup> Cyr. Alex. *Ad Calos.* (= ed. PUSEY 1872, p. 607.5-6). La lettera è stata riedita, corredata da una traduzione inglese e da note di commento, da WICKHAM 1983, pp. 214-221, in particolare p. 220.7-8.

<sup>71</sup> Su questi aspetti si veda CAMPLANI 2015a, pp. 147-148. Due papiri greci, P.Prag. I 100 e 101, riportano, rispettivamente come mittente e come destinatario, un certo Καλοσίριος ἐπίσκοπος, identificato dagli editori con il vescovo che partecipò al secondo Concilio di Efeso.

<sup>72</sup> Dell'originale saidico della *Vita* rimangono solo frammenti. Tuttavia, si conosce la versione bohairica, tramandata in modo completo da un unico manoscritto, il Vat. copt. 66. L'episodio è raccontato in Besa, *Vita Sin.* 53-67 (= ed. LEIPOLDT 1906, p. 34.9-15; trad. it. ORLANDI 1983, pp. 150-154).

<sup>73</sup> Menzionato in PLRE II, s.v. *Eudoxius 1*.

rettamente davanti all'imperatore. Dopo il colloquio, Shenoute chiede al sovrano un documento che attesti l'avvenuto incontro e che gli permetta così di congedare il veredario senza che quest'ultimo abbia da temere qualcosa per la sua vita. Tornato al proprio monastero nello stesso miracoloso modo nel quale era giunto a Costantinopoli, Shenoute mostra al veredario la lettera. Egli rimane sbalordito: quella lettera non può che essere stata consegnata direttamente dall'imperatore.

ΝΘΟΛ ΔΕ ΕΤΑΦΕΙΤΕ ΔΥΧΟΥΨΤ ΕΧΩΣ ΔΥΧΟΥΩΝΣ ΧΕΘΑΠΟΥΡΟΤΕ ΟΥΟΣ ΔΥΧΟΥΨΤ  
 ΕΒΟΥΝ ΗΕΝΠΩ ΜΠΑΙΩΤ ΕΘΟΥΔΒ ΑΠΑ ΨΕΝΟΥΤ. ΠΕΧΕΠΑΙΩΤ ΝΑΥ ΧΕΛΟΥΩΝ ΜΜΟΣ  
 ΟΥΟΣ ΟΨΣ. ΟΥΟΣ ΕΤΑΦΕΡΨΗΤ ΝΩΨ ΝΨΗΤΣ ΔΥ ΕΠΕΣΗΤ ΕΧΕΝΝΙΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΕΤΟΥΤΩ  
 ΝΕΜΑΥ ΔΥΩΠΙ ΕΥΣΟΡΕΜ ΝΨΗΤ<sup>74</sup>.

Egli [*scil.* il veredario] dopo che l'ebbe presa [*scil.* la lettera] e l'ebbe osservata riconobbe che era dell'imperatore e scrutò il viso del mio padre santo apa Shenoute. Gli disse il padre mio: "Apri e leggila". E dopo che ebbe cominciato a leggerla giunse alle confidenze fra lui e l'imperatore e restò senza fiato<sup>75</sup>.

Ma com'è possibile se il monaco non si è voluto muovere dalla propria cella? Nonostante l'incredibile racconto di Shenoute, il veredario non può che credergli, a motivo della lettera che tiene in mano, sicuramente prodotta a corte. E così torna a Costantinopoli, sicuro del fatto che, in un modo o nell'altro, il suo imperatore e quel monaco si erano incontrati. Come fa il veredario ad essere assolutamente certo che quella lettera, ancor prima di leggerla, proviene direttamente dall'imperatore, tanto da non temere più per la propria vita? Accanto alla presenza del sigillo, menzionato poco prima<sup>76</sup>, l'ulteriore prova di autenticità è data dalla valutazione degli elementi diplomatici e grafico-formali del documento, che confermano l'impressione iniziale del veredario. Da ultimo, la lettura di confidenze note solo al funzionario e all'imperatore fuga ogni dubbio. Si tratta chiaramente di un racconto non attendibile, ma al di là degli aspetti favolistici e miracolistici (dopotutto si tratta di agiografia), l'episodio riportato evidenzia molto bene come Besa abbia piena consapevolezza del fatto che certe istituzioni possono emanare documenti caratterizzati da elementi grafico-materiali propri e ben riconoscibili, e che siano queste caratteristiche a garantirne l'assoluta autenticità<sup>77</sup>.

Quanto emerge dall'episodio della *Vita di Shenoute* può essere verificato per quella che, probabilmente, va considerata la tipologia più importante di documento dell'Egitto cristiano. Dalla cancelleria patriarcale di Alessandria, ogni anno, veniva-

<sup>74</sup> Besa, *Vita Sin.* 65 (= ed. LEFORT 1906, p. 34.9-15).

<sup>75</sup> Traduzione di ORLANDI 1984c, p. 153, con minime variazioni.

<sup>76</sup> Besa, *Vita Sin.* 62 (= ed. LEFORT 1906, p. 33.19-20): ΔΥΤΩΣ ΗΕΝΠΕΨΩΨΟΥΡ ("l'imperatore] la [*scil.* la lettera] sigillò con il suo anello").

<sup>77</sup> Episodi simili non sono rari nell'agiografia greca; si vedano i passi raccolti e commentati da DÉROCHE 2006, pp. 116-118.

no fatte circolare in tutto il territorio della Chiesa egiziana le lettere festali<sup>78</sup> scritte dal vescovo. Si tratta di una prassi cominciata, con ogni verosimiglianza, con Demetrio (188-231), il primo vescovo di Alessandria che è possibile collocare storicamente. Nate come strumento indispensabile per annunciare, in occasione della festa dell'Epifania, in tutto il territorio egiziano la data della Pasqua, ottenuta attraverso calcoli sofisticati e oggetto, soprattutto nel IV secolo, di un acceso dibattito liturgico<sup>79</sup>, le ἐπιστολαὶ ἑορταστικαὶ vennero caricate ben presto di «esortazioni di carattere morale, riferimenti all'attualità religiosa, brevi esposizioni dottrinali» destinate «a un uditorio più ampio, bisognoso di una catechesi morale, dottrinale e scritturistica di base»<sup>80</sup>, fino a trasformarsi in un vero e proprio strumento di propaganda nelle mani del patriarcato, in grado di raggiungere capillarmente tutti i villaggi, i monasteri e gli eremi d'Egitto. Eppure, queste lettere circolavano in greco e solo in un secondo momento venivano tradotte, spesso anche estemporaneamente, in copto, in modo tale che il popolo al quale erano destinate potesse comprenderne i contenuti.

Esplicite allusioni a questo genere di documenti non sono rare nelle fonti letterarie. Prima di diventare vescovo di Pemge, la greca Ossirinco, l'anacoreta Aphu, stando a quanto racconta la sua *Vita*<sup>81</sup>, fu protagonista, a questo proposito, di un episodio molto istruttivo. Ogni anno, Aphu abbandonava momentaneamente il proprio eremitaggio per recarsi nella città di Ossirinco ad ascoltare la lettura pubblica della lettera festale. Tuttavia, nel 399<sup>82</sup>, l'occasione non fu motivo di gioia.

ΔΣΩΠΝΕ ΔΕ ΕΤΙ ΕΨΩΟΠ ΜΝ ΝΕΘΗΡΙΟΝ ΕΤΡΕΨΕΙ ΕΒΟΛ ΕΠΤΑΨΘΕΟΕΙΩ ΜΠΑΣΧΑ ΕΤΟΥΔΑΒ.  
ΔΨΩΤΜ ΔΕ ΕΥΛΕΞΙΣ ΝΣΣΥΜΦΩΝΕΙ ΔΝ ΜΝ ΠΣΟΟΥΝ ΜΠΕΠΝΕΥΜΑ ΕΤΟΥΔΑΒ ΖΩΣΤΕ  
ΝΨΩΤΟΡΤΡ ΕΜΔΤΕ ΕΧΜ ΠΨΑΧΕ<sup>83</sup>.

Quando ancora stava con gli animali, accadde che si recasse alla predica della santa Pasqua. Ed udì una frase che non concordava con la conoscenza dello Spirito Santo, tanto che fu molto turbato dalla cosa<sup>84</sup>.

<sup>78</sup> Per un'introduzione al significato storico ed ideologico delle lettere festali, che devono essere considerate un vero e proprio genere letterario dell'Egitto cristiano, si vedano CAMPLANI 2003, pp. 15-49; CAMPLANI 2025. Per un'introduzione alle origini e alla storia del patriarcato di Alessandria si veda WIPSZYCKA 2015.

<sup>79</sup> Si veda CAMPLANI 2003, pp. 16 nota 7, 111-116.

<sup>80</sup> CAMPLANI 2003, p. 26.

<sup>81</sup> La *Vita di Aphu*, composta probabilmente tra il V e il VI secolo, è tramandata dal solo codice papiraceo Torino, Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. III (= CLM 47 = CMCL GIOV.AC), fortunatamente integro. Il testo è edito da Rossi 1887-1892, vol. I, fasc. 3, 5-22. 83-88. Una nuova edizione, a cura di Tito Orlandi, è accessibile tramite il sito web del Corpus dei Manoscritti Copti Letterari (<[https://www.cmcl.it/~cmcl/testi/aphou/aphou\\_txt.pdf](https://www.cmcl.it/~cmcl/testi/aphou/aphou_txt.pdf)>; ultimo accesso gennaio 2026).

<sup>82</sup> Su questa data si veda CAMPLANI 2023, pp. 2-6.

<sup>83</sup> Il testo è tratto dall'edizione digitale di Orlandi.

<sup>84</sup> Traduzione a cura di Antonella Campagnano e Tito Orlandi in ORLANDI 1984c, p. 57.

Tale turbamento era giustificato, perché un passo della lettera sembrava negare esplicitamente che nell'uomo fosse impressa l'immagine di Dio. Spinto da un angelo, Aphu si reca ad Alessandria per incontrare l'autore del documento, vale a dire il vescovo Teofilo<sup>85</sup>. Alla domanda di quest'ultimo circa il motivo dell'inusuale visita, l'anacoreta risponde:

ΜΑΡΕ ΠΑΧΟΕΙΣ ΠΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΚΕΛΕΥΕ ΝΕΘΩΩ ΕΡΟΙ ΜΠΕΙΜΑ ΜΠΙΣΙΟΝ ΜΠΤΑΩΘΕΘΕΙΩ  
ΕΠΕΙΔΗ ΔΙΣΩΤΗ ΕΥΛΕΣΙΣ ΝΣΗΤΗ ΝΣΣΥΜΦΩΝΕΙ ΔΝ ΜΝ ΝΕΓΡΑΦΗ ΝΝΙΘΕ ΝΤΕ ΠΝΟΥΤΕ.  
ΔΝΟΚ ΔΕ ΜΠΙΣΙΤΕΥΕ ΧΕ ΝΤΑΣΕΙ ΕΒΟΛ ΣΙΤΟΟΤΚ ΑΛΛΑ ΝΤΑΙΧΟΟΣ ΧΕ ΜΗΠΟΤΕ ΝΤΑ  
ΝΣΥΝΓΡΑΦΕΥΣ ΩΩΡΤ ΕΥΣΔΑΙ. ΤΑΙ ΝΤΑ ΣΔΣ ΣΝ ΝΕΥΣΕΒΗΣ ΧΙ ΧΡΟΠ ΕΤΒΗΗΤΣ ΣΩΣΤΕ  
ΝΣΕΜΚΑΣ ΝΣΗΤ ΕΜΑΤΕ<sup>86</sup>.

che il mio signore vescovo comandi che mi venga letta qui la copia della predica, poiché udii una frase in essa che non concorda con le Scritture ispirate da Dio. Ed io non credo che possa essere venuta da te, ma mi sono detto che forse il copista ha sbagliato a scrivere. A causa di essa molti uomini pii si sono confusi tanto da essere molto addolorati<sup>87</sup>.

Dopo aver verificato che non fosse affatto un errore di trascrizione, Aphu non esita ad elencare tutte le implicazioni teologiche della dottrina dell'arcivescovo, sul filo dell'eresia. Ammirato dalla sapienza e dall'eccezionale ortodossia dell'eremita, Teofilo è costretto a rivedere le proprie posizioni e a rettificare il messaggio con una seconda lettera. A distanza di qualche anno, quando bisognerà nominare il nuovo vescovo di Pemge, il vescovo Teofilo non potrà non pensare ad Aphu.

Per il discorso che qui si sta portando avanti, il passo è significativo in particolare sotto due aspetti. Il primo concerne l'esplicita menzione della figura del copista (ΣΥΝΓΡΑΦΕΥΣ) a cui era demandato il compito di moltiplicare il messaggio dell'arcivescovo, affinché raggiungesse ogni chiesa locale. Il testo lascia intravedere la possibilità che durante questa operazione la posizione ufficiale dell'episcopato potesse essere fraintesa.

Il secondo aspetto è ben più significativo. Per controllare l'esatto contenuto della lettera e sincerarsi, in questo modo, che l'errore non fosse imputabile all'arcivescovo, Aphu si incammina verso Alessandria. L'eremita, infatti, sa con certezza che nel palazzo episcopale ad Alessandria è conservata la copia ufficiale della lettera

<sup>85</sup> Le implicazioni teologiche dell'episodio, oltre che nell'introduzione di ORLANDI 1984c, pp. 51-53, sono dettagliatamente affrontate in CAMPLANI 2023, pp. 4-5. La stessa lettera è conosciuta da Cassiano, su cui ancora CAMPLANI 2023, pp. 2-4. Shenoute, in almeno un caso, cita e discute un passo di un'altra lettera festale di Teofilo; si veda CAMPLANI 2022 (in particolare pp. 90-92 per un'analisi del passo della *Vita di Aphu*). Lo stesso Shenoute, in almeno un caso, cita e discute un passo di una lettera festale di Teofilo di Alessandria. Il passo è ampiamente discusso da CAMPLANI 2022, in particolare pp. 90-92.

<sup>86</sup> Il testo è tratto dall'edizione digitale di Orlandi.

<sup>87</sup> Traduzione a cura di Antonella Campagnano e Tito Orlandi in ORLANDI 1984c, p. 58.

( $\pi\alpha\iota\sigma\omicron\nu$ <sup>88</sup>  $\mu\pi\tau\alpha\upsilon\epsilon\theta\epsilon\omicron\epsilon\iota\omega$ ), che è quella che fa fede. In nessun caso la *Vita di Aphu* fa riferimento esplicito alla lingua della lettera, ma è certo che la copia ufficiale conservata Alessandria dovesse essere in greco. Al contrario, non è chiaro se l'eremita e gli altri abitanti di Pemge-Ossirinco avessero ascoltato l'originale greco oppure una versione di servizio in copto.

In altri casi, le fonti letterarie non sono altrettanto avidi di particolari. La *Vita* in dialetto bohairico di Pacomio ricorda un episodio in cui Teodoro, ricevuta dalla capitale la lettera festale,

$\alpha\chi\omicron\upsilon\alpha\delta\alpha\zeta\alpha\zeta\alpha\iota\eta\iota\ \epsilon\theta\epsilon\theta\upsilon\epsilon\tau\epsilon\epsilon\tau\epsilon\mu\eta\eta\epsilon\upsilon\iota\ \bar{\eta}\bar{\tau}\epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\eta\ \bar{\eta}\bar{\tau}\epsilon\pi\iota\alpha\rho\chi\eta\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma\ \alpha\beta\beta\alpha\ \delta\theta\alpha\lambda\alpha\sigma\iota\omicron\varsigma$   
 $\omicron\upsilon\omicron\zeta\ \delta\upsilon\varsigma\delta\eta\tau\epsilon\ \mu\mu\epsilon\tau\epsilon\mu\eta\mu\chi\eta\mu\iota\ \delta\chi\alpha\varsigma\ \delta\epsilon\eta\mu\iota\mu\omicron\lambda\alpha\sigma\tau\eta\tau\eta\tau\iota\omicron\nu\ \epsilon\varsigma\omicron\iota\ \bar{\eta}\bar{\eta}\omicron\mu\omicron\varsigma\ \bar{\eta}\bar{\eta}\omicron\upsilon\zeta$ <sup>89</sup>.

ordinò di tradurre la lettera dell'arcivescovo Atanasio e la scrissero in lingua egiziana; egli la mise nel monastero, perché fungesse da regola.

La lettera in questione è quella scritta per la Pasqua del 367, celebre per riportare uno dei primi elenchi di libri vetero e neotestamentari da considerare canonici<sup>90</sup>. Se Teodoro ordina di tradurre la lettera, è evidente che essa doveva essere giunta in greco. È dunque probabile che, una trentina d'anni dopo, la situazione non fosse molto diversa e che Aphu abbia ascoltato la lettera di Teofilo in greco.

In un secondo momento, le lettere di un medesimo arcivescovo potevano essere raccolte, sempre in greco, in *corpora*, che a loro volta circolavano e che potevano essere tradotti in altre lingue<sup>91</sup>. Il punto che qui interessa è che le lettere festali, al di là del loro contenuto catechetico, avevano anche un impatto e una riconoscibilità grafico-visiva non secondaria. Esse venivano infatti redatte dalla cancelleria del patriarcato in una scrittura precisa, la maiuscola alessandrina<sup>92</sup>, la cui tipizzazione a contrasto modulare fu con ogni verosimiglianza «disciplinata in forme canoniche ed irradiata da un centro culturale di grande prestigio: Alessandria»<sup>93</sup>. I papiri hanno restituito sei di queste lettere festali<sup>94</sup>, tutte in maiuscola alessandrina. In parti-

<sup>88</sup> Il termine conta numerose attestazioni nella documentazione papiracea copta; si veda FÖRSTER 2002, s.v. ἴσον, τό.

<sup>89</sup> *Pach. vita Boh.* 189 (= ed. LEFORT 1956, p. 178.1-4); il passo è citato in CAMPLANI 2003, p. 20.

<sup>90</sup> Si veda almeno CAMPLANI 2003, pp. 82-83, 498-518.

<sup>91</sup> È il caso delle lettere festali di Atanasio, tramandate in modo incompleto nella traduzione copta e in quella siriana. La traduzione copta è testimoniata da frammenti di tre codici provenienti dalla biblioteca del Monastero Bianco. Il *corpus* è stato edito in traduzione italiana da CAMPLANI 2003.

<sup>92</sup> Il rimando obbligato per la maiuscola alessandrina è CAVALLO 1975 (ora in CAVALLO 2005, pp. 175-202 e tavv. XLV-LI). Il rapporto fra maiuscola alessandrina a contrasto modulare e patriarcato di Alessandria è stato da ultimo indagato da BASTIANINI, CAVALLO 2011.

<sup>93</sup> CAVALLO 1975, p. 40 (= CAVALLO 2005, p. 190).

<sup>94</sup> Si tratta di PSI XVI 1576 (anno 421), P.Grenf. II 112 (anno 577; per una discussione della datazione di questo papiro si veda CAVALLO 1975, pp. 42-45 [= CAVALLO 2005, pp. 191-194]), P.Köln V 215 (anno 663 o 674), P.Horak 3 (anno 711 o 722), P.Berol. inv. 10677 (anno 713 o 719) e P.Heid. IV

colare, P.Berol. inv. 10677<sup>95</sup>, lettera relativa alla Pasqua del 713 o del 719, fu inviata dal patriarca Alessandro II (705-730) alla massima autorità del già citato Monastero Bianco presso Atripe, dove fu rinvenuta. Nonostante il protocollo parzialmente in arabo, il testo della lettera, inviata all'istituzione più importante per la chiesa copta, è totalmente in greco. Questo dimostra che, ancora nell'VIII secolo, quando ormai l'Egitto è sotto la dominazione araba da più di settant'anni, il patriarcato di Alessandria continua a rivolgersi in greco ai cristiani d'Egitto e che, allo stesso modo, nella Tebaide continuano ad abitare monaci in grado di comprendere la lingua della capitale. L'impatto che le lettere festali ebbero sullo sviluppo della cultura grafica copta fu estremamente significativo, se si pensa allo spazio che la maiuscola alessandrina, soprattutto nella tipologia ad alternanza di modulo, ebbe nella produzione libraria copta, fino quasi ad identificarsi<sup>96</sup>. È chiaro che il prestigio del patriarcato, la più alta istituzione religiosa del paese, deve aver giocato un ruolo centrale nella percezione, e nel successivo adattamento, che i copti avevano della maiuscola che rappresentava l'autorità del patriarca e che ne veicolava il messaggio al di fuori della capitale.

A margine di quanto detto finora, un ultimo passo, sempre tratto dalla *Historia Monachorum*, apre uno spiraglio sull'impatto che, già nel IV secolo, l'oggetto 'libro' ha nell'immaginario monastico.

Nel corso del loro viaggio, un anonimo pellegrino e i suoi compagni giungono da un prete eremita, di nome Copres. Sollecitato dalle richieste dei visitatori, l'asceta inizia a raccontare la vita e le incredibili gesta degli eremiti che lo hanno preceduto. Non troppo convinto dalle parole del sacerdote, uno dei pellegrini si distrae e inizia a sonnecchiare. Allora, nel sonno,

ὄρᾱ βιβλίον θαυμαστὸν ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ ἀνδρὸς ἐπικείμενον χρυσοῖς γράμμασι γεγραμμένον καὶ ἐφεστῶτα ἄνδρα τινὰ πολὺν μετὰ ἀπειλῆς αὐτῷ λέγοντα: “Οὐκ ἀκούεις προσεχῶς τοῦ ἀναγνώσματος, ἀλλὰ νυστάζεις;”. Ὁ δὲ παραχθὲς εὐθὺς ἡμῖν ἀκροωμένοις αὐτοῦ τὸ ὄραθεν ῥωμαῖστὶ ἐξέφηεν<sup>97</sup>.

vede, posto tra le mani dell'uomo un libro mirabile, scritto con lettere d'oro, ed un tale con i capelli bianchi ritto in piedi che gli diceva minacciosamente: “Non ascolti attentamente la lettura, ma dormi?”. Egli, turbato, subito rivelò a noi, che stavamo ascoltando Copres, in latino, la visione.

295 (VIII secolo). Per ulteriore bibliografia si rimanda allo studio di BASTIANINI, CAVALLO 2011, p. 32 e a STROPPIA 2022.

<sup>95</sup> Il papiro è edito in BKT VI, pp. 55-109, nr. V a cura di Wilhelm Schubart e Carl Schmidt. Ampia contestualizzazione storica e traduzione inglese in MACCOULL 1990.

<sup>96</sup> Ancora a metà del secolo scorso, Jean Irigoien, in un fondamentale articolo su questa scrittura, parlava di «onciale grecque de type copte»; cfr. IRIGOIEN 1959, specialmente, pp. 47-48.

<sup>97</sup> Ruf. *Hist. Mon.* 10.25 (= ed. FESTUGIÈRE 1961, pp. 85-85); cfr. Ruf. *Hist. Mon.* 9.7.2 (= ed. SCHULZ-FLÜGEL 1990, pp. 318-319).

L'autorevolezza dell'eremita e del suo racconto è testimoniata all'incredulo pellegrino dalla visione in cui Copres tiene in mano un libro "scritto con lettere d'oro" (*aureis litteris scriptum*, nella traduzione di Rufino), ovvero in crisografia<sup>98</sup>. Ora, l'inchiostro d'oro (o d'argento), magari impiegato su pergamena tinta di porpora, è attestato nel mondo greco e latino soprattutto per il libro dei *Vangeli*, vale a dire il libro contenente il Testo Sacro per eccellenza, dotato di autorità perché di per sé Parola di Dio<sup>99</sup>. Non è un caso che l'angelo, per riferirsi alle parole di Copres, così trascurate dall'improvvido pellegrino, utilizzi il termine ἀνάγνωσμα che, nel greco patristico, può indicare nello specifico o il passo biblico proclamato durante la liturgia oppure la lettura, sempre tratta dalla Scrittura, oggetto di una catechesi<sup>100</sup>. In entrambi i casi, si tratta di una parola autorevole che edifica e santifica chi la ascolta, così come è autorevole l'incredibile racconto di Copres. La pratica della crisografia è ben attestata dalle fonti antiche: Giovanni Crisostomo si lamenta che nessuno desideri conoscere τὰ ἐγκείμενα, i "contenuti" dei testi, ma piuttosto possedere almeno un codice χρυσοῖς γράμμασι ἐγγεγραμμένον<sup>101</sup>, mentre Girolamo, praticamente contemporaneo dell'anonimo autore della *Historia Monachorum* (come Crisostomo, del resto), più volte si scaglia contro i codici *in membranis purpureis auro argentoque descriptos*<sup>102</sup>, dall'aspetto sontuoso ma in genere con un testo filologicamente non attendibile. Vengono in mente gli imponenti codici purpurei tardoantichi, come il *Codex Purpureus Rossanensis*<sup>103</sup> (Rossano Calabro, Museo dell'Arcivescovado, s. n.), il *Codex Sinopensis*<sup>104</sup> (Par. Suppl. gr. 1286), la *Genesi* di Vienna<sup>105</sup> (Vindob. Theol.

<sup>98</sup> Si veda CAIN 2016, pp. 220-221. Sulla crisografia e l'argirografia il testo di riferimento rimane TROST 1991.

<sup>99</sup> Sui codici purpurei il rimando obbligato resta CAVALLO 1987b, pp. 11-18, in cui lo studioso per la prima volta pone il problema del loro significato ideologico, sulla base delle caratteristiche paleografico-codicologiche e della loro posizione nella produzione libraria tardoantica. Si vedano anche CAVALLO 1998, pp. 14-16 e FURLAN 1998: si tratta di due interventi presentati ad un convegno dedicato alla porpora tenutosi a Venezia nel 1996, i cui atti sono stati pubblicati a cura di LONGO 1998.

<sup>100</sup> Cfr. LAMPE 1961, s.v. ἀνάγνωσμα.

<sup>101</sup> Joann. Chrys. in *Iohan. Hom.* 32.3 (= PG 59 col. 187).

<sup>102</sup> Ieron. *Praef. in librum Job (Heb.)* 4.18-19 ed. CANELLIS 2017, p. 404 (= PL 28 coll. 183-184A); cfr. Ieron. *Ep.* 22.32 (= PL 22 coll. 417-418).

<sup>103</sup> Sigla Σ (= 042 ALAND). *Tetravangelo* illuminato di cui si conservano i *Vangeli di Marco e Luca*; il testo è vergato con inchiostro d'argento. Sul codice, si si veda la monografia di CAVALLO, GRIBOMONT, LOERKE 1987, con edizione in facsimile.

<sup>104</sup> Sigla O (= 023 ALAND). Del codice originario, forse un *Tetravangelo*, sopravvivono 43 fogli contenenti sezioni del *Vangelo di Matteo*, vergate con inchiostro d'oro su pergamena purpurea e impreziosite da miniature. Si veda D'AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, pp. 125-129 (scheda a cura di Paola Degni), e relativa bibliografia. Si ha notizia di un altro foglio appartenente al codice, un tempo conservato nel Ginnasio di Mariupol, in Ucraina, ma di cui oggi si sono perse le tracce.

<sup>105</sup> Sigla L RAHLFS. Si tratta di un celebre codice miniato, copiato con inchiostro d'argento su pergamena violacea, della *Genesi*. Descrizione in HUNGER, KRESTEN 1976, pp. 52-55. Edizione in facsimile a cura di GERSTINGER 1931. I ff. 25r-26v del medesimo codice provengono invece da un *Tetravangelo*

gr. 31) e, sul versante latino, il *Codex Brixianus*<sup>106</sup> (Brescia, Biblioteca Queriniana, s. n.), il *Codex Vindobonensis*<sup>107</sup> (*olim* Vind. lat. 1235, oggi Napoli, Biblioteca Nazionale “Vittorio Emanuele III”, lat. 3) e il *Codex Palatinus*<sup>108</sup> (Trento, Castello del Buon Consiglio, Monumenti e Collezioni provinciali, cod. 1589 [*olim* Vind. lat. 1185] + Dublin, Trinity College, 1709 + London, British Library, Add. 40107), tutti manoscritti datati tra la fine del V e il VI secolo. È curioso come nell’immaginario del pellegrino, probabilmente occidentale dal momento che si rivolge in latino ai suoi compagni, l’autorevolezza del monaco egiziano sia simboleggiata da un prodotto librario tipico della tradizione greco-latina e non di quella copta, per cui non è attestata una produzione di lusso paragonabile a quella tardoantica greco-latina né, tantomeno, l’utilizzo della crisografia (o dell’argirografia) o della pergamena purpurea<sup>109</sup>. In altre parole, l’autorevolezza di Copres viene rappresentata, attraverso un oggetto, il manoscritto crisografato, del tutto estraneo non solo al monachesimo egiziano, ma a tutta la produzione libraria copta, e tuttavia ben presente nell’immaginario tanto dei protagonisti quanto dei primi lettori dell’*Historia*.

Al termine di questa cursoria e sicuramente incompleta presentazione si può provare a trarre qualche considerazione di carattere generale. Le fonti letterarie, siano esse *vitae* o opere agiografico-storiografiche come la *Historia Lausiaca* o la *Historia Monachorum in Aegypto*, lasciano intravedere un mondo tardoantico in cui i libri venivano letti e copiati, si spostavano da un monastero all’altro, venivano raccolti in biblioteche: in una parola, circolavano. I passi che si potrebbero citare a questo proposito sono innumerevoli. Per restare alle fonti copte, forse meno note agli specialisti di scrittura greca, Papnute racconta nella *Storia dei monaci presso Siene*, resoconto del pellegrinaggio dell’autore da collocare presumibilmente nella prima metà

---

noto come *Codex Purpureus Petropolitanus* o *Codex N* (= 022 ALAND), sempre in inchiostro d’argento su pergamena purpurea, ma privo di miniature, i cui fogli si trovano sparsi in diverse biblioteche, non solo europee; cfr. D’AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, pp. 124-125 (scheda a cura di Paola Degni).

<sup>106</sup> Sigla *f* (= 10 BEURON). Il testo dei *Vangeli*, in una versione pregeronimiana, è vergato con inchiostro d’argento su pergamena purpurea; titoli in oro. I canoni eusebiani non solo aprono il codice, ma sono ripetuti in calce al testo dei *Vangeli*. Descrizione in FERRAGLIO 2010, pp. 15-16 (nr. 27); cfr. D’AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, pp. 30-31.

<sup>107</sup> Sigla *i* (= 17 BEURON). I frammenti del codice riportano, in una versione latina pregeronimiana, brani del *Vangelo di Luca* e di *Marco*, copiati in inchiostro argento su pergamena purpurea; l’oro è riservato ai *nomina sacra*. Si veda D’AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, pp. 140-141 (scheda a cura di Paolo Radiciotti) e relativa bibliografia.

<sup>108</sup> Sigla *e* (= 2 BEURON). Si tratta ancora una volta di un *Tetravangelo* che tramanda un testo latino pregeronimiano. L’inchiostro argento è sostituito dall’oro solo in corrispondenza degli *incipit* e dei titoli. Descrizione in PAOLINI 2010, pp. 110-111 (nr. 97); cfr. D’AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, pp. 141-143 (scheda a cura di Paolo Radiciotti).

<sup>109</sup> L’unico esempio noto di pergamena colorata nella tradizione manoscritta copta è rappresentato da due bifogli «of a bright saffron colour», non a caso contenenti un brano, in saidico, del *Vangelo di Giovanni*; si veda P.Lond.Copt. I 112 (vd. anche Intr., p. XIII).

del VI secolo<sup>110</sup>, di un certo apa Zaccheo che introduce Papnute e i suoi compagni alla vita eremitica, non senza prima aver consegnato loro ΠΟΒΙΚ ΜΝΧΩΩΜΕ CΝΑΥ<sup>111</sup>, “pane e due libri”, lo stretto indispensabile per cominciare l’ascesi. Addirittura un passo dell’*Encomio di Macario di Tkou*, attribuito a Dioscoro di Alessandria (patriarca dal 444 al 451, ma si noti che la redazione conservata non può essere anteriore alla prima metà del VI secolo), riporta che il santo, presentatosi coperto di stracci alla corte imperiale, venne fatto entrare solo grazie all’intercessione di un suo compagno di viaggio, il quale volle con sé il santo ΧΕΡΕΖΝΧΩΩΜΕ ΕΝΟΥΙΝΕ ΝΤΟΟΤῚ<sup>112</sup>, “poiché portava libri per suo conto”, libri indispensabili per combattere l’eresia nestoriana. E tuttavia, benché si parli abbastanza spesso di libri, è estremamente raro che gli autori diano informazioni precise sul contenuto dei codici (compresa la lingua di composizione) o sulle loro caratteristiche materiali e paleografiche. In questo contesto, i casi di Ieraca di Leontopoli, di cui viene esplicitamente ricordata sia l’opera esegetica tanto in greco quanto in copto sia l’attività come copista, e dello ὀξύρυγχος χαρακτήρ di Evagrio Pontico, anch’egli autore di numerose opere morali e protrettiche in greco, vanno considerati con molta cautela e non possono essere oggetto di generalizzazioni non supportate da sufficienti prove. Inoltre, l’ideologia quale emerge, ad esempio, dalla *Vita Antonii* di Atanasio di Alessandria e che tende a rappresentare il monaco come un uomo semplice ma ignorante, descrivendo quindi un contesto lontano, se non addirittura ostile ai libri e alla cultura, e tanto più ai libri e alla cultura greci, potrebbe falsare la nostra percezione di certi ambienti sociali monastici<sup>113</sup>. La questione dell’ideologia non si pone con i documenti papiracei, come si vedrà nel prossimo capitolo.

<sup>110</sup> Il titolo è del tutto convenzionale: l’incipit dell’opera, infatti, non è conservato. L’ultima edizione, curata da Jitse H.F. Dijkstra e Jacques van der Vliet e accompagnata da una traduzione in inglese e da un ricchissimo commento, indica l’opera come *Life of Aaron* (si veda DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2020, pp. 42-43). Ai due studiosi si deve anche la datazione al VI secolo; si veda DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2020, pp. 56-60.

<sup>111</sup> Paph. *Hist.* 4 (= ed. BUDGE 1915, p. 441.14 = ed. DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2020, p. 74.36; trad. it. ORLANDI 1984c, p. 79).

<sup>112</sup> Ps.-Diosc. *Enc. Mac.* 6.4 (= ed. JOHNSON 1980, p. 44). Dell’opera esiste anche una versione araba, pubblicata da MOAWAD 2010, pp. 63-102 (il passo discusso è a p. 81, con traduzione in tedesco a p. 119).

<sup>113</sup> Eppure, come messo in luce da RAPP 2007, anche nella stessa rappresentazione del monachesimo non mancano casi in cui la santità del monaco si riverbera sui libri (o sulle lettere) da lui copiati o anche soltanto posseduti, tanto da venir percepiti come vere e proprie reliquie, talvolta dai poteri miracolosi.

## II.

### CATALOGHI, LISTE ED INVENTARI: LE FONTI DOCUMENTARIE

Se le fonti letterarie, come si è visto, sono sempre più o meno influenzate da fattori ideologici nel presentare il rapporto fra monachesimo e cultura (e quindi fra monaci e libri, che della cultura sono veicoli), abbastanza diversa è la realtà che traspare dalle fonti documentarie. Benché i riferimenti a codici, scrittura e lettura siano, tutto sommato, abbastanza poveri nelle opere agiografiche, salvo alcune vistose eccezioni che si sono considerate nel capitolo precedente, papiri e *ostraca* che conservano lettere private, liste di oggetti o inventari, lasciano intravedere un mondo in cui i libri circolano tra i monaci, vengono copiati e sono raccolti all'interno di vere e proprie biblioteche<sup>1</sup>. Occorre tuttavia tenere a mente che, anche in questo caso, non si può dire di essere davanti a fonti complete. Ciascuno dei testi che sarà preso in esame è scritto per uno scopo preciso e le informazioni che veicola sono quindi strettamente legate alla sua finalità. Molti particolari, dunque, come il tipo di supporto, la composizione dei fascicoli, la presenza o meno di legatura (con i piatti in anima di legno? rivestiti in cuoio?), le caratteristiche della scrittura e la lingua del testo, possono rimanere di volta in volta ignoti. Il confronto tra le fonti può fornire un'idea più precisa non solo del contenuto, aspetto che più interessa, in generale, a chi redige le liste, ma anche delle caratteristiche materiali dei codici via via menzionati.

#### 1. LA BIBLIOTECA DEL MONASTERO DI APA ELIA (*OSTRACON* SB KOPT. I 12)

Tra i documenti che le sabbie del deserto hanno preservato, il più ricco di informazioni è senza dubbio l'*ostracon* SB Kopt. I 12<sup>2</sup>, un blocco di calcare di 28 cm

---

<sup>1</sup> Questo ricco materiale non è stato ancora sufficientemente indagato. Recentemente, MAZY 2019 ha presentato un primo studio sistematico dei titoli dei libri cristiani attestati su papiri o *ostraca* documentari (di cui propone una classificazione in inventari, cataloghi, note personali e lettere private), ipotizzando che, almeno in alcuni casi, l'ordine in cui tali titoli compaiono potrebbe rispecchiare la disposizione dei volumi all'interno della biblioteca a cui la lista fa riferimento. Il lavoro della studiosa va ad aggiungersi ai precedenti studi di HERRAUER 1995, OTRANTO 1997 e MAEHLER 2008.

<sup>2</sup> Al-Qāhira, Institut français d'archéologie orientale, inv. 13315 = SB Kopt. I 12 = TM 108484. L'*ostracon* fu acquistato da Urbain Bouriant nel 1888 a Luxor, da un mercante che affermò di averlo trovato nei pressi di Qurna; sulle circostanze della scoperta si vedano BOURIANT 1889, pp. 131-138, in

di larghezza per 18 cm di lunghezza. La scrittura si dispone in modo diverso sulle due facce. Sul *recto* essa corre nel senso della larghezza e si articola in due colonne; sul *verso* un'unica colonna è disposta in verticale e la scrittura corre dunque parallela al lato corto. La scrittura occupava anche il taglio superiore del blocco, ma solo poche lettere sono oggi distinguibili. Privo com'è di qualsiasi contesto archeologico, l'*ostrakon* è stato collocato dal primo editore a non prima della seconda metà del V secolo sulla base delle opere letterarie menzionate, ma studi successivi hanno modificato tale datazione, giudicata troppo alta. Da ultimo, Coquin propone, «en raison du type d'écriture»<sup>3</sup>, di riferire l'*ostrakon* alla fine del VII o all'inizio dell'VIII secolo. Lo scriba impiega una maiuscola informale, inclinata verso destra, dal tracciato piuttosto angoloso, con eccezione di *alpha* e *my* occhiellati, che ricordano i tracciati della maiuscola alessandrina. Tuttavia, alcune caratteristiche come il contrasto modulare tra lettere strette (*epsilon*, *theta*, *sigma*) e lettere più larghe (in primo luogo *kappa*, *my*, *ny*, *pi*, talvolta anche *eta* e *tau*), l'*alpha* eseguito ora in un unico tempo ora in due tempi, il *beta* di modulo leggermente ingrandito che infrange la struttura bilineare, l'*omicron* tendenzialmente piccolo e sollevato rispetto al rigo di base non sono sufficienti a stringere così tanto la datazione. È più prudente, dunque, considerare un *range* più ampio che includa tutto il VII secolo (e non soltanto la fine), verso cui orientano sia la rigidità del tracciato sia l'oscillazione tra i due tratteggi di *alpha*.

Dopo una breve preghiera in greco, sul modello di una *ektenia*<sup>4</sup>, che apre il testo, «[Ρ Π]ΡΟΣΕΥΧΑΣΘΑΙ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ Μ[ΟΝΗΣ] | [ΚΑΘΟΛ]ΙΚΗ<sup>ς</sup> ΚΑΙ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ<sup>ς</sup> ΕΚΚΛΗΣΙΑ<sup>ς</sup>» (ll. 5-6 del *recto*), “pregate per la pace della santa, unica, cattolica e apostolica chiesa”, si legge la frase esplicativa del contenuto: «[ΝΛ]ΟΡΟΣ ΝΝΧΩΜΕ ΕΤΟΥΑΔΒ ΜΠΤΟΡΟΣ ΝΑΠΑ ΖΗΧΙΑ<sup>ς</sup> ΝΤΠΕ[ΤΡΑ]» (l. 7), “lista dei libri santi del monastero di Apa Elia a Petra”<sup>5</sup>. Le prime due frasi non rispettano la *mise en page* colonnare e corrono lungo tutta la dimensione maggiore. La lista è divisa, anche graficamente in tre sezioni. La prima, che occupa la prima colonna del *recto* e l'inizio della seconda, è aperta dalla frase appena riportata e contiene per lo più testi

---

particolare pp. 131-132, e O'CONNELL 2018, p. 94. L'*editio princeps* di Bouriant è quella tenuta presente da CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. I, pp. 196-209, ed è stata ristampata senza sostanziali modifiche da KOSACK 1974, pp. 417-420 (nr. 223). Il testo fu riedito, con maggiore precisione, e corredato da tavole fotografiche dell'oggetto, da COQUIN 1975, su cui mi baso. Si vedano anche HARRAUER 1995, p. 72, nr. 34; OTRANTO 1997, pp. 121-122 (= OTRANTO 2000, pp. 141-142); MAEHLER 2008, pp. 43-44; PUGLIA 2013, p. 93 e infine MAZY 2019, pp. 122-124; 127-128. Di carattere liturgico le considerazioni di MIHÁLYKÓ 2019b, pp. 35, 132 (nota 178), 135-136, 246, 370. La numerazione continua delle linee su *recto* e *verso* è stabilita da SB Kopt. I 12.

<sup>3</sup> COQUIN 1975, p. 220, con discussione delle proposte di datazione precedentemente avanzate.

<sup>4</sup> «Preghiera litanica di intercessione recitata dal diacono o dal celebrante dopo la lettura del Vangelo (grande *ekténia*), interrotta dal *Kýrie eléison* da parte del popolo» (VACCARO 2010, p. 144).

<sup>5</sup> Gli editori non sono riusciti a localizzare con precisione il monastero; si veda COQUIN 1975, pp. 219-220.

biblici, distinti tra testi veterotestamentari e testi neotestamentari (questi ultimi anche in forma di lezionari) per mezzo di una linea. Chiudono questo primo gruppo i *Canoni* di Pacomio, un piccolo codice<sup>6</sup> (ΚΟΥΓΙ ΝΧΩΩΜΕ, l. 43) con un commentario (ΝΕΞ[ΗΓΗ]ΙCIC, ll. 43-44) di Atanasio<sup>7</sup>, e il *Martirio di Apa Filoteo*.

La seconda sezione, che completa la seconda colonna del *recto* e prosegue fino alla l. 12 del *verso*, è aperta dall'intestazione «ΟΜΑΙΩ(Σ) ΝΚΕΧΩΩΜΕ ΝΤΑΥΤΑΔΥ ΝΚΑΛΛΙΠΗCΙΟC ΜΠΜΕΞΕΠCΝΑΥ ΞΝ ΤΡΟΜΠΕ ΜΠΡΟΤΗC Ι ΙΝΔΙΚ(ΤΙΩΝΟC)» (ll. 44-45), “allo stesso modo, gli altri libri che sono stati dati a Calapesio per la seconda volta nel corso dell’anno della prima indizione”. In questo caso abbiamo soprattutto testi patristici, agiografici, liturgici e un testo storico.

Infine, sul *verso*, nella terza sezione, aperta dalla frase «ΝΕΝΤΑΥΕΙ ΕΞΟΥΝ ΕΧΩΟΥ ΞΜ ΠΤΟΠΟC ΕΤΟΥΔΑΔΒ ΝΑΙ ΝΕ» (l. 87), “quelli [*scil.* i libri] che sono entrati, in aggiunta a questi, nel santo monastero sono (i seguenti)”, si trovano, per lo più, ancora testi agiografici e un buon numero di codici biblici, nonché un libro di medicina (ΧΩΩΜΕ ΝCΕΕΙΝ, l. 110).

Molti dei codici della seconda e della terza sezione sono verosimilmente codici miscelanei dal momento che di essi vengono riportate le prime due opere seguite dal sintagma ΜΝ ΞΕΝΚΟΟΥΕ, “con altri (testi)”. In quattro casi, il passaggio tra due *item* successivi particolarmente affini<sup>8</sup> è introdotto dall’avverbio ΟΜΑΙ(ΩC) (gr. ὁμοίως), in cui forse si potrebbe vedere l’influenza di formule del tipo ΟΜΑΙΟC (*sic*) ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ tipiche dei codici miscelanei provenienti dal Monastero Bianco per segnalare il passaggio tra due *excerpta* del medesimo autore<sup>9</sup>.

L’*ostrakon* in esame assomiglia molto ad un vero e proprio catalogo dei libri posseduti dal monastero di Sant’Elia a Petra, forse messo a punto in occasione dell’ingresso di un nuovo gruppo di codici, quelli della terza sezione, che andava ad aggiungersi ad altri due fondi, quello antico (prima sezione) e quello donato a Calapesio (seconda sezione), già presenti in biblioteca, e della conseguente riorganizzazione della raccolta. La lista appare completa<sup>10</sup> e consta di almeno 89 codici (33 codici del “fondo antico”, 25 del “fondo Calapesio” ed infine 31 “nuove acquisizioni”), ma l’ultimo

<sup>6</sup> Libri “piccoli” e “grandi” erano conservati anche nel Monastero Bianco; si veda *infra*, pp. 99-100.

<sup>7</sup> L’unico commentario noto di Atanasio è dedicato al libro dei *Salmi*, edito da VIAN 1973.

<sup>8</sup> Due *Vangeli di Giovanni*, il primo dei quali preceduto dagli *Atti* (ll. 36-37); due testi di Shenoute (ll. 60-63); due copie di un discorso (λογοC) di Cirillo di Alessandria (ll. 97-98). In un quarto caso (ll. 71-44), che coinvolge una *Vita* di Teofilo e Paolo (personaggi non meglio identificati) e una *καθήγησιC* (una omelia? Un libro liturgico?) dei funerali, non è affatto chiaro quale potrebbe essere l’elemento comune. Dal momento che, al contrario, le ll. 74-75 contengono due *καθηγήσειC*, tale anomalia potrebbe forse spiegarsi con una semplice svista da parte del copista. Sulle *καθηγήσειC* di Shenoute si veda GAREL 2016.

<sup>9</sup> Si veda BUZI 2011a. MAZY 2019, p. 127 sottolinea, correttamente, che la menzione cursoria e non sistematica delle opere contenute in questi codici miscelanei è funzionale all’individuazione del volume e non alla catalogazione completa del posseduto del monastero.

<sup>10</sup> Così COQUIN 1975, p. 222, che parla di una «liste apparemment complète».

lemma è scritto, per motivi di spazio, nel margine inferiore sinistro del *verso*, dopo aver ruotato il blocco di circa 45° a sinistra. In via di principio, non si può escludere dunque che la lista continuasse su un altro blocco.

Il compilatore si è preoccupato di inserire solamente le informazioni per lui più rilevanti, vale a dire il contenuto di ciascun codice e il materiale scrittorio. Per quanto riguarda il primo aspetto, basterà in questa occasione<sup>11</sup> notare la nutrita presenza di codici miscellanei, in particolare miscellanee agiografiche. Più interessante il secondo aspetto. Sono tendenzialmente in papiro,  $\chi\alpha\rho(\tau\eta\varsigma)$ , i codici veterotestamentari (con l'eccezione di un *Isaia*, un *Geremia*, un *Daniele*, un *Giobbe* con i *Proverbi* e due *Salteri*, che sono su pergamena; almeno nel caso di *Isaia* e dei *Salmi*, sono attestate anche copie papiracee) e la quasi totalità dei manoscritti agiografici, patristici e liturgici, mentre la pergamena,  $\mu\epsilon\beta\rho(\lambda\omicron\nu\omicron\nu)$  (deformazione del greco  $\mu\acute{\epsilon}\mu\beta\rho\alpha\nu\omicron\nu$ ), è riservata tendenzialmente ai codici neotestamentari, con l'eccezione di quello che sembra un codice liturgico, indicato come  $\tau\kappa\lambda\theta\epsilon\kappa\eta \bar{\mu}\pi\kappa\omega\delta\varsigma$ , forse da intendere “istruzione per il funerale”<sup>12</sup>, e di una copia dei *Canon* di Pacomio. Tuttavia, testi neotestamentari compaiono anche in un buon numero di manoscritti di papiro. In totale si hanno 60 codici papiracei e 15 codici pergamenei. Per 14 libri, nello specifico due testi di Shenoute (ll. 61-67 *recto*; della seconda opera si dice semplicemente che si trova  $\zeta\iota \omicron\Upsilon\chi\omega\omega\mu\epsilon \bar{\mu}\pi\alpha\lambda\lambda\iota\omicron\nu$ , “in un libro vecchio”), un libro di medicina ( $\omicron\Upsilon\chi\omega\omega\mu\epsilon \bar{\nu}\sigma\epsilon\epsilon\iota\nu$ , l. 110), un generico piccolo libro di discorsi (ll. 111-113) e ben dieci copie delle *Epistole cattoliche* (l. 95), non è specificato il supporto.

L'ultimo aspetto su cui il compilatore si sofferma è nascosto dietro i termini  $\pi\alpha\lambda\lambda\iota\omicron(\nu)$  e  $\gamma\epsilon\nu\omicron\Upsilon\rho(\gamma\eta\varsigma)$  o  $\gamma\epsilon\nu\omicron\Upsilon\rho(\gamma\iota\omicron\nu)$  (alterazione rispettivamente del greco  $\kappa\alpha\iota\nu\omicron\upsilon\rho\gamma\eta\varsigma$  o  $\kappa\alpha\iota\nu\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\omicron\varsigma$ ), che qualificano, in modo apparentemente asistematico<sup>13</sup>, 25 codici papiracei. In particolare, l'espressione  $\chi\alpha\rho(\tau\eta\varsigma) \pi\alpha\lambda\lambda\iota\omicron\nu$  ricorre 9 volte, mentre la corrispondente  $\chi\alpha\rho(\tau\eta\varsigma) \gamma\epsilon\nu\omicron\Upsilon\rho(\gamma\eta\varsigma)$  16 volte; di 35 codici papiracei non viene specificato alcunché. In un caso (ll. 66-67 del *recto*), come si è visto, si parla semplicemente di  $\chi\omega\omega\mu\epsilon$  (*sic*)  $\bar{\mu}\pi\alpha\lambda\lambda\iota\omicron\nu$  che contiene un'opera di Shenoute. Cosa si intende con precisione con papiro “nuovo” o “vecchio”? L'ipotesi di Amélineau<sup>14</sup>, secondo cui la prima espressione indicava la carta di papiro propriamente detta mentre la seconda la carta di cotone, è da rifiutare. La datazione dell'*ostrakon* non è

<sup>11</sup> Per una discussione dettagliata di ciascuno dei titoli menzionati, si rimanda a COQUIN 1975, pp. 223-238. Si vedano anche le considerazioni di O'CONNELL 2018, pp. 96-97 sui materiali scrittori impiegati nella Tebaide tardoantica.

<sup>12</sup> Tra i libri liturgici della chiesa copta vi è anche il rituale dei funerali. Si veda Rosso 2016, pp. 784-785 e bibliografia a p. 665. GAREL 2016, pp. 186-188 avanza l'ipotesi che si possa trattare, anche in questo caso, di un'omelia di Shenoute.

<sup>13</sup> Secondo MAZY 2019, pp. 122-123 (e soprattutto nota 25), il compilatore menzionerebbe il materiale scrittorio, accompagnato o meno da altri aggettivi, solo nel caso in cui senta la necessità di distinguere più libri caratterizzati dal medesimo contenuto.

<sup>14</sup> AMÉLINEAU 1911, pp. XXII-XXIII.

compatibile con l'introduzione della carta in Egitto, avvenuta solo nel IX secolo<sup>15</sup>. Una seconda ipotesi<sup>16</sup> è che si possa trattare di un modo per indicare il papiro di riutilizzo, e quindi "vecchio", preparato lavando via l'inchiostro di prima mano, in opposizione al papiro "nuovo", vergato per la prima volta. Ma questa tesi non convince: il riutilizzo palinsesto del papiro, benché attestato, non fu quasi mai impiegato in modo sistematico a causa della fragilità del supporto vegetale<sup>17</sup>, mentre la pratica è al contrario ben attestata su pergamena, anche nella tradizione manoscritta coperta<sup>18</sup>. Se "vecchio" e "nuovo" vanno intesi come "palinsesto" e "non palinsesto" non si spiega perché questi aggettivi non vengano impiegati per la descrizione dei codici pergamenei, per i quali tale distinzione sarebbe stata più adatta. Certo, c'è sempre la possibilità che questa particolare raccolta non contemplasse codici pergamenei palinsesti. Tuttavia, se consideriamo, oltre a quanto già detto sulla rarità di impiego del papiro palinsesto, l'alto costo della pergamena<sup>19</sup>, risulta davvero difficile credere

<sup>15</sup> Ciò venne notato già da COQUIN 1975, p. 220 nota 5. Per lo stesso motivo non può essere presa in considerazione l'ipotesi di BOURIANT 1889, p. 138 il quale, intendendo χαρ(της) come "papier", interpreta i due aggettivi in senso qualitativo, per cui καινούργιος avrebbe il senso di "commun, vulgaire" e quindi, per opposizione, παλαιών indicherebbe «le papier ancien modèle», di qualità superiore. Sull'uso della carta in Egitto si veda BLOOM 2001, pp. 74-85.

<sup>16</sup> COQUIN 1975, p. 220 nota 5 chiama in causa Crum che a sua volta rimanda, in modo poco convincente, a DZIATZKO 1900, p. 120. In questa pagina, lo studioso tedesco discute di un passo di Catullo (22.4-8) in cui il *palimpsestus* si oppone ai *novi libri*, le cui *cartae regiae* di papiro non erano mai state scritte prima.

<sup>17</sup> Sui papiri palinsesti si veda almeno TURNER 1968, p. 6 e p. 173 nota 23. NORSA 1939, p. 23 nota 2 fornisce una lista di *scriptioes superiores* letterarie su papiro. Della questione si è occupato ampiamente Edoardo Crisci il quale, dopo aver preso in esame 62 frammenti di codici palinsesti riferiti ad un periodo compreso fra IV e VIII secolo, di cui solo 7 papiracei, nota che «la notevole sproporzione numerica fra codici palinsesti di papiro e codici palinsesti di pergamena induce a credere che, ove si volesse ricorrere a materiali di riuso per confezionare nuovi manufatti librari, la scelta cadesse innanzitutto sulla pergamena, e meno sul papiro, sia perché questo fu sempre, in Egitto, materiale largamente diffuso, di facile reperibilità e, tutto sommato, economicamente accessibile, sia perché le pratiche di cancellazione della *scriptio inferior* – sempre in certa misura traumatiche, benché più agevoli sul papiro che sulla pergamena – meglio si conciliavano con la 'struttura fisica' e la resistenza della pergamena, in grado di sopportare con minor danno i procedimenti di lavatura e raschiatura dei fogli, necessari per eliminare le tracce della scrittura precedente» (CRISCI 2003a, p. 69 [= CRISCI 2008, p. 55]; si veda anche BAGNALL 2009, p. 59). Tra l'altro, gli uomini del tempo erano perfettamente consapevoli di questo: si veda a proposito il passo citato da GRASSIEN 1999, p. 92 (e nota 12), e richiamato da CRISCI 2003a, p. 79 nota 92 (= CRISCI 2008, pp. 57-58), in cui l'archimandrita Pembo ricorda ad un suo discepolo il precetto ricevuto dai padri di non copiare opere patristiche ed agiografiche ἐν μεμβράναις, ἀλλὰ ἐν χαρτίοις, proprio per evitare che il materiale scrittorio fosse reimpiiegato ed i testi così irrimediabilmente persi. Al contrario, un discreto numero di papiri scolastici risulta palinsesto; si veda CRIBIORE 1996, p. 59 (con esempi alla nota 17) e, per un caso bilingue (Inv.Sorb. 2140 = P.Sorb. I 8 = CLA V 699 = TM 64220), RADICIOTTI 1997b, pp. 117-118.

<sup>18</sup> Per limitarsi al solo catalogo di Crum in P.Lond.Copt. I, sono frammenti di codice palinsesti i nrr. 48, 55, 16, 185, 504 (*scriptio superior* al nr. 508), 505, 507 (*scriptio superior* al nr. 512).

<sup>19</sup> Non si può non pensare ai 6 *nomismata* spesi, in tutt'altro contesto, da Areta per i 444 fogli pergamenei dell'*Organon* di Aristotele Vat. Urb. gr. 35. Sul prezzo dei codici del vescovo di Cesarea si veda il fondamentale studio di FOLLIERI 1975.

che tutti i 15 codici pergamenei non impiegassero bifogli *rescripti* mentre ben 9 codici di un materiale tutto sommato a buon prezzo come il papiro<sup>20</sup> fossero palinsesti.

Le fonti letterarie non offrono paralleli illuminanti. Un passo di Isaia fa riferimento ad un τόμον καινού μεγάλου (Is 8, 1), ma parte della tradizione manoscritta legge τόμον χάρτου καινού μεγάλου<sup>21</sup>, lezione che viene a sua volta ripresa dagli esegeti tardoantichi come Gregorio di Nissa<sup>22</sup> ed Epifanio di Salamina<sup>23</sup>, che vedono nel τόμος di papiro nuovo un'allegoria di Maria Vergine. Negli atti del Terzo Concilio di Costantinopoli, celebrato fra il 680 e il 681 per volere di Costantino IV, per sostenere la tesi delle due volontà e delle due *operationes* di Cristo, viene citato un passo tratto dal *De fide* di Ambrogio, testimonianza che «ἀντεβλήθη πρὸς βιβλίον χαρτῶν παλαιότατον τῆς βιβλιοθήκης ὑπάρχον τοῦ εὐαγοῦς πατριαρχείου τῆς θεοφυλάκτου ταύτης καὶ βασιλίδος πόλεως»<sup>24</sup>, “fu collazionata con un codice papiraceo antichissimo che appartiene alla biblioteca del santo patriarcato di questa regia città protetta da Dio”, e durante lo stesso concilio, i vescovi di Cipro affermano di aver trovato un χαρτῶν παλαιότατον βιβλίον<sup>25</sup> contenente due omelie di Atanasio di Alessandria. In entrambi i casi, l'antichità del libro papiraceo, che, verrebbe da dire, è antico in quanto papiraceo, viene sottolineata per enfatizzare l'autorità del libro stesso e quindi del suo contenuto dottrinale<sup>26</sup>.

Più fruttuoso lo spoglio delle fonti papiracee. In analoghe liste di oggetti, talvolta compare l'aggettivo παλαιός. P.Grenf. II 111<sup>27</sup> conserva l'ἀναγρ[α]φ(ῆ) τῶν ἀγί(ων) κ[ει]μηλ(ίων) καὶ ἐτέρων σκευῶν (l. 1), “inventario dei sacri tesori e degli altri ar-

<sup>20</sup> Sul prezzo del papiro tra età classica e tardoantica si veda LEWIS 1974, pp. 129-134. Considerazioni di carattere economico sono state avanzate, come già notato, da OTRANTO 1997, pp. 119-120 (= OTRANTO 2000, p. 140).

<sup>21</sup> Per la traduzione greca di *Isaia* si fa riferimento all'edizione critica curata da ZIEGLER 1939, p. 149.

<sup>22</sup> Cfr. Greg. Nyss. *Contra Iud.* 3 (= PG 46 col. 209).

<sup>23</sup> Cfr. Epiph. *Pan.* 30.30.6-8 (= ed. HOLL 2013, p. 375.1-15; trad. it. MIRTO-MELE 2017, p. 45).

<sup>24</sup> Conc. Const. III, *Actio* 10 (= RIEDINGER 1990, p. 290).

<sup>25</sup> Conc. Const. III, *Actio* 14 (= RIEDINGER 1990, p. 656).

<sup>26</sup> Il Terzo Concilio di Costantinopoli fu particolarmente ricco di episodi in cui manoscritti filologicamente autorevoli, perché antichi o per altri motivi, giocarono un ruolo centrale nelle discussioni dottrinarie. A questo proposito, a parte i lavori classici di SCHERMANN 1904, pp. 154-158 e soprattutto di BARDY 1936, pp. 290-293 (a cui si deve la felice definizione di «concile des antiquaires et des paléographes»), si vedano CAVALLO 1981, pp. 419-420 e BIANCONI 2018, p. 21 nota 84.

<sup>27</sup> P.Grenf. II 111 = Sel.Pap. I 192 = Chrest.Wilck. 135 = TM 64902 = nr. 1193 VAN HAELST. Sul papiro si vedano LECLERCQ 1912, pp. 32-35, *DACL*, s.v. *Inventaires liturgiques* VII 1 coll. 1405-1408 (voce a cura di H. Leclercq); DOSTÁLOVÁ 1994, pp. 7-8; LEE 2000, pp. 233-234 nota 13.4; OTRANTO 1997, pp. 108-109 (= OTRANTO 2000, pp. 129-130) nota 3; MAEHLER 2008, p. 41. Per un parallelo copto, si veda SB Kopt. IV 1831 (= P.Strasb. copte inv. 644 = TM 140883), inventario di beni posseduti da (o donati a) due chiese, pubblicato da FOURNET 2006, e soprattutto P.Ryl.Copt. 238 (TM 87412) l'inventario della chiesa di San Teodoro, probabilmente a Hermopolis. Un confronto tra inventari come P.Grenf. II 111 e fonti letterarie che menzionano arredi sacri di chiese e santuari con i ritrovamenti archeologici è stato portato avanti da WIPSYCKA 2004 e CASEAU 2007.

redi” della chiesa di Apa Psaio nel villaggio di Ibion affidati all’εὐλεβέστατος Giovanni, πρεσβύτερος οικονόμος. L’inventario fu stilato, come apprendiamo dal *verso*, dall’arcidiacono Elia. La collocazione nel V-VI secolo del papiro, proposta dai primi editori, non è stata finora messa in discussione. Tra i diversi oggetti, oltre a non meglio specificati βιβλία δερμάτι(να) καὶ ὅμοι(ως) χαρτία γ (ll. 27-28)<sup>28</sup> su cui non possediamo purtroppo altre informazioni ma che chiaramente vanno intesi come “21 libri di pergamena” e “allo stesso modo, 3 di papiro”, compaiono οὐηλόθυρα ε e subito dopo ὅμοι(ως) παλαιόν α (ll. 14-15). Le sei “tende per la porta” sono tenute separate da una settima definita “vecchia”. Ora, dal momento che altri oggetti sono accompagnati da aggettivi che descrivono il materiale con cui sono realizzati<sup>29</sup>, è del tutto verosimile che il termine παλαιός abbia a che vedere con l’aspetto fisico che contrappone il settimo οὐηλόθυρον agli altri sei.

Qualcosa di simile si legge in un altro inventario, sempre riferito al V-VI secolo, conservato ancora una volta da un papiro, P.Prag. II 178<sup>30</sup>, relativo questa volta ad un non meglio specificato monastero (μοναστηρίου ἐποι[κίου, l. 1). La struttura del documento è del tutto analoga a quella di P.Genf. II 111: una lista di oggetti liturgici accompagnati spesso da un aggettivo, che indica il materiale in cui sono realizzati, e da un numero. Tra di essi troviamo non meglio specificati βιβλία διάφορ(α) βεβρ[(άινα)] | καὶ χάρτινα ε (col. I, ll. 5-6); si noti anche in questo caso l’attenzione che viene data al materiale, pergamena o papiro<sup>31</sup>. Nella stessa colonna, qualche rigo oltre, in una porzione abbastanza lacunosa del papiro si legge χαλκ(εῖον) παλεόν (col. I, l. 17), facile errore per παλαιόν, da intendere quindi “un calderone di bronzo, vecchio”. Lo stesso discorso può essere fatto per l’aggettivo καινούργιος, il quale accompagna spesso abiti o tessuti. Per citare solo qualche esempio, P.Oxy. LXXVII 5126<sup>32</sup> una γνῶ(σις) ἱμα(τίων) (l. 1), “lista di indumenti” proveniente da Ossirinco e riferita agli inizi del VII secolo, menziona ὁμο(ίως) σινδ(όνια) καινούργια δ (l. 8), “an-

<sup>28</sup> Un elenco di titoli di libri, accompagnati quasi tutti dal sostantivo δέρμ(α) si legge in SB XXIV 16340 (= P.Ashm. inv. 3 = nr. 1192 VAN HAELEST = TM 64494), su cui si vedano, oltre all’*editio princeps* di ROBERTS 1938, pp. 185-188, OTRANTO 1997, pp.104-106 (= OTRANTO 2000, pp. 126-128); MAEHLER 2008, pp. 40-41.

<sup>29</sup> A titolo esemplificativo, sono “d’argento” tre calici e una patena (ll. 5-6), è “di marmo” una mensa per l’altare (l. 10), sono “di lino” 23 tovaglie per l’altare (l. 12), sono “di bronzo” quattro candelabri (l. 18), mentre sono “di ferro” altri due (l. 19) e così via. Dopotutto, anche i libri sono ora δερμάτινα ora χαρτία.

<sup>30</sup> P.Prag. II 178 = TM 35487. Il papiro è costituito da 5 diversi frammenti riportati ad unità da Rosario Pintaudi. Si vedano DOSTÁLOVÁ 1994, pp. 12-15; HARRAUER 1995, p. 74 nota 46; OTRANTO 1997, p. 110 (= OTRANTO 2000, p. 131) nota 4 e, per la datazione, BAGNALL, WORP 2004, p. 117 nota 86.

<sup>31</sup> Nei papiri e negli *ostraca* che menzionano libri, non sono rari riferimenti al materiale scritto. Ad esempio, in O.CrumST 166 (TM 83540) si menzionano una *Genesi* e un *Libro dei Numeri* ΜΜΕΜΒΡΑΝ(ΟΝ); in P.Mon.Epiph. 554 (TM 87090) tre libri sono di papiro e solo uno di pergamena; in O.CrumST 163 (= O.Dan.Kopt. inv. 52+54 = TM 84603) almeno cinque libri sono pergamenei, a fronte di un solo codice papiraceo.

<sup>32</sup> P.Oxy. LXXVII 5126 = TM 140192.

cora 4 teli nuovi” opposti ai σινδ(όνια) μεσοτριβα(κά), “teli consumati” menzionati prima (l. 7); in SB XX 14625<sup>33</sup>, λόγ(ος) τῶν ἐνεχθέντων (l. 2 *recto*), “lista degli oggetti consegnati”, compare (l. 6) un ταπήτιν<sup>34</sup> καιούργ(ές), “tappeto nuovo”; ancora, SB XX 14214<sup>35</sup>, lista di abiti riferita al VI-VII secolo, definisce καιούργ(ιον) un mantello con il cappuccio (l. 4) e due tuniche di lana (l. 6 e 8). Per concludere, un’ultima lista, ancora una volta di abiti, P.Apoll. 104<sup>36</sup>, risulta particolarmente interessante perché sistematicamente oppone un [ἀκ]ρούλι(ον), “berretto”, καιούργι(ον) ad un [ἀ]κρούλι(ον) παλαι(όν) (ll. 11-12 *verso*), un ἀλαξαμ(άριον), una sorta di abito da cerimonia, καιούργ(ιον) ad un ὄμ[ο](ίως) παλαι(όν) (ll. 19-20 *verso*) e, invertendo l’ordine consueto, βράκι(α) “pantaloni” παλαι(ά) a pantaloni καιούργ(ια) (ll. 17-18 *verso*).

Sembra dunque possibile che le espressioni χαρ(της) παλαιον e χαρ(της) γενουγ(της) si riferiscano non tanto al materiale scrittorio quanto piuttosto allo stato di conservazione dei codici<sup>37</sup>, tanto più che esse non sono disposte in modo omogeneo nei tre fondi: se nel “fondo antico” abbiamo quattro codici di “papiro vecchio” e tre di “papiro nuovo”, questo rapporto si sposta decisamente a favore dei codici di “papiro nuovo” negli altri due fondi, che raccolgono acquisizioni verosimilmente più recenti<sup>38</sup>. Se questo ragionamento è corretto, è possibile che i libri in χαρ(της) γενουγ(της) siano, di conseguenza, anche libri di recente produzione, “nuovi” appunto. Si noti anche che la maggior parte dei codici di cui viene specificata la qualità del papiro non contiene testi dotati di autorità come le Sacre Scritture, ma piuttosto vite di santi e testi liturgici, ovvero letteratura d’uso. Ciò suggerisce che il compilatore della lista fosse interessato più agli aspetti materiali dei libri che all’autorevolezza dei testi che veicolavano. In caso contrario, infatti, molta più attenzione sarebbe stata impiegata nel segnalare sistematicamente l’antichità, e quindi l’autorevolezza, o meno dei libri dell’Antico e del Nuovo Testamento, attenzione che, come si è detto, non viene prestata. In altre parole, la prospettiva in cui si deve leggere il documento non è quella che emerge dagli atti conciliari sopra ricordati. Il punto qui non è il prestigio dei codici come testimoni più o meno attendibili di un testo ma, molto più pragmaticamente, il loro stato di conservazione. Come controprova si può citare O.Frangé 753<sup>39</sup>, un *ostrakon* del VII secolo proveniente da

<sup>33</sup> SB XX 14625 = TM 35759.

<sup>34</sup> Da intendere ταπήτιον: si veda P.Gen. I 80 = TM 34028.

<sup>35</sup> SB XX 14214 = TM 38442 = P.Vindob. G 10740. Il papiro fu edito per la prima volta in DIETHART 1990, pp. 108-112 nota 12.

<sup>36</sup> P.Apoll. 104 = TM 39161.

<sup>37</sup> In questa prospettiva si muove BIANCONI 2018, p. 143 nota 26.

<sup>38</sup> In particolare, χαρ(της) παλαιον ricorre quattro volte nel “fondo Calapesio” (comprendendo anche l’espressione χαρ(της) παλαιον) e due sole volte tra le “nuove acquisizioni”, mentre χαρ(της) γενουγ(της) compare rispettivamente otto e cinque volte.

<sup>39</sup> O.Frangé 753 = TM 220921.

Tebe, contenente una lettera indirizzata da un certo Mosè ad un anonimo diacono per chiedere  $\overline{\text{PKMME MNNXAPTHC NAC}}$  (ll. 4-5), “la gomma e del papiro vecchio” da impiegare nella realizzazione di una legatura. È evidente che il papiro in questione fosse papiro già vergato ma non più utilizzabile in forma di libro per il suo stato di conservazione e quindi da riciclare nell’imbottitura di legature in cuoio per nuovi codici<sup>40</sup>. Coquin conclude il suo articolo affermando che «notre catalogue est un simple aide-mémoire qui permettait au bibliothécaire de repérer facilement ses codices et non pas un véritable catalogue de bibliothèque tel que nous le concevons de nos jours»<sup>41</sup>. Ma nella diversa prospettiva in cui si è proposto di leggere l’ostrakon, più che di ‘catalogo’ in senso moderno bisognerebbe parlare di ‘inventario di beni’. Non si capisce infatti come una tale lista potrebbe aiutare il reperimento di un codice all’interno di una biblioteca, mentre le caratteristiche che abbiamo sopra ricordato e commentato rimandano piuttosto ad analoghe liste di beni posseduti da istituzioni monastiche o ecclesiastiche, compilate in una prospettiva patrimoniale<sup>42</sup>, anche se non necessariamente con una finalità burocratico-amministrativa ufficiale<sup>43</sup>. A questo proposito è da notare l’utilizzo del termine  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , lo stesso impiegato per indicare altre liste in cui i libri o sono menzionati accanto ad altri oggetti o non sono menzionati affatto<sup>44</sup>. Contro questa lettura potrebbe ergersi l’indicazione del contenuto puntuale dei libri, ma non è una difficoltà insormontabile e soprattutto, come si vedrà, non si tratta di un caso isolato.

<sup>40</sup> Su questo interessante ostrakon si vedano le riflessioni di ΚΟΤΣΙΦΟΥ 2012, pp. 231-232 e nota 82. Alcune di queste legature sono sopravvissute fino ad oggi: si può citare ad esempio la legatura del *Codex I* di Nag Hammadi, conservata presso la Collezione Schøyen con la segnatura MS 1804/1. Si veda soprattutto SZIRMAI 1999, pp. 28-30.

<sup>41</sup> COQUIN 1975, p. 238.

<sup>42</sup> Così del resto accadeva sia a Bisanzio che in Occidente: i libri sono di norma elencati assieme agli altri beni mobili dell’istituzione ecclesiastica o del privato (particolarmente noto il caso del monastero di San Giovanni a Patmos, di cui si conservano almeno quattro inventari e un registro di libri dati in prestito; si veda ASTRUC 1981 e 1994). Su questa tipologia di documenti, preziosissimi per ricostruire la storia delle collezioni e le vicende dei singoli manoscritti, si veda NEBBIAI-DALLA GUARDA 1992, studio che si concentra, in particolare, sulle collezioni italiane. Per quanto riguarda cataloghi ed inventari a Bisanzio resta imprescindibile il riferimento a BOMPAIRE 1979. Sulle liste e sugli inventari monastici, talvolta funzionali a tener traccia dei libri in prestito, si vedano WARING 2002, con ulteriore bibliografia, e RONCONI 2017, pp. 1330-1333. I libri, assieme ad altri oggetti, potevano essere compresi anche negli inventari allegati ai documenti di fondazione dei monasteri, oggi raccolti nei cinque volumi a cura di THOMAS, CONSTANTINIDES HERO 2000.

<sup>43</sup> Sulla differenza tra ‘inventari’ e ‘cataloghi’, i primi caratterizzati da elementi formali strutturali in grado di renderli validi dal punto di vista amministrativo, i secondi destinati a usi interni alla cerchia monastica, insiste, giustamente, MAZY 2019, pp. 119-129.

<sup>44</sup> Per fare qualche esempio: O.Deiss. 62 (TM 73877) riporta un frammento di  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\sigma\tau\rho\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon$ , “lista di coperte”; P.Oxy. I 109 (TM 31342) è un  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\epsilon\iota\delta\acute{\omicron}\nu$ , “lista di beni” appartenente ad un privato (cfr. anche SB XX 14178 = TM 29474); ancora, P.Tebt. II 406 (TM 13558), che riporta un lungo  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\acute{\omicron}\nu$   $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\psi\epsilon\nu$ , “lista dei beni lasciati” da un certo Paolo al fratello dopo la morte. Viene definito  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  anche SB XX 14625, su cui si veda *supra*, p. 30.

Resta infine un ultimo aspetto da notare: nulla viene detto sulla lingua in cui i codici della lista erano scritti. Vi erano anche libri greci? È verosimile, ma nessun elemento permette di affermarlo con certezza.

## 2. UNA BIBLIOTECA ECCLESIASTICA: L'INVENTARIO DI BENI P.LEID.INST. 13

Maggiori informazioni sulla lingua dei libri vengono fornite da un altro inventario su papiro, questa volta in greco, di beni appartenenti ad una chiesa, P.Leid. Inst. 13<sup>45</sup>. Il papiro è ricostruito a partire da 18 frammenti che dovevano appartenere ad un rotolo lungo almeno 2 m, mentre l'altezza non è facile da stabilire: se il confronto tra i frammenti, alti al massimo 9 cm, porta a credere che della parte superiore delle colonne non manchi più di una riga di testo, non possiamo stabilire quante ne manchino nella parte inferiore. Le 10 colonne di testo sono vergate da almeno 6 mani sul *recto* del rotolo; il *verso* è bianco. Su base paleografica, il papiro è stato riferito al VII/VIII secolo dall'editore. Nulla è noto del luogo di ritrovamento e finora non sono state avanzate ipotesi che vadano oltre indicazioni generiche come Medio o Alto Egitto. Accanto ad oggetti in metallo e vesti liturgiche, la lista menziona ben 45 libri, il che rende P.Leid.Inst. 13 la più ricca lista, in greco, di libri conosciuta. La tipologia degli oggetti e la scarsa presenza di più copie di uno stesso testo ha spinto l'editore a riferire questo inventario ad una chiesa, probabilmente ad una sede vescovile, data la ricchezza dei beni inventariati, piuttosto che ad un monastero<sup>46</sup>. Benché la questione delle copie multiple non sia dirimente (l'*ostrakon* SB Kopt. I 12 precedentemente analizzato, benché di sicuro ambiente monastico, non registra sistematicamente più copie per uno stesso testo, nemmeno per i libri biblici), l'aggiunta di una nota alla col. 10, l. 57, ἀπὸ τοῦ μὲν[αστηρί(ου) τῷ διά]κονι, ad indicare una serie di oggetti provenienti "dal monastero" e consegnati "al diacono", dimostra chiaramente che l'inventario non registra beni posseduti dal monastero, ma, allo stesso tempo, che i rapporti tra la chiesa e il monastero erano molto stretti. È pienamente condivisibile il giudizio complessivo che del papiro dà l'editore:

Parallel documents might suggest that this inventory of church property was drawn up for some official purpose. We know that in Roman Egypt temples had to draw up lists of their property on a regular basis<sup>47</sup> and this practice no doubt continued in the

<sup>45</sup> P.Leid.Inst. 13 = Pap.Lugd.Bat. XXV 13 = TM 65419 = LDBA 6666. Il papiro è edito da P. Van Minnen, da cui traggio le notizie di carattere materiale (ma si vedano le prime considerazioni in VAN MINNEN 1992). Si vedano anche OTRANTO 1997, pp. 114-122 (= OTRANTO 2000, pp. 135-140); MAEHLER 2008, pp. 42-43; PUGLIA 2013, p. 93. Gli inventari di beni appartenenti a monasteri o chiese conservati su papiro sono raccolti e discussi da DOSTÁLOVÁ 1994 e CLARYSSE 2007.

<sup>46</sup> Parzialmente differente l'opinione di BUZI 2018b, p. 46 che, almeno per quanto riguarda i beni librari, parla di codici «probably belonging to a monastery».

<sup>47</sup> Si rimanda, come esempio, a P.Oxy. XLIX 3473, con una lista di altri documenti simili alle pp. 141-142, e all'articolo di BURKHALTER 1985.

Byzantine and Arabic periods for the various churches, chapels and monasteries (cf. P.Grenf. II 111). On the other hand, it would be odd for such an official list to include meticulous descriptions of the contents of the numerous volumes of books, instead of simply stating 'so-and-so many books'. More probably we have here a register of church property, kept in the church itself, presumably by the bishop or the deacon of l. 57<sup>48</sup>.

Ciascuno dei libri inventariati è indicato dalla formula βιβλί(ον) ἔχο(ν) cui segue il titolo dell'opera. Tale struttura di base può essere ampliata tramite l'aggiunta di altre informazioni. In sei casi<sup>49</sup> il libro registrato è definito καινούργι(ον), aggettivo già incontrato nell'*ostrakon* SB Kopt. I 12, anche se qui non definisce nello specifico il materiale scrittorio e neppure è opposto a παλαιός. Almeno in un caso<sup>50</sup> compare l'aggettivo μεμβράϊ(νον), sempre concordato con βιβλίον. È del tutto verosimile che, per contrasto, il resto dei codici fosse realizzato con carta di papiro<sup>51</sup>, supporto scrittorio maggiormente attestato anche nel monastero di Apa Elia a Petra, il cui inventario è pressoché coevo o di poco più antico. Infine, in qualche caso, vengono fornite informazioni anche sulla lingua dei testi.

Il punto è di estremo interesse. Di fatto, sono molto rari i casi in cui in liste come P.Leid.Inst. 13 compaiono notizie riguardanti la lingua. Alla col. II, l. 8 si legge esplicitamente l'aggettivo Ἑλληνικ(όν) che qualifica un codice contenente il βίος di un santo, il cui nome è caduto in lacuna, assieme alla vita di Macrina. Conviene riportare la linea così come viene restituita dall'editore: βιβλί(ον) ἔχο(ν) τὸ(ν) βί(ον) τοῦ [ἀγί(ου) . . . . .] Ἑλληνικ(όν) (καὶ) τὸ(ν) Βί(ον) τῆ(ς) ἀγί(ας) Μακρίν[ας α]. Alla linea precedente, dove è registrato un βιβλί(ον) ἔχο(ν) Πράξι(ς) (καὶ) Καθο[λικ(όν)], il compilatore della lista, dopo aver scritto il medesimo aggettivo, lo cancella. Sulla base di queste letture, l'editore ricostruisce alla l. 6 l'aggettivo δῆλωσ]σο(ν) a qualificare un libro dei *Salmi*.

Dal momento che questi sono gli unici tre casi in cui compaiono informazioni circa la lingua dei libri, è necessario considerarli con estrema attenzione. Partendo dal testo agiografico, se il compilatore avverte l'esigenza di specificare che il βίος è in greco, si è legittimati a credere che, nel suo ambiente, la lingua in cui normalmente circolava la letteratura agiografica non fosse il greco, ma il copto. Inoltre, la posizione dell'aggettivo impone di concordarlo con il primo βί(ον) piuttosto che con βιβλί(ον) ad inizio riga, e quindi non è affatto detto che Ἑλληνικ(όν) debba necessariamente valere anche per la vita successiva «by implication», come vogliono gli

<sup>48</sup> P.Leid.Inst., p. 42.

<sup>49</sup> Col. 4, ll. 35, 36, 37, 38; col. 7, l. 43; col. 9, l. 54. L'editore restituisce l'aggettivo in altri tre luoghi: col. 4, l. 39; col. 8, l. 48; col. 9, l. 52.

<sup>50</sup> Col. 9, l. 55, ma l'editore restituisce altre due occorrenze alla col. 9, l. 53 e alla col. 8, l. 49.

<sup>51</sup> OTRANTO 1997, pp. 119-120 (= OTRANTO 2000, pp. 139-140). La studiosa vede nella preferenza accordata al papiro un riflesso della crisi economica che attraversò l'Egitto tra VI e VII secolo.

editori<sup>52</sup>. Di conseguenza, se questo è vero, non è possibile dare per scontato che una lista in greco di libri debba obbligatoriamente registrare solo e soltanto libri in greco. Una maggiore prudenza, dunque, impone di analizzare caso per caso. Nulla vieta che le altre opere agiografiche presenti nella lista, che non sono accompagnate da nessun aggettivo, siano in copto. Per lo stesso motivo, il fatto che l'aggettivo Ἑλληνικ(όν) alla l. 7 sia stato cancellato con una sottile riga vergata sopra le lettere, non significa *necessariamente* che il codice contenente gli *Atti degli Apostoli* assieme alle *Epistole cattoliche* fosse bilingue greco-copto<sup>53</sup>, ma semplicemente che non era in greco (altrimenti, anche se si fosse trattato di un errore, il compilatore non avrebbe avuto problemi a mantenere in quella posizione l'aggettivo). D'altra parte, bisogna tener conto che effettivamente «there is not one title in the list that is of a specifically Coptic nature»<sup>54</sup> e che, allo stesso tempo, «some of the titles listed here are not found among the extant Coptic translations»<sup>55</sup>. Per fare qualche esempio: è verosimile che la altrimenti non attestata *Vita* di Galla Placidia (col. VI, l. 38) fosse in greco; lo stesso si può dire per il codice contenente gli encomi dell'imperatore Costantino, di Atanasio di Alessandria e di Basilio di Cesarea (col. VI, l. 42); quasi sicuramente in greco dovevano essere gli Ὑμνοι di Gregorio di Nazianzo citati alla col. VI, l. 45. Si può dunque immaginare, come fanno gli editori, una biblioteca che ancora tra VII e VIII secolo conservava un fondo antico di codici, in gran parte greci. Non deve stupire il modo asistemático in cui compare l'indicazione della lingua: è la natura eminentemente pratica di queste liste a determinare gli elementi che vi compaiono. Il compilatore, quindi, la menziona solo nei casi in cui, secondo la propria sensibilità, tale indicazione risulta indispensabile, forse perché il testo circolava o era presente nella raccolta anche in un'altra lingua, come è da credere nel caso del βίος, oppure per segnalare un prezioso codice bilingue, come nel caso dello Ψαλτήρ[ι(ον) δῆλωσ]σο(ν).

---

<sup>52</sup> F. Hoogendijk e P. Van Minnen, in P.Leid.Inst., p. 57. Gli editori trovano difficile accettare che un codice miscelaneo possa contenere prima una vita greca e poi, subito a seguire, una vita copta. Si hanno tuttavia casi ben noti di commistione tra le due lingue. Basti pensare al Pap. bil. 1 di Amburgo [12] [tav. IV], le cui pagine accolgono la versione greca degli *Acta Pauli*, il *Canticum Canticorum* e le *Lamentationes Ieremiae* in copto, l'*Ecclesiastes* prima in greco e poi in copto. Alla fine della linea, il compilatore non avrebbe avuto spazio per ripetere Ἑλληνικ(όν), volendo coerentemente lasciare uno spazio di almeno 5 cm tra le colonne. Tuttavia, anche questa non sembra una difficoltà insormontabile (cfr. *ibid.* nota 35). Chiaramente, non bisogna cadere nell'errore opposto: non è possibile dimostrare con certezza che i due testi fossero in lingue diverse. Ma, allo stesso tempo, non si può sposare del tutto la conclusione dell'editore, secondo cui «we cannot escape the conclusion that the scribe took it for granted that the other book was again in Greek after he had noted it the first time» (*ibid.*).

<sup>53</sup> Così sembra pensare l'editore: «anyhow, the two items contained in the βιβλίον were not in Greek only, but in Greek and Coptic (he did not need to repeat δῆλωσσον from l. 6)» (P.Leid.Inst., p. 57).

<sup>54</sup> P.Leid.Inst., p. 42.

<sup>55</sup> P.Leid.Inst., p. 42.

A questo proposito, l'integrazione di δῖγλωσσ]σο(v) alla l. 6 appare estremamente convincente: si conoscono infatti diversi frammenti di *Salteri* bilingui. Inoltre, in una lettera, P.Kell.Copt. V 19<sup>56</sup> il mittente, Makarios, tra i vari suggerimenti, raccomanda al figlio Matheos: «μελετε ν̄ν[εκ]ψαλλ|μοc ειτε ν̄ογιανιν ειτε ν̄ρμ̄νηκ̄ημε» (ll. 13-14), “studia i [tuoi?] salmi, sia in greco che in egiziano”<sup>57</sup>. Non è forse un caso che sia qui impiegato un prestito dal greco, il verbo μελετάω, che indica, come si è visto, una particolare modalità di lettura reiterata<sup>58</sup>.

Quali conclusioni si possono trarre? Si consideri innanzitutto l'altezza cronologica: nonostante la conquista araba, una chiesa del Medio o dell'Alto Egitto decide di redigere l'inventario dei propri beni in greco. Tra di essi compaiono diversi libri, con ogni probabilità scritti in greco, contenenti testi biblici, liturgici, opere agiografiche e patristiche, ed anche due rarità, come sembrano essere la biografia di Galla Placidia e l'encomio di Costantino. Inoltre, un buon numero di codici, almeno sei, viene definito καινούργι(ov), “nuovo”: un codice contenente la *Sapientia Salomonis* e almeno un altro testo di cui non è conservato il titolo (col. VI, l. 35), un libro di *Esdra* (forse l'apocalisse di Esdra, l. 36), gli *Apophthegmata Patrum* (l. 37), la già citata *Vita* di Galla Placidia contenuta nel medesimo codice in cui compare un'opera di Basilio (l. 38), la *Vita* di Pietro I Catholicos di Georgia (col. VII, l. 43), un codice degli *Atti* (col. IX, l. 54). Tra questi, come si è visto, la *Vita* di Galla Placidia era scritta,

<sup>56</sup> P.Kell.Copt. V 19 = TM 85870. Il passo, citato anche da CRISCI 2003b, p. 122, è discusso da CAMPLANI 2018, pp. 108-110 e ripreso da CAMPLANI 2020, pp. 130-131. Sul sito di Kellis e sulla comunità manichea che vi abitava, oltre ai materiali pubblicati da K.A. Worp nel 1995 (P.Kellis I), I. Gardner nel 1996 e nel 2007 (P.Kellis II e VI), K.A. Worp e A. Rijksbaron nel 1997 (P.Kellis III; codice ligneo di Isocrate), R.S. Bagnall nel 1997 (P.Kellis IV; codice documentario), I. Gardner, A. Alcock, e W.-P. Funk nel 1999 e 2014 (P.Kellis V e VII), si vedano DUBOIS 2003 e DUBOIS 2009. Sui papiri documentari copti di Kellis si vedano anche CLACKSON 2004, pp. 36-39; BAGNALL 2011, pp. 78-82.

<sup>57</sup> Sul passo, e più in generale su P.Kell.Copt. V 19, si veda CAMPLANI 2024b, pp. 65-66.

<sup>58</sup> Il verbo compare anche in alcuni colofoni copti. Nell'ultimo foglio dell'antifonario donato nell'892/893 da Giovanni, figlio di Phoibammon, al monastero di San Michele Arcangelo nel Fayyum (oggi diviso tra New York, dove si trova anche il foglio con il colofone [Morgan Library & Museum, M 575, f. 76v; DEPUYDT 1993, nr. 58, pp. 107-112 e pll. 65-66, 210] e Berlino [Staatliche Museen - Preußischer Kulturbesitz, P. inv. 11967]; CMCL MICH.AN = CLM 214) si legge che ἀριταγαπη νενεϊότε ετογαλαβ ογον ν̄ιμ ετ̄ναωυ ἢ ν̄ιμμελετα ἢ ν̄ιμχιεβω ζ̄μ̄πιαν̄τ̄φαναρι, “compie un atto di carità chiunque leggerà, o mediterà, o trarrà insegnamento in questo lezionario” (VAN LANTSCHOOT 1929, nr. 18, pp. 34-35; CLM paths.colophons.39). Altro esempio è rappresentato da un codice contenente la traduzione saidica di *Proverbi*, *Ecclesiaste* e *Giobbe* (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Copt. 109, cass. VII, fasc. 24 + London, British Library, Or. 3579 A (28) + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>3</sup> ff. 115-117 + Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, copt. 22 e copt. 31 = CMCL MONB.JA = CLM 448; il foglio con il colofone è diviso tra Parigi e Strasburgo), fatto copiare da un anonimo diacono affinché la meditazione di quei testi potesse portare alla salvezza della propria anima e di quella dei suoi figli spirituali (ετ̄ρεμμελετα ν̄ητοῦ μ̄νηεϋ̄νηρε εϋζηῦ μ̄νοϋχαῖ ν̄τεϋψ̄γχι, “affinché potesse meditarli con i suoi figli per il profitto e la salvezza dell'anima”; VAN LANTSCHOOT 1929, nr. 74, pp. 121-124; CLM paths.colophons.63) e poi donato al Monastero Bianco. Per un esempio in bohairico, si veda KHS-BURMESTER 1965, pp. 235-237.

con ogni probabilità, in greco. Dunque, i libri greci non solo venivano impiegati nella liturgia e letti da qualche religioso che ancora poteva vantare la conoscenza della lingua, ma venivano anche prodotti per soddisfare la domanda di un mercato che, pur divenendo progressivamente di nicchia, ancora continuava ad essere vitale.

### 3. LIBRI GRECI NEI PAPIRI DOCUMENTARI COPTI: IL CASO DI P.FAY.COPT. 44

Per quanto riguarda la documentazione copta, un interessantissimo papiro è conservato alla British Library. Si tratta di P.Fay.Copt. 44<sup>59</sup>, ancora una lista di libri, acquistato, assieme a molti altri lacerti papiracei, da Sir Flinders Petrie in occasione degli scavi del 1889 compiuti a Deir el-Hammam, nell'oasi del Fayyum<sup>60</sup>. Crum, che pubblicò nel 1893 i papiri raccolti dall'archeologo, suggerì di collocare l'intera collezione tra l'inizio dell'VIII secolo e la fine del IX secolo su basi sia linguistiche che materiali<sup>61</sup>. Il documento, anche laddove perfettamente leggibile, presenta diversi punti dubbi o di difficile interpretazione, ma allo stesso tempo riporta una serie di elementi sorprendenti, non altrimenti attestati in testi analoghi.

Esso si apre con la seguente intestazione: ΠΛΟΓΟΣ ΕΝΕΧΘΩΜΙ · ΝΤΑΝΤΙϞΙ ΜΜΑΥ (l. 1). Dietro il verbo ϞϞΙ, come giustamente notato già da Crum, si nasconde il greco στίζειν, verbo che di per sé vuol dire genericamente “apporre un segno” con riferimento, in ambito librario, all'aggiunta della punteggiatura intesa in senso lato<sup>62</sup>. Segue un elenco di almeno 105 libri<sup>63</sup>, considerando soltanto i lemmi completamente

<sup>59</sup> P.Fay.Copt. 44 = P.Lond.Copt. I 704 = TM 85797. Il papiro (su cui si vedano MAEHLER 2008, p. 44; MAZY 2019, pp. 127-128; ΜΗΛΥΚΟ 2019b, pp. 99-100, 103, 170, 244, 263, 274) è stato ultimamente oggetto di una profonda rilettura da parte di BOUD'HORS 2021 (desidero ringraziare l'autrice per avermi permesso di leggere le bozze del suo lavoro nel corso degli anni di dottorato).

<sup>60</sup> Queste le parole di Sir Flinders Petrie (riportate da Crum in P.Fay.Copt., p. V, da cui cito): “Outside the older Deir are rubbish-mounds. Here we found plenty of scraps of papyrus” wich the natives “brought and sold me in scrap lot. I never had any occasion to suspect any outside admixture. Most of the Hammam pieces had evidently just been dug up; certainly they had never pass through a dealer's hands”. Sul monastero, un tempo dedicato ad Apa Isaac, si veda TIMM 1944-1992, s.v. *Dēr Abū Ishāq* (vol. II, pp. 584-587). Per la presenza del toponimo ΦΑΝΤΑΥ, spesso associato al Monastero di San Michele Arcangelo presso Hāmūlī, DEPUYDT 1993, pp. CVIII-CIX ha ipotizzato che P.Fay.Copt. 44 si riferisca, in qualche modo, alla biblioteca di quel monastero. Più cauta BOUD'HORS 2021, che acutamente avanza la possibilità che il papiro si riferisca ad un trasferimento, nel Monastero di Hāmūlī, di codici provenienti da uno dei cenobi limitrofi, successivamente reimpiegati nelle legature.

<sup>61</sup> «There is so little paper in the collection, that we may suppose it not to reach much beyond the end of the ninth century; while the comparative frequency of Arabic names, &c., point to about the beginning of the eighth century as a probable *terminus a quo*» (Crum in P.Fay.Copt., p. IV).

<sup>62</sup> Sul significato del verbo, cruciale nell'interpretazione del papiro, si veda *infra*, pp. 39-41.

<sup>63</sup> I libri sono così ripartiti: 8 copie dei *Salmi*, 16 copie delle Scritture (con ogni probabilità ΝΕΧΩ[Ω] ΜΙ ΝΓΡΑΦΗ [ll. 11-12] va qui inteso “altri libri dell'Antico Testamento”; si veda MAZY 2019, p. 134 nota 76); almeno 8 copie del *Vangelo di Matteo*, 2 di *Marco*, 4 di *Luca*, 2 di *Giovanni* a cui vanno aggiunti 6 tetravangeli, 2 copie degli *Atti*, 2 delle *Epistole paoline*, 4 delle *Epistole cattoliche*; ben 44 lezionari, un *Mysticon* (su cui ΜΗΛΥΚΟ 2019a, p. 700), un antifonario; 5 libri ΜΠΟΟΥΡΙΑΝΗ, forse errore per ΜΠΟΕΥΗΡΙΑΝΟΣ, vale a dire “di Severiano (di Gabala)” (secondo l'ipotesi di Crum in P.Fay.Copt., p. 62)

leggibili, che include testi vetero e neotestamentari, codici liturgici e diverse copie di quello che sembra un omiliario. I lemmi sono divisi, non sempre con coerenza, da un punto mediano, senza ripartirsi in colonne. La lista appare divisa in due sezioni, ll. 1-9 e ll. 10-18: la l. 9 infatti è fortemente in *eisthesis* rispetto alle linee che precedono e che seguono. Anche a motivo della difficile sintassi della l. 10<sup>64</sup>, non è possibile stabilire con certezza la ragione di tale divisione. Sembrerebbe comunque che si tratti di due gruppi ben distinti di libri.

Tra i codici menzionati, si trovano 2 copie delle *Epistole cattoliche* (ll. 4-5), un libro dei *Salmi* (l. 8) e 5 copie del *Vangelo di Matteo* (l. 9) ΝΟΥΕΝΙΝ, “in greco”, a cui si deve aggiungere un ΜΙΣΤΚΟΝ (l. 14), vale a dire un libro dei sacramenti, anch'esso in greco. Se la lingua di composizione viene indicata soltanto per questi nove codici, si deve pensare che tutti gli altri fossero regolarmente in copto. Una presenza piuttosto corposa di libri greci non sorprende, dal momento che molti elementi della liturgia copta rimasero in greco per lungo tempo. In particolare, le stesse letture venivano proclamate prima in greco e poi in copto<sup>65</sup>. Non è un caso, quindi, che siano in greco un libro liturgico propriamente detto, alcuni libri neotestamentari e soprattutto il *Salterio*, il testo essenziale nella celebrazione dell'ufficio divino. Il sospetto è che la realtà esplicitamente segnalata da questa lista sia da estendere anche ad altri contesti e ambienti. È del tutto verosimile che monasteri e chiese cattedrali, soprattutto i più grandi e prestigiosi, possedessero fondi di libri greci più o meno significativi che comprendevano per lo più testi biblici e liturgici, ma che talvolta potevano inglobare anche qualche opera patristica e agiografica.

La lista fornisce anche notizie relative alla materialità dei codici, benché in forma discontinua e non sistematica. Dei 15 codici contenenti testi veterotestamentari (ll. 11-12), 5 sono papiracei e 10 pergamenei. Alla l. 8 sono registrati 32 ΝΕΧΩΩΜΙ ΝΩΩ, “libri di letture (= lezionari)”, ΜΜΕΦΡΩΝ ΝΑΠΕΣ, “di pergamena vecchia”, e altri 12 di pergamena ΒΕΡΙ, “nuova”. I due aggettivi ΔΠΕΣ e ΒΕΡΙ ricorrono più volte nel documento, riferiti anche al papiro: alla l. 11 si parla genericamente di ΝΕΧΩΩΜΙ ΝΧΑΡΤΗΣ ΞΘ [Δ]Δ Κ[Ε] ΙΣ ΝΑΠΕΣ, “69 codici papiracei e altri 16 di (papiro) vecchio” mentre poco più avanti (ll. 12-13) sono menzionati un gruppo di codici di piccole

---

oppure, più probabilmente, libri appartenenti al Monastero dei Siriani (Deir Suryani) nello Wadi al-Natrūn (come ipotizza DEPUYDT 1993, p. CVIII nota 23). Sono esclusi dal conto gli 85 libri menzionati alla l. 11 senza ulteriori informazioni, ad eccezione del materiale scrittorio. Traggo questi numeri da P.Fay.Copt., pp. 60-62. In ogni caso, è bene tener presente che il totale dei libri menzionati era sicuramente più grande: sommando le cifre che ancora si leggono tra le lacune, si possono aggiungere almeno altre 20 unità al computo.

<sup>64</sup> «The papyrus is very imperfect here» (P.Fay.Copt., p. 62 *ad l.* 10).

<sup>65</sup> Questa realtà si riflette nei manoscritti. Per citare un solo esempio, i frammenti di lezionari custoditi sotto la segnatura Borg. Copt. 109, cass. XXIII, fasc. 96 e fasc. 97 conservano porzioni di pericopi evangeliche e dei salmi in greco, seguite dalla versione copta, spesso introdotta dalla rubrica ΠΑΙ ΝΕ ΠΕΦΩΛ, “questa è la sua traduzione”.

dimensioni (se così si deve intendere l'espressione ΝΕΚΑΝΚΟΥΙ ΝΕΧΩΩΜΙ<sup>66</sup>) alcuni "di pergamena vecchia", altri "in papiro vecchio". Si tratta di descrizioni molto simili a quelle attestate nell'*ostrakon* SB Kopt. I 12, con la differenza che ai prestiti greci ΠΑΛΛΙΟΝ e ΓΕΝΟΥΡΓΗΣ) sono preferiti gli equivalenti termini copti ΔΠΕC e ΒΕΡΙ (o meglio, per utilizzare le forme saidiche, ΔΠΑC e ΒΡΡΕ), rispettivamente.

L'ipotesi formulata in merito al significato materiale dei due aggettivi, avanzata per l'*ostrakon*, trova qui un'ulteriore conferma. Un altro papiro tra quelli acquistati da Flinders Petrie, P.Fay.Copt. 47<sup>67</sup>, lista di paramenti sacri, menziona alla l. 9 ΚΑΤΑΠΗΤΗΣ ΟΥΒΕΡΙ ΚΑΙ ΔΠΕC, "una tovaglia (per l'altare) nuova e (una) vecchia". Data la natura del documento, è difficile che tali aggettivi possano riferirsi ad altro che allo stato di usura del tessuto. Una volta posta l'equivalenza ΠΑΛΛΙΟΝ = ΔΠΑC e ΓΕΝΟΥΡ(ΓΗΣ) = ΒΡΡΕ, si può facilmente pensare da una parte a del materiale scrittorio – papiro o pergamena poco importa – nuovo e in ottimo stato di conservazione, dall'altra a del materiale ormai vecchio e logoro per il frequente e prolungato utilizzo, esattamente come osservato per il tessuto dei paramenti sacri.

Inoltre, il modo asistemico in cui indicazioni relative agli aspetti materiali dei codici, compaiono nelle liste potrebbe spiegare perché nell'*ostrakon* SB Kopt. I 12 solo il papiro, e non in modo costante, è definito "vecchio" o "nuovo". Liste ed inventari di questo tipo non sono concepiti per rispettare standard descrittivi comuni e condivisi ma è il compilatore a stabilire, di volta in volta, quali siano gli elementi che più degli altri rispondono alle proprie esigenze e per quali volumi. L'individuazione di questi criteri non è stabilita *a priori*, ma dipende dalle caratteristiche della biblioteca, o del singolo fondo, o del generico gruppo di codici che si trovava davanti colui che aveva il compito di inventariarlo. Criteri, dunque, che rispondono ad esigenze molto specifiche e strettamente legate al contesto. Se nell'*ostrakon* del monastero di Apa Elia non compaiono libri pergamenei né "vecchi" né "nuovi" è perché tale indicazione risultava superflua agli occhi del compilatore (ma anche dell'eventuale fruitore) forse perché il posseduto di quella biblioteca contava soltanto codici in buona pergamena, recentemente confezionati, o forse perché la pergamena era ritenuta comunque di uso più recente, al di là di ogni ulteriore considerazione. Tuttavia, è innegabile che, proprio per la nostra totale estraneità al contesto di produzione e di fruizione di questi documenti – contesto praticamente impossibile da ricostruire nei suoi dettagli – risulta difficile da comprendere e da interpretare la gran parte delle scelte compiute dai compilatori. Sfugge, ad esempio, perché su 60 codici papiracei menzionati dall'*ostrakon* soltanto 25 siano accompagnati da un aggettivo, o perché di 14 codici non venga detto nulla in relazione al materiale scrittorio. È impossibile credere che le perplessità degli studiosi moderni fossero condivise dai monaci del *topos* di Apa Elia.

<sup>66</sup> Si veda CRUM 1939, s.v. ΚΟΥΙ, p. 93b.

<sup>67</sup> P.Fay.Copt. 47 = P.Lond.Copt. I 703 = TM 85798. Un libro degli *Atti* ΝΒΡΡΕ ΝΧΑΡΤΗΣ, "di papiro nuovo", è menzionato anche in O.Crum Ad. 23 (= P.Lips.Copt. 35 = TM 83422).

Molto più problematica risulta la corretta interpretazione di due prestiti greci che compaiono in P.Fay.Copt. 44<sup>68</sup>. Il primo è ⲉⲧⲥⲓ, corruzione copta del greco στίξιν, come si è detto. In ambito librario, questo verbo fa essenzialmente riferimento all'aggiunta di tutta quella panoplia di segni (diacritici, segni paragrafematici, segni critici) che avevano la funzione di rendere più chiaro il testo e quindi facilitarne la lettura<sup>69</sup>. Nel papiro, quindi, στίξω potrebbe indicare l'aggiunta di punteggiatura e di segni diacritici, tanto più che parte dei libri menzionati dalla lista sono in greco. Dopotutto, anche i manoscritti copti non risparmiano l'uso di segni paragrafematici<sup>70</sup>.

È questa l'accezione verso cui appare protendere Kotsifou<sup>71</sup>, anche se l'apoftegma che la studiosa cita a sostegno di tale interpretazione sembra puntare in un'altra direzione e alludere a un'operazione di maggior peso che la semplice e, tutto sommato, asettica aggiunta di punteggiatura. Vale la pena riportarlo integralmente:

ἔλεγε περὶ τίνος τῶν Σκητιωτῶν ὁ ἀββᾶς Ἀβραάμ, ὅτι γραφεὺς ἦν καὶ οὐκ ἤσθιεν ἄρτον ἦλθεν οὖν ἀδελφὸς παρακαλῶν αὐτὸν γράψαι αὐτῷ βιβλίον. Ὁ οὖν γέρον ἔχων τὸν νοῦν αὐτοῦ εἰς τὴν θεωρίαν, ἔγραψε παρὰ στίχους καὶ οὐκ ἔστιξεν. Ὁ δὲ ἀδελφὸς λαβὼν καὶ θέλων στίξαι, εὗρε παρὰ λόγους. Καὶ λέγει τῷ γέροντι παρὰ στίχους ἐστίν, ἀββᾶ. Λέγει αὐτῷ ὁ γέρον· ὕπαγε, πρῶτον ποίησον τὰ γεγραμμένα, καὶ τότε ἔρχη καὶ γράφω σοι καὶ τὴν λιπάδα<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> Per una puntuale discussione sui due grecismi si rimanda a DE CURTIS 2022b, di cui si riprendono qui le principali argomentazioni.

<sup>69</sup> A questo proposito, non si può non ricordare che Cometa, nel celebre epigramma *Anth. Pal.* XV 38 (= ed. BECKBY 1965, p. 288), racconta di aver trovato dei libri di Omero corrotti e κούδαμῶς ἐστιγμένας, "totalmente privi di punteggiatura", e di aver quindi provveduto a ripristinare il testo e a dattarlo di segni critici (στίξω), compiendo una vera e propria operazione editoriale. Su Cometa si vedano almeno AUBRETON 1969; LEMERLE 1971, pp. 166-167; PONTANI 1982 e da ultimo CORTASSA 1997, nonché le considerazioni di BIANCONI 2018, pp. 158-159. Ancora nel 1439, al Concilio di Firenze-Ferrara, una discussione su un passo dell'*Adversus Eunomium* di Basilio di Cesarea relativo alla questione trinitaria viene risolta grazie ad un antichissimo libro pergamenaceo talmente corretto (διωρθωμένη), ben ordinato (ἄριστα τεταγμένη) e dotato di punteggiatura (ἐστιγμένη) da non far sospettare alcuna corruzione testuale. Il passo è in GILL 1953, vol. II, p. 297.

<sup>70</sup> Una situazione del tutto particolare è offerta da P.Lond.Copt. I 325, martirio di Chamoul, che assieme ai frammenti di P.Lond.Copt. I 338, martirio di Giustino, costituiva un unico codice papiraceo (TM 108635). Nel testo copto del martirio, infatti, tutte le parole greche mantengono il proprio accento, una caratteristica questa, secondo Crum in P.Lond.Copt. I, p. XXI, «almost unique in Coptic texts». Una riproduzione del papiro si trova in P.Lond.Copt. I, tav. 8. Quanto fosse diffuso l'uso della punteggiatura nella scrittura copta lo dimostrano esempi come P.Herm. 7 (TM 21126), lettera privata della fine del IV secolo o dell'inizio del secolo successivo scritta da Psoi, figlio di Kyllos, ad Apa Giovanni in un greco sfigurato dal punto di vista morfologico e destrutturato dal punto di vista sintattico e in una grafia che tradisce una mano non abituata a scrivere. E tuttavia, nel papiro non sono rari dieresi, accenti e segni di interpunzione.

<sup>71</sup> «At a different stage of the production of books, separate scribes might have been employed just to punctuate a book – that is, to mark it with accents – after it was copied» (KOTSIFOU 2007, p. 63). Dello stesso avviso sembra essere MARAVELA 2008, pp. 33-34.

<sup>72</sup> *Apoph. Patr.*, Abraham 3 (= PG 65 col. 132b-c). Il passo è citato da KOTSIFOU 2007, p. 64.

Apa Abraham diceva di uno dei monaci di Sceti che era un copista e che non mangiava pane. Giunse dunque un fratello a chiedergli di vergargli un libro. Allora il vegliardo, avendo la sua mente rivolta alla contemplazione, copiò saltando delle righe e non aggiunse la punteggiatura. Il fratello, prendendo il libro e desiderando aggiungergli la punteggiatura, notò l'omissione. E dice al vegliardo: "Mancano delle righe, padre". Gli risponde il vegliardo: "Va', prima fa' quello che è scritto e allora torna, e ti copierò anche il resto".

Il verbo  $\sigma\acute{\iota}\zeta\omega$ , impiegato anche in questo passo, indica un'operazione sul testo che avveniva a copia conclusa (e forse a libro rilegato?). Questa veniva, a quanto sembra, compiuta normalmente dal copista stesso, ma talvolta, come si è visto, poteva essere affidata ad un altro personaggio, magari lo stesso committente. Nel caso specifico, alla mancanza di Apa Abraham, tutto assorto nella contemplazione ascetica, deve sopperire il confratello committente. Quest'ultimo, ripercorrendo il testo per aggiungere la punteggiatura, individua una lacuna testuale. Com'è noto, le correzioni (espunzioni di lettere o parole, integrazioni ecc.), nel concreto, venivano compiute tramite l'apposizione di segni ( $\sigma\tau\gamma\mu\alpha\acute{\iota}$ ) e in questo modo segnalate al lettore<sup>73</sup>. Alla luce di queste considerazioni sarebbe possibile intendere l'intestazione della lista,  $\pi\lambda\omicron\rho\omicron\varsigma \epsilon\pi\epsilon\chi\omega\omega\mu\iota \cdot \nu\tau\alpha\upsilon\sigma\tau\epsilon\iota \mu\mu\alpha\gamma$  (l. 1), "lista dei libri che sono stati dotati di punteggiatura da parte nostra" e quindi, in qualche modo, rivisti anche nel testo<sup>74</sup>. Tuttavia, non si può negare che questa ipotesi si fondi su un'interpretazione forzata del passo.

Esiste, però, un'ipotesi alternativa. Come ha proposto recentemente Boud'hors,  $\sigma\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$  potrebbe avere a che fare con la legatura piuttosto che con il testo. Secondo la studiosa, il verbo andrebbe inteso nel suo significato di "marchiare" in segno di possesso. Dal momento che si sta parlando di libri, l'operazione che si celebrerebbe

<sup>73</sup> Già Stefano di Bisanzio nel VI secolo, discutendo di questioni ortografiche e morfologiche (*Ethn.* A 305 [= ed. BILLERBECK 2006, p. 196] e *Ethn.* B 4 [= ed. BILLERBECK 2006, p. 320]), aveva menzionato  $\acute{\alpha}\sigma\tau\iota\eta\beta\iota\beta\lambda\iota\alpha$  che, in quanto "privi di  $\sigma\tau\gamma\mu\alpha\acute{\iota}$ ", non erano affidabili.

<sup>74</sup> Un documento utile per il confronto potrebbe essere O.Crum Ad. 50, un *ostrakon* contenente una lettera indirizzata ad un monaco da parte, presumibilmente, di un confratello in cui si legge (ll. 6-8 del *recto*)  $\pi\chi\omega\omega\mu\epsilon \delta\iota\tau\eta\nu\nu\omicron\sigma\gamma \nu\alpha\kappa \rho\eta\nu\alpha \mid [n]\rho\omicron\tau\epsilon\gamma \nu\epsilon\omega\lambda\lambda[2]\epsilon \nu\alpha\iota$ , "ti ho inviato il libro, fammi la grazia di forarlo e di segnarlo". Questo è il testo stampato da Crum in O.Crum e recepito da KOTSIFOU 2012, p. 229 che interpreta  $\omicron\omega\tau\epsilon$  in riferimento «to the holes needed for the binding of the book» e  $\omega\omega\lambda\epsilon$  «to the lines needed sometimes by the scribes in order to copy the text down». Ma nulla vieta di vedere in  $\omicron\omega\tau\epsilon$  un'allusione alla foratura preliminare alla rigatura indicata dal verbo successivo (ma, come ammette la stessa studiosa, è difficile pensare che il "libro" spedito fosse costituito da pergamene bianche ancora non rigate), oppure di considerare il primo verbo in relazione alla legatura e avvicinare il secondo, che in senso molto generico vale "aggiungere segni", al greco  $\sigma\acute{\iota}\zeta\omega$  e quindi riferirsi ad una sorta di revisione testuale. Tuttavia, una rilettura più recente dello stesso Crum propone di correggere  $\nu\epsilon\omega\lambda\lambda[2]\epsilon$  in  $\omega\lambda\lambda[\kappa]\epsilon$ , "di cucirlo", che elimina qualsiasi difficoltà: i fascicoli del libro in questione sarebbero stati prima forati, in modo tale da far passare il filo di cucitura, e poi, appunto, cuciti assieme. In altre parole, il mittente di O.Crum Ad. 50 chiede al suo corrispondente di dotare il libro che aveva inviato di una legatura (cfr. CRUM 1926, p. 193 nota 12).

dietro στίζειν sarebbe l'apposizione di *ex libris* sul piatto, secondo una modalità attestata, ad esempio, dal codice M 569<sup>75</sup> della Pierpont Morgan Library & Museum.

L'ipotesi è molto ingegnosa, ma non priva di difficoltà. In primo luogo, il papiro portato a sostegno della traduzione “marchiare”, P.Lille 29<sup>76</sup>, papiro di contenuto giurisprudenziale assegnato al III secolo a.C., è lontanissimo dal contesto di P.Fay.Copt. 44 sia per quanto riguarda il contenuto sia per quanto riguarda l'epoca storica. Inoltre, *ex libris* come quello del codice M 569 sono estremamente rari, a fronte di oltre duecento codici, che secondo la lista, sono stati coinvolti nell'operazione di στίζειν.

Senza liquidare l'interpretazione di Boud'hors, si potrebbe pensare ad un altro tipo di “marchiatura” delle legature. Un grande numero di legature copte<sup>77</sup> presenta i piatti decorati attraverso motivi geometrici, fitomorfi o zoomorfi impressi sul cuoio tramite ferri specificamente predisposti.

Il secondo termine che pone problemi interpretativi è ΠΕΤΑΛΟΝ. Dei codici menzionati dal papiro, sette (cinque *Tetravangeli* [ll. 1-2 e 5], un libro degli *Atti* [l. 3] e una raccolta di *Epistole paoline* [ll. 3-4]) sono accompagnati dall'attributo ΜΠΕΤΑΛΟΝ, mentre altri due volumi (un sesto *Tetravangelo* [l. 6] e un secondo volume di *Epistole paoline* [l. 4]) sono seguiti dal corrispettivo opposto ΝΑΤΠΕΤΑΛΟΝ<sup>78</sup>. Si noti che tali indicazioni compaiono soltanto nella prima metà della lista e che nessuno dei libri greci è definito né ΜΠΕΤΑΛΟΝ né ΝΑΤΠΕΤΑΛΟΝ. Nulla viene detto del supporto scrittoria: trattandosi di testi biblici, potremmo pensare a codici pergamenei, ma non esiste nessun elemento esplicito a questo proposito.

Ora, come vanno intesi i due termini, chiaramente costruiti sul greco πέταλον? Già il primo editore, Crum, notava «the word, as here used, is of no small interest»<sup>79</sup>, senza però avanzare ipotesi interpretative. Ed effettivamente non è documentato l'uso di πέταλον, che di per sé vuol dire “foglia”, nel lessico tecnico codicologico. È possibile trovare dei confronti utili tra le fonti letterarie<sup>80</sup> e documentarie?

<sup>75</sup> Sul codice si veda DEPUYDT 1993, nr. 13, pp. 23-26 e pll. 54-57, 203-206, 326b, 448-450 nonché PETERSEN 2021, nr. 1, pp. 85-92 e pll. 1a-d.

<sup>76</sup> Su P.Lille 29 (TM 3231) si veda almeno ROWLANDSON, BAGNALL, THOMPSON 2024, pp. 214-215.

<sup>77</sup> Praticamente la totalità delle legature dei codici di Ḥāmūlī presenta decorazioni di questo tipo. Si veda PETERSEN 2021, pp. 70-71, figg. 42a-b.

<sup>78</sup> La formula con cui sono menzionati i due codici delle *Epistole paoline* alle ll. 3-4, ΟΥΑΠΟΣΤΟΛΟΣ | ΜΠΕΤΑΛΟΝ · ΔΔΑ ΚΕΟΥΕ ΝΑΤΠΕΤΑΛΟΝ, “un libro dell'apostolo (Paolo) con ΠΕΤΑΛΟΝ e un altro (libro di Paolo) senza ΠΕΤΑΛΟΝ”, suggerisce di integrare in modo simile la notizia relativa ai due *Atti degli Apostoli* a l. 3 e di leggere quindi ΟΥΠΡΑΞΙΣ ΜΠΕΤΑΛΟΝ · ΔΔΑ ΚΕΟΥΕ ΝΑΤΠΕΤΑΛΟΝ. Se questa congettura fosse corretta, i codici ΝΑΤΠΕΤΑΛΟΝ sarebbero tre.

<sup>79</sup> P.Fay.Copt., p. 62. Lo studioso inglese si limita a riportare l'opinione, per la verità del tutto insoddisfacente data l'altezza cronologica, di Wicken, secondo cui il termine servirebbe qui a distinguere i *codices* dai *volumina*. Il termine è registrato, ma non discusso, da FÖRSTER 2002, p. 641.

<sup>80</sup> Parlando dell'associazione tra πέταλον e scrittura, non può non venire in mente la descrizione che Diodoro Siculo fa del petalismo siracusano (11.86-87 [= ed. VOGEL 1888-1906, vol. II, pp. 343-345]).

Qualche suggerimento può venire dalla *Septuaginta*. In Es 28, 36 si parla di un πέταλον χρυσοῦν καθαρόν, “una foglia [cioè una lamina sottile] d’oro puro”, su cui incidere (ἐκτύπω), come se fosse l’impressione di un sigillo (ἐκτύωμα σφραγίδος) le parole “Sacro al Signore”, da porre sul turbante di Aronne<sup>81</sup>. Poco oltre, nel descrivere l’*efod* del sommo sacerdote, il testo fa riferimento a πέταλα τοῦ χρυσοῦ tagliati in strisce sottili come capelli in modo tale da poter essere intrecciate assieme ad altri filati preziosi<sup>82</sup>. La documentazione papiracea non fa che confermare questa accezione. Ad esempio, P.Bacch. 7<sup>83</sup>, lista di oggetti di un tempio forse da localizzare a Bacchias nel Fayyum, da collocare nel II secolo, menziona alcuni mobili che sono περικεχυσομένα πετάλοις, “rivestiti di foglie d’oro”<sup>84</sup>, mentre in una lettera privata riferita al II/III secolo, P.Oxy. LIX 3993<sup>85</sup>, i due mittenti, Coprys e Sinthonis, scrivono a Sarapammon e Syra di aver ricevuto, assieme alla loro lettera, un ῥάκος ἐν ᾧ ἔστιν πέταλα χρυσᾶ (ll. 10-11), “un panno dentro cui vi sono foglie d’oro”, e di averlo consegnato ad un certo Trophimus<sup>86</sup>.

In definitiva, tanto le fonti letterarie quanto le fonti documentarie, qualora presentino il termine πέταλον nell’accezione tecnica, intendono sempre “lamina sottile” di metallo, in particolare d’oro<sup>87</sup>. E se in un caso, quello di Es 28, 36, esso viene associato alla scrittura, a ben vedere, in nessun esempio compare in relazione ai li-

---

Tuttavia, il passo non ha alcun elemento di confronto valido con P.Fay.Copt. 44. Sul petalismo, si veda FORSDYKE 2005, pp. 285-287.

<sup>81</sup> Un’espressione copta parallela, ΠΕΤΑΛΟΝ ΝΝΟΥΒ, sempre in riferimento ad una lamina d’oro con sopra inciso il nome di Dio, è citata da ΚΟΤΣΙΦΟΥ 2012, p. 241 nota 124.

<sup>82</sup> Es 36, 10: καὶ ἐτήθη τὰ πέταλα τοῦ χρυσοῦ τρίχες ὥστε συνυφᾶναι σὺν τῇ ὑακίνθῳ καὶ τῇ πορφύρᾳ καὶ σὺν τῷ κοκκίνῳ τῷ διανενησμένῳ καὶ σὺν τῇ βύσσῳ τῇ κεκλωσμένη ἔργον ὕφαντόν. La versione greca (stabilita dall’edizione di WEVERS 1991) segue per questo passo un testo notevolmente differente rispetto a quello ebraico stabilito dai masoreti e che è alla base delle traduzioni moderne. Nello specifico, Es 36, 10 della *Septuaginta* corrisponde a Es 39, 3 del testo masoretico. Sul problema si veda WEVERS 1992, pp. 117-146.

<sup>83</sup> P.Bacch. 7 = SB VI 9321 = TM 15184. Sul papiro di veda da ultimo MESSERER 2019, pp. 154-156, nr. 85.

<sup>84</sup> Su questa tecnica si veda la bibliografia citata in GILLIAM 1947, p. 232 nota 185 nonché P.Köln I 52 = TM 15463, in particolare il commento alle linee ll. 13-14 e 60-61.

<sup>85</sup> P.Oxy. LIX 3993 = TM 27849.

<sup>86</sup> Un uso magico della foglia d’oro è adombrato da P.Oxy. XLII 3068, riferito al III secolo, laddove cita una formula magica per le tonsille da incidere εἰς τὸ χρυσοῦν πέταλον; si veda YOUTIE 1975a, pp. 280-281.

<sup>87</sup> Lo stesso significato di πέταλον si ritrova in alcuni documenti conservati all’Atos (ad esempio ΝΥΣΤΑΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΠΕΛΕΚΙΔΟΥ 1980, nr. 50, p. 9 e nr. 52, p. 55) e nei *typika* dei monasteri, come quello di Gregorio Pakourianos, fondatore del Monastero della Dormizione della Theotokos di Bačkovo, in Bulgaria, dove compaiono 27 εἰκόνες ὑλογραφία μετὰ πετάλων, “icone dipinte su legno [decorate] con foglia [d’oro]” (GAUTIER 1984, p. 121 l. 1686; traduzione inglese in THOMAS, CONSTANTINIDES HERO 2000, vol. II, nr. 23, pp. 507-563); si veda DE CURTIS 2022b. L’utilizzo della foglia d’oro nella decorazione dei papiri letterari era già conosciuto nell’Egitto faraonico; si veda ALEXANDER 1965.

bri. Tra l'altro non si ha alcuna testimonianza, né diretta né indiretta, relativa all'uso dell'oro nei codici copti<sup>88</sup>.

Gli studiosi che a più riprese si sono occupati del problema non sono giunti a conclusioni condivise e del tutto convincenti. Kotsifou, proprio partendo dal significato di "foglia d'oro", immagina che *πέταλον* sia qui impiegato «to indicate illuminated manuscripts»<sup>89</sup>. La studiosa immagina che il papiro si riferisca ai sontuosi evangelieri<sup>90</sup> miniati di età bizantina, con interi fogli occupati dalle raffigurazioni degli evangelisti o degli episodi della vita di Cristo, ulteriormente impreziositi dall'uso della foglia d'oro. L'esame di O.Frangé 347<sup>91</sup> conferma la studiosa nella sua ipotesi: l'*ostrakon* conserva una lettera indirizzata al monaco Frangé<sup>92</sup>, conosciuto per la sua attività di rilegatore, a cui si chiede di *сзай* *ΘΙΚΩΝ* *Ν* *ΝΟΥΒ* (ll. 14-15), "disegnare l'immagine d'oro", da intendere o come una miniatura interna al codice oppure come una decorazione della legatura. Dato il valore del verbo *сзай*, propriamente "scrivere, disegnare", e data la testimonianza di P.Fay.Copt. 44, la studiosa sembra propendere per la prima ipotesi.

Tuttavia, questa interpretazione non è priva di problemi. In primo luogo, l'uso della foglia d'oro sarebbe eccezionale nel contesto monastico tebanico<sup>93</sup>, a cui si riferisce O.Frangé 347. In secondo luogo, come accennato, l'uso della foglia d'oro non è attestato nella tradizione manoscritta copta prima dei grandi codici in bohairico del X secolo o dei codici copto-arabi ancora posteriori.

È possibile che il termine abbia a che vedere più con la legatura dei volumi che con la loro decorazione? Questa intuizione è stata recentemente sviluppata da Boud'hors<sup>94</sup>, secondo la quale andrebbe inteso *πέταλον* "placca, lamina", in riferimento agli elementi in metallo con cui venivano decorati i piatti. Legature più o meno preziose, comunque non attestate in ambiente coptofono o attestate solo molto tardi, ben si adattano agli evangelieri, ma i codici citati dalla lista sono tetravangeli, un manoscritto degli *Atti* e uno delle *Epistole paoline*.

<sup>88</sup> Se si escludono, ovviamente, i manoscritti bilingui copto-arabi, spesso ricchi di decorazioni anche in oro. Si vedano i numerosi esempi raccolti da CRAMER 1964 e da LEROY 1974 (e le riproduzioni in ATALLA 2000).

<sup>89</sup> KOTSIFOU 2007, p. 41 (sulla scorta di DEPYUDT 1993, p. CVIII).

<sup>90</sup> L'affermazione secondo cui «the term [*scil.* *πέταλον*] is used only in relation to the Gospels» (KOTSIFOU 2007, p. 41) è errata: come si è visto, accanto ai cinque tetravangeli compaiono anche una raccolta di *Epistole paoline* e una copia degli *Atti*. In un successivo articolo, la studiosa stempera la propria posizione, parlando genericamente di «manuscripts of the Bible» (KOTSIFOU 2012, p. 240).

<sup>91</sup> O.Frangé 347 = TM 219886. Si veda KOTSIFOU 2012, pp. 239-242.

<sup>92</sup> Su questo monaco si vedano BOUD'HORS 2008 e BOUD'HORS, HEURTEL 2010, pp. 9-22.

<sup>93</sup> BOUD'HORS, HEURTEL 2010, vol. I, p. 238. Si veda anche BOUD'HORS 2004.

<sup>94</sup> Si veda BOUD'HORS 2021. Alla documentazione presentata dalla studiosa si può aggiungere un passo de *Il martirio e i miracoli di Mercurio* (BUDGE 1915, pp. 273-299 con traduzione inglese alle pp. 828-871) messo in evidenza da KOTSIFOU 2012, p. 241 nota 124, dove si cita una bara decorata con *πέταλον* *ζιλεφανῆνον* (*sic*), "sottili lastre di avorio".

In ogni caso, se ΠΕΤΑΛΟΝ può riferirsi al rivestimento di un oggetto, nel caso dei libri esso deve rimandare in qualche modo alla legatura, probabilmente, più nello specifico, alla legatura rigida in anima di legno o di papiro pressato. La seconda possibilità è che la “custodia” a cui ΠΕΤΑΛΟΝ allude non sia la legatura in sé, ma il cofanetto all’interno del quale il codice, rilegato, era conservato, una modalità abbastanza diffusa in Oriente e attestata anche per l’Egitto cristiano<sup>95</sup>. Questa seconda interpretazione spiegherebbe perché solo sette codici sono caratterizzati dal ΠΕΤΑΛΟΝ e perché i due privi di ΠΕΤΑΛΟΝ siano nominati in contrapposizione ai primi: quasi tutti i codici della lista dovevano avere una legatura, ma soltanto alcuni (i più preziosi? I più antichi?) erano protetti anche da un cofanetto, che li distingueva da altre copie manoscritte del medesimo testo.

---

<sup>95</sup> STRZYGOWSKI 1904, pp. 341-345 e tav. XXXIX; LEROY 1974, p. 56, ATALLA 2000, p. 192 e PETERSEN 2021, p. 59 fig. 37b.

### III.

## MANOSCRITTI GRECI NEI CONTESTI MONASTICI EGIZIANI

Da quanto è emerso nelle pagine precedenti, tanto le fonti letterarie quanto quelle documentarie lasciano intravedere un mondo molto vivace, in cui monaci in grado di copiare libri, talvolta sia in greco che in copto, erano alla base di una fitta rete di circolazione di testi tra eremiti, piccole comunità monastiche e veri e propri cenobi, all'interno dei quali si vennero a costituire delle raccolte librerie anche piuttosto corpose, in cui figuravano non solo i libri sacri (primi fra tutti *Salmi* e *Vangeli*) e i testi indispensabili per la celebrazione liturgica, com'è ovvio, ma anche opere agiografiche e patristiche. E non mancava una quota di letteratura tecnica, come ad esempio testi di medicina o glossari. Eppure, nonostante queste testimonianze, certamente ambigue nei particolari, ma concordi nel delineare un quadro complessivo, quasi nessuno dei (frammenti di) codici greci restituiti dall'Egitto può essere riferito con certezza a contesti monastici coptofoni. Tale stato di cose è dovuto, almeno in parte, alle circostanze nelle quali, in moltissimi casi, questi manoscritti vennero alla luce. Essi infatti sono spesso frutto di scavi clandestini che continuamente rifornirono il mercato antiquario e che, allo stesso tempo, distrussero irrimediabilmente il contesto originario del rinvenimento, rendendo di fatto impossibile collocare i frammenti in uno spazio archeologico (e quindi sociale, culturale, storico ed economico) definito. Di conseguenza, il dibattito scientifico sulla loro provenienza rimane aperto e anche molto acceso.

Il caso più noto, e per certi aspetti anche il più complesso, è sicuramente quello dei papiri Bodmer. Essi costituiscono un gruppo di codici papiracei tardoantichi contenenti testi in greco, in copto e anche in latino, oggi divisi fra diverse istituzioni (in particolare la Fondazione Bodmer di Cologny, la Fondazione Sant Lluc Evangelista a Barcellona, la Chester Beatty Library di Dublino). Dal momento che i manoscritti vennero acquistati a più riprese da diversi attori, la definizione dell'esatta consistenza della 'biblioteca Bodmer' resta ad oggi problematica, ed i conteggi, a seconda dei criteri proposti, vanno da un minimo di 20 ad un massimo di addirittura 60 codici<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> La spinosa questione è stata recentemente affrontata nel suo complesso da FOURNET 2015, il quale, in calce al proprio intervento (pp. 21-24), offre un utilissimo inventario ragionato di tutti i codici riferiti, con maggior o minore sicurezza, alla 'biblioteca Bodmer'.

Qualora si passi ad indagare la provenienza e l'ambiente di produzione della collezione, ammesso che se ne siano definiti i contorni in modo più o meno stabile, il terreno si fa ancor più scivoloso. Se P.Bodm. I è scritto sul verso di un catasto del nomo Panopolite, circostanza che, assieme ad altri elementi, ha spinto Eric Turner<sup>2</sup> ad avanzare con estrema cautela la possibilità che la biblioteca provenga da Panopoli (di cui è tra l'altro ben nota la vivacità culturale in età tardoantica<sup>3</sup>), le notizie raccolte da James M. Robinson riguardo al contesto del ritrovamento sembrano riportare piuttosto a Dishna, nell'Alto Egitto, in una località molto vicina al monastero pacomiano di Pbow, il secondo grande monastero di fondazione pacomiana dopo quello di Tabennisi<sup>4</sup>. Entrambe le ipotesi, è bene tenerlo a mente, poggiano su fondamenta controverse e assai discusse, per cui la questione è destinata a rimanere aperta<sup>5</sup>.

Tuttavia, non mancano casi di ritrovamenti sulle cui circostanze siamo meglio informati.

Nel 1941 durante i lavori che interessarono le vecchie cave di calcare nei dintorni di Tura, una località a circa 15 km a sud del Cairo, venne rinvenuto un gruppo di papiri databili fra VI e VII secolo, tra cui almeno 8 codici variamente preservati, contenenti, tra gli altri, alcuni trattati di Origene e, soprattutto, i commentari di Didimo il Cieco a diversi libri veterotestamentari nonché un frammento del commento al *Vangelo di Giovanni*<sup>6</sup>. I codici vennero da subito riferiti al vicino Monastero di Arsenio (o Dayr al-Baghl)<sup>7</sup>. Apparentemente, dunque, si tratta di un gruppo di codici greci provenienti verosimilmente da un monastero egiziano. Ma sembra che

<sup>2</sup> Si veda TURNER 1968, pp. 51-53 (= trad. it., pp. 70-72), che mette in evidenza anche la particolare struttura del P.Panop.Beatty (pubblicato da Skeat), codice a fascicolo unico realizzato incollando fra loro di due rotoli contenenti sul *recto* la corrispondenza dello stratego di Panopoli (anni 298 e 300).

<sup>3</sup> Sui vari aspetti di questa vivacità, si vedano i contributi raccolti da EGBERTS, MUHS, VAN DER VLIET 2002 (in particolare EMMEL 2002; MARTENS 2002; McNALLY 2002; VAN MINNEN 2002).

<sup>4</sup> I dettagli di questa ipotesi si possono leggere in ROBINSON 2011. Ulteriori particolari vennero rivelati da KASSER 1988, il quale riporta la testimonianza del mecenate svizzero. Sul ruolo del monastero di Pbow si veda anche EMMEL 2010.

<sup>5</sup> Tanto che, dopo una lunga analisi dedicata al *Codex Visionum*, al codice miscelaneo P.Bodm. V + X + XI + VII + XIII + XII + XX + IX + VIII, al *Codex Crosby-Schøyen*, ms. 193 e al Papiro di Barcellona (P.Montserrat inv. nr. 128, 149, 154, 158, 162, 166), CAMPLANI 2015b, p. 135 può chiedersi, su base contenutistica (e quindi da una prospettiva diversa rispetto a quella considerata da Turner e Robinson), se i 'papiri Bodmer' possano «essere stati copiati, costruiti, letti e annotati da gruppi di laici impegnati», che di lì a poco sarebbero emersi nella società egiziana tardoantica.

<sup>6</sup> In generale, su questi codici papiracei (in molti casi palinsesti: si veda CRISCI 2003a, pp. 71-73) si rimanda, oltre a DOUTRELEAU 1955 (che per primo offrì agli studiosi un inventario dei codici rinvenuti), a HORSLEY 1987, pp. 196-198, nr. 107, a VAN HAELST nrr. 643-647 e 683-687, ad ALAND, ROSENBAUM 1995, pp. 57-192, 408-413, 452-460 e 467-516 ed infine a PERRONE 2021, pp. 96-102. Di più ampio respiro lo studio di KOENEN, MÜLLER-WIENER 1968, pp. 41-48. STEFANIW 2018 ha messo in luce il ruolo giocato da Didimo il Cieco nella trasformazione in senso cristiano della *paideia* classica.

<sup>7</sup> Sul monastero si veda almeno CE, s.v. *Dayr al-Quṣayr* (a cura di R.-G. Coquin, M. Martin, P. Grossmann) e KOENEN, MÜLLER-WIENER 1968.

i monaci che vi abitavano fossero per lo più grecofoni<sup>8</sup>. Nulla di strano dunque: i codici greci di Tura appartenevano ad una comunità monastica di lingua greca. Di conseguenza, non si può parlare neppure in questo caso di libri greci in un contesto monastico coptofono.

Con l'avvento del XX secolo, gli scavi archeologici scientificamente condotti si fanno sempre più frequenti anche nell'ambito degli studi copti. Nel 1907, sotto la guida di Flinders Petrie, vennero condotti scavi all'interno delle rovine del Monastero di Apa Apollo, l'arabo Deir el-Bala'izah, a circa 20 km a sud di Assiut<sup>9</sup>, che portarono alla luce centinaia di frammenti papiracei e pergamenei successivamente pubblicati da Paul Kahle nel 1954. Prima di tale data, il sito era già noto per aver restituito almeno tre fogli papiracei (più altri frammenti) appartenenti ad eucologio greco<sup>10</sup> vergati in una maiuscola alessandrina dal contrasto modulare molto accentuato riferita alla metà del VII secolo<sup>11</sup>. Tra i frammenti pubblicati da Kahle<sup>12</sup> si trova anche un lacerto pergameneo, P.Bal. I 2<sup>13</sup>, contenente Es 4, 4-6 in greco. Il frammento conserva i margini superiore ed inferiore e gran parte di quello esterno. Nell'angolo superiore esterno del *recto* si legge un numero, Α, ad indicare, come intuisce correttamente l'editore, il primo foglio del fasc. 4. Ora, dal momento che il brano che precede P.Bal. I 2, ossia Es 1, 1-4, 3, ha bisogno di circa 36 fogli per essere trascritto, si può immaginare che il codice originario fosse costituito da senioni (36 fogli

<sup>8</sup> Così KOENEN, MÜLLER-WIENER 1968, p. 48 e GUÉRAUD, NAUTIN 1979, pp. 21-22. Di certo, da questo monastero proveniva Eustazio, patriarca greco-ortodosso di Alessandria tra l'813 e l'817. Ancora nel XIV secolo il domenicano Francesco Pipino da Bologna, che nel 1320 ebbe la possibilità di visitare il monastero, attesta la presenza al suo interno di una comunità di monaci greci. ORLANDI 1980, p. 214 nota, tra l'altro, che le opere di Origene e di Didimo (oltre che di molti altri autori greci) «certamente sono estranee alla cultura "egiziana" copta», affermazione che contribuisce a rinforzare l'idea di un monastero culturalmente greco, in cui erano presenti appunto questi autori.

<sup>9</sup> Sul sito archeologico e sugli scavi ivi compiuti dalla British School of Archaeology si veda, oltre a KAHLE 1954, pp. 1-6 e FLINDERS PETRIE 1907, soprattutto WIPSYZCKA 2015, pp. 157-160.

<sup>10</sup> Il codice (nr. 737 VAN HAELST = TM 65239), i cui frammenti sono oggi conservati alla Bodleian Library di Oxford con le signature Gr. liturg. c. 3 (P) e Gr. liturg. d. 2-4 (P), fu pubblicato per la prima volta da DE PUNIET 1909a (si veda anche la relazione tenuta dallo studioso benedettino al XIX Congresso Eucaristico Internazionale svoltosi a Londra nel 1909, pubblicata in DE PUNIET 1909b). Un notevole passo in avanti nell'edizione del testo venne compiuto dalla monografia di ROBERTS, CAPELLE 1949. Si vedano anche le diverse interpretazioni di GAMBER 1969 e VAN HAELST 1969. Da ultimo, HAMMERSTAEDT 1999, nr. 16, pp. 171-186.

<sup>11</sup> La datazione si deve a CAVALLO 1975, p. 47 (= CAVALLO 2005, p. 196).

<sup>12</sup> Tralasciando i papiri documentari, è in greco anche P.Bal. I 29, frammento di preghiera, che sembra essere più un foglio sciolto che un frammento di codice. FLINDERS PETRIE 1907, p. 41 (ma il capitolo porta la firma di Walter Ewing Crum), ripreso da KAHLE 1954, pp. 8-9 e nota 2, dà notizia di ulteriori frammenti, non pubblicati, in greco, contenenti una «curious series of aphorisms in Greek» i quali «though based upon pagan text [...] have been adapted to Christians taste».

<sup>13</sup> Oxford, Bodleian Library, Gr. bibl. g. 2 (P) = nr. 31 VAN HAELST = 843 RAHLFS = TM 62051. Per una sommaria descrizione, si veda RAHLFS, FRAENKEL 2004, p. 282. Il frammento è stato ripubblicato da Salomons nel 1996 come P.Bodl. I 10, riproduzione fotografica in pl. 1.

ripartiti in tre fascicoli)<sup>14</sup>. È difficile però che il manoscritto contenesse tutto l'*Eso-do*: la quantità di testo ospitata in ciascuna pagina porta a non meno di 575 ff., circa 48 senioni, i fogli necessari per la trascrizione dell'intero libro, decisamente troppi per un codice di piccole dimensioni<sup>15</sup> (mm 90 × 70 circa). È dunque più facile pensare che il codice contenesse solo una parte del libro. Resta sempre la possibilità, indimostrabile, che il piccolo manoscritto conservasse una raccolta di passi biblici, tra cui Es 4, 4-6. Il frammento è vergato in una maiuscola dal chiaroscuro abbastanza marcato (pieni i tratti verticali, filetti quelli orizzontali) e dall'asse inclinato a destra, non troppo curata sul piano estetico. *Epsilon* e *sigma* sono sensibilmente più stretti delle altre lettere, mentre il modulo di *omicron*, che rimane sistematicamente alto sul rigo di base, è molto più piccolo. Il tracciato, spezzato, è privo di elementi decorativi, se si eccettuano i piccoli ispessimenti di forma quadrangolare posti alle estremità dei tratti orizzontali di *gamma* e *tau* e del tratto obliquo discendente da destra verso sinistra di *kappa*. La qualità del chiaroscuro e la presenza di elementi decorativi, per quanto sobri, suggeriscono di abbassare la datazione al VI secolo, malgrado l'*omicron* piccolo e alto sul rigo di base (di cui non mancano, tra l'altro, esempi riferiti al VI secolo, come P.Ant. I 24<sup>16</sup>), rispetto al periodo compreso tra IV e V secolo (con una preferenza per il V secolo) proposto dal primo editore. Come confronto, si potrebbe proporre PSI XIII 1296<sup>17</sup>, assegnato alla metà del VI secolo.

Una delle aree più ricche di ritrovamenti, verso cui concentrare le ricerche, è sicuramente la Tebaide. Un recente articolo di Elisabeth R. O'Connell<sup>18</sup> offre un approfondito sguardo d'insieme sui materiali manoscritti letterari e paraletterari, in greco e in copto, restituiti da questa regione dell'Alto Egitto. Tra di essi, i (frammenti di) codici greci provenienti da scavo e quindi collocabili con sicurezza in un contesto monastico sono sostanzialmente due. Il primo, P.Mon.Epiph. 583<sup>19</sup>, è costituito da tredici frammenti papiracei che restituiscono porzioni di almeno due

<sup>14</sup> RAHLFS, FRAENKEL 2004, p. 282 preferisce pensare a due quaternioni più un quinione, ma 26 fogli sono decisamente troppo pochi.

<sup>15</sup> Si veda TURNER 1977 OT 23, p. 30 (gruppo 14) e p. 166.

<sup>16</sup> Riprodotto in CAVALLO, MAEHLER 1987, p. 62 pl. 27b.

<sup>17</sup> Nr. 567 + 629 VAN HAELST = 0229 ALAND = TM 61688. Sotto la medesima segnatura sono conservati due bifogli frammentari contenenti, tra gli altri, un dialogo fra Gregorio e Basilio e un passo dell'*Apocalisse*. Riproduzione in CAVALLO, MAEHLER 1987, p. 64 pl. 28b.

<sup>18</sup> O'CONNELL 2018 prende in considerazione tutte le testimonianze manoscritte datate tra il periodo greco-romano e il IX secolo. Per una panoramica sulla storia degli scavi archeologici nella Tebaide egiziana si può leggere O'CONNELL 2010.

<sup>19</sup> New York, Metropolitan Museum of Art, Accession no. 14.1.527 = P 44 Aland = nr. 365 van Haelst = TM 61825. I frammenti vennero pubblicati per la prima volta da CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, pp. 120-121 e p. 301. I passi biblici sono particolarmente ricchi di accenti, circostanza che ha spinto GAMPEL 2012 ad ipotizzare che tali accenti «are likely to have served didactically for those monks who were not sufficiently familiar with the correct pronunciation of the spoken Greek biblical language».

pagine che contenevano rispettivamente Mt 17, 1-3.6-7; 18, 15-17.19; 25, 8-10 e Gv 10, 8.10-11 da una parte, e Gv 9, 3-5; 12, 17-18 (un altro frammento, forse appartenente ad un terzo foglio, non è stato identificato). Le pericopi, separate da *paragraphoi*, sono compatibili soltanto con un lezionario (a meno di non pensare ad una raccolta di citazioni per la preghiera personale). Anche il secondo, P.Mon. Epiph. 584<sup>20</sup>, si compone di più frammenti, che restituiscono questa volta porzioni dei *Canoni* eusebiani e un piccolo frammento dell'*Epistula ad Carpianum* che li accompagna (altri frammenti sono occupati da decorazioni figurate). Se i brani evangelici di P.Mon.Epiph. 583 non stupiscono, è abbastanza sorprendente la presenza dei *Canoni* in P.Mon.Epiph. 584. Infatti, a differenza di quanto avviene nelle altre tradizioni manoscritte cristiane (greca ovviamente, ma anche latina, gotica, siriana, armena, georgiana e persino etiope), nella tradizione copta i *Canoni* eusebiani sono quasi sempre assenti dai tetravangeli<sup>21</sup>. Sul papiro, i *Canoni* sono organizzati nella consueta struttura per colonne (sopravvivono frammenti dei canoni dal II al V) costituita da semplici linee rosse o nere. Soltanto gli archi a tutto sesto che sormontano le colonne di uno stesso canone appaiono maggiormente decorati, in tutti i casi con motivi geometrici e in inchiostro nero e rosso. Secondo quanto ricostruito, i canoni, tre per pagina<sup>22</sup>, cominciavano sul *verso* del primo foglio per concludersi sul *recto* del quarto. L'aspetto più sorprendente del papiro è che negli spazi bianchi tra le colonne il copista ha aggiunto, in modo irregolare e non sistematico, dei titoletti in greco<sup>23</sup> che identificano l'episodio o il tema dei passi corrispondenti, verosimilmente per facilitarne la fruizione liturgica; in un caso (*ad* Mt 1, 1-16; Lc 3, 23-38; Gv, 1, 1-5, εἰς τὴν μεγάλην Κυριακὴν τοῦ Πάσχα, citazione letterale dal lezionario bizantino<sup>24</sup>) il riferimento all'occasione liturgica in cui leggere i passi è esplicito. Ai paralleli già proposti dagli studiosi, si potrebbe aggiungere il *Tetravangelo* copto

<sup>20</sup> New York, Metropolitan Museum of Art, Accession no. 14.1.198-9 (= X 455) = nr. 650 VAN HAELEST = TM 59950. *L'editio princeps* si può leggere in CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, pp. 122-123 e 302-305, ma è a NORDENFALK 1982 che si deve lo studio più approfondito.

<sup>21</sup> Le eccezioni sono tutte tarde (XII-XIII secolo) e in bohairico. Si veda ad esempio il Vat. copt. 9, un *Tetravangelo* copto-arabo riccamente decorato, per il quale si rimanda a PROVERBIO 2000. Sui canoni eusebiani e sulla loro fortuna, si veda da ultimo CRAWFORD 2019.

<sup>22</sup> Disposizione diversa, dunque, da quella ricostruita da NORDENFALK 1938, pp. 65-72 per l'archetipo eusebiano, in cui si alternavano pagine a tre e a due canoni.

<sup>23</sup> Queste didascalie si trovano in corrispondenza dei seguenti passi: *ad* Mt 24, 3-8; Mc 13, 3-8; Lc 21, 7-11 (περὶ τοῦ τέλο[υ]ς καὶ ση[μεί]ων); *ad* Mt 1, 1-16; Lc 3, 23-38; Gv, 1, 1-5 (εἰς τὴν μεγάλην Κυριακὴν τοῦ Πάσχα); *ad* Mt 8, 5-12; Lc 7, 1-9; Gv 4, 46-54 ([εἰς] τὸν [π]αῖδα τοῦ ἑκατοντάρκου [sic]); *ad* Mt 1, 18-19; Lc 2, 6-7 (εἰς τὴν γέν[ησιν] τοῦ [Κ]υρίου); *ad* Mt 5, 2-3; Lc 6, 32-36 (εἰς τὸν μακαρισμόν); *ad* Mt 5, 43-45; Lc 6, 32-36 (εἰς τὸ ἀγαπᾶν τὸν ἐχθ[ρόν]); *ad* Mt 6, 25-34; Lc, 12, 22-31 (εἰς τὸ μὴ μερ[ίμ]νατ[ε]); *ad* Mt 7, 7-11; Lc 11, 9-13 (εἰς τὸ κρο[ύ]ετε καὶ ἀποιγῆσεται ὑμῖν); *ad* Mt 10, 27-32; Lc 12, 2-8 (εἰς μάρτυρας); *ad* Mt 10, 37-38; Lc 14, 25-26 (ὁ ὑπὲρ [...] πρὸς [?]); *ad* Mt 16, 2-9; Lc 7, 18-26 (περὶ τῶν ἀπισταλέντων παρὰ Ἰωάννου).

<sup>24</sup> Si veda NORDENFALK 1982, p. 37.

siglato sa 525 SCHÜSSLER<sup>25</sup> [32], le cui didascalie, di chiara finalità liturgica, sono tipologicamente molto affini a quelle osservate sul papiro.

Il frammento dell'*Epistula ad Carpianum* appartiene probabilmente ad un altro foglio, ma non è chiaro come si disponesse il testo: com'è stato osservato, la *mise en page* del *recto* (circa 18-19 righe da 33 lettere ciascuna) non corrisponde a quella del *verso* (dove la scrittura aumenta di dimensioni, tanto che le righe, ben più distanziate tra loro di quanto avvenga sul *recto*, non possono ospitare più di 20 lettere ciascuna), il cui specchio scrittorio, tra l'altro, sembra essere incorniciato da una spessa fascia di colore rosso. Inoltre, le dimensioni ricostruite per il foglio contenente i *Canoni* (mm 270 × 224) mal si accorda con la situazione testuale del frammento dell'*Epistula*, aporia che non si risolve neanche ipotizzando, come pure è stato fatto, che essa compaia in una versione *brevior*, versione tramandata da almeno due manoscritti copti dei *Vangeli*<sup>26</sup>.

Gli studiosi hanno finora dato per scontato che i *Canoni*, seguiti dall'*Epistula*, aprissero un *Tetravangelo* completo. Data però la limitatissima circolazione delle tavole eusebiane nella tradizione copta, non è impossibile che P.Mon.Epiph. 584 fosse stato concepito come fascicolo autonomo funzionale al reperimento di passi specifici all'interno dei *Vangeli*, ipotesi che spiegherebbe anche la presenza delle didascalie liturgiche.

Tanto P.Mon.Epiph. 583 che P.Mon.Epiph. 584 sono copiati in scritture informali, dal contrasto modulare non troppo accentuato, dall'asse ora più ora meno inclinato (ma comunque incostante), da un tracciato fluido e non chiaroscurato, in cui le lettere (in particolare *alpha*, in uno o due tempi, ed *epsilon*) possono formare pseudolegature. Si tratta comunque di mani che ben si inseriscono nella temperie grafica della Tebaide del VII secolo<sup>27</sup>, verosimilmente con una precedenza di P.Mon.Epiph. 584 (inizio del secolo) rispetto a P.Mon.Epiph. 583.

Discorso a parte merita il *Salterio* P.Mon.Epiph. 578<sup>28</sup>. Esso si compone di 32 fogli sciolti di circa mm 220 × 180 che conservano il testo greco di Sal 10, 2 – 34, 6. I salmi sono trascritti senza soluzione di continuità e senza rispettare la disposizione

<sup>25</sup> Su questo codice, si veda *infra*, pp. 174-178.

<sup>26</sup> È l'ipotesi di NORDENFALK 1982, pp. 32-33, a cui rimando per l'attenta disamina dei problemi codicologici posti dal frammento. I due codici (bohairici) a cui si fa riferimento sono il già citato Vat. copt. 9 e il London, British Library, Or. 1315. Si sarebbe portati a credere che l'*Epistula* sia stata vergata su fogli di dimensioni diverse, non facenti parte del medesimo fascicolo o addirittura sciolti, se non che la mano che copia l'*Epistula* è indubitabilmente la stessa delle tavole eusebiane.

<sup>27</sup> Si vedano ad esempio i materiali pubblicati da BOUD'HORS 2017a.

<sup>28</sup> London, British Library, Pap 37 = U RAHLFS = nr. 108 VAN HAELST = TM 62211. Il codice è stato edito integralmente per la prima volta da TISCHENDORF 1855 (parzialmente già in TISCHENDORF 1844, pp. 490-498). Nuova edizione a cura di EMMENEGGER 2007, pp. 259-327. Si vedano anche CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, p. 299 e pl. XVII; e P.Lond.Lit. 205. Scheda descrittiva in RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 213-214 e, da ultimo, in BOUD'HORS 2017b, p. 191.

per *stichoi*. Il passaggio da un testo all'altro, il più delle volte, non è segnalato. In un paio di casi, nel margine esterno, in corrispondenza dell'inizio del componimento, compare il numero del salmo, probabilmente aggiunto da una mano più tarda. La mano principale impiega una maiuscola informale inclinata a destra (senza che l'asse di inclinazione rimanga costante), realizzata con *ductus* abbastanza fluido e caratterizzata da vistosi squilibri modulari. *Beta*, in due tempi, e *kappa*, con la tenaglia lontana dal tratto verticale, sono ingranditi e rompono la struttura bilineare in entrambe le direzioni come *phi*, *psi* e spesso anche *iota*. Anche i tratti verticali di *rho* e *tau* si prolungano invadendo l'interlinea inferiore, caratteristica che condividono con i tratti obliqui di *lambda*. *Omicron* è piccolo, talvolta compresso lateralmente come *epsilon*, *theta* e *sigma*, ed alto sul rigo di base. Benché la tendenza sia a tenere ben separate le lettere le une dalle altre, non sono infrequenti esempi di legature anche deformanti e di tratteggi più corsivi, in particolare nel caso in cui sia coinvolto *epsilon* (soprattutto nelle preposizioni ἐπί, περί e ὑπέρ). Non mancano forme minuscole: *delta* è di norma realizzato in un solo tempo, con il calamo che torna sul rigo di base prima di staccarsi dal foglio, ma solo in casi eccezionali lega con la lettera seguente; *alpha* e, più raramente, *eta* possono comparire in forma minuscola; si individuano esempi di *my* minuscolo, anche se di norma è realizzato in tre o quattro tempi. Una mano dunque non certo di un calligrafo, ma di uno scriba indubbiamente avvezzo alla scrittura di documenti, a cui rimandano gli squilibri modulari, le legature e le tendenze più corsiveggianti, elementi in ogni caso calati all'interno di un contesto decisamente maiuscolo e librario.

Questa scrittura è stata riferita ad un periodo compreso tra la fine del VI e l'inizio del VII secolo, vale a dire nel torno di secoli in cui fu attivo il sito nel quale P.Mon.Epiph. 578 sarebbe stato ritrovato<sup>29</sup>. Infatti, secondo Edward Hogg, il medico e viaggiatore inglese che nel 1836 lo vendette al British Museum, il codice fu

discovered among the rubbish of an ancient convent at Thebes, remarkable as still presenting some fragments of an inscription, purporting to be a pastoral letter from Athanasius, Patriarch of Alexandria<sup>30</sup>.

Il sito di cui parla Hogg è stato correttamente identificato da Walter Ewing Crum<sup>31</sup> con il Monastero di Epifanio. Tuttavia, le informazioni riportate da Hogg non sono, per così dire, 'di prima mano'. Egli infatti acquistò, a sua volta, il codice papiraceo a Tebe nel 1832. I dettagli sulle circostanze del ritrovamento si devono ai

---

<sup>29</sup> Così CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, p. 299. Più recentemente, è stata riconosciuta da GÓRECKI, ŁAJTAR 2012, pp. 142-143 una grande affinità fra la scrittura di P.Mon.Epiph. 578 e quella di un *ostrakon* in greco rinvenuto nella necropoli di Tebe all'interno di un contesto archeologico riferito alla metà del VII secolo.

<sup>30</sup> HOGG 1835, vol. II, p. 312 nota a piè di pagina.

<sup>31</sup> CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, p. 299.

racconti dei mercanti locali. Benché nessuno studioso oggi metta in dubbio le parole di Hogg e l'identificazione del sito proposta da Crum<sup>32</sup>, a rigor di logica, anche in questo caso, si è davanti all'ennesimo codice finito sul mercato antiquario e di cui non è possibile conoscere direttamente il contesto di ritrovamento.

Vi è, tuttavia, un elemento interno che rende P.Mon.Epiph. 583 difficilmente collocabile in un ambiente non copto. Il copista non può che essere un coptofo-  
no. Una serie di peculiarità ortografiche (lo scambio tra *lambda* e *rho*, la confusione di *epsilon* ed *eta* nell'esprimere il suono /e/, la presenza di un *titulus* sopra la parola  $\sigma\alpha\rho\xi$ , come se fosse un *nomen sacrum*) esibite dal testo dei *Salmi*, infatti, può essere spiegata solo ammettendo che chi scriveva era abituato ad una fonetica copta e non greca, e che pertanto si esprimeva abitualmente nella lingua epicorica dell'Egitto<sup>33</sup>.

Più recentemente, gli scavi compiuti nell'ottobre del 1988 dagli archeologi dell'Università di Varsavia nel sito del Monastero di Naqlun, ai margini meridionali dell'Oasi del Fayyum<sup>34</sup>, hanno restituito 7 fogli papiracei<sup>35</sup>, forse costituenti in origine un quaternione, con Sal 68, 2b-74, 1a in greco. La mano del copista è estremamente calligrafica. Egli impiega una maiuscola alessandrina<sup>36</sup> in cui le lettere si inscrivono tutte in un modulo perfettamente quadrato, realizzata con un *ductus* posato e caratterizzata da un tracciato leggermente chiaroscurato, in cui i tratti verticali sono più spessi di quelli orizzontali (su valori intermedi si attestano i tratti obliqui, con eccezione del secondo tratto di *ny*, sempre sottile). *Alpha* è in un tempo, con l'ultimo tratto che si piega leggermente a destra; anche *my*, con i tratti due e tre uniti in una curva talvolta appiattita sul rigo di base, è realizzato in un solo tempo; in *epsilon*, come in *eta*, il tratto orizzontale mediano è spostato verso l'alto; la tenaglia di *kappa* è realizzata in un solo movimento. La struttura bilineare è infranta, oltre che dai soliti *rho*, *phi*, *psi*, anche da *csi*, il cui ultimo tratto si sviluppa in uno svolazzo. L'ornamentazione si limita ad un piccolo elemento di rinforzo all'estremità sinistra del tratto verticale di *tau* e ai sobri ripiegamenti ad uncino nei tratti obliqui discendenti da sinistra verso destra di *delta* e di *lambda*, nonché in entrambi i tratti obliqui di *ypsilon* e *chi*. I fogli, tra i quali quello meglio conservato misura mm 178 × 292,

<sup>32</sup> Ad esempio, GÓRECKI, ŁAJTAR 2012, p. 142; BOUD'HORS 2017b, p. 186 nota 37; O'CONNELL 2018, p. 91.

<sup>33</sup> L'intuizione si deve a RAHLFS 1907, pp. 146-152 ed è stata sostanzialmente accettata dagli studiosi successivi, compreso l'ultimo editore del *Salterio*, EMMENEGGER 2007, p. 264. Tra i fenomeni ortografici, il *titulus* sopra il termine  $\sigma\alpha\rho\xi$  viene spiegato da Rahlfs non come indicazione di *nomen sacrum* (anche perché non viene abbreviato nulla) ma come evoluzione della grafia copta  $\sigma\alpha\rho\xi$  (che si osserva, ad esempio, in P.Ryl.Suppl.Copt. n.rr. 47-48 edito da CAMPLANI 2004), dove il *titulus* indica l'inserzione di una vocale epentetica neutra [ə] ad aiutare la pronuncia di nessi consonantici particolarmente complicati.

<sup>34</sup> Le rovine si trovano a circa 16 km da Medinet el-Fayyum, capitale dell'omonimo governatorato. Su questo sito si veda almeno P.Naqlun I, pp. 19-40.

<sup>35</sup> P.Naqlun II 15 = TM 62214.

<sup>36</sup> E non la maiuscola biblica come affermato da Derda in P. Naqlun II, pp. 15-16.

presentano una *mise en page* identica a quella che si osserva sulla maggior parte dei *Salteri* copti (e bilingui) coevi e successivi. Il copista trascrive il testo a piena pagina, cercando di comprendere ciascun *colon* all'interno di un unico rigo. Qualora questo non sia possibile, il rigo successivo presenta una profonda *eisthesis*. Il confronto paleografico con esempi quali P.Amh. I 4 + P.Ryl. I 2<sup>37</sup>, frammenti di *Giobbe* riferiti al pieno VI secolo, e ancor di più P.Berol. inv. 5010<sup>38</sup>, pagina del *Vangelo di Giovanni* assegnata al VI-VII secolo, spinge a collocare anche il *Salterio* P.Naqlun II 15 in un periodo compreso fra la metà del VI secolo e i primissimi anni del secolo seguente, piuttosto che al V secolo, come proposto dal primo editore<sup>39</sup>.

Altri due lacerti papiracei, P.Naqlun II 18<sup>40</sup> e 19<sup>41</sup>, pur avendo un carattere letterario (si tratta rispettivamente di un frammento di credo [niceno-]costantinopolitano e di un testo patristico non individuato), difficilmente sono frammenti di codice, dal momento che sul *verso* entrambi presentano tracce di tachigrafia. I due frammenti esibiscono scritture informali eseguite con *ductus* abbastanza corsivo (e conseguentemente sensibilmente inclinate a destra), le quali non rifuggono da legature (che coinvolgono in particolare *alpha* ed *epsilon*). Mani dunque abituate a scrivere documenti, anche se non appartenenti a scribi professionisti.

In coda a questa rassegna dei materiali librari greci provenienti dal sito di Naqlun, conviene ricordare anche il monaco anacoreta che tra VI e VII secolo abitò l'eremo indicato dagli archeologi con il numero 25. Egli mise insieme, ad uso personale, un *dossier* con *incipit* o brani più ampi dei salmi su fogli papiracei sciolti<sup>42</sup>, talvolta riutilizzando il verso di documenti. Un sesto frammento, P.Naqlun I 6<sup>43</sup> è un lacerto pergamenaceo stretto e lungo, contenente una curiosa lista di salmi divisi secondo il loro autore (che segue molto da vicino quella stabilita da Eusebio nei suoi *Commentaria in Psalmos*<sup>44</sup>) e un elenco di salmi da recitarsi a seconda dell'ora liturgica<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> Nr. 271 VAN HAELST = 913 RAHLFS = TM 62145. La datazione è di CAVALLO 1975, p. 38 (= CAVALLO 2005, p. 138); riproduzione anche in CAVALLO 1967 tav. 101.

<sup>38</sup> Nr. 461 VAN HAELST = 0109 ALAND = TM 61664. Pubblicato da SALONIUS 1926, pp. 104-109; la datazione si deve a CAVALLO 1975, p. 40 nota 98 (= CAVALLO 2005, p. 189 nota 93).

<sup>39</sup> Derda addirittura non esclude una datazione più alta in P. Naqlun II, p. 16. Ad una datazione non anteriore al VI secolo pensa anche VAN MINNEN 2009, p. 220, che però identifica la scrittura ancora come una maiuscola biblica.

<sup>40</sup> TM 65097.

<sup>41</sup> TM 65905.

<sup>42</sup> Si tratta di P.Naqlun I 1 (TM 62165), 2 (TM 62166), 3 (TM 62167), 4 (TM 62168), 5 (TM 62169). Sul *dossier* si veda P.Naqlun I, pp. 41-56.

<sup>43</sup> TM 62309.

<sup>44</sup> PG 23 col. 66.

<sup>45</sup> Questo elenco è quasi completamente sovrapponibile all'elenco che si legge sul f. 532v del *Codex Alexandrinus*, tanto che DERDA 1995, pp. 32-35 ha avanzato un suggestivo avvicinamento tra il celebre codice, oggi a Londra, e il Monastero di Naqlun.

Anche in questo caso, l'autore del *dossier* impiega una corsiva informale, molto più legata di quelle esibite dai frammenti precedenti, tipica di una mano abituata a scrivere documenti e lettere. Il *dossier* è interamente in greco, una circostanza sicuramente degna di nota considerate l'altezza cronologica e la marginalità geografica del sito<sup>46</sup>. Si potrebbe allora pensare anche che P.Naqlun II 18 e 19 facessero parte di altri *dossier* allestiti da qualche monaco per uso personale. Ma non dello stesso: P.Naqlun II 18 e 19 provengono da contesti archeologici tra loro diversi. Questi materiali contribuiscono a disegnare un quadro nel quale testi greci, o quantomeno il testo dei *Salmi*, non erano rari nel Monastero di Naqlun<sup>47</sup>.

L'unico esempio di manoscritto pergameneo, più o meno completo, interamente in greco collocabile con certezza in un contesto monastico autenticamente copto è l'attuale London, British Library, Add. 37534<sup>48</sup>. Il manoscritto venne rinvenuto, assieme ad altri, da Robert de Rustafjaell<sup>49</sup> tra le rovine di un monastero, dedicato a San Mercurio, nei pressi di Edfu, e da questi venduto al British Museum nel 1907. Ora, il racconto di de Rustafjaell potrebbe benissimo non essere veritiero nei particolari<sup>50</sup>, ma la connessione del gruppo di codici da lui rinvenuto (tra cui anche l'Or. 6801 [19] [tavv. XI-XII], un lezionario bilingue per la festa di san Mercurio di cui si parlerà diffusamente più avanti) con l'area di Edfu è certificata dagli stessi codici, che in diversi casi conservano nei colofoni toponimi riconducibili a monasteri e località della zona. Purtroppo, i fogli pergamenei dell'Add. 37534 si trovano in pessimo stato di conservazione e lo stesso manoscritto è in più punti lacunoso. Se in origine erano presenti colofoni, essi non sono sopravvissuti ai danni causati dal tempo. Per questo motivo, rimangono ignote le circostanze in cui fu allestito il codice. È impossibile, ad esempio, sapere se il codice fu commissionato dal Monastero di San Mercurio o ceduto in dono come atto di pietà da un privato, oppure se venne prodotto per un'altra comunità monastica della regione, finendo incorporato in un secondo momento nella raccolta libraria del Monastero di San Mercurio, in cui sembrano essere confluiti diversi codici provenienti dalla regione nel corso dell'XI secolo<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Il monastero, oggi ancora esistente, si trova a circa 16 km a sud della capitale del Governatorato del Fayyum; si veda P.Naqlun I, p. 19. È molto probabile che questo anonimo eremita fosse un grecofono (P.Naqlun I, pp. 41-56).

<sup>47</sup> Sembra anzi che «Greek was the dominant language in Naqlun in the first stage of the monastery's existence» (Derda in P. Naqlun II, p. 8), come suggerisce la proporzione tra *ostraca* greci ed *ostraca* copti rinvenuti.

<sup>48</sup> London, British Library, Add. 37534 = nr. 704 + 764 VAN HÆLST. Sul manoscritto si vedano le schede nel *Catalogue of Addition 1906-1910*, p. 73, nr. 37534 e in RICHARD 1952, p. 71, nonché la descrizione di RUSTAFJÆLL 1909, pp. 89-98 e pl. XXXIX.

<sup>49</sup> Sul personaggio, legato al gruppo dei manoscritti di Esna-Edfu, si veda BIERBRIER 2012, pp. 479-480.

<sup>50</sup> Si veda VAN DER VLIET 2015, p. 266.

<sup>51</sup> Ancora VAN DER VLIET 2015, in particolare pp. 267-268, 275-276.

Il codice londinese contiene *Vita et Miracula* dei santi anargiri Cosma e Damiano<sup>52</sup>. Benché oggi nessun foglio risulti fisicamente solidale al foglio col quale in origine costituiva un solo bifoglio, de Rustafjaell, che per primo fornì una descrizione del manoscritto (verosimilmente rispecchiando la condizione in cui venne ritrovato), ipotizza che il codice fosse costituito da 7 quaternioni<sup>53</sup>. Il primo fascicolo risulta privo dei due fogli iniziali, lasciando la *Vita* acefala; una grossa lacuna, di circa 10 fogli, si apre dopo il f. 14, e coinvolge ben 11 capitoli dei *Miracula*. I fogli sono comunque molto danneggiati nel margine superiore ed esterno, e pertanto gli eventuali numeri di pagina (o di foglio) e segnature di fascicolo sono andati perduti, e non possono dunque contribuire alla ricostruzione della compagine fascicolare. I 47 *Miracula* sono introdotti ciascuno da un titolo<sup>54</sup> (che dal *Miraculum* 26 sarà rubricato), separato rispetto al testo che segue e che precede da linee ornate. Sul f. 14 *recto* e *verso*, il titolo del capitolo è ripetuto, in inchiostro rosso, nel margine superiore. Probabilmente, titoli correnti di questo tipo erano presenti in tutto il manoscritto, ma la condizione dei margini superiori non permette di verificarlo. La trascrizione dei *Miracula* [tav. I] si conclude al f. 42r, lasciando in bianco gran parte della pagina, che una seconda mano, molto più insicura della prima, ha occupato con un inno all'arcangelo Michele, aperto dal titolo (evidenziato da rozze linee ornate realizzate con lo stesso inchiostro del testo) ὕμνον ἀρχαγγέλο[υ] Μιχαήλ. Lo spazio lasciato vuoto sul f. 42v viene occupato da un testo non identificato vergato da una terza mano [tav. II].

I *Miracula* mostrano i segni di un qualche lavoro di revisione. In primo luogo, si notano una serie di rasure che non si direbbero prodotte *in scribendo*, dato che il copista non vi ha riscritto sopra. In alternativa, le parole possono essere espunte circondandole di trattini o virgole. La prima mano cerca di rimediare anche alle pro-

<sup>52</sup> Edizione del testo a cura di RUPPRECHT 1935.

<sup>53</sup> La ricostruzione più probabile sembra essere la seguente: 1<sup>8-2</sup>, 2<sup>8</sup>, [3<sup>8</sup>], 4<sup>8-3</sup>, 5-7<sup>8</sup>. Dal fasc. 1, come già osservato, mancano i primi due fogli, mentre la lacuna che si apre dopo il f. 14 dovrebbe essere di 11 fogli e coinvolgere l'intero fasc. 3 e i primi tre fogli del fasc. 4.

<sup>54</sup> I titoli conservati sono: γ' περὶ τῆς γυναικὸς Μάλχου (f. 6v); δ' περὶ γεωργοῦ τοῦ σαπέντος τὸν πόδα (f. 7v); ε' περὶ τοῦ ὕδρωπικοῦ (f. 9r); ε' περὶ τοῦ τὴν δυσουρίαν νοσήσαντος (f. 10v); ζ' περὶ τοῦ ταχυγράφου (f. 11r); [η' περὶ τοῦ] ξηρὰν ἔχοντος τὴν χεῖρα (f. 12v); θ' περὶ τοῦ τὴν θωρακικὴν νόσον νοσήσαντος (f. 13r); ι' περὶ τοῦ σοφιστοῦ Στεφάνου (f. 14r); ια' περὶ τοῦ ἀνδρὸς τῆς γυναικὸς σόφρονος (f. 14v); [κβ'] περὶ τοῦ ἐσχηκὸς τὸ ἀπόστημα (f. 15v); κγ' περὶ τοῦ πεσόντος ἀπὸ τοῦ ἵπου καὶ τὸ σκέλος κλασθέντος (f. 17v); κδ' περὶ τοῦ ἄλλου παρέτου (f. 20r); [κε'] περὶ τῆς παιδίσκης τοῦ κληρικοῦ (f. 20v); κζ' περὶ τῶν δύο τῶν ἐχόντων τὴν ἐπίχρυσιν (f. 21v); κη' περὶ τοῦ πλευρικοῦ (f. 24r); κθ' περὶ τοῦ αἱμαπτῦκικοῦ (f. 25r); λ' περὶ τοῦ αἰρετικοῦ παραλύτου (f. 25v); λα' περὶ τοῦ υἱοῦ Σευηριανοῦ (f. 26v); [λβ' πε]ρὶ Διοσκόρου σχολαστικοῦ ἀπὸ Ἑλλήνων γεναμένου (sic) Χριστιανοῦ (f. 27v); [λγ' περὶ τῆς ὑ]δερῖωσης (f. 28v); λδ' περὶ τῆς γυναικὸς Κωνσταντίνου τοῦ ἐν Λ[αοδικεία] (f. 29r); λε' περὶ τοῦ τὴν φλεγμονὴν ἐσχηκὸς ἐν τῷ ἐγ[ηβαίω] (f. 30r); [λε' περὶ τοῦ ὀ]φθαλμῶντος (f. 30v); [λη' περὶ τοῦ παρα]λυτικοῦ πτωχοῦ (f. 31v); [λθ' περὶ τοῦ σχολαστι]κοῦ τοῦ ἔχοντος τὸ ἀπόστημα (f. 31v); μ' περὶ τοῦ ἄλλου παρέτου (f. 33r); μα' περὶ τοῦ τὴν λαμίαν νοσήσαντος (f. 33v); μβ' περὶ τοῦ σπληνικοῦ (f. 34v); [μγ'] περὶ τοῦ τὰ αἰδοῖα ἀπεσκληκὸς καὶ ὀφθαλμῖσαντος (f. 36v); [μδ'] περὶ τῆς πονούσης τὸν μάζον (f. 37v); [με' περὶ τῆς ἀλγησ]ίας τὸν μαστόν (f. 38v); μς' περὶ τοῦ ἐσχηκὸς τὴν χοιράδα (f. 39r); μζ' περὶ τοῦ ἐφραχθέν[τος τὸν λάρυγγα] (f. 40r).

prie omissioni, inserendo nel margine inferiore, o più spesso nell'interlinea, le parole tralasciate al momento della trascrizione. Interviene anche la mano di un revisore, da identificare con quella del secondo copista, a cui si deve l'inno all'arcangelo Michele, responsabile di correzioni grammaticali effettuate sovrascrivendo alcune lettere ed aggiungendone altre nell'interlinea.

I tre copisti impiegano scritture abbastanza simili, gravitanti attorno al polo di attrazione della maiuscola ogivale inclinata. La mano principale è caratterizzata da un asse moderatamente inclinato e dal marcato contrasto modulare tra lettere strette (*epsilon*, *theta*, *omicron*, *sigma* ma anche *rho*) e le altre lettere, inscrivibili in un modulo sostanzialmente quadrato. Il tracciato è leggermente chiaroscurato, con i tratti orizzontali e obliqui discendenti da sinistra verso destra più spessi di quelli orizzontali e obliqui discendenti da destra verso sinistra. La struttura bilineare, oltre che dai soliti *rho*, *ypsilon*, *phi* (di forma romboidale) e *psi*, è infranta in entrambe le direzioni anche da *beta*, significativamente ingrandito. Particolarmente sviluppati e svolazzanti appaiono gli ultimi tratti di *zeta* e *csi*, che invadono l'interlinea inferiore. La tenaglia di *kappa* è molto lontana dal tratto verticale. *My* è realizzato in tre tempi, con i tratti due e tre fusi in una curva che tocca il rigo di base, talvolta superandolo. Per quanto riguarda l'ornamentazione, tutti i tratti verticali, che, lo ricordiamo, sono di minimo spessore, presentano all'estremità superiore un ingrossamento a forma di bottone piuttosto pronunciato. Lo stesso elemento si individua all'estremità destra del tratto orizzontale di *tau*, all'estremità superiore dei tratti obliqui di *ypsilon*, *chi* e *psi*, e alle estremità di *omega*, realizzato in tre tempi. Questa mano, che non appartiene ad un copista inesperto, presenta tuttavia vistose difficoltà di allineamento, amplificate dall'assenza di linee rettrici, non impresse al momento della rigatura (che si limita ad inquadrare lo specchio scrittorio).

La seconda mano è caratterizzata da un modulo più piccolo e un tracciato più incerto, non chiaroscurato e privo di ornamentazione. La sua maiuscola ogivale, in cui gli squilibri modulari non sono costanti, è di esecuzione meno curata.

Molto più marcato il contrasto chiaroscurale della terza mano, che dispone pieni e filetti secondo l'orientamento già osservato nella prima mano. Questo terzo copista impiega una maiuscola ogivale più inclinata e dal tracciato maggiormente spezzato (in particolare *omega*). Oltre che per l'aspetto generale e per la tendenza a prolungare i tratti verticali di *rho* e *ypsilon*, questa mano si distingue anche per tratteggi specifici, come *alpha* in cui il primo e il secondo tratto formano un angolo molto acuto, appiattito sul rigo di base (tanto che la lettera può confondersi con *delta*), oppure *kappa*, in cui il tratto obliquo inferiore della tenaglia è più sviluppato di quello superiore.

I codici assieme ai quali il manoscritto greco venne rinvenuto sono datati, dai colofoni che li accompagnano, tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo<sup>55</sup>, una data-

<sup>55</sup> Si veda RUSTAFJAEEL 1909, p. 89.

zione in linea con le caratteristiche paleografiche esibite dalle tre mani. La maiuscola impiegata infatti appartiene alla medesima temperie grafica esibita dai materiali liturgici<sup>56</sup> rinvenuti durante gli scavi della cattedrale di Qasr Ibrim, nella bassa Nubia<sup>57</sup>. Secondo Edoardo Crisci, che ha studiato approfonditamente questi materiali collocandoli proprio tra X e XI secolo,

l'aspetto caratteristico di questa maiuscola ogivale di origine nubiana non deriva tanto dalla forma delle singole lettere, quanto dal modo in cui i diversi elementi della scrittura si combinano nella pagina determinandone la particolare fisionomia: tracciato incerto ed impacciato, disomogeneità morfologiche strutturali, squilibri nel rapporto modulare e nella resa del chiaroscuro concorrono a definire il carattere estremamente modesto della scrittura<sup>58</sup>,

una descrizione che può ben adattarsi all'impressione generale offerta dall'Add. 37534. Occorre precisare, tuttavia, che nei dettagli i materiali di Qasr Ibrim differiscono molto dal codice londinese: innanzitutto, il copista principale di quest'ultimo, pur nelle sue difficoltà, ha una mano chiaramente più sicura di quelle nubiane; in secondo luogo il *my* (come anche *omega*, dal tracciato curvilineo), nel codice egiziano è più simile al modello alessandrino, con i tratti due e tre realizzati in un solo movimento, mentre quello dei manoscritti di Qasr Ibrim è sistematicamente in quattro tempi (*omega* invece ha per lo più il tracciato spezzato tipico della maiuscola ogivale). Ma il contesto grafico (*kappa* con tenaglia molto lontana dal tratto verticale, *phi* ingrandito e di forma romboidale), è il medesimo<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> Essi risultano in gran parte inediti. Per un elenco aggiornato dei frammenti liturgici (in greco, in copto e in antico nubiano) provenienti da Qasr Ibrim già pubblicati (e della relativa bibliografia) si rimanda a ŁAJTAR 2014, pp. 392-394, a cui si deve fra l'altro la pubblicazione di un foglio inedito contenente inni acrostici, sempre in greco (ŁAJTAR 2014, pp. 394-407). Per il greco, particolarmente importanti risultano i lavori di FRENED, MUIRHEAD 1976 e FRENED, DRAGAS, KONTOYIANNIS 1992. Per le considerazioni di carattere paleografico si faccia riferimento a CRISCI 1996, pp. 121-127.

<sup>57</sup> I risultati di questi scavi, compiuti sotto la guida di Jack Martin Plumley nel 1964, sono pubblicati in PLUMLEY 1964.

<sup>58</sup> CRISCI 1996, p. 122. La descrizione si riferisce in particolare ai frammenti di codice contenenti gli *Atti di san Giorgio* (su cui si vedano FRENED 1978, FRENED 1982 e soprattutto FRENED 1989), ma è applicabile a tutti i lacerti provenienti dalla cattedrale (si veda CRISCI 1996, p. 123). Non a caso, FRENED 1989 (e già FRENED 1986) ha parlato di «Nubian type» per questo tipo di maiuscola, espressione ripresa da ŁAJTAR 2009 e ŁAJTAR, VAN DER VLIET 2010 e applicata a scritture epigrafiche (ma si vedano le osservazioni di CRISCI 1996, pp. 126-127 e soprattutto CRISCI 2018, pp. 49-50, che avverte di non intendere l'espressione come un modo per individuare una vera e propria tipologia scrittoria, distinta da altre espressioni tarde della maiuscola ogivale).

<sup>59</sup> Nessuna delle caratteristiche individuate da CAVALLO 1977a, p. 99 nel *Salterio* Uspenskij, preso come riferimento per la tipizzazione palestinese della maiuscola ogivale inclinata («forme compatte, accentuato contrasto tra pieni e filetti, estremità inferiori delle aste tendenti ad incurvarsi verso sinistra, soprattutto se discendenti verso il rigo di base, ingrossamenti decorativi alle estremità dei tratti sottili non molto marcati ma regolari; [...] *delta* con ingrossamento ornamentale solo a sinistra, *rho* con tratto dorsale sinuoso, *hypsilon* con calice piuttosto largo, *phi* con anello morbido e schiacciato», nonché l'e-

In definitiva, dunque, i manoscritti greci collocabili, su solide basi, all'interno di un ambiente monastico principalmente coptofono si riducono ai seguenti:

- 1) un foglio pergameneo frammentario con un passo dell'*Esodo* (P.Bal. I 2) appartenuto ad un codice di piccole dimensioni;
- 2) alcuni frammenti con passi dei *Vangeli* in greco (P.Mon.Epiph. 583), forse facenti parte di un vero e proprio lezionario, rinvenuti durante gli scavi del Monastero di Epifanio;
- 3) alcuni frammenti con i *Canoni* eusebiani e l'*Epistula ad Carpianum* (P.Mon.Epiph. 584), anch'essi restituiti dal medesimo scavo archeologico, forse posti all'inizio di un *Tetravangelo*, o forse conservati semplicemente in forma di fascicolo sciolto;
- 4) un *Salterio* greco (P.Mon.Epiph. 578), acquistato a Tebe ma ritrovato (stando alle testimonianze del tempo) tra le rovine del Monastero di Epifanio, scritto dalla mano avvezza alla scrittura anche documentaria di un copista sicuramente coptofono;
- 5) 7 fogli papiracei di un secondo *Salterio* greco rinvenuti tra le rovine del Monastero di Naqlun (P.Naqlun II 15);
- 6) un codice pergameneo (London, British Library, Add. 37534) contenente la *Vita* e i *Miracula* dei santi Cosma e Damiano, parte di un gruppo di codici connessi esplicitamente dai colofoni ai monasteri di Edfu.

A questi, si devono aggiungere almeno altri due frammenti di *Salteri* un tempo parte della biblioteca del Monastero Bianco, piuttosto tardi (rispettivamente di XII/XIII secolo e XIII/XIV secolo), ma molto significativi, perché palinsesti<sup>60</sup>. Date le ridotte dimensioni dei lacerti, non è chiaro se i due *Salteri* fossero integralmente in greco (com'è molto probabile). Resta comunque sintomatico che ancora nel XIV secolo si cancellassero dei testi copti per far posto al greco.

Con ogni probabilità, anche altri (frammenti di) codici greci, oggi parte delle collezioni di tutto il mondo, furono in origine conservati all'interno di biblioteche monastiche copte. Tuttavia, essi, provenendo per la quasi totalità o da scavi clandestini o dal mercato antiquario, non sono più collocabili nel loro contesto originario.

Infine, alcuni indizi sulla circolazione di libri greci possono sorprendentemente arrivare dallo studio delle epigrafi. Vi è il forte sospetto, infatti, che alcune delle

---

sasperata inclinazione dell'asse verso destra), si riconosce nell'Add. 37534. Pertanto, non appare condivisibile l'impressione di MACCOULL 1990, p. 40 nota 68, secondo il quale la mano del codice londinese «resembles those known from Palestine». I criteri di individuazione di tipologie locali all'interno del canone della maiuscola ogivale inclinata sono stati nuovamente analizzati e in gran parte ridimensionati (soprattutto per quanto riguarda l'inclinazione dell'asse) da ORSINI 2016 (= ORSINI 2019, pp. 133-164).

<sup>60</sup> Si tratta di Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 132<sup>a</sup> f. 354; copt. 133<sup>a</sup> ff. 195-195a + al-Qāhira, Institut français d'archéologie orientale, copt. 305-308 e di London, British Library, Or. 6954 ff. 91, 92, 95. Nel primo caso, è stato eliminato un Vangelo di Matteo, nel secondo un inno liturgico. Sui due palinsesti, si veda BUZI 2022, pp. 194 e 198.

iscrizioni, anche greche, che ricoprono i muri della cripta dell'arcivescovo Georgios a Dongola, in Nubia, siano tratte da libri<sup>61</sup>. Dopotutto, la cripta si trova nei pressi di un complesso monastico che doveva avere una propria biblioteca. Se questa ipotesi è corretta, si deve presupporre una certa circolazione di libri greci ancora nel XII secolo in un'area tutto sommato periferica, come la Nubia. Lo stesso dubbio potrebbe sorgere per P.Mon.Epiph. 588<sup>62</sup>, un testo omiletico in greco tracciato in ocre rosso sull'intonaco della cella B del Monastero di Epifanio. Infine, in uno degli eremi di Kellia è stato rinvenuto un curioso graffito, in cui si menzionano i quattro *Libri dei Re*, ciascuno seguito da una cifra, che Pieter J. Sijpesteijn<sup>63</sup> ha convincentemente interpretato come indicazioni sticometriche compatibili con la traduzione della *Septuaginta*, prova che, giusta l'interpretazione dello studioso olandese, nello Wadi al-Natrûn era presente almeno una copia in greco dei *Re*.

Al contrario dei codici greci, i manoscritti bilingui greco-copti, che spesso hanno sofferto della medesima sorte di quelli greci (o anche copti), ma che sono senza dubbio collocabili in un contesto culturalmente copto proprio perché bilingui, sono decine e riferibili ad un ampio arco cronologico, che va dal IV fino all'XI secolo almeno. Rappresentano dunque una buona prospettiva per indagare il rapporto fra scrittura greca e scrittura copta ed analizzare l'evoluzione delle maiuscole canoniche greche nei codici copti. Tuttavia, prima di procedere all'analisi sistematica delle testimonianze bilingui è bene inquadrare velocemente che cosa si intende per lingua copta e quali siano le caratteristiche del sistema di scrittura impiegato per rappresentarla.

---

<sup>61</sup> Così CRISCI 2018, p. 48. Su Georgios si veda almeno LAJTAR 2002. Le iscrizioni che ricoprono la sua cripta sono discusse da MÜLLER 2001.

<sup>62</sup> Nr. 1097 VAN HAELST = TM 112424. CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, p. 126 e p. 308. Si veda anche BUCKING 2007, p. 27. Il frammento di intonaco, che si era staccato già in antico dal muro, è oggi conservato al Metropolitan Museum of Art di New York.

<sup>63</sup> SIJPESTEIJN 1988, che supera l'interpretazione di PARTYKA 1987, p. 279.



#### IV.

### I CODICI BILINGUI GRECO-COPTI

Prima di entrare nel vivo dell'argomento, è opportuno discutere del rapporto tra lingua copta e scrittura greca.

Con «lingua copta»<sup>1</sup> si intende l'ultima fase della lingua epicorica dell'Egitto. In realtà, l'espressione 'lingua copta' si riferisce ad un insieme di dialetti<sup>2</sup>, i principali dei quali sono il saidico, il dialetto del sud, che ben presto si affermò come lingua letteraria e liturgica, e il bohairico, il dialetto del nord (tuttora impiegato come lingua liturgica dalla chiesa copta), che emerse a partire dal IX secolo e che andò a prendere progressivamente il posto di prestigio che era stato del saidico. Un terzo dialetto, attestato in un buon numero di reperti, ma che non ebbe una vita e uno sviluppo paragonabile a quello dei due maggiori, è il fayyumico, localizzato ovviamente nell'Oasi del Fayyum. Al contrario, il dialetto achmimico, probabilmente parlato nell'area di Panopoli, non ebbe grande diffusione (di fatto scomparire dalla documentazione alla fine del V secolo) ma è presente nei due più antichi manoscritti bilingui greco-copti conservati. In ogni caso, con la conquista araba, il copto venne ben presto sostituito dalla lingua dei conquistatori, fino a fossilizzarsi, nella variante bohairica, in una lingua solo liturgica<sup>3</sup>.

I sistemi di scrittura tradizionali dell'Egitto (il geroglifico, lo ieratico e il demotico), tra II e III secolo d.C., qualora non fossero totalmente scomparsi (come il geroglifico, attestato fino al III-IV secolo d.C. ma solo in espressioni epigrafiche e solo in una zona periferica come File), erano ormai appannaggio di un ristretto gruppo di scribi che ruotava attorno alla classe sacerdotale. Benché il demotico rimanesse in uso in alcuni ambienti tradizionali e periferici almeno fino al V secolo (sempre a File), di

---

<sup>1</sup> Sull'aggettivo 'copto' si veda CAMPLANI 2024a, pp. 549-550.

<sup>2</sup> La definizione dei dialetti copti non è univoca ed il dibattito è molto acceso tra gli specialisti (KASSER 1990 identifica più di 25 varietà; si vedano anche le considerazioni di FUNK 1988 sulle varietà più antiche). Per una bibliografia di base, a parte il classico KASSER 1966b, si rimanda alla CE, *s.v. Dialects, Morphology of Coptic* (a cura di W.-P. Funk).

<sup>3</sup> Su questo passaggio, altrettanto problematico, si vedano almeno gli studi di ZABOROWSKI 2008, RICHTER 2009 e DELATTRE, LIEBREZ *et al.* 2012, con bibliografia precedente.

fatto con la fine del II secolo gli egizi si trovarono privi di un sistema per esprimere in forma scritta la propria lingua<sup>4</sup>. Gli spazi lasciati vuoti dalle scritture tradizionali vennero occupati, a partire dalla conquista macedone e ancor di più sotto i Tolemei, dalla scrittura (e dalla lingua) greca. Ed è proprio a quest'ultima che si iniziò a guardare nel momento in cui si sentì la necessità di dare nuovamente dignità scritta alla lingua epicorica, che da questo momento in poi è conosciuta come lingua copta.

In realtà, tentativi di esprimere la lingua egiziana attraverso l'alfabeto greco, implementato da segni tratti dalla scrittura demotica per esprimere suoni sconosciuti alla lingua greca, si registrano sin dall'epoca ellenistica. Questi tentativi, disomogenei e incoerenti, mai pienamente standardizzati, sono conosciuti nel loro insieme come *old Coptic* o *Altgyptisch*<sup>5</sup>. È bene sottolineare che l'*old Coptic* non è, come il nome potrebbe far pensare, una lingua, ma un sistema, o per meglio dire, vari sistemi di espressione scritta della lingua egiziana. Una seconda differenza col copto è più sostanziale: mentre i testi scritti in *old Coptic* sono tutti testi pagani (soprattutto testi magici e astro-nomici<sup>6</sup>), il copto esprime da subito una cultura cristiana. È dunque molto probabile che gli ambienti cristiani abbiano giocato un ruolo centrale nello sviluppo, nell'emersione e nella standardizzazione (anche grafica) della lingua nazionale egiziana<sup>7</sup>.

Come già si è accennato, il copto è scritto attraverso l'alfabeto greco. A questo sono aggiunti, a seconda del dialetto, sei o sette grafemi, ereditati dal sistema demotico, indispensabili per esprimere i fonemi sconosciuti alla lingua greca, in particolare i suoni palatali e aspirati<sup>8</sup>. A differenza di quanto si osserva negli esperimenti in

<sup>4</sup> In particolare, sul demotico si veda FOURNET 2020, pp. 61-65. Il quadro è ricostruito da CAMPLANI 2024a, pp. 550-552.

<sup>5</sup> Per una bibliografia di base si veda la *CE, s.vv. Old Coptic* (a cura di H. Satzinger) e *Alphabets, Old Coptic* (a cura di R. Kasser). Ulteriore bibliografia in FOURNET 2020, p. 5 nota 5. Un recente *status quaestionis* sul tema può essere letto in QUACK 2017, in particolare pp. 55-58, che cala l'*old Coptic* all'interno della complessa situazione multigrafica dell'Egitto greco-romano. In tre corposi articoli, usciti sul *Journal of Coptic Studies* 23-25 (2021-2023), Edward O.D. Love ha riesaminato l'intero *corpus* delle testimonianze e le categorie interpretative finora impiegate per indagarlo.

<sup>6</sup> Per limitarsi a due soli esempi, uno per tipologia, si possono citare l'oroscopo P.Lond. I 98 (TM 23938) datato al I o al II secolo d.C. (su cui ČERNÝ, KAHLE, PARKER 1957; anche QUACK 2017, pp. 60-62) e i passi in *old Coptic* del papiro magico Par. Suppl. gr. 574 (= PGM IV = TM 64343); sul celebre cimelio si veda il recente LOVE 2016, in particolare pp. 3-60, e ancora QUACK 2017, pp. 69-72.

<sup>7</sup> La nascita e l'emersione della lingua copta rappresenta un problema storiografico tutt'altro che risolto, complicato dal fatto che essa non riuscirà mai ad affermarsi definitivamente (sul punto, si vedano le considerazioni di PAPA-CONSTANTINOU 2013): alla faticosa emancipazione dal greco, seguì, con l'arrivo della lingua araba portata dai nuovi conquistatori, la lotta per la sopravvivenza. Un ruolo centrale, come messo in luce da CAMPLANI 2015a, sembra essere stato giocato dalle élite cristiane locali. L'intervento più recente in questo acceso dibattito si deve a FOURNET 2020, che riprende e approfondisce le intuizioni di Camplani, con una particolare attenzione alla produzione documentaria.

<sup>8</sup> Nonostante la quasi totalità delle espressioni scritte in copto adotti il medesimo sistema alfabetico, ossia quello impiegato dal dialetto saidico, sono attestati anche altri sistemi, con lievi differenze rispetto a quello più diffuso. Tali differenze non sono tanto di carattere grafico, come ad esempio l'adozione di

*old Coptic*, questi grafemi supplementari sono sempre gli stessi: *shai* ⲱ [ʃ], *fai* ⲁ [f], *hori* ⲗ [h], *giangia* ⲭ [ʃ], *kjima* Ⲅ [k] e *ti* ⲧ che esprime la combinazione [ti], a cui si aggiunge in bohairico *khai* Ⲭ [x] (in alcune varietà dialettali, come l'achmimico, lo stesso suono è espresso da uno *hori* barrato ⲗ̄).

È significativo che le prime testimonianze in copto, tutte riferite ad un periodo compreso tra la metà del III secolo e i primi decenni del secolo successivo, siano attestate in contesti bilingui molto specifici, come messo in luce da Jean-Luc Fournet<sup>9</sup>. È utile elencarle brevemente.

Il codice di *Isaia*<sup>10</sup> P.Beatty VII + PSI XII 1273 + P.Merton I 2 riporta nei margini diverse note apposte da una mano diversa da quella del copista principale, alcune delle quali in una forma arcaica di fayyumico notata in alfabeto greco senza ricorrere ai segni supplementari desunti dal demotico<sup>11</sup>. Simile al manoscritto di *Isaia* è il codice Freer MS V<sup>12</sup> dei *Profeti Minori*, anch'esso scritto in greco ma glossato (anche) in copto-saidico<sup>13</sup>. La terza testimonianza è rappresentata da un glossario<sup>14</sup> ad *Amos* e *Osea* scritto sul *verso* di un registro fondiario ossirinchita (localizzazione che ben si accorda con la varietà dialettale attestata, una forma di mesochemico<sup>15</sup>). Ad un contesto scolastico rimanda invece un codicetto ligneo<sup>16</sup>, scritto a più mani contenente una serie di esercizi grammaticali e matematici, oltre che al Sal 46, 3-10 in

---

grafemi diversi, quanto piuttosto fonetici, con le stesse lettere impiegate per esprimere suoni differenti. Per questo c'è chi ha parlato al plurale di «alfabeti copti». Si veda la *CE*, s.v. *Alphabets, Coptic* (a cura di R. Kasser, con un'utile tabella comparativa).

<sup>9</sup> FOURNET 2020, pp. 5-9.

<sup>10</sup> P.Beatty VII (edito da Kenyon nel 1933-1941 fasc. VI) + PSI XII 1273 + P.Merton I 2 = 965 RAHLFS = nr. 293 VAN HÆLST = TM 61951. Per una descrizione del codice si veda RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 95-97, 108 e 120-121. Nella scheda a PSI XII 1273 comparsa nel catalogo della mostra sui papiri della Biblioteca Medicea Laurenziana del 1998 (CAVALLO, CRISCI *et al.* 1998, pp. 111-112, nr. 29 e tav. XXV), Paola Degni aveva addirittura proposto, con cautela, il II secolo per il codice, datazione che non sembra condivisa da CAVALLO 2008, p. 117 e p. 119 fig. [94].

<sup>11</sup> Su queste annotazioni si veda BAGNALL 2009, pp. 66-67 da ultimo BUZI 2018a, p. 57.

<sup>12</sup> Washington, Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art, F 1916.768 = W RAHLFS = nrr. 284+363 VAN HÆLST = TM 61966, edito da SANDERS, SCHMIDT 1927, pp. 1-229. Per una scheda descrittiva si veda RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 387-389. Le pagine del codice rimaste vuote dopo la trascrizione dei *Profeti Minori* vennero utilizzate da un copista successivo per copiare un testo nuovamente edito e discusso da CHOAT 2006, pp. 99-121, forse da identificare con un'opera di Clemente Alessandrino o di Origene.

<sup>13</sup> I margini dei fogli che compongono il codice sono ricchi di glosse e *marginalia*, dovuti a più mani. Si veda CHOAT 2006, pp. 93-97.

<sup>14</sup> London, British Museum, EA 10825 = P.Rain.UnterrichtKopt. 257a = 829 RAHLFS = nr. 286 VAN HÆLST = TM 61982 = CLM 858. Il glossario venne pubblicato da BELL, THOMPSON 1925; nuova edizione come P.Rain.UnterrichtKopt. 257a. Descrizione di RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 221.

<sup>15</sup> Tale localizzazione è stata definitivamente dimostrata da BENAÏSSA 2016.

<sup>16</sup> Oxford, Ashmolean Museum, Bodl. Gr. Inscr. 3019 = MP<sup>3</sup> 2732 = TM 61276 = CLM 992. Il testo copto, edito da CRUM 1934, è stato pubblicato separatamente da quello greco, di cui si è occupato PARSONS 1970. Il politico è compreso nelle liste di DEBUT 1986, p. 268, nr. 345 e CRIBIORE 1996, nr. 388. Sul reperto si veda almeno CRIBIORE 1999, pp. 281-282 e DEL CORSO 2010, pp. 83-84.

copto-achmimico. Infine, il Pap. bil. 1 di Amburgo [12] [tav. IV], codice miscelaneo con testi in greco e in copto-achmimico, che si analizzerà diffusamente più avanti. L'unico testo autenticamente documentario riferito al tardo III secolo è una lettera privata conservata da un *ostrakon* rinvenuto a Kellis<sup>17</sup>; sarà solo nel secolo successivo che la proporzione fra testi letterari e documenti si invertirà velocemente.

Per riprendere le parole di Fournet, «Coptic made its entrance into our documentation while closely being linked to Greek»<sup>18</sup>. Non deve stupire dunque che il sistema di scrittura adottato per esprimere il copto sia pienamente greco, non solo perché ne riprende l'alfabeto, ma anche perché questo alfabeto influenza l'elaborazione grafica dei segni supplementari, che vengono assorbiti nel sistema stesso<sup>19</sup>. Ciò è particolarmente evidente in *shai*, che riprende la forma di *omega* aggiungendovi un tratto; in *giangia*, che si differenzia da *delta* solo per il fatto di prolungare entrambi i tratti obliqui; in *ti*, simile ad un *tau*<sup>20</sup> con il tratto verticale che interseca quello orizzontale a formare una croce (con tutte le suggestioni cristiane che questo comporta). Anche *fai* viene avvicinato ad una lettera greca, il *qoppa*, tanto da sostituirlo nella numerazione. Non solo. Anche l'apparato paragrafematico (dieresi, apostrofi, punti fermi), compreso il *titulus*, che indica la presenza di un suono vocalico tra due consonanti, è desunto dal greco<sup>21</sup>. Conclude Fournet:

Coptic was created by readers who were accustomed to Greek and who were attempting to inscribe this new writing within a model for which Greek was the norm and the reference. In short, Coptic was invented by Hellenographs for Hellenographs<sup>22</sup>.

La posizione di Fournet non è condivisa da tutti. Ad esempio, Philippe Luisier ha messo in luce l'ambiguità, in diversi dialetti copti, del valore fonetico di alcune lettere greche, come *theta* e *phi*, ambiguità che difficilmente si concilierebbero con la tesi 'ellenografa'<sup>23</sup>. Tuttavia, il fatto che la lingua copta sia espressa attraverso una scrittura autenticamente greca non è messo in discussione.

---

<sup>17</sup> O.KellisCopt. Il 129 = TM 88395. Il testo, edito in origine da GARDNER 1999, dal punto di vista linguistico copto a tutti gli effetti, esprime i suoni sconosciuti alla lingua greca attraverso segni graficamente diversi da quelli divenuti standard, anche se derivati dai medesimi segni demotici, e dunque attraverso un sistema che potrebbe a buon diritto essere definito *old Coptic*. Il caso dell'*ostrakon* dimostra quanto la realtà storica sia sfumata e quanto sfugga alle nostre classificazioni. Si veda da ultimo QUACK 2017, pp. 72-73.

<sup>18</sup> FOURNET 2020, p. 66. Lo studioso prosegue proponendo di vedere negli ambienti ellenizzati delle città o nel Fayyum i centri di elaborazione di queste prime testimonianze autenticamente copte.

<sup>19</sup> Si vedano MILIZIA 2016, pp. 183-184 e FOURNET 2020, pp. 66-67.

<sup>20</sup> Non è chiarissimo il rapporto tra questo segno e il suo antecedente demotico. KASSER 2003, seguito da QUACK 2017, p. 75, suggerisce si possa trattare di un nesso tra *tau* e *iota*.

<sup>21</sup> Di parere contrario BUZI, EMMEL 2015 (ma l'affermazione è di Paola Buzi), p. 147, secondo cui sarebbe uno sviluppo tutto interno alla prassi scrittoria copta.

<sup>22</sup> FOURNET 2020, p. 69.

<sup>23</sup> Si veda LUISIER 2021, in particolare pp. 128-129.

A questo punto è lecito chiedersi se fosse davvero questa la percezione che i cop-tofoni avevano della propria scrittura, se fossero in qualche modo consapevoli che il copto era, per così dire, ‘scritto in greco’. Rispondere a questa domanda è molto difficile, se non impossibile. Tuttavia, alcuni esercizi scolastici su papiro, *ostrakon* o tavoletta possono offrire qualche prospettiva. Il livello base dell’apprendimento, indispensabile per qualunque passo successivo, era (ed è ancora), la conoscenza dell’alfabeto, acquisita attraverso la riproduzione di un modello proposto dall’insegnante<sup>24</sup>. La gran parte delle sequenze alfabetiche restituite da papiri e *ostraca* è rappresentata proprio dai modelli, realizzati dalla mano esperta e sicura del maestro, dati agli alunni affinché potessero imparare non solo a riconoscere e a tracciare i segni, ma anche a ricordarli in sequenza.

Tra gli alfabetari catalogati da Raffaella Criatore, in cinque, datati tra VI e VIII, compaiono anche le lettere supplementari del copto. Esse sono sistematicamente collocate in fondo alla sequenza, in alcuni casi, come nei nrr. 72<sup>25</sup> e 73<sup>26</sup>, fisicamente separate dalle lettere greche da una linea<sup>27</sup>. Anche nel nr. 75<sup>28</sup>, esercizio scolastico vergato sul *verso* di una lettera privata da uno studente alle primissime armi, le lettere copte sono collocate tendenzialmente in fondo alla sequenza alfabetica, nonostante questa sia disordinata e incompleta. L’elenco potrebbe continuare. Un papiro con-

---

<sup>24</sup> Sulle pratiche scolastiche dell’Egitto greco-romano, resta imprescindibile il riferimento a CRIBIORE 1996 e 2001 (da implementare con le considerazioni di DEL CORSO 2019 e DEL CORSO 2022), che ha analizzato sistematicamente la gran parte della documentazione papiracea disponibile (in particolare, sugli alfabetari, si vedano pp. 37-40 e nrr. 41-77 del catalogo). Alcuni di questi alfabetari, come altri non presi in considerazione dalla studiosa, potrebbero aver avuto una funzione magico-rituale. Il problema è bene inquadrato da BUCKING 2012, pp. 231-233 e 235-255, che analizza il caso del sito di Deir el-Bahri, riconvertito da tempio faraonico a monastero nella seconda metà del III secolo, le cui pareti sono ricche di graffiti, molti dei quali alfabetici. La destinazione scolastica della stragrande maggioranza dei papiri, degli *ostraca* e delle tavolette catalogate da CRIBIORE 1996 resta comunque la più convincente.

<sup>25</sup> London, British Museum, EA 31663 = O.BM inv. 31663 = MP<sup>3</sup> 2694 = TM 65430, pubblicato da HALL 1905, p. 35, nr. 4 e pl. 28, nuovamente ripubblicato come P.Rain.UnterrichtKopt. 64.

<sup>26</sup> London, British Museum, EA 26739 = O.BM inv. 26739 = MP<sup>3</sup> 2697 = TM 65426, pubblicato da HALL 1905, p. 36, nr. 1 e pl. 29, nuovamente ripubblicato come P.Rain.UnterrichtKopt. 65.

<sup>27</sup> È quanto nota anche BUCKING 2012, p. 255, arrivando ad ipotizzare che i versi alfabetici graffiti sulle pareti del sito di Deir el-Bahri potessero essere «means for teaching the Greek constituents of the Coptic alphabet». Si noti che anche nell’enorme sillabario rinvenuto a Beni Hasan, altro sito faraonico riconvertito ad insediamento monastico attorno al VI secolo, le lettere copte sono separate, e di molto, da quelle greche. Lo studioso ha anche ridimensionato l’idea che nella cella A del Monastero tebanico di Epifanio, legata alla figura del monaco Mosé, esistesse una vera e propria attività scolastica; si veda BUCKING 2007, pp. 33-35 (analoghi dubbi sulla cella B; BUCKING 2007, pp. 36-44). Sulla difficoltà di identificare come tali le pratiche scolastiche in contesti monastici, si vedano da ultimo le considerazioni di LARSEN 2018.

<sup>28</sup> Milano, Università Cattolica, P.Med. Copto 76.24 Vo = TM 65451, pubblicato prima da PERNIGOTTI 1965, pp. 96-97, nr. 13 (e tav. XIII), di nuovo come P.Rain.UnterrichtKopt. 70 e infine come SB Kopt. II 1253.

servato ad Oxford<sup>29</sup>, ad esempio, riporta il Sal 21, 29 in copto, seguito dalla sequenza alfabetica, opera di un copista molto esperto. Le lettere copte sono scritte su una nuova linea nonostante ci fosse spazio per almeno altre tre lettere alla destra di *omega*. Nel nr. 71<sup>30</sup> si hanno addirittura due sequenze alfabetiche, la prima eseguita con *ductus* veloce e con forme minuscole, la seconda pienamente maiuscola; e soltanto nel secondo alfabeto compaiono le lettere copte. Questo reperto potrebbe essere messo in relazione con un passo della *Passio* copta di Panine e Paneu in cui si racconta del giovane Sifronio, compagno di scuola di Paneu, così intelligente e versato nello studio da aver appreso in breve tempo “la scrittura corsiva”,  $\overline{\text{NTKOYI}} \overline{\text{NBIX}}$  (letteralmente “la mano piccola”) ed essere quindi pronto ad affrontare, lettera dopo lettera, il modello in maiuscola,  $\overline{\text{NTNOGI}} \overline{\text{NBIX}}$  (ovviamente, “la mano grande”)<sup>31</sup>. Il particolare non è forse secondario, dal momento che, come si dirà, la tradizione scrittoria copta non sviluppò mai un sistema minuscolo.

Si noti che, non vi è alcuna differenza né tipologica né grafica tra queste sequenze alfabetiche e i contemporanei esercizi che esibiscono solo lettere greche. Esse non si differenziano neppure dal punto di vista, per così dire, tecnologico, dal momento che tutti questi esercizi sono vergati con il calamo e non con il pennello<sup>32</sup>. L'unico elemento che permette di distinguerle, per cui definiamo alcuni esercizi scolastici *greci* e altri *copti*, è appunto la presenza dei segni supplementari. Ciò non sorprende, dal momento che soprattutto nei primi livelli di apprendimento, pratiche scolastiche greche e pratiche scolastiche copte erano sostanzialmente sovrapponibili<sup>33</sup> e, talvol-

<sup>29</sup> Oxford, Bodleian Library, Copt. e. 149 (P) = TM 129725, pubblicato da SCHENKE 2010, pp. 292-293 (e tav. XX) e da ultimo come SB Kopt. V 2360.

<sup>30</sup> Manchester, John Rylands Library, Additional Box 4106 = TM 59102, pubblicato da KRAFT, TRIPOLITIS 1968, pp. 162-163.

<sup>31</sup> Tale interpretazione risale a ZOEGA 1810, p. 549; si vedano anche le osservazioni di STEINWENTER 1920, pp. 65-66. La *Passio* è edita da ORLANDI 1978, pp. 95-115 (il brano ricordato è alle pp. 97-98). Il passo era già stato messo in luce da CRIBIORE 1999, p. 284 come prova del fatto che nell'Egitto bizantino prima si imparava a scrivere e poi a leggere. DILLEY 2017, pp. 105-107 avanza con cautela l'ipotesi che l'espressione  $\overline{\text{NBIX}}[\Delta\text{I}] \overline{\text{NOYCEHH}}$ , “la scrittura veloce”, che pure compare nel brano in questione, possa indicare la tachigrafia.

<sup>32</sup> La contrapposizione tecnologica tra pennello, tipico della tradizione scribale egiziana, e calamo, impiegato da scribi e copisti di libri e documenti greci è topica nella letteratura scientifica (si veda almeno TAIT 1988), ma va sicuramente sfumata. SOSIN, MANNING 2003 hanno analizzato due casi particolari, entrambi da collocare tra l'ultimo decennio del III secolo a.C. e il primo del secolo successivo: il primo (P.Duk. inv. 230) è una lettera privata scritta in greco, ma con il pennello (altri esempi di documenti greci scritti a pennello in CLARYSSE 1993), mentre il secondo (P.Duk. inv. 675) è un papiro contenente nella metà superiore una lettera privata in greco, nella metà inferiore una lettera privata in demotico, entrambe però vergate con il calamo.

<sup>33</sup> Si veda P.Rain.UnterrichtKopt., pp. 15-16 e CRIBIORE 1999. Una differenza abbastanza evidente è la quantità di esercizi incentrati sulla ripetizione di formule epistolografiche copte di apertura o chiusura, laddove gli esempi greci sono abbastanza rari, mentre il discorso si inverte quando si vanno ad analizzare gli esercizi di grammatica, frequentissimi in ambito greco, ma non altrettanto diffusi per la

ta, contestuali: «there is undeniable evidence that Greek and Coptic education were at times carried on in the same settings»<sup>34</sup> e soprattutto «it is likely that the teaching of the Greek and Coptic alphabets might have proceeded side by side along parallel lines»<sup>35</sup>. Forse più che di linee parallele si potrebbe parlare di percorsi sovrapposti poiché in gran parte identici: un *alpha*, un *epsilon* o qualsiasi altra lettera greca non è diversa se impiegata per scrivere un testo in copto. Semmai gli alunni coptofoni (o coptografi) avevano bisogno di percorrere qualche passo in più (corrispondente a sei o sette lettere) rispetto a coloro che apprendevano esclusivamente il greco.

L'impressione che si trae dall'analisi di questi testimoni è che gli alunni apprendono l'alfabeto greco, al quale si aggiungono i segni supplementari indispensabili per l'espressione di alcuni fonemi tipicamente copti, ma sconosciuti al greco, e quindi collocati in fondo alla sequenza alfabetica (dove tuttora si trovano, ad esempio, nei dizionari moderni di copto), eventualmente separati rispetto alle lettere greche.

Una controprova del fatto che questi segni supplementari siano stati pienamente assorbiti nel sistema greco è data da alcuni papiri di età bizantina in cui i nomi propri egiziani sono trascritti utilizzando le lettere copte, in testi che però sono linguisticamente interamente in greco<sup>36</sup>. Gli scribi di questi documenti si comportano, in altre parole, come ci comportiamo noi quando nello scrivere un testo italiano citiamo un nome francese, spagnolo, tedesco ecc.: non ci crea alcun problema inserire una *ç* con cediglia, una *ñ* con tilde o una *scharfes es*, se la grafia originaria delle parole lo richiede, benché siano segni estranei al sistema italiano. Ovviamente, questo discorso si applica soltanto a lingue che usano l'alfabeto latino, come l'italiano, mentre sarebbe eccentrico ed insieme pedantesco, da parte di chi scrive, citare, ad esempio, un cognome russo in alfabeto cirillico e non in traslitterazione. Detto in altri termini, l'italiano sta, dal punto di vista grafico, alle altre lingue europee (nonostante alcune differenze di dettaglio nell'inventario grafematico delle singole nazioni) esattamente come il greco sta al copto: lingue diverse che condividono sostanzialmente lo stesso alfabeto.

---

lingua copta. CRIBIORE 2007 nota anche una maggiore enfasi, in ambiente coptofono, sulla ripetizione di singole lettere piuttosto che dell'intera sequenza alfabetica rispetto a quanto si osserva nei materiali greci.

<sup>34</sup> CRIBIORE 1999, p. 281, che prosegue citando diversi esempi, tra i quali il polittico ligneo conservato a Oxford (precedentemente ricordato) è il reperto più complesso. Si vedano anche BAGNALL 1993, pp. 251-260 e WIPSYZKA 1984.

<sup>35</sup> CRIBIORE 1999, p. 284. Si veda anche ORSINI 2008a, p. 127 (= ORSINI 2019, pp. 102-103).

<sup>36</sup> Si veda QUAEGBEUR 1982, p. 131. Questi casi erano già noti a PREISIGKE 1922, il quale, nel suo *Namenbuch*, trascriveva con lettere latine i grafemi copti. Tra i numerosi esempi che si potrebbero citare (P.Baden IV 93 = TM 38834; P.Berol. inv. 8977 = TM 37078; P.Cair.Masp. II 67143 = TM 36688; P.Vindob. G 39793 = TM 70205 ecc.), il caso più vistoso è sicuramente P.Lond. IV 1419 + P.Berol. inv. 25006 (TM 19869), registro di tasse papiraceo del 716-717, in cui compaiono più volte le sei lettere copte in numerosi nomi propri di contribuenti o dei τόποι da essi posseduti. Per fare qualche esempio: Παννεχι (f. 2r l. 22), Παγεμμου (f. 3r l. 55), Πανσιλεμ (f. 3r l. 72), Τ]εευχα (f. 11r l. 357), Παπυσοουτ (f. 24v l. 966). Su questo registro si vedano almeno GASCOU 1989, p. 90, nr. 31 e PINTAUDI, ΣΙΡΠΕΣΤΕΙΝ 1991, pp. 279-296.

## 1. GLI STUDI PALEOGRAFICI SUI MANOSCRITTI COPTI

Come si è detto, la lingua copta è espressa attraverso l'alfabeto greco, a cui si aggiungono alcuni segni, tratti dalla scrittura demotica, per indicare suoni sconosciuti alla lingua greca e quindi inesprimibili dal suo alfabeto. Eppure, lo studio paleografico sulle scritture copte non andò di pari passo con quello ben più fruttuoso e praticato delle scritture greche.

Il primo tentativo di descrizione e di classificazione delle scritture copte si ebbe tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo ad opera del danese Georg Zoega. Egli ebbe la possibilità di vedere un enorme numero di esempi, essendo stato incaricato della catalogazione della più importante collezione di manoscritti copti del tempo, quella posseduta dal cardinal Stefano Borgia e conservata presso la casa-museo di Velletri<sup>37</sup>. Zoega suddivise le diverse scritture esibite dai frammenti saidici in nove *classes*<sup>38</sup>, esemplificate da una serie di sette tavole alla fine del *Catalogus*<sup>39</sup>, per un totale di oltre qua-

---

<sup>37</sup> Alla morte del cardinal Borgia, avvenuta a Lione il 23 novembre del 1804, si aprì una lunga e complicata disputa legale per il possesso della sua eredità che vide contrapposti Giovanni Paolo Borgia, fratello del cardinale, e la Congregazione *de Propaganda Fide*. Mentre gli oggetti e i manoscritti che si trovavano nella villa del cardinale a Velletri, testamento alla mano, erano esplicitamente lasciati in eredità a Giovanni Paolo e al figlio di lui, Camillo, gli oggetti che si trovavano, in realtà temporaneamente, a Palazzo Altamps vennero rivendicati dalla Congregazione *de Propaganda Fide*, che pure aveva un ruolo nelle volontà testamentarie del cardinale. Il tribunale diede infine ragione alla Congregazione. I manoscritti copti, al momento della morte di Stefano Borgia, si trovavano in parte nella villa di Velletri e in parte a Palazzo Altamps e quindi subirono una sorte diversa: i primi vennero acquisiti nelle collezioni dei Borbone, che oggi costituiscono il nucleo della Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III" di Napoli, i secondi confluirono infine nelle collezioni vaticane. Sulla disputa legale si vedano NOCCA 2001, p. 20 (con la documentazione relativa alle pp. 69-73 [Appendice 6]), ORSATTI 1996, pp. 36-41 e BUZI 2012. La Biblioteca Comunale di Velletri, sotto la segnatura MS-VIII-28 (*olim* L.VIII.9), conserva i documenti del processo appartenuti alla famiglia Borgia. Come Borg. Copt. 109 si conservano in realtà una notevole varietà di frammenti pergamenei, concretamente riposti in 29 cassette di cartone rigido, e due codici veri e propri. Tale sistemazione risale all'intervento dello studioso danese Georg Zoega (1775-1809), incaricato dal cardinale Stefano Borgia di dare ordine ai pezzi che via via giungevano a Velletri dall'Egitto. Lo scopo principale di questa operazione era la stesura del catalogo della raccolta di manoscritti copti posseduti dal cardinale, catalogo che vide la luce, dopo una tormentata vicenda, solo nel 1810, alla morte dello stesso Zoega. Il lavoro di quest'ultimo, che precedette lo smembramento della collezione, si rispecchia nelle segnature che fino ad oggi identificano la parte della raccolta confluita nella Biblioteca Apostolica Vaticana, vale a dire la totalità dei manoscritti bohairici e fayyumici e, quanto ai materiali saidici, i nrr. I-CLXVII del catalogo ZOEGA 1810, con l'eccezione dei nrr. XI, XIX, XXV e XLVI, i quali, assieme al resto del gruppo saidico, furono venduti dagli eredi del cardinale al re di Napoli. Sullo studioso si vedano almeno BUZI 2009, pp. 57-68 e la recente raccolta di studi ASCANI, BUZI, PICCHI 2015.

<sup>38</sup> Si veda ZOEGA 1810, pp. 169-171.

<sup>39</sup> Il *Catalogus codicum Coptorum manu scriptorum qui in Museo Velitris adservantur* rappresenta ancora oggi un riferimento imprescindibile per avvicinarsi alla collezione di manoscritti copti messa insieme dal cardinal Stefano Borgia. L'opera costituisce un momento fondamentale nello sviluppo degli studi copti da diversi punti di vista. Innanzitutto, Zoega intuì l'importanza storica e letteraria dei frammenti in dialetto saidico, riuscendo in numerosissimi casi a riferirli correttamente allo stesso manoscritto originario (applicando una metodologia propriamente codicologica). Inoltre, comprese la centralità di Shenoute nello sviluppo della tradizione letteraria copta. Non a caso, fece confluire nel proprio *Catalogus* diverse trascrizioni

ranta *specimina characterum Coptiorum in codicis membranaceis Musei Borgiani Velitris*. Lo scopo di questa operazione non era tanto di costruire una dettagliata griglia cronologica di riferimento per la datazione dei reperti, quanto piuttosto di preparare il campo per indagini, specificamente paleografiche, successive, limitandosi ad ipotizzare quali manoscritti potessero essere i più antichi e quali i più recenti<sup>40</sup>. I due estremi vennero fissati sulla base di considerazioni autenticamente paleografiche: i codici più recenti dovevano essere quelli che esibivano una scrittura (*classis IX*) simile a quella impiegata, alla metà del XVIII secolo, da Raphael Ṭūḥī<sup>41</sup>, docente di lingua copta presso il Collegio Urbaniano, i cui codici erano confluiti nella collezione del cardinale Borgia; allo stesso modo i codici più antichi (*classis I*) sono individuati in quelli che esibiscono, dal punto di vista grafico, significative affinità con i più antichi codici greci<sup>42</sup>. *In nuce*, Zoega applica un ragionamento che è già di tipo evolutivo, ma, privo com'è di qualsiasi elemento datato e dunque datante, non riesce a spingere oltre la sua analisi. Le due *classes* estreme rimangono prive di un solido ancoraggio cronologico<sup>43</sup>, men-

---

di opere attribuite al celebre igumeno, fornendo ad altri studiosi una ricchissima messe di materiale su cui lavorare. Nonostante l'enorme sforzo profuso dallo studioso danese, il *Catalogus* vide la luce soltanto nel 1810, mesi dopo la sua scomparsa. Sulla genesi di quest'opera si veda BUZI 2015b. L'unica altra esperienza di catalogazione di manoscritti copti a cui Zoega poteva guardare fu quella di Giovanni Luigi Mingarelli, autore dei due fascicoli delle *Aegyptiorum Codicum Reliquiae Venetiis in bibliotheca Naniana asservatae* (di un terzo fascicolo non rimangono che le bozze preparatorie), contenenti la descrizione di (parte dei) manoscritti copti posseduti da Jacopo Nani. Su Mingarelli si veda almeno BUZI 2011b e la bibliografia ivi citata.

<sup>40</sup> «*Sed quoniam meum sit quacunque in re ignorantiam fateri potius quam quae mihi non satisfaciunt, aliis velut explorata offerre, argumentis destitutus quibus certam absolutamque adstruerem illorum codicum chronologiam, operam impendi ut hoc tantum investigarem, quae ex scriptiois modo inter eos appareat aevi praecedentia, quique ex hoc indicio ceteris vetustiores, qui recentiores credi queant, sat sciens ne id quidem exacta certaue ratione posse definiri*» (ZOEGA 1810, pp. 169-170).

<sup>41</sup> Su questo personaggio, nato nel 1703 a Girga, nell'Alto Egitto (non lontano dal Monastero Bianco), convertitosi al cattolicesimo e attivo a Roma tra gli anni '40 e '80 del '700 come editore e traduttore di testi copto-arabi, si veda almeno GRAF 1944-1953, vol. IV, pp. 160-164 e TIMBIE 2015, pp. 188-189. Sui codici di Ṭūḥī entrati a far parte delle collezioni borgiane si veda ORSATTI 1996, pp. 109-112 e 151-152.

<sup>42</sup> «*Equidem cum in membranis nonnullis scriptioem viderem ei valde similem qua hac nostra aetate usos inveneram homines Aegypticos, inprimis Tukiium, cujus in museo Borgiano tot servantur apographa, eos si omnium existimarem recentissimos, haud procul a vero me abfore putavi: pariterque si illos acciperem pro omnium antiquissimis, qui genuina elegantia sese commendantes, nativa quadam simplicitate a formositatis affectatione aliena, proxime accedunt ad vetustissimos qui habentus Graeci codices*» (ZOEGA 1810, p. 170).

<sup>43</sup> Dei diversi manoscritti, soltanto uno è datato. Si tratta di ZOEGA 1810, nr. XI oggi conservato a Napoli presso la Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III" con la segnatura cass. I.B.01 inv. 343, contenente brani tratti da *Giosuè* e *Tobia* (al-Qāhira, Institut français d'archéologie orientale, copt. 7 + London, British Library, Or. 3579 A (56) + Moskva, Puškin Museum, I.1.b.648 + Napoli, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III", I.B.01 fasc. 1 + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>1</sup> ff. 99-102, 143-149 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 9388-9390 = sa 20 SCHÜSSLER = CMCL MONB.IL = CLM 435). La cifra dell'*annus Martyrum*, oggi non più chiaramente visibile alla fine della seconda colonna del f. 15v (riproduzione in HYVERNAT 1888 tav. 10), venne letta inizialmente ϕϩ (519 = 802/803 d. C.) dallo studioso danese (cfr. ZOEGA 1810, pp. 171, 175-176), ma in seguito fu interpretata ϑϩ (719 = 1002/1003 d.C.) da HYVERNAT 1896, p. 551, seguito da VAN LANTSHOOT 1929, pp. 102-103 nr. LXI, NAGEL 1983, pp. 68-69 e SCHÜSSLER 1995, pp. 103-107. Si

tre per quelle intermedie non viene organizzata neppure una cronologia relativa<sup>44</sup>. La distinzione è operata su base formale: le prime quattro *classes* raccolgono scritture unimodulari, quadrate, fortemente chiaroscurate; le restanti cinque riuniscono scritte a contrasto modulare, dal tracciato più filiforme. Si tratta in definitiva di categorie proprie della paleografia<sup>45</sup>. Con l'eccezione di alcune rare e isolate osservazioni, come quella relativa al tratteggio in tre tempi di *alpha* e in quattro di *my*, la cui presenza suggerirebbe una datazione più alta<sup>46</sup>, quello che manca allo studioso danese è un utilizzo sistematico di queste categorie per indagare la dinamica storica delle scritture che ha di fronte, le quali vengono semplicemente presentate nelle loro caratteristiche formali.

Questo sistema di classificazione rimase in uso, sostanzialmente invariato, fino alla prima metà del '900. Il riferimento alle *classes* di Zoega è per esempio esplicito nel *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* compilato nel 1905 da Walter Ewing Crum e, malgrado gli sforzi per introdurre un lessico più tecnico, le nove *classes* sono ancora operanti nel catalogo dei *Codices Coptici Vaticani* pubblicato da Adolphe Hebbelynck e Arnold van Lantschoot nel 1937. Dopotutto, in assenza di una raccolta di *specimina* di manoscritti datati, i coptologi non avevano a disposizione una griglia di riferimento cronologica più affidabile, che superasse e migliorasse la sistemazione dello studioso danese. La principale conseguenza fu la rinuncia a qualsiasi tipo di datazione su base paleografica che andasse oltre una «vague and general likeness»<sup>47</sup>.

La prima raccolta di tavole paleografiche venne pubblicata nel 1888 da Henri Hyvernat. *L'Album de paléographie copte pour servir à l'introduction paléographique des Actes des Martyrs de l'Égypte* aveva però due enormi limiti. Il primo era rappresentato dalla selezione degli *specimina*, praticamente tutti tratti da codici bohairici

---

veda Buzi 2009, pp. 119-121, in particolare p. 121. Il lungo *colophon* (edito da VAN LANTSHOOT 1929, pp. 102-103 nr. LXI) è interessante anche per un altro motivo. Esso ci informa che il codice originario venne donato da una donna in memoria del proprio fratello. Tuttavia, in corrispondenza dei nomi dei santi eponimi della chiesa, destinataria del dono, il colofone presenta due rasure. Verosimilmente, nel momento in cui il codice entrò in possesso della biblioteca del Monastero Bianco, da dove proviene, venne eliminato il riferimento al precedente possessore. Casi del genere, tuttavia, necessitano ancora di essere studiati in modo sistematico. Sui colofoni copti si veda almeno SOLDATI 2018a e SOLDATI 2018b.

<sup>44</sup> «*Itaque de duobus hisce extremis generibus et quae iis sunt proxima, non multum hesitandum reor; sed quae sunt intermedia plus habent ambiguitatis*» (ZOEGA 1810, p. 170).

<sup>45</sup> Sulla terminologia paleografica, non sempre condivisa, e sulle categorie semantiche, talvolta ambigue, da essa veicolate (soprattutto per quanto riguarda la ricerca sulle scritture greche) ha riflettuto recentemente CRISCI 2019, con ricchissima bibliografia.

<sup>46</sup> «*Qui primae sunt et secundae classis codices id peculiare habent, quod litterarum A et M conseruent figuras quibus veteres Graeci uti inveniuntur [...] Quod licet pro vetustatis argumento habendum videatur*» (ZOEGA 1810, p. 171).

<sup>47</sup> P.Lond.Copt. I, p. XVIII, citato in ORSINI 2008a, p. 124 (= ORSINI 2019, p. 100). Prosegue lo studioso inglese: «Suspended judgment is indeed still imperative on this fundamental question and little can here be said upon it» (Crum in P.Lond.Copt. I, p. XVIII), considerazioni in linea con quelle espresse ancora da KAHLE 1954, pp. 260-261. In tempi più recenti, anche LAYTON 1987 ha rinunciato a offrire datazioni basate sul metodo paleografico, seguito in questo da DEPUYDT 1993.

agiografici con pochissime eccezioni. In secondo luogo, l'*Album* era privo di uno studio che mettesse in risalto le caratteristiche delle diverse scritture e proponesse una classificazione che superasse quella di Zoega. Un lavoro più sistematico venne intrapreso una cinquantina di anni dopo da Viktor Stegemann. La sua *Koptische Paläographie* pubblicata nel 1936 rappresentò un enorme salto di qualità, in particolare nella volontà di dare un quadro esaustivo della scrittura copta dal III secolo fino al XV secolo, tanto in ambito librario quanto, ed è questa la grande novità, in ambito documentario. A Stegemann si deve anche l'introduzione, nella descrizione delle scritture librarie, delle definizioni di *dicker Stil* per le scritture unimodulari chiaroscurate derivate dalla maiuscola biblica o dalla maiuscola alessandrina<sup>48</sup>, e, in opposizione, di *schmaler Stil* per le scritture dal tracciato sottile riconducibili alla maiuscola alessandrina a contrasto modulare. Il profilo storico della scrittura copta tracciato dallo studioso tedesco, tuttavia, risultò troppo appiattito su categorie e linee di sviluppo acriticamente desunte dalla storia della scrittura greca.

Dal 1936 ben pochi progressi sono stati compiuti, a livello generale, nella paleografia copta<sup>49</sup>. La raccolta di tavole più recente, la *Koptische Paläographie* di Maria Cramer pubblicata nel 1964, non ha aggiunto praticamente nulla, priva com'è di uno studio sistematico che accompagni la pur ricca documentazione presentata.

Si sono delineati, comunque, due approcci metodologici diametralmente opposti, lucidamente individuati da Orsini:

da una parte vi è chi ha ritenuto e ritiene di utilizzare i risultati conseguiti dalla paleografia greca per affrontare lo studio della produzione manoscritta copta; dall'altro vi è chi ha rifiutato e rifiuta questo approccio, giungendo, nella maggioranza dei casi, ad una forma di scetticismo paleografico, spinto a tal punto da non proporre neanche una qualche ipotesi di datazione dei manoscritti<sup>50</sup>.

Una terza via, nota sempre Orsini, è stata espressa da Guglielmo Cavallo:

---

<sup>48</sup> Si veda ORSINI 2008a, pp. 143-144 nota 76.

<sup>49</sup> Nonostante i numerosi progressi ottenuti invece, sempre nell'ambito degli studi copti, in una disciplina 'sorella' della paleografia, com'è la codicologia; per una presentazione d'insieme della codicologia copta si veda almeno il quadro offerto in BUZI, EMMEL 2015. Per quanto riguarda la paleografia copta, lo *status quaestionis*, dopo i risultati presentati da EMMEL 1993, EMMEL 1999 e BOUD'HORS 2006b (bibliografia aggiornata in TORALLAS TOVAR 2016, pp. 455-456), è discusso criticamente da ORSINI 2008a, pp. 124-126 (= ORSINI 2019, pp. 100-102) e da ASKELAND 2018, pp. 457-459; si veda anche BUZI 2015c. Manca ad oggi una raccolta sistematica di tutti gli esempi di scrittura copta datati o databili, raccolta di cui intuì la necessità già BENTLEY 1985. E Anne Boud'hors poté affermare ancora nel 2004 che «la paléographie copte est toujours inexistante» (BOUD'HORS 2006b, p. 95), giudizio sostanzialmente condiviso anche da BUZI 2015c, p. 285. L'ultimo intervento sul tema, con una presentazione delle problematiche ancora aperte e delle nuove metodologie messe in campo sia per le scritture librarie che per quelle documentarie, si deve a BOUD'HORS 2020.

<sup>50</sup> ORSINI 2008a, p. 124 (= ORSINI 2019, p. 100).

il criterio del confronto con le scritture greche [...] è di fondato valore nel caso di manoscritti greco-copti, deve essere invece ridimensionato quando si tratti di manufatti copti. [...] Nella prassi copta le scritture greche furono un prestito, il quale fu sovente diacronico rispetto all'evoluzione di quelle nell'uso greco, sicché manufatti copti possono essere più tardi dei greci aventi le stesse caratteristiche grafiche<sup>51</sup>.

Secondo questo approccio, dunque, almeno per quanto riguarda le scritture librarie, resta imprescindibile il confronto con la storia della scrittura greca, all'interno della quale le maiuscole assunte dalla tradizione manoscritta copta si svilupparono, senza però appiattare acriticamente le caratteristiche esibite dai manoscritti copti sul modello evolutivo offerto dalla paleografia greca. Si tratta, insomma, di indagare, parafrasando il titolo di un noto articolo<sup>52</sup>, «funzione e struttura della maiuscola greca in ambiente coptofono».

Questo approccio, tuttavia, va ulteriormente problematizzato. Non è possibile infatti separare nettamente i manoscritti greco-copti da quelli monolingui copti. Come si avrà modo di sottolineare più volte nel corso del presente lavoro, nei codici bilingui la mano che copia il testo greco è sempre, sistematicamente, la stessa che copia anche quello copto. Ed un copista che è abituato a scrivere, con la stessa scrittura, tanto il greco quanto il copto è verosimile che si trovi ad occuparsi anche della trascrizione di codici interamente in copto. Da qui le enormi affinità grafiche tra il frammento bilingue degli *Atti Moskva*, Puškin Museum, I.1.d.681 [23] e il frammento copto del *Vangelo di Matteo Moskva*, Puškin Museum, I.1.b.296, o tra il lezionario bilingue dei *Vangeli* conservato alla Morgan Library & Museum di New York con segnatura M 615 [25] (e in parte anche a Freiburg im Breisgau e ad Ann Arbor) vergato in una maiuscola alessandrina unimodulare e molto chiaroscurata, e moltissimi altri codici copti (ad esempio il codice sa 699 SCHÜSSLER<sup>53</sup>, contenente la versione saidica del *Vangelo di Marco* e di *Giovanni*). Senza considerare casi in cui in un manoscritto sostanzialmente monolingue copto compaiono brani in greco di una certa ampiezza, come accade nel codice delle *Epistole paoline* denominato sa 542 SCHÜSSLER [37], vergato in una maiuscola biblica paragonabile a quella di altri codici copti, come il libro dei *Salmi* sa 61 SCHÜSSLER<sup>54</sup>, e che sfugge ad una rigida classificazione basata sulla lingua.

<sup>51</sup> CAVALLO 1975, pp. 52-53 (= CAVALLO 2005, p. 200). Sostanzialmente in linea con questa impostazione del problema è Rodolphe Kasser (cfr. *CE, s.v. Paleography*).

<sup>52</sup> Ossia CAVALLO 1977a, dal titolo appunto *Funzione e struttura della maiuscola greca tra i secoli VIII-XI*.

<sup>53</sup> Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Copt. 109, cass. XIV, fasc. 8 + London, British Library, Or. 3579 B, ff. 9-10 + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>s</sup> ff. 105, 120, 123-124, 128 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 2621; K 2695; K 2845; K 3279; K 9062-9063 = sa 101 MINK-SCHMITZ = sa 699 SCHÜSSLER = TM 108047 = CMCL MONB. KD = CLM 472.

<sup>54</sup> Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>s</sup> ff. 14-15, 77-82, 95, 97, 99-100; copt. 133<sup>l</sup> ff. 10a, 32c; copt. 166 f. 9 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 2620; K 9852; K 9863 = sa 61 SCHÜSSLER = TM 113927 = CMCL MONB.NI = CLM 544. L'affinità grafica tra i due codici è stata segnalata da ORSINI 2008a, p. 137 (= ORSINI 2019, p. 114).

Inoltre, codici bilingui e codici monolingui si trovano a condividere anche lo stesso ambito di fruizione liturgico-monastico.

Questa promiscuità tra greco e copto, questa contiguità di scrittura, non deve stupire. In Egitto, lo si è già detto, l'educazione grafica in greco e in copto, lingue che sfruttano sostanzialmente lo stesso sistema alfabetico, avveniva per mezzo di pratiche ed esercizi affini. Anzi, chi imparava a scrivere il copto, apprendeva in primo luogo l'alfabeto greco, a cui si aggiungevano, generalmente in fondo alla sequenza, talvolta fisicamente separati dalle lettere greche, i sei segni desunti dal demotico. Ma se l'educazione grafica in greco e in copto segue percorsi paralleli e se i medesimi copisti, così formati, possono trascrivere tanto codici bilingui quanto codici copti, allora le due tipologie di manoscritti vanno considerate come prodotto della stessa dinamica grafica e, più in generale, storica. L'affermazione di Cavallo dunque, se presa alla lettera, non può essere più sostenuta perché codici greco-copti e codici copti sono frutto delle stesse mani, graficamente educate allo stesso modo, che operano negli stessi ambienti.

Un punto però appare chiaro: lo svolgimento storico che le maiuscole greche ebbero nella tradizione manoscritta copta non può essere appiattito in modo ingenuo su quanto i paleografi hanno osservato nell'ambito propriamente greco. Per rendersene conto, è sufficiente ricordare che la tradizione scrittoria copta non vide mai l'approdo librario della scrittura minuscola, benché essa fosse penetrata ampiamente nella prassi documentaria in lingua egiziana, fenomeno favorito dalla promiscuità che le due lingue avevano in diversi tipi di documenti<sup>55</sup>. Se a Bisanzio, come messo in luce ancora una volta Cavallo, con la promozione all'uso librario della minuscola<sup>56</sup>, la maiuscola rimase relegata prima ai codici liturgici e di contenuto religioso,

---

<sup>55</sup> Tra i numerosissimi esempi che si potrebbero proporre, citiamo la ricevuta di tasse O.Strasb. inv. K 445 datata 1° agosto 712 oppure 727 (pubblicata da María Jesús Albarrán Martínez in P.Stras. Copt., pp. 268-269 e pl. 44 fig. 58.) e soprattutto la lettera P.Vindob. K 803, riferita all'VIII secolo, recentemente riedita da BOUD'HORS 2016 e forse scritta da un copista che «avait-il appris à écrire en grec» (BOUD'HORS 2016, p. 74). Un tentativo di classificazione delle scritture documentarie copte, che riprende sostanzialmente quanto stabilito da Monika Hasitzka in CPR XII, pp. 16-21, è stato proposto da DELATTRE 2007, pp. 127-131 sulla base dei papiri provenienti dal monastero di Apa Apollo presso Bawit (su cui si veda WIPSYZCKA 2015, pp. 143-150), alcuni dei quali vergati in minuscole molto corsive (ad esempio, i due frammenti di contratto di vendita P.Brux. inv. E 9444 + 9485r pubblicati come P.Brux. Bawit 46 da Delattre nel 2007 [alle pp. 278-279 e pl. XII]; ulteriori papiri documentari provenienti dal medesimo monastero sono pubblicati, oltre che in P.Mon.Apollo, in P.Louvre Bawit). Negli ultimi anni si è andata raccogliendo una grande quantità di studi dedicati alla papirologia documentaria copta (su cui si veda DELATTRE 2016). Sul multilinguismo nei documenti copti, soprattutto tra VII e IX secolo, si vedano almeno RICHTER 2009 e 2010.

<sup>56</sup> Ciò sembra essere avvenuto all'inizio del IX secolo a Costantinopoli. Com'è noto, un ruolo centrale nella diffusione (e forse nell'elaborazione) della minuscola libraria venne giocato dal monastero costantinopolitano di Studio, dove si addensano le prime testimonianze manoscritte in minuscola; si vedano almeno PERRIA 2000 e FONKIČ 2000. La più antica produzione studita è stata oggetto, ultimamente, del corposo studio di SIETIS 2024. Nonostante analoghe esperienze palestinesi e sinaitiche (su cui

poi, dal X secolo, ai soli evangelieri<sup>57</sup>, nella tradizione manoscritta copta la produzione di codici in maiuscola prosegue ininterrottamente fino al XVI secolo e oltre. Questo fenomeno può essere in parte compreso se si considera che la totalità della produzione manoscritta copta è di contenuto religioso e, nello specifico, liturgico, esattamente i due ambiti che anche a Bisanzio per più tempo restarono legati all'uso delle scritture maiuscole. Resta comunque innegabile la tendenza estremamente conservativa dei copisti copti, i quali continuarono a riprodurre per inerzia gli stessi modelli in modo sempre più sclerotizzato, innaturale ed irrigidito. La dialettica con il greco non aiutò a rinnovare la maiuscola in Egitto. Non si osservano scarti tra la produzione integralmente copta e i manoscritti bilingui, confezionati almeno fino al XII secolo. E ancora nel XIV secolo possono compinarsi lessici greco-copti o addirittura greco-arabi in cui i lemmi greci sono trascritti in maiuscola<sup>58</sup>. Certamente, come ha sottolineato Edoardo Crisci anche riguardo alla cultura grafica copta,

l'adozione e la persistenza di specifici modelli di riferimento [per i copti, soprattutto la maiuscola alessandrina] era il portato di fattori culturali (il prestigio del 'modello' greco, assunto come ideale 'centro di gravità' e rinsaldato da motivazioni religiose e/o politiche) che ne garantivano la valenza normativa e vincolante e ne imponevano la conservazione piuttosto che la rielaborazione<sup>59</sup>.

E tuttavia nel caso dell'Egitto cristiano questo processo non è così lineare.

---

da ultimo si veda CRISCI 2012), fu il modello studita di minuscola a risultare vincente e ad essere adottato per la trascrizione di libri. Sulla minuscola antica si vedano ancora i classici FOLLIERI 1977, MANGO 1977, DE GREGORIO 2000. Un altro filone di indagine è rappresentato dalle annotazioni, tra VII e VIII secolo, in minuscola di codici in maiuscola. L'ultimo contributo in questo senso si deve a BIANCONI 2015 (con ricchissima bibliografia a pp. 70-71 nota 8).

<sup>57</sup> Si veda CAVALLO 1977a, che collega la conservazione liturgico-rituale della maiuscola tra IX e XI secolo, sottratta al dinamismo della coeva pratica scrittoria, alla concezione statica ed impassibile del divino secondo la teologia bizantina. Lo sviluppo più estremo di questo atteggiamento è rappresentato dalla creazione della cosiddetta maiuscola liturgica, una scrittura del tutto artificiale, disegnata più che vergata, e quindi scollegata da qualsiasi evoluzione o mutamento storico. Alla maiuscola liturgica ha dedicato una fondamentale monografia ORSINI 2013, non a caso intitolata *Scrittura come immagine*.

<sup>58</sup> Questa produzione filologica copto-araba è stata indagata da SIDARUS 2000. Tra i personaggi che favorirono il rifiorire della cultura copta nell'Egitto del XIV secolo emerge Atanasio, vescovo di Qus, al quale si deve, oltre alla compilazione di una fondamentale grammatica del dialetto saidico, anche un rinnovato, se pur effimero, interesse liturgico per il greco, come emerge, ad esempio, nella descrizione, ad opera proprio di Atanasio di Qus, del rito di consacrazione del *myron* compiuta dal patriarca Gabriele IV (1370-1378) nel 1374 (questo testo, tramandato da un unico codice conservato presso la biblioteca del Patriarcato Copto Ortodosso di Alessandria, è stato edito, con un ricchissimo commento, da YOUSSEF, ZANETTI 2014); si veda SIDARUS 2018, pp. 304-310. Com'è noto, diverse formule della liturgia copta sono tuttora in greco e di norma vengono trascritte nella stessa scrittura maiuscola impiegata per le sezioni in copto, tanto nei manoscritti quanto nei testi a stampa (con eccezioni: ad esempio, la traduzione italiana della liturgia delle ore copto-ortodossa, a cura di EL MAKARI 2018, usa due caratteri diversi per le due lingue).

<sup>59</sup> CRISCI 2018, p. 40.

La chiesa copta si era progressivamente allontanata da Bisanzio e dalla sua ortodossia, se non proprio dal 451, anno del Concilio di Calcedonia, le cui formulazioni duofisite vennero decisamente respinte da una buona parte dei cristiani d'Egitto, almeno dal VI secolo quando, in seguito alle vicende legate all'esilio dell'arcivescovo anticalcedonese Teodosio I (535-567), apparve chiaro che le posizioni (e le gerarchie) calcedonesi e anticalcedonesi non avrebbero potuto convivere pacificamente le une accanto alle altre. A questa lontananza, per così dire, teologica e spirituale, si aggiunse, nel VII secolo, il cambio di passo politico. Nel giro di pochi decenni, l'Egitto venne prima occupato dai Persiani di Cosroe II (590-628), poi riconquistato dall'imperatore Eraclio (610-641) ed infine perduto definitivamente da Bisanzio per mano dei generali del califfo 'Umar (634-644). Più dello scisma calcedonese, fu proprio la conquista islamica<sup>60</sup> a determinare il quasi totale isolamento della chiesa copta non solo rispetto al mondo greco-bizantino, ma nei confronti di tutta la cristianità. Né i copti cercarono mai di instaurare nuovamente un rapporto con l'Impero che ormai, dopo le violente persecuzioni contro gli anticalcedonesi che avevano caratterizzato il VI secolo e i primi decenni del VII secolo, vedevano soltanto come un oppressore. Così, nel momento in cui, a Bisanzio, la minuscola veniva promossa all'uso librario, l'Egitto non si trovava più sotto la sfera di influenza bizantina da circa 150 anni, condizione che di certo non favorì i rapporti culturali con l'altra sponda del mediterraneo. Se a questo si aggiungono le persecuzioni subite dalla comunità copta nel corso del VIII-IX secolo e soprattutto sotto i califfati di Hârûn al-Rashîd (789-809) e di al-Mutawwakkil (847-861)<sup>61</sup>, e cioè ancora una volta nel periodo cruciale per il passaggio dalla maiuscola alla minuscola, il quadro si fa più completo.

Dunque, è possibile individuare diversi fattori che contribuiscono a cristallizzare le scritture impiegate dai copisti di lingua copta. Vi è innanzitutto il tipo di produzione manoscritta, essenzialmente religiosa e liturgica, un ambito che di per sé è conservativo e per nulla incline a innovazioni. Secondo, la lontananza spirituale-ecclesiastica prima, e politica poi da Costantinopoli, quel centro da cui con più forza potevano irradiarsi non solo mode e gusti grafici, ma anche modelli del tutto

---

<sup>60</sup> Non è possibile in questa sede ripercorrere la bibliografia che, anche solo negli ultimi decenni, si è andata accumulando sul tema della conquista araba dell'Egitto e, più in generale, sull'Egitto arabo. Oltre al classico lavoro di BUTLER 1978, mi limito a segnalare, per la prospettiva copta che offre, il manuale di ELLI 2003 (in particolare, vol. I, pp. 368-398) ricchissimo di ulteriore bibliografia.

<sup>61</sup> Si veda BUZI 2014b, pp. 40-42. Nel corso dell'VIII secolo si assiste a numerose insurrezioni dei copti, esasperati dalla tassazione e dalle vessazioni discriminanti a cui erano sottoposti in quanto non musulmani. Furono tutte represses nel sangue. L'ultima grande rivolta si ebbe nell'832. Ogni volta che i governatori d'Egitto intervenivano per sedare le sollevazioni, non mancavano chiese e monasteri distrutti e dati alle fiamme. Queste devastazioni si aggiungevano alle incursioni beduine, che si intensificavano nel momento in cui si registrava in Egitto un vuoto di potere. Nel corso del IX secolo la persecuzione fisica e fiscale si fece ancora più sistematica. Tutte queste vicende sono ripercorse con precisione da ELLI 2003, vol. II, pp. 12-58.

nuovi, com'è il caso della minuscola libraria. Infine, le persecuzioni che colpirono la comunità copta, che finirono di fatto, nel corso dell'XI secolo, col ridurla ad una minoranza e che portarono alla distruzione di chiese e monasteri e, con essi, dei manoscritti che vi erano conservati.

Tutto ciò contribuì a configurare l'Egitto copto, e in particolare l'Alto Egitto da cui provengono la maggior parte dei manoscritti bilingui che si andranno ad analizzare, almeno dal punto di vista greco, come una periferia<sup>62</sup>, tagliata fuori dalle dinamiche grafiche che attraversavano, anche se in tempi e modi diversi, il mondo greco-bizantino ed isolata, sia politicamente che dal punto di vista spirituale ed ecclesiastico, dai centri di elaborazione e di propulsione delle innovazioni grafiche, primo fra tutti Costantinopoli. Una periferia che si caratterizza non tanto per scritture tipicamente ateggate, quanto piuttosto per un'insistenza, e per lo più inerte, riproposizione dei modelli in maiuscola. È in questo quadro conservativo che vanno inserite le scritture esibite dai manoscritti greco-copti.

Eppure, per quanto riguarda le maiuscole impiegate nella produzione manoscritta copta, come ha notato Orsini, mancano ad oggi «studi monografici esaustivi, che ne mettano in luce le caratteristiche specifiche e le eventuali convergenze e/o divergenze rispetto alla fenomenologia grafica greca»<sup>63</sup>. Il presente lavoro intende rispondere, in modo ovviamente parziale e limitato ad una tipologia specifica di manoscritti, a questa necessità, offrendo una panoramica della produzione bilingue greco-copta, numericamente significativa ed estesa su parecchi secoli, e delle scritture che la veicolano, proponendo all'attenzione dei paleografi greci un materiale molto ricco, non ancora sufficientemente indagato.

---

<sup>62</sup> Il tema della dinamica tra centro e periferia ha avuto particolare fortuna negli studi paleografici greci (e non solo), a partire almeno dal convegno tenuto ad Erice nel settembre del 1988 dal titolo *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, i cui atti sono stati pubblicati da CAVALLO, DE GREGORIO, MANIACI 1991. In quell'occasione apparve chiaro quanto fosse difficile individuare linee di demarcazione nette fra prodotti grafici del centro e della periferia. Il mondo greco-bizantino non visse mai il particolarismo grafico che caratterizza la scrittura latina dell'Alto Medioevo: le aree provinciali di Bisanzio, le 'periferie', non riuscirono infatti ad elaborare percorsi grafici propri, sostanzialmente alternativi e autonomi rispetto non solo al 'centro' ma anche alle altre province dell'Impero (con forse l'eccezione della Palestina, da cui proviene il celebre Vat. gr. 2200 [su cui si veda PERRIA 1984], espressione massima dello sperimentalismo grafico della regione fra VIII e IX secolo; per un quadro della situazione palestinese, si veda, oltre al classico FOLLIERI 1974, almeno CRISCI 2012). Ulteriore materiale, soprattutto per i secoli più antichi, è discusso da CRISCI 1996, lavoro che, pur non dedicato esplicitamente al tema centro/periferia, finisce col toccarlo più volte in relazione alle articolazioni che assume la scrittura greca nelle testimonianze manoscritte al di fuori dell'Egitto. Al medesimo studioso (CRISCI 2018) si deve l'ultima riflessione, con discussione della bibliografia precedente, sul tema, declinato questa volta non solo sul solo piano geografico, ma anche su quello socio-culturale.

<sup>63</sup> ORSINI 2008a, p. 125 (= ORSINI 2019, p. 101). Il lavoro dello studioso sull'articolazione e sullo sviluppo della maiuscola biblica nei manoscritti copti si colloca proprio in questo vuoto, a cui tenta di rispondere.

## 2. BILINGUI, NON DIGRAFICI: LE SCRITTURE DEI CODICI GRECO-COPTI

Alla luce di quanto emerso nelle pagine precedenti, non dovrebbe stupire la situazione grafica che si osserva nei manoscritti bilingui greco-copti. Nei circa cinquanta manoscritti raccolti e analizzati nel presente studio, non si registra mai, in nessun caso, una differenziazione di scrittura fra testo greco e testo copto, indipendentemente dall'altezza cronologica, dal tipo di testo, dal formato, dalla destinazione d'uso o da altri elementi materiali e contenutistici. La tipologia di maiuscola usata per la trascrizione della parte greca non solo è la stessa impiegata per la sua traduzione copta, ma è anche vergata dalle stesse mani. In definitiva, i copisti di questi manoscritti trascrivono tanto il greco quanto il copto, impiegando le stesse scritture, senza differenze grafiche apprezzabili tra sezione greca e sezione copta, a parte ovviamente, nella parte copta, la comparsa delle sei lettere aggiuntive.

Quella dei manoscritti greco-copti, dunque, è una situazione ben diversa e molto lontana da quella che caratterizza i manoscritti bilingui greco-latini. Occorre però fare alcune precisazioni di carattere terminologico. Le basi teoriche per lo studio dei manoscritti in cui convivono più sistemi di scrittura furono gettate alla fine degli anni '70 da Armando Petrucci, il quale distingueva tra un «multigrafismo assoluto» caratterizzato dalla «presenza [...] nel medesimo ambito territoriale e sociale di altri sistemi di scrittura» e un «multigrafismo relativo» in cui «la coesistenza [...] di tipi grafici differenti» si osserva «all'interno di un unico sistema di scrittura»<sup>64</sup>. Volendo calare queste definizioni nel contesto egiziano, potremmo pensare alla convivenza tra greco e demotico tra età ellenistica e prima età romana come una situazione di «multigrafismo assoluto», in cui più sistemi, ciascuno con una propria storia e tradizione, convivono ed esprimono lingue diverse, mentre si potrebbe parlare di «multigrafismo relativo» in merito alla compresenza, non solo in Egitto per la verità, dei diversi canoni della maiuscola greca. In ogni caso, la distinzione operata da Petrucci è fondamentale: da una parte abbiamo la convivenza di più sistemi di scrittura, dall'altra l'esistenza di più stili all'interno dello stesso sistema. I due piani vanno tenuti sempre ben separati<sup>65</sup>. Lo studioso che più a lungo si è dedicato allo studio dei

<sup>64</sup> PETRUCCI 1979, p. 10. Come ha mostrato CAVALLO 1970, la commistione tra greco e latino all'interno degli apparati burocratici e giuridici della parte orientale dell'Impero portò ad una κοινή grafica che ebbe come esito ultimo, proprio a motivo dell'influenza delle forme minuscole latine, l'elaborazione di una scrittura greca pienamente minuscola. Su questo tema si vedano almeno MANGO 1977 e MESSERI, PINTAUDI 2000.

<sup>65</sup> Non sempre ciò accade. DE GREGORIO 1993 per primo ha avuto il merito di aver analizzato sistematicamente un gruppo di manoscritti greco-latini, calandoli nello specifico contesto storico che li aveva prodotti (la Creta del XIV secolo). Nel suo lavoro, lo studioso usa il termine 'digrafismo' ad indicare «la capacità di adoperare [...] contemporaneamente i due sistemi di scrittura» (DE GREGORIO 1993, pp. 113-114), cioè a descrivere una situazione di «multigrafismo assoluto». In uno studio successivo, dedicato ai manoscritti bilingui del tardo Medioevo greco-latino, lo studioso afferma che i termini 'digrafia'/'digrafismo' «si riferiscono comunemente a fenomeni come l'alternanza tra due o più stili o varianti

manoscritti greco-latini, Paolo Radiciotti<sup>66</sup>, definisce «digrafici tutti i manoscritti che presentano insieme la scrittura greca e quella latina»<sup>67</sup>. Sulla base di questa definizione, il termine ‘digrafismo’ indica la convivenza, nello stesso manoscritto, di due sistemi di scrittura diversi<sup>68</sup>. Ed è in questo senso che il termine sarà impiegato nel corso del presente studio.

Un esempio chiarirà questo punto. Il celeberrimo *Codex Bezae*<sup>69</sup>, riferito alla metà V secolo<sup>70</sup>, conserva un’edizione bilingue greco-latina dei quattro *Vangeli*, degli *Atti degli Apostoli* e della *Terza lettera di Giovanni*. Il testo, copiato a piena pagina, è disposto in modo tale che, ad apertura di libro, al testo greco della pagina di sinistra corrisponda la traduzione latina pregeronimiana, la cosiddetta *Vetus Latina*, su quella di destra. Ora, mentre la parte greca è vergata in maiuscola biblica, per il testo latino viene scelta l’onziale nella particolare tipizzazione *bd*<sup>71</sup>. Queste scritture si incontrano nel *Codex Bezae* dopo essersi sviluppate indipendentemente l’una dall’altra all’interno, rispettivamente, della dinamica grafica greca e di quella latina, e mantengono la propria autonomia, tanto da essere, ciascuna nelle proprie caratteristiche strutturali,

---

all’interno di un medesimo sistema di scrittura» (DE GREGORIO 2002, pp. 19-20 nota 5), ed avvicina giustamente questa definizione al «multigrafismo relativo».

<sup>66</sup> Tra i numerosi articoli dedicati al tema del digrafismo greco-latino, si vedano, per il periodo antico e tardoantico, RADICIOTTI 1997b, RADICIOTTI 1998a e RADICIOTTI 2013, mentre, per il Medioevo, RADICIOTTI 1997a, RADICIOTTI 1998b, RADICIOTTI 2006 e RADICIOTTI 2008a. RADICIOTTI 2005 è interamente dedicato ai manoscritti digrafici delle Sacre Scritture.

<sup>67</sup> RADICIOTTI 1997b, p. 109.

<sup>68</sup> È bene sottolineare, con RADICIOTTI 2008a, p. 84, che digrafismo e bilinguismo sono fenomeni culturali paralleli ma non totalmente sovrapponibili: la perfetta padronanza di due lingue, appunto il bilinguismo, è altra cosa rispetto all’utilizzo, da parte della stessa mano, di alfabeti diversi. Basti pensare ai numerosi glossari latino-greci in cui anche le parole latine sono traslitterate in alfabeto greco (si vedano i nrr. 1, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13 della raccolta di KRAMER 1983 e i nrr. 3, 6, 7 di KRAMER 2001). È chiaro che manufatti del genere erano destinati a uomini che avevano la necessità di capire e di farsi capire in latino, ma che non sentivano il bisogno di scriverlo, situazione questa che KRAMER 1984, p. 1384 ha felicemente definito «bilinguismo imperfetto».

<sup>69</sup> Cambridge, University Library, Nn II 41 (= *CLA* II 140). Sul codice si vedano almeno la dettagliata analisi di PARKER 1992, che resta ad oggi lo studio più completo, e i saggi raccolti in PARKER, AMPHOUX 1996. Le discussioni relative all’origine del codice sono riassunte in PARKER 1992, pp. 261-278. Radiciotti ha sostenuto, sulla base delle glosse greche (studiate da DE GREGORIO 2000, pp. 104-107) e di elementi paleografici, l’origine mediorientale del codice (si veda RADICIOTTI 1998a, pp. 158-159 e 167-170 e RADICIOTTI 2006, pp. 7-8). Al contrario, CONDELLO 1994, pp. 45-46 nota 41 pensa piuttosto all’Italia meridionale.

<sup>70</sup> La datazione è discussa da CAVALLO 1967, pp. 74-76. Basandosi sulle caratteristiche paleografiche della parte latina, PARKER 1992, p. 30 colloca il confezionamento del codice attorno al 400.

<sup>71</sup> La tipizzazione *bd* dell’onziale latina venne individuata da LOWE 1961 (si veda anche BISCHOFF 1986). Per RADICIOTTI 2013, p. 63, questa tipizzazione (come anche la cosiddetta onziale *br*, su cui si vedano le considerazioni di RADICIOTTI 1997b, pp. 139-141 e RADICIOTTI 1998a, pp. 177-178) sarebbe stata sviluppata da copisti greci che, nella realizzazione di codici digrafici, sarebbero andati «alla ricerca di una scrittura libraria latina che equivalesse in qualche modo per dignità e funzione alla maiuscola biblica». Più recentemente, l’articolo di CAVALLO, FIORETTI 2014, pp. 54-56 ha ridimensionato, e di molto, l’ipotetica influenza delle scritture greche, in particolare della biblica, sull’onziale *br* (e sull’onziale *tout court*).

perfettamente riconoscibili. Discorso analogo può essere fatto con un altro celebre codice bilingue, il *Codex Claromontanus*<sup>72</sup> delle *Epistole paoline*, leggermente più tardo<sup>73</sup> del *Codex Bezae*. Ancora una volta, il manoscritto si presenta come un'edizione 'con testo a fronte' nella quale vengono utilizzate le medesime scritture incontrate nel *Codex Bezae*, la maiuscola biblica per il testo greco e l'onciale *bd* per la traduzione latina (anche in questo caso una traduzione pregeronimiana). Siamo dunque davanti a codici tanto bilingui, greco-latini, che digrafici, e non solo perché il testo greco è scritto in alfabeto greco e quello latino in alfabeto latino, come è ovvio, ma soprattutto perché vengono impiegate per ciascuna lingua scritture diffuse e riconoscibili, la maiuscola biblica greca e l'onciale latina nella tipizzazione denominata *bd*.

Ben diversa è la situazione dei manoscritti bilingui greco-copti, come il *Codex Borgianus*<sup>74</sup> [7] [tav. VIa], contenente in origine almeno il *Vangelo di Luca* e di *Giovanni*. Anche in questo caso, i testi si dispongono in modo tale che, ad apertura di libro, alla pericope greca del foglio di sinistra si affianchi la corrispondente traduzione in copto-saidico, riproducendo in questo modo la modalità consueta di *mise en page* dei codici scritturistici bilingui tardoantichi<sup>75</sup>, con l'unica differenza che lo specchio scrittorio di ciascuna pagina è diviso in due colonne. Tuttavia, non si osserva una differenziazione grafica tra i testi nelle due lingue: entrambi sono vergati, dalla stessa mano, nella medesima maiuscola alessandrina unimodulare. Chiaramente, la parte copta contiene anche le sei lettere desunte dal demotico. Ma dal punto di vista grafico, la pagina con il testo greco e la pagina con il testo copto sono perfettamente identiche. Anzi, le sei lettere aggiunte rispettano, senza scarti sostanziali, sia l'orientamento del chiaroscuro, sia la disposizione degli elementi esornativi, tanto da venire perfettamente assorbite nel tessuto grafico. Detto in altri termini, il *Codex Borgianus* [7] è sì un manoscritto bilingue, ma non è affatto un manoscritto digrafico.

Questo discorso è valido, senza eccezioni, per tutti i manoscritti bilingui greco-copti, siano essi salteri, codici biblici, lezionari o libri di altro genere. Il testo greco e il testo copto si alternano, o si susseguono, senza che il cambio di lingua venga evidenziato in alcun modo dal punto di vista grafico: la medesima scrittura utilizzata per l'una viene impiegata, dalla stessa mano, anche per l'altra. La differenziazione

<sup>72</sup> Paris, Bibliothèque nationale de France, Gr. 107 + 107A + 107B (= CLA V 521). Un confronto fra il *Codex Bezae* e il *Claromontanus*, che porta a localizzare anche quest'ultimo in Oriente, si può leggere in RADICIOTTI 1998a, pp. 159-160. Di diversa opinione CONDELLO 1994, pp. 44-49, che, sulla base del testo e delle caratteristiche paleografiche esibite dalla *scriptio inferior* di un foglio di restauro, riferite all'Italia meridionale, sostiene l'origine occidentale del codice.

<sup>73</sup> CAVALLO 1967, p. 75 riferisce il codice ad una data posteriore alla metà del V secolo.

<sup>74</sup> Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Copt. 109 cass. XVIII fasc. 65 + New York, Morgan Library & Museum, M 664 A (4) + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>7</sup> f. 35; copt. 129<sup>8</sup> ff. 121-122, 140, 157; copt. 129<sup>9</sup> ff. 49, 65, 76; copt. 129<sup>10</sup> f. 209; copt. 132<sup>2</sup> f. 60. Si veda *infra* pp. 159-166.

<sup>75</sup> Questo punto è discusso da RADICIOTTI 2005, pp. 49-54.

grafica, qualora presente, risponde ad altre necessità. Nei lezionari, ad esempio, le rubriche, indipendentemente dalla lingua della pericope che introducono (o in cui esse stesse compaiono), sono, di norma, in maiuscola alessandrina a contrasto modulare, spesso vergate in inchiostro rosso, anche se il testo principale è nella variante unimodulare. Lo stesso discorso è valido anche per le formule di *incipit* e di *explicit*, qualora siano presenti, come si osserva, ad esempio, nel codice sa 542 SCHÜSSLER [37] delle *Epistole paoline*.

Nei manoscritti greco-copti, dunque, la differenziazione grafica, lungi dall'evidenziare la diversità delle lingue, è funzionale piuttosto a quella che viene definita 'grammatica della leggibilità'<sup>76</sup>. Ma lingua greca e lingua copta non vengono trattate in maniera distinta dal punto di vista grafico. Dopotutto, i confini tra ciò che è 'greco' e ciò che è 'copto', come si è visto<sup>77</sup>, non sono così marcati, e questo si riflette anche nei manoscritti<sup>78</sup>. Insomma, i codici greco-copti sono sì bilingui, ma non digrafici<sup>79</sup>.

Vi è un ulteriore aspetto da sottolineare. Camplani, parlando della progressiva espansione della lingua copta nello spazio pubblico della chiesa egiziana, ha sottolineato il «carattere inconcluso»<sup>80</sup> di questo processo, che non giunse mai al completo affrancamento della lingua epicorica da quella greca. Tale «carattere inconcluso» della storia della lingua copta può essere colto anche dal punto di vista paleografico. Nonostante il crescere della presenza culturale copta, la tradizione grafica risultò sempre dipendente da modelli greci. Nei manoscritti bilingui questa dipendenza, o quanto meno questa mancanza di autonomia, può essere riconosciuta sotto due aspetti. Il primo consiste, come si è visto, nell'uso della medesima scrittura tanto per la parte greca che per quella copta. Il secondo riguarda la disposizione reciproca delle due lingue. Nei manoscritti greco-copti, la parte greca precede sempre, sistematicamente e senza alcuna eccezione la parte copta, indipendentemente dalla *mise en page* (testi affrontati su due pagine o su due colonne della stessa pagina, oppure pericopi in successione), dalla tipologia di testo (*Salterio*, *Tetravangelo*, lezionari ecc.) e dal dia-

---

<sup>76</sup> Com'è noto, il concetto di 'grammar of legibility', definito come «the rules governing the relationships between the complex of graphic conventions and the message of a text conveyed in the written medium» venne introdotto da PARKES 1991, p. 2 (si veda anche PARKES 1992, dove il discorso si concentra sulla punteggiatura).

<sup>77</sup> Si veda *supra*, pp. 61-67.

<sup>78</sup> In particolare BAGNALL 1993, p. 254, sulla base dell'alto numero di manoscritti bilingui, soprattutto di lezionari, prodotti in ambito monastico, conclude che essi dovevano rispondere a reali bisogni liturgici della chiesa copta, sottolineando ancora una volta la promiscuità tra lingua greca e lingua epicorica egiziana. Se così non fosse, sarebbe difficile spiegare l'enorme sforzo tecnico ed economico necessario per l'allestimento di codici complessi come quelli bilingui.

<sup>79</sup> In tal senso, particolarmente acuta risulta l'osservazione di CRISCI 2018, p. 40 secondo cui nell'adottare il sistema alfabetico greco, i copti (ma anche i nubiani e gli slavi) non riuscirono «a marcare, sul piano puramente grafico, significative diversificazioni strutturali».

<sup>80</sup> Si veda CAMPLANI 2015a, in particolare p. 153.

letto in cui è espresso il testo copto. Si tratta di una sostanziale differenza rispetto ai codici bilingui greco-latini delle Sacre Scritture, che possono essere, appunto, tanto greco-latini, come il *Codex Bezae* e il *Claramontanus* precedentemente ricordati, quanto latino-greci, come il *Codex Laudianus*<sup>81</sup>, *Atti degli Apostoli* riferito alla fine del VI secolo. La precedenza ora del greco ora del latino non rispecchia soltanto, come nota Radiciotti, la diversa origine dei manoscritti (orientale nel primo caso, occidentale nel secondo), ma anche la reciproca autonomia delle due lingue e delle due scritture. Autonomia che non si può riconoscere al copto, che rimase sempre subordinato al prestigio della lingua greca.

A ben vedere, la finalità per cui venivano prodotti i codici biblici greco-latini era sostanzialmente diversa da quelle dei bilingui greco-copti: se nei primi è stata riconosciuta<sup>82</sup> un'attenzione filologico-testuale che si esprime nella corrispondenza perfetta, quasi linea per linea, dei testi nelle due lingue, tale preoccupazione è del tutto assente nei secondi, in cui, se il testo è in prosa, la *mise en page* normale prevede uno specchio diviso in due colonne, circostanza che rende estremamente difficoltoso, se non impossibile, il confronto puntuale fra greco e copto<sup>83</sup>. Tanto più che, laddove il testo sia sufficientemente conservato, è stato in più casi osservato che la versione copta non è la precisa traduzione del testo greco ospitato nel medesimo manoscritto, ma che greco e copto sembrano rimandare a rami della tradizione diversi<sup>84</sup>. I bilingui greco-copti, infatti, hanno essenzialmente funzione liturgica<sup>85</sup>. Essi devono essere adeguati alla celebrazione e favorire il reperimento delle letture, in gran parte proclamate nelle due lingue.

---

<sup>81</sup> Oxford, Bodleian Library, Laud. gr. 35 [1119] (= *CLA* II 251). Sul codice, a cui ha dedicato una monografia LAI 2011, si vedano le considerazioni di RADICIOTTI 1998a, pp. 160-153. La datazione è discussa in CAVALLO 1967, p. 106. Tra le carte del manoscritto si riconosce la trascrizione di un editto greco attribuito a Flavio Pancrazio, *dux* di Sardegna nel VII secolo, edito assieme alle altre annotazioni greche da DE GREGORIO 2000, pp. 111-112. Su questo personaggio si vedano anche MANGO 1973, pp. 688-689; CAVALLO 1977b, pp. 118 e 127 (nonché CAVALLO 1988, pp. 476-478) e, da ultimo, LAI 2008. Benché un soggiorno del manoscritto sull'isola sia innegabile, è verosimile che il codice sia stato allestito in un centro di copia di alto profilo, non attestato nella Sardegna di VI-VII secolo. In favore di una localizzazione a Roma si è pronunciato, da ultimo, COSENTINO 2023. Anche il *Salterio* Par. Coisl. 186 (= *CLA* V 520), probabilmente prodotto a Roma nel tardo VII secolo, presenta il testo latino prima di quello greco; sul codice si vedano almeno RADICIOTTI 1998a, pp. 163-165 (anche RADICIOTTI 2006, p. 11) e D'AGOSTINO 2013, p. 45.

<sup>82</sup> Così RADICIOTTI 1998a, pp. 166-167.

<sup>83</sup> Addirittura, in un caso, Par. copt. 129<sup>10</sup> ff. 119-124 (sa 700 SCHÜSSLER [41]), le due lingue sono fortemente disallineate.

<sup>84</sup> È questo il caso, ad esempio, delle due versioni dell'*Ecclesiaste* del Pap. bil. 1 di Amburgo [12] [tav. IV], della sezione bilingue di P.Strasb.Copt. 362-384 [40], di P.Osl. inv. 1661 [27], di P.Mon.Epiph. 592 [1], di P.Köln IV 169 [13], di sa 700 SCHÜSSLER [41]. In altri esempi, come il *Codex Borgianus* [7] [tav. VIa], testo greco e testo copto sono molto più vicini tra di loro.

<sup>85</sup> Su questo aspetto si veda *infra*, pp. 189-193 e 236-237.

Come si è avuto modo di osservare, nei codici bilingui greco-copti non sono impiegate scritture particolari, diverse da quelle dei codici monolingui. Questa constatazione è valida indipendentemente dal contenuto del codice e non varia con il passare dei secoli. Si osserva, comunque, una schiacciante preponderanza di manoscritti in maiuscola alessandrina, sia nella variante a contrasto modulare sia, soprattutto, nella variante unimodulare. Ciò non deve sorprendere: la maiuscola alessandrina, impiegata (nella variante a contrasto modulare) dalla cancelleria patriarcale di Alessandria, era talmente diffusa in Egitto da essere «considerata la scrittura greco-egizia e alessandrina per eccellenza»<sup>86</sup>. Un così alto numero di testimonianze ha suggerito di affrontare in modo sistematico (e in una sezione apposita) gli esempi di maiuscola alessandrina nei codici bilingui, rimandando alla discussione sui singoli manoscritti l'analisi puntuale di scritture meno attestate<sup>87</sup>.

Sorprende, in ogni caso, la scarsissima presenza di codici bilingui in maiuscola biblica<sup>88</sup>. Sono stati individuati sei esempi, di cui però soltanto due, il Moskva, Puškin Museum, I.1.d.681 [23] e (forse) il frammento di Antinoupolis [3], costituiscono una vera e propria edizione bilingue, rispettivamente, degli *Atti degli Apostoli* in cui testo greco e versione copto-saidica condividevano la stessa pagina, scorrendo parallelamente su due colonne, e del *Salterio*, in cui al testo greco della pagina di sinistra corrisponde la traduzione achmimica sulla pagina di destra. In altri due esempi, il *Tetrevangelo* sa 525 SCHÜSSLER [32] e il codice delle *Epistole paoline* sa 542

---

<sup>86</sup> BASTIANINI, CAVALLO 2011, p. 37. Tale connessione con l'Egitto e con Alessandria non è soltanto frutto di una percezione moderna (ancora IRIGOIN 1959 parlava di «onciale grecque de type copte»; si veda anche RADICIOTTI 1997b, p. 134), ma era chiara già agli antichi: è in γράμματα Ἀλεξανδρῖνα, vale a dire in una maiuscola canonizzata strettamente legata alla città di Alessandria, che Fozio, secondo quanto scrive Niceta Davide Paflagone nella *Vita Ignatii*, confezionò il manoscritto, contenente una narrazione alternativa delle umili origini di Basilio I Macedone, un falso prodotto appositamente per rientrare nelle grazie dell'imperatore. Il riferimento obbligato è a CAVALLO 1975, pp. 23-31 (= CAVALLO 2005, pp. 175-181).

<sup>87</sup> In particolare, sono attestate scritture informali più o meno corsive, dal tracciato più o meno spezzato, che caratterizzano i codici papiracei tra IV e VI secolo, mentre successivamente si incontrano sporadici esempi di maiuscole ogivali inclinate o genericamente ispirate al canone dell'ogivale inclinata (su questa maiuscola inclinata, che avrà enorme fortuna nella tradizione manoscritta copta sia per la trascrizione di interi codici che come *Auszeichnungsschrift*; si veda BOUD'HORS 1997). Rimando alle conclusioni per un discorso complessivo sulle scritture (vd. *infra*, pp. 237-244).

<sup>88</sup> Sulla maiuscola biblica, resta fondamentale CAVALLO 1967, aggiornato da ORSINI 2005. CAVALLO 1967, pp. 85-93 aveva individuato, tra V e VI secolo due ambienti di produzione specificamente egiziani, uno alessandrino ed uno nitrio. Le localizzazioni proposte dallo studioso in quell'occasione vennero successivamente messe in discussione prima da CRISCI 1996, pp. 150-153, secondo il quale i codici nitrensi sarebbero invece di origine mesopotamica (diversa l'opinione di VALERIO 2018, pp. 171-172 che almeno per il codice Freer MS IV [= Washington, Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art, 06.275] e per il cosiddetto Ephrem *rescriptus* [= Par. gr. 9] sostiene l'origine nitrense sulla base del confronto con il Vat. copt. 57 [su cui si veda VOICU 2012], proveniente dalla biblioteca del Monastero di San Macario nello Wādī al-Naṭrūn), e poi da ORSINI 2005 stesso, che avanza dubbi anche sulla localizzazione alessandrina per la genericità delle caratteristiche ritenute tipiche dell'area. Si veda anche ORSINI 2019, pp. 76-78.

SCHÜSSLER [37], soltanto alcune pericopi compaiono anche in greco, mentre il quarto esempio, un foglio pergameneo conservato al Cairo<sup>89</sup>, presenta sì *Salmi* in greco e in copto, ma non gli stessi.

Eppure, la maiuscola biblica è largamente diffusa in ambiente coptofono<sup>90</sup> e per un periodo di tempo estremamente ampio (fra IV e IX secolo almeno), come ha dimostrato il lavoro di Orsini più volte citato<sup>91</sup>. Il fatto che essa non compaia quasi mai nei manoscritti bilingui sembra frutto di una scelta deliberata piuttosto che effetto della casualità dei ritrovamenti. Tanto più che due codici dei quattro sopra ricordati sono essenzialmente codici monolingui copti in cui compaiono, per motivi non sempre individuabili con certezza, alcune pericopi anche in greco. Poiché l'unico esempio sicuro di codice bilingue in maiuscola biblica, il Moskva, Puškin Museum, I.1.d.681 [23], è anche piuttosto antico (infatti, è da assegnare probabilmente al periodo compreso tra la metà del V secolo e l'inizio del secolo successivo), è possibile che in un primo tempo vi siano stati dei tentativi di impiegare la maiuscola biblica anche nei codici bilingui, tentativi che però non ebbero seguito e che consentirono ben presto alla maiuscola alessandrina di prevalere.

In questa dinamica potrebbe aver giocato un ruolo non secondario il diverso statuto con cui erano percepiti i due canoni. Innanzitutto, come ha mostrato Criatore<sup>92</sup>, il modello di alfabeto che gli scolari egiziani apprendevano durante la primissima educazione grafica era più vicino, nelle forme, alla maiuscola alessandrina unimodulare (in particolare, in *my* i tratti due e tre sono sempre fusi in un'unica curva, *alpha* è più spesso in due tempi che in tre, *psilon* è spesso in un solo movimento, *zeta* e *csi* hanno tracciato sinuoso) che alla maiuscola biblica<sup>93</sup>, e dunque la maiuscola alessandrina poteva essere più facilmente sentita come una scrittura vicina al modello fornito dal maestro e appreso a scuola di quanto potesse esserlo la maiuscola biblica. Inoltre, la maiuscola alessandrina era caratterizzata da un canone meno rigido di

---

<sup>89</sup> Al-Qāhira, Coptic Museum, JdE 44801 (inv. 3856) [2]. Il caso dei frammenti shenoutiani [15] resta dubbio; si veda *infra*, pp. 229-231.

<sup>90</sup> ORSINI 2019, pp. 98-132 ha contato circa 120 manoscritti in maiuscola biblica dei 780 catalogati da SCHÜSSLER e da lui considerati.

<sup>91</sup> ORSINI 2008a, che individua nel VI secolo il momento nel quale l'ambiente coptofono inizia ad interpretare in modo più personale la maiuscola, fino a quel momento sostanzialmente identica a quella di ambito propriamente greco. Pur con i suoi limiti (lo studioso si è avvalso, per la propria analisi paleografica, dei piccoli *specimina* che compaiono nel catalogo di SCHÜSSLER, e non ha potuto prendere in considerazione dunque né l'aspetto generale della pagina né l'eventuale presenza di scritture distintive), questo lavoro pionieristico, i cui risultati andranno confermati o limati caso per caso, ha gettato le basi per lo studio delle maiuscole greche nei manoscritti copti, il che potrebbe avere importanti ripercussioni sulla localizzazione di alcuni manoscritti greci (ORSINI 2008a, pp. 145-147 [= ORSINI 2019, pp. 122-124]).

<sup>92</sup> CRIBIORE 1996, pp. 106-111.

<sup>93</sup> In particolare ORSINI 2008a, pp. 126-129 (= ORSINI 2019, pp. 102-105) cita solo sei esempi di esercizi di scrittura in maiuscola biblica.

quello della maiuscola biblica, tale da permettere, ad esempio, la convivenza di stilizzazioni diverse (a contrasto modulare e non) ed ammettere oscillazioni nei tracciati<sup>94</sup>. Insomma, per un prodotto 'ibrido' come poteva essere un codice bilingue, la maiuscola alessandrina, meno solenne e più libera nell'esecuzione, poteva sembrare preferibile ad una scrittura canonizzata e dal forte impatto visivo e ideologico come la maiuscola biblica. E tuttavia, la maiuscola biblica non mancò di influenzare pesantemente le scritture dei codici bilingui.

Sulla maiuscola alessandrina a contrasto modulare, si dispone di numerosi studi<sup>95</sup>, anche recenti. Questa stilizzazione, come quella unimodulare, affonda le sue radici nel filone delle scritture documentarie curvilinee e occhiate del II secolo d.C. Tale tipologia venne ben presto impiegata dalla cancelleria patriarcale di Alessandria per la redazione dei suoi documenti, primi fra tutti le lettere festali<sup>96</sup>, vale a dire quelle lettere con cui il patriarca annunciava ogni anno la data della Pasqua (da cui scaturisce l'intero anno liturgico). Le lettere festali, che rappresentavano per il patriarca anche l'occasione per veicolare insegnamenti morali e posizioni dottrinali<sup>97</sup>, venivano prodotte dalla cancelleria in varie copie e poi inviate a tutte le sedi episcopali e ai monasteri dell'Egitto. Assieme alle parole del patriarca, con le lettere si diffondevano anche i modelli grafici elaborati nel cuore del potere ecclesiastico egiziano. Ed è verosimile che nella stessa cancelleria patriarcale di Alessandria sia avvenuta la canonizzazione della scrittura, probabilmente al tempo dell'episcopato di Atanasio<sup>98</sup>, nella seconda metà del IV secolo.

Le lettere festali, che per loro stessa natura, qualora sufficientemente conservate, sono datate o databili con una buona approssimazione, forniscono una valida griglia cronologica di riferimento. Tra V e VIII secolo, il periodo coperto dai sei frammenti di lettere festali che si conservano<sup>99</sup>, la scrittura, con il passare dei secoli, si fa più

---

<sup>94</sup> Si veda quanto notato, a proposito della variante a contrasto modulare, in BASTIANINI, CAVALLO 2011, p. 33.

<sup>95</sup> La variante a contrasto modulare è trattata, assieme a quella unimodulare, dal pionieristico studio di IRIGOIN 1959, superato da CAVALLO 1975. Il successivo lavoro di PORRO 1985 dimostra la preferenza della variante a contrasto modulare nei codici di contenuto profano in maiuscola alessandrina, tendenzialmente molto corretti dal punto di vista testuale e molto curati sotto l'aspetto grafico-codicologico. RADICIOTTI 2008b, discutendo della datazione di PSI XIV 1400, frammento di codice di contenuto filosofico, da lui abbassata al tardo VI secolo (datazione, alla fine, sostanzialmente accolta da Cavallo stesso), dà un efficace esempio delle conseguenze che le datazioni paleografiche, saldamente ancorate a dati sufficientemente numerosi e validi, possono avere nell'interpretazione del testo. L'ultimo intervento sul tema è rappresentato da BASTIANINI, CAVALLO 2011, in occasione della pubblicazione del frammento di lettera festale PSI XVI 1576.

<sup>96</sup> Si veda *supra*, pp. 15-19.

<sup>97</sup> Per un inquadramento del significato ideologico delle lettere festali, si veda la ricca introduzione preposta da CAMPLANI 2003 alla traduzione italiana delle lettere festali di Atanasio.

<sup>98</sup> È la validissima ricostruzione di BASTIANINI, CAVALLO 2011, pp. 35-35.

<sup>99</sup> Si veda BASTIANINI, CAVALLO 2011, p. 32.

rigida e spezzata, il tracciato si assottiglia sempre di più, le sobrie apicature dei tratti orizzontali si trasformano in pesanti ispessimenti a forma di bottone che compaiono anche nell'estremità inferiore dei tratti verticali. Ma soprattutto, si esaspera sempre di più il contrasto fra lettere strette (*epsilon*, *theta*, *omicron*, *sigma* e spesso anche *alpha*) e lettere larghe o inscrivibili in un modulo sostanzialmente quadrato. Possediamo inoltre diversi manoscritti copti in maiuscola alessandrina a contrasto modulare datati tra IX e XI secolo provenienti soprattutto da Touton<sup>100</sup>. Tra di essi vi è anche il più antico colofone copto datato<sup>101</sup>, che attesta la donazione al Monastero di San Michele Arcangelo della miscellanea agiografica New York, Morgan Library & Museum, M 579<sup>102</sup>, da parte dell'archimandrita Apa Damianos nell'822/823. Se paragonata alla più recente lettera festale datata, P.Berol. inv. 10677 (del 713 o del 719), la maiuscola alessandrina di questa miscellanea, caratterizzata, come ci si aspetta in esempi così tardi, da un contrasto modulare molto marcato, è appesantita da un apparato di elementi decorativi presenti praticamente su ogni lettera. In particolare, i tratti verticali di *iota*, *kappa*, *ny*, *rho*, *phi* (quest'ultimo abnorme rispetto alle altre lettere) presentano bottoni di inchiostro ad entrambe le estremità. Esempi ancor più tardi, come il codice<sup>103</sup> agiografico dedicato a san Vittore donato al Monastero Bianco dal diacono Shenoute nel 939/940, esibiscono una scrittura molto serrata, dal contrasto modulare tra lettere strette e lettere larghe ancora più esasperato e caratterizzata da un tracciato ancor più sclerotizzato. Tra le forme particolari si segnalano: *kappa* con tenaglia ampia i cui tratti obliqui si piegano verso l'interno; *lambda* con in tratto discendente da destra verso sinistra quasi verticale, mentre l'altro, discendente da sinistra verso destra, è molto più lungo e inclinato; *phi* con i tratti curvi che disegnano una specie di cuore. Se ci si sposta ulteriormente verso la fine del X secolo, gli elementi di destrutturazione e di artificiosità si fanno ancor più manifesti e frequenti. Sintomi evidenti possono essere riconosciuti nei tratti obliqui (soprattutto quelli discendenti da sinistra verso destra in *kappa* e *lambda*) che siste-

<sup>100</sup> Su cui si veda *infra*, p. 103.

<sup>101</sup> Il colofone, vergato al f. 148v, è pubblicato da VAN LANTSCHOOT 1929, pp. 2-4, nr. I. Ad esso è assegnato l'identificativo *paths.colophons.50* nel database del progetto PATHs.

<sup>102</sup> New York, Morgan Library & Museum, M 579 = CLM MICH.BL = CMCL 237. Si veda DEPUYDT 1993, pp. 317-321, nr. 162 e pll. 36, 135-142, 256-261 e NAKANO 2006, p. 150. Il codice presenta numerose decorazioni, su cui si è soffermato PETERSON 1954, p. 310 e più recentemente, in relazione all'origine della *pyle*, BIANCONI 2016, p. 24.

<sup>103</sup> Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. or. 1611 f. 3 + Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Copt. 109, cass. XXVIII fasc. 151 + Moskva, Puškin Museum, I.1.b.656; I.1.b.714 + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>13</sup> f. 69; copt. 129<sup>15</sup> ff. 36-109, 110-127 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 9442-9443; K 9446-9448 = CMCL MONB.EQ = CLM 368. Il colofone di questo codice, conservato nel Par. copt. 129<sup>15</sup> f. 127v e pubblicato da VAN LANTSCHOOT 1929, pp. 84-86, nr. LIII, è identificato come *paths.colophons.92* nel database del progetto PATHs.

maticamente superano il rigo di base; nel tratto orizzontale di *delta* e di *giagia* che si prolunga innaturalmente ben oltre i punti in cui interseca i tratti obliqui; nella tenaglia di *kappa* che ormai solo raramente tocca il tratto verticale. Tutti questi elementi, a cui si aggiunge una leggera inclinazione a sinistra che conferisce alla scrittura un aspetto ancor più artificioso, si ritrovano, ad esempio, nel Vat. copt. 111 fasc. 1, in cui al f. 8r compare una sottoscrizione che riporta la data del 25 gennaio 990<sup>104</sup>.

Questa mole di esempi datati fornisce un riferimento cronologico piuttosto solido nel momento in cui si tenti di collocare nel tempo codici privi di datazione esplicita o di altri elementi datanti. Ad una fase antica, ma già matura, appartengono i due codici papiracei P.Vindob. K 8706 [46], *Odi*, e P.Vindob. K 7377 + K 7384 + K 7396 + K 7426 + K 7542-7548 + K 7731 + K 7912 + K 7914 [44], *Atti degli Apostoli*, caratterizzati da un contrasto modulare evidente ma non esasperato, da un tracciato morbido e occhiellato e da elementi decorativi, come gli ispessimenti alla fine dei tratti orizzontali, ancora sobri. Il confronto con P.Grenf. II 112, lettera festale del 577 che esibisce una scrittura ovviamente molto più formalizzata e calligrafica (come ci si aspetta da un prodotto della cancelleria patriarcale) ma allo stesso tempo più armoniosa e proporzionata, spinge a collocarli nella prima metà del VII secolo, con forse una precedenza del codice delle *Odi* su quello degli *Atti*, per la maggiore naturalezza con cui il primo copista esegue le lettere. Alla fine del secolo è da collocare il frammento pergameneo di *Matteo*, London, British Library, Or. 4923 (2) [17], in cui si accentua il contrasto modulare senza però che il tracciato venga irrigidito e le curve spezzate, caratteristiche che lo avvicinano a P.Köln V 215, lettera festale del 663 o del 674. Entro la prima metà del IX secolo vanno riferiti i lezionari Par. copt. 129<sup>7</sup> ff. 51, 56 + 129<sup>8</sup> f. 136 + 129<sup>9</sup> f. 74 + 129<sup>10</sup> f. 193 + 129<sup>19</sup> ff. 83-84 [33] e il lezionario Oxford, Bodleian Library, Gr. liturg. c. 1 [28] (forse di poco precedente), trascritti da copisti che, pur mantenendo tracciati abbastanza morbidi, cominciano ad esasperare i contrasti modulari e ad appesantire gli elementi decorativi. Uno stadio ancor più avanzato si può osservare in altri tre lezionari, P.Vindob. K 9730 [50] [tav. IX], Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 65 e Vat. Borg. copt. 109, cass. XXIII, fasc. 97 f. 1 + Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 73 + P.Berol. inv. 8771 [9], che si collocano nella seconda metà del IX secolo, senza escludere l'inizio del successivo. Alla prima metà del X secolo, per i tracciati spezzati, per l'esasperato e innaturale contrasto modulare e per i vistosi riccioli alla fine dei tratti obliqui, va invece assegnato il frammento di *Luca* P.Vindob. K 2698 [42], in cui si ritrovano anche caratteristiche puntuali della tarda maiuscola alessandrina ad alternanza di modulo, come la tenaglia di *kappa* separata dal tratto verticale, come il *phi* ingrandito a forma di cuore o come la tendenza dei

<sup>104</sup> Si vedano PROVERBIO 2001, in particolare pp. 411-412, e PROVERBIO 2012, p. 17. SUCIU 2011 ha identificato il copista del Vat. copt. 111 fasc. 1 con quello che trascrisse il cosiddetto 'Grande Eucologio' del Monastero Bianco, risolvendo quindi il problema della datazione di quest'ultimo.

tratti obliqui discendenti da sinistra verso destra a scendere al di sotto del rigo di base. Infine, il London, British Library, Or. 6801 [19] [tavv. XI-XII] è databile, con una certa sicurezza<sup>105</sup>, ai primissimi anni dell'XI secolo, circostanza che lo rende il più recente tra i manoscritti bilingui greco-copti. Le caratteristiche paleografiche di questo codice liturgico sono in linea con la parabola evolutiva sopra descritta, con in più una maggiore artificiosità degli elementi decorativi e una visibile incoerenza nell'alternanza del modulo (basti pensare ai *sigma*, in genere tondi, o al *theta* di forma circolare, qualora ospiti al suo interno un bottone decorativo).

Ben più complesso è il problema rappresentato dall'altra stilizzazione della maiuscola alessandrina, quella unimodulare, benché questa sia la scrittura più attestata nei manoscritti bilingui greco-copti. La prima incertezza riguarda i criteri di datazione: per questa scrittura infatti non si dispone di una griglia cronologica solida, fondata su esempi datati o databili con una buona approssimazione distribuiti nel tempo. La seconda questione, legata in qualche modo alla prima, è relativa invece alla sua genesi.

Tale scrittura, in cui le lettere si iscrivono tutte in un modulo sostanzialmente quadrato, pur riproducendo in tutto e per tutto i tratteggi tipici della maiuscola alessandrina (in particolare *alpha* in uno o due tempi, con i tratti uno e due realizzati in un solo movimento; *my* in tre tempi, con i tratti due e tre fusi in una curva che tocca il rigo di base; *ypsilon* realizzato in un solo tempo), è strutturalmente caratterizzata da un chiaroscuro<sup>106</sup> più o meno marcato, ma orientato sempre nello stesso modo (di massimo spessore i tratti verticali, di minimo spessore quelli orizzontali; per quanto riguarda i tratti obliqui invece si registra una maggiore incoerenza), elemento che però è del tutto estraneo al canone dell'alessandrina. Come si spiega questo ibrido?

Guglielmo Cavallo, nel lavoro sulla maiuscola biblica, ha impostato correttamente il problema<sup>107</sup>. Secondo lo studioso, la maiuscola biblica, ormai saldamente canonizzata tra V e VI secolo, avrebbe esercitato la sua influenza sulla maiuscola alessandrina, che in quel momento andava canonizzandosi<sup>108</sup>. Ovviamente, tale in-

<sup>105</sup> Si veda la discussione alle pp. 216-218.

<sup>106</sup> Sul chiaroscuro, e sul concetto di «angolo di scrittura» ad esso connesso, si rimanda alla puntuale analisi di CAVALLO, FIORETTI 2014. Da questo lavoro, che si concentra in particolare sulle scritture latine (nell'interpretazione delle quali il chiaroscuro ha giocato un ruolo di primo piano a partire da Jean Mallon e dalla cosiddetta 'scuola francese'), emerge con chiarezza che «l'angolo di scrittura e le sue fluttuazioni 'a posteriori' [...] non hanno avuto mai alcuna incidenza né sull'evoluzione della scrittura latina o greca nel complesso né su quella interna di determinate scritture, anche normative» (CAVALLO, FIORETTI, p. 64). E esso, dunque, non può essere preso, da solo, come elemento determinante per la datazione puntuale delle testimonianze che lo esibiscono, quanto piuttosto come spia di tendenze e di gusti grafici.

<sup>107</sup> Si veda CAVALLO 1967, pp. 113-117. Egli di fatto corregge l'impostazione di IRIGOIN 1959 il quale, credendo alla derivazione della maiuscola alessandrina dalla biblica, vedeva in questa scrittura unimodulare e chiaroscurata l'anello di congiunzione tra i due canoni. Anche BOUD'HORS 1997, p. 118 sembra considerare questa tipizzazione unimodulare chiaroscurata una maiuscola biblica.

<sup>108</sup> CAVALLO 1967, p. 117 parla di un «compromesso tra le forme che corrispondono al clima grafico generale del V-VI secolo [...], e modi e caratteristiche di una scrittura, la maiuscola biblica, che [...] si

fluenza fece sentire i suoi effetti sulla tipizzazione più vicina alla maiuscola biblica, vale a dire quella unimodulare.

In realtà, Orsini ha riconosciuto questa commistione tra caratteristiche proprie della maiuscola biblica (in particolare il chiaroscuro) e altre tipiche della maiuscola alessandrina (il tracciato morbido e occhiellato) in due degli scribi responsabili della trascrizione dei codici di Nag Hammadi<sup>109</sup>, riferiti al IV secolo. In questi casi, tuttavia, l'unico tracciato sistematicamente e coerentemente alessandrino è quello di *my*, mentre *alpha* (in due o tre tempi, con i tratti uno e due che formano un angolo acuto o una curva molto stretta e terzo tratto obliquo che supera il rigo di base) e *psilon* (quasi sempre realizzato in due tempi) rimangono più o meno legati al modello biblico. A questo proposito, Orsini distingue due tipi di influenze: «scritture che conservano sostanzialmente un tessuto grafico tipico dell'alessandrina» le quali «vengono trattate con un contrasto chiaroscurale caratteristico della maiuscola biblica» e «scritture con la struttura grafica della maiuscola biblica» in cui «vengono reintrodotti alcune lettere [...] con un tratteggio tipico della maiuscola alessandrina»<sup>110</sup>. Sarebbe questo secondo filone di scritture a strutturarsi in un vero e proprio «stile di scrittura»<sup>111</sup> che avrà estrema fortuna per la produzione di codici copti e greco-copti, mentre nei manoscritti greci non restò che un ibrido non più riprodotto.

Se la distinzione teorica tra maiuscole alessandrine influenzate dalla biblica e maiuscole bibliche influenzate dall'alessandrina proposta dallo studioso è condivisibile (esistono casi in cui il tessuto grafico di riferimento e i tratteggi delle singole lettere non sono totalmente riferibili all'uno o all'altro canone), la sistematicità con cui compaiono i tratteggi tipicamente alessandrini di *alpha*, *my* e *psilon* suggerirebbe di interpretare questo 'stile di scrittura', che Orsini ha proposto di chiamare «mixed style», come frutto non tanto dell'introduzione di elementi alessandrini nel tessuto grafico della biblica, quando piuttosto della costante influenza del chiaroscuro, proprio della maiuscola biblica, sulla variante unimodulare della maiuscola alessandri-

---

imponessa con la forza della tradizione e della dottrina cristiana e che doveva, di conseguenza, stimolare necessariamente all'imitazione». Sempre CAVALLO 1975, pp. 37-38 (= CAVALLO 2005, p. 187) colloca tra V e VI secolo gli esempi maturi di maiuscola alessandrina unimodulare.

<sup>109</sup> ORSINI 2008b, pp. 107-109 e tabella p. 121 (= ORSINI 2019, pp. 16-18 e tabella p. 30). Si tratta dei copisti identificati come nr. 9 (responsabile del *Codex VII* e delle pp. 45-72 del *Codex XI*) e nr. 14 (a cui si deve il *Codex XIII*). Secondo lo studioso, la mano del primo, caratterizzata da un asse leggermente inclinato verso destra e da un tracciato maggiormente spezzato, ricca di elementi ornamentali, sarebbe da riferire alla seconda metà del IV secolo, e sarebbe quindi più recente dell'altra, caratterizzata da sobrietà e dall'asse rigorosamente dritto, riferita piuttosto all'inizio del secolo.

<sup>110</sup> ORSINI 2008b, p. 113 (= ORSINI 2019, p. 22-23).

<sup>111</sup> Stile che STEGEMANN 1936, p. 14 definiva *dicker Stil*, comprendendo sotto questa etichetta però anche la vera e propria maiuscola biblica. La letteratura coptologica di lingua inglese, ad esempio BUZI 2015c, p. 285, parla allo stesso modo di «thick-and-thin style»; si veda ORSINI 2008b, pp. 114-115 e nota 53 (= ORSINI 2019, pp. 23-24 e note 54-55).

na. Se i tratteggi di riferimento sono quelli della maiuscola alessandrina e non un amalgama tra questi e quelli desunti dalla maiuscola biblica, una definizione del tipo «maiuscola alessandrina unimodulare chiaroscurata», benché didascalica, potrebbe rispecchiare meglio la natura di questa scrittura.

A quanto già messo in luce dagli studiosi, si potrebbe aggiungere che la promiscuità tra biblica e alessandrina unimodulare nei codici copti e greco-copti è ben attestata. Il lezionario New York, Morgan Library & Museum, M 615 [25] è vergato nella scrittura unimodulare e chiaroscurata di cui si sta discutendo. Tuttavia, ai ff. 19v-21r compaiono sistematicamente tratteggi propri della maiuscola biblica (*alpha* spezzato in tre tempi; *my* in quattro tempi, con i due tratti obliqui di minimo spessore; *ypsilon*, che scende al di sotto del rigo di base, in due o tre tempi), rarissimi nel resto del codice. La forma delle altre lettere, nonché la qualità e l'orientamento del chiaroscuro, assicurano che il copista dei ff. 19v-21r è lo stesso del resto del codice. Le intuizioni di Cavallo e di Orsini, dunque, acquistano un ulteriore livello di concretezza: non si tratta soltanto di una generica influenza della maiuscola biblica sull'alessandrina, ma sono le stesse mani ad impiegare negli stessi ambienti (e talvolta nello stesso manoscritto) ora una scrittura ora l'altra, determinando con maggiore facilità fenomeni di ibridizzazione e di commistione. Il lezionario newyorkese suggerisce anche un'altra considerazione: nel concreto, questa maiuscola è vergata con lo stesso calamo a punta mozza che è utilizzato per la maiuscola biblica, impiegato però per tracciare forme alessandrine<sup>112</sup>. Viene così a determinarsi quell'alternanza costante e caratteristica di tutte le scritture unimodulari e chiaroscurate dei codici (greco-)copti tra tratti di massimo (quelli verticali) e di minimo spessore (quelli orizzontali). In altre parole, si verifica una situazione analoga a quella descritta, per l'ambito latino, da Cavallo e Fioretti: «l'educazione professionale "al chiaroscuro", si trattasse di capitale o di onciale, era certo la medesima, avveniva nei medesimi ambienti e secondo le medesime procedure»<sup>113</sup>.

Ancor più spinoso è il problema della datazione. Per prima cosa, va tenuto presente che non si hanno a disposizione esempi datati, ma bisogna basarsi sulle datazioni *ante quem* o *post quem* dei pochi manoscritti in cui questo sia possibile. Inoltre, data la natura ibrida di questa maiuscola in cui un elemento estraneo, come appunto il chiaroscuro, viene artificialmente applicato su una scrittura, la maiuscola alessandri-

<sup>112</sup> Un parallelo nel mondo latino potrebbe essere individuato nel *Chronicon* di Girolamo Par. lat. 6400 B, ff. 1-8, 285-290 + Vat. Reg. Lat. 1709A, ff. 34-35 + Leiden, Biblioteek der Rijksuniversiteit, Voss. Lat. Q. 110 a, ff. 167-172 (= *CLA* V 563 = TM 66693), in cui lo stesso copista impiega l'onciale per il testo, ma la capitale come scrittura distintiva, senza che il cambio di scrittura determini variazioni nell'orientamento del chiaroscuro. A questo proposito, CAVALLO, FIORETTI 2014, p. 54 notano che «l'educazione professionale "al chiaroscuro", si trattasse di capitale o di onciale, era certo la medesima, avveniva nei medesimi ambienti e secondo le medesime procedure».

<sup>113</sup> CAVALLO, FIORETTI 2014, p. 54.

na, che non lo prevede, rende in teoria inutilizzabile il modello evolutivo applicato allo studio dei canoni veri e propri, perché questa scrittura, di fatto, non evolve. Per questo è inevitabile rinunciare, almeno per il momento, a datazioni strette.

Tra i manoscritti databili, il più antico è sicuramente P.Vindob. G 19802<sup>114</sup> [tav. III], frammento pergameneo greco della *Seconda lettera ai Corinzi*, riutilizzato per un testo in medio-persiano. La *scriptio superior* fornisce un importante *terminus ante quem*. L'esercito persiano, infatti, iniziò la conquista dell'Egitto bizantino nel 616, sotto Cosroe II. Il testo greco, dunque, deve essere stato trascritto prima di tale data, secondo Cavallo alla metà del VI secolo. In questo frammento, il contrasto chiaro-scuro è già evidente, anche se non troppo marcato, e la scrittura presenta diversi elementi che si ritroveranno in altri testimoni, come i piccoli ispessimenti alla fine dei tratti orizzontali (tranne che in *pi*), l'ultimo tratto di *alpha* che scende verticalmente e si prolunga sul rigo di base, lo *ypsilon* con il tratto di destra che arriva a toccare spesso la lettera seguente.

Tra la metà del VI e l'inizio del VII secolo, periodo in cui fu attivo il monastero di Apa Samuele (l'arabo Deir el-Gizāz nell'Alto Egitto) da cui proviene, è da collocare un *ostrakon*<sup>115</sup> impiegato per un esercizio di scrittura di livello piuttosto alto. Le lettere presentano un contrasto molto equilibrato fra tratti pieni (quelli verticali e obliqui) e tratti più sottili (quelli orizzontali). A rigor di logica, non è possibile affermare che questo copista, sicuramente un coptofono dal momento che tra le lettere compare uno *shai*, si stesse esercitando nella tipologia di maiuscola alessandrina qui discussa, perché non compare nessuna delle lettere caratteristiche. Tuttavia, la particolare forma degli *zeta*, con i tratti primo e terzo concavi, e non dritti, è più vicina ai tracciati sinuosi che questa lettera, come anche lo *csi*, ha nella maiuscola alessandrina, sia unimodulare che bimodulare, piuttosto che nella maiuscola biblica. Rispetto alla pergamena viennese, qui gli elementi di rinforzo alla fine dei tratti orizzontali sono leggermente più pesanti e di forma quadrangolare. Anche il sito di Deir el-Bala'izah, dove sorgeva il un monastero intitolato ad Apa Apollo, ha restituito alcuni frammenti vergati in questa scrittura unimodulare chiaroscurata, come ad esempio P.Bal. I 12<sup>116</sup> (*Vangelo di Matteo* assegnato al VII secolo), P.Bal. I 27<sup>117</sup>

<sup>114</sup> P.Vindob. G 19802 = P.Rainer IV 47 = nr. 514 VAN HAELST = 0225 ALAND = TM 61892; nuovamente pubblicato in PORTER, PORTER 2008, pp. 222-234, nr. 53 e tavv. XLV-XLVI; riproduzioni anche in GERSTINGER 1931 tav. VIII 39 e in CAVALLO, MAEHLER 1987, pp. 84-85, nr. 38a. ORSINI 2008b, considera questo papiro un esempio di maiuscola alessandrina chiaroscurata e per questo non lo ritiene un vero e proprio «mixed style», che invece, secondo la sua ricostruzione, come si è detto, deriverebbe dall'inserimento dei tratteggi alessandrini di *alpha*, *my* e *ypsilon* nel tessuto grafico della maiuscola biblica.

<sup>115</sup> O.Deir el Gizāz inv. 41, pubblicato da DI BITONTO KASSER 1988, pp. 167-168 e tav. 1.

<sup>116</sup> Oxford, Bodleian Library, Copt. d. 58 (P) = sa 171 MINK-SCHMITZ = sa 687 SCHÜSSLER = TM 107821. KAHLE 1954, pp. 335-338 e pl. 2.6.

<sup>117</sup> Oxford, Bodleian Library, Copt. g. 8 = TM 107833. KAHLE 1954, pp. 403-404 e pl. 2.2.

(frammento apocrifo riferito al VI secolo) e P.Bal. I 46<sup>118</sup> (omelia sulla Vergine del VII–VIII secolo). I papiri documentari trovati in loco testimoniano l'attività dell'insediamento nel periodo compreso tra il tardo VII secolo e la prima metà dell'VIII<sup>119</sup>, per cui i frammenti librari devono essere stati vergati prima del 700–750. Tuttavia, l'editore, Paul E. Kahle, nota nell'introduzione che la maggior parte di questi frammenti è ben più antica del VII secolo e alcuni possono essere assegnati addirittura al IV–V secolo. Benché queste datazioni vadano sicuramente riviste alla luce degli studi più recenti, il problema rimane: l'inizio dell'VIII secolo rappresenta un sicuro *terminus ante quem* per i frammenti letterari, ma non è possibile stabilire con sicurezza di quanto siano più antichi.

Venendo ai manoscritti bilingui, possiamo distinguere, sulla base di caratteristiche formali condivise, almeno tre gruppi. Il primo è costituito da frammenti che esibiscono maiuscole alessandrine unimodulari dal tracciato assai occhiellato e solo leggermente chiaroscurato, molto vicine ad esempi attribuiti da Cavallo<sup>120</sup> tra la fine del VI e il VII secolo. Ancora al VI secolo vanno verosimilmente riferiti i due frammenti papiracei P.Mon.Epiph. 17 [24] e P.Vindob. K 7244 [43]. Altre mani sono caratterizzate da una maggiore insistenza sulle lettere rotonde, da un chiaroscuro leggermente più marcato e dalla presenza di elementi ornamentali alla fine dei tratti orizzontali. In particolare, all'inizio del VII secolo è da assegnare P.Lond. Copt. I 502 [16], per via del suo tracciato ancora abbastanza fluido, mentre in un momento più maturo dello stesso secolo vanno collocati la *scriptio inferior* del London, British Library, Or. 5707 [18], P.Vindob. K 8023 bis [45], P.Berol. inv. 9108 [6], P.Vindob. K 8662 [47] [tav. VII] e Dublin, Trinity College, Pap. F 138 [10], questi ultimi due confrontabili con P.Vindob. G 26751 (assegnato sempre da Cavallo al VI–VII secolo). Si tratta, è bene notarlo, quasi esclusivamente di frammenti bilingui greco-fayyumici, per cui è lecito ipotizzare che queste scritture poco chiaroscurate e molto occhiellate fossero particolarmente diffuse nell'Oasi del Fayyum.

I copisti di un secondo gruppo di manoscritti utilizzano una scrittura sempre fluida e occhiellata, in cui il contrasto tra pieni e filetti è però decisamente più marcato, similmente a quanto si osserva nel P.Vindob. G 19802 [tav. III]. Inoltre, l'orientamento del chiaroscuro è piuttosto coerente anche nei tratti obliqui, che sono di massimo spessore se discendenti da sinistra verso destra e di medio o minimo spessore se discendenti da destra verso sinistra. Unica eccezione è il tratto mediano di *ny*, che resta sottile. Frammenti come P.Ryl.Copt. 3 [21], P.Berol. inv. 5542 [5] e P.Vindob.

<sup>118</sup> Oxford, Bodleian Library, Copt. c. 19 (1–23) + Copt. f. 90 = TM 107852. KAHLE 1954, pp. 445–462 e pl. 3.4.

<sup>119</sup> Si veda KAHLE 1954, pp. 16–17.

<sup>120</sup> CAVALLO 1975, pp. 37–38 (= CAVALLO 2005, p. 187). Lo studioso assegna alla fine del VI secolo anche il piccolo lacerto pergamenaceo P.Berol. inv. 14045, che forse andrebbe spostato alla prima metà del secolo seguente dato il tracciato più chiaroscurato rispetto agli esempi coevi.

K 8668 [48], per la loro somiglianza con la pergamena palinsesta viennese, andranno perciò collocati nella seconda metà del VI secolo, mentre il *Codex Borgianus* [7] [tav. VIa] e il P.Lond.Lit. 212 [14], che esibiscono un chiaroscuro più accentuato ma soprattutto un ricorso più sistematico agli elementi di rinforzo alle estremità dei tratti orizzontali (in particolare in *epsilon* e *tau*; si noti anche *rho*, alto sul rigo di base) andranno riferiti ad un periodo successivo, compreso entro la metà del VII secolo.

Per quanto riguarda le mani del terzo gruppo, oltre all'estremizzazione del contrasto chiaroscurale e al massiccio ricorso a pesanti elementi ornamentali di forma quadrangolare alla fine dei tratti orizzontali, si aggiunge anche un certo senso di schiacciamento della scrittura, determinato dal prolungamento dei tratti orizzontali di lettere come *pi*, *tau*, ma anche *delta* e *giangia*, e dalla forma leggermente ellittica di *epsilon*, *theta*, *omicron*, *sigma*. In assenza di esempi datati o databili, si può avanzare l'ipotesi che queste mani appartengano ad un periodo ancora più tardo, compreso tra la metà dell'VIII secolo e la fine del IX. In alcuni casi, la maiuscola alessandrina bimodulare impiegata come *Auszeichnungsschrift* può aiutare ad orientarsi. Così, nel caso del lezionario New York, Morgan Library & Museum, M 615 [25] la scrittura distintiva delle rubriche suggerisce una datazione al pieno VIII secolo, mentre le rubriche di lezionari come sa 336<sup>t</sup> [49] e sa 337<sup>t</sup> MINK-SCHMITZ [8], in cui il contrasto modulare è esasperato ed è sistematico il ricorso a vistosi ispessimenti a forma di bottone alla fine dei tratti orizzontali, orientano piuttosto verso la fine del secolo o addirittura verso l'inizio del successivo. In questi ultimi esempi, piuttosto tardi, si osserva anche un maggiore irrigidimento del tracciato (in *alpha*, ad esempio, sempre realizzato in un solo tempo, i tratti uno e due formano più spesso un angolo, che una curva) e, soprattutto, una sistematica incoerenza nell'orientamento del chiaroscuro nei tratti obliqui (soprattutto in *ypsilon* e *giangia*, con entrambi i tratti obliqui sottili). Sulla base di questi elementi, è opportuno riferire alla seconda metà dell'VIII secolo il lezionario sa 347<sup>t</sup> MINK-SCHMITZ [34], mentre all'VIII-IX secolo i lezionari ANN ARBOR, University of Michigan, Library, Ms. 124 [4] [tav. VIII], sa 352 MINK-SCHMITZ [38], sa 706<sup>t</sup> [35] e sa 590<sup>t</sup> SCHÜSSLER [36] [tav. X]. Infine, il London, British Library, Or. 7021 ff. II-IV [20] e il *Salterio* sa 91 SCHÜSSLER [30], che esibiscono caratteristiche intermedie rispetto a quelle del secondo e del terzo gruppo, potrebbero essere riferiti, rispettivamente, alla fine del VII secolo e alla prima metà dell'VIII. Di difficile collocazione risulta il *Tetravangelo* sa 700 SCHÜSSLER [41], caratterizzato da una scrittura molto chiaroscurata, che farebbe pensare al pieno VII secolo, ma poco coerente (di massimo spessore entrambi i tratti obliqui di *delta* e *lambda*, particolare che non si osserva in *ypsilon* e *giangia*, dove il tratto discendente da sinistra verso destra è spesso mentre quello discendente da destra verso sinistra è sottilissimo). Anche il tracciato è incoerente: se *alpha*, *my*, *omega* sono caratterizzati da curve abbastanza morbide e *ypsilon* e *giangia* da terminazioni a ricciolo, *hori* e *kjima* hanno forma spezzata. Tali incongruenze suggerirebbero di spostare la datazione alla fine del secolo.

In ogni caso, sembra che questa scrittura nata dall'influenza della maiuscola biblica sulla variante unimodulare della maiuscola alessandrina tra V e VI secolo, si irrigidisca tra VI e VII secolo, venendo riproposta fino alle soglie del IX secolo, e forse anche oltre, in forme sempre più sclerotizzate, in cui gli elementi decorativi e di rinforzo alla fine dei tratti orizzontali si fanno sempre più pesanti e il contrasto fra pieni e filetti si esaspera, divenendo, al contempo, maggiormente incoerente nei tratti obliqui. Il gran numero di bilingui greco-copti vergati in maiuscola alessandrina unimodulare chiaroscurata, di gran lunga la scrittura preferita per questo genere di codici (in particolare per i lezionari), conferma che essa nacque e si diffuse in ambiente coptofono<sup>121</sup>. Ma lungi dal rimanere un esperimento isolato, questa commistione di elementi acquistò ben presto caratteristiche stabili, tali da trasformarla in un vero e proprio stile che ebbe grande fortuna nella tradizione manoscritta egiziana, di cui resta ancora da indagare, sotto la prospettiva paleografica, la produzione monolingue copta.

---

<sup>121</sup> Si veda CAVALLO 1975, p. 52.



## IL CORPUS DEI MANOSCRITTI BILINGUI GRECO-COPTI

*Quae de Isidis cura atque pietate in colligendis Osiridis sui membris ab impio, immanique Typhone laceratis atque dispersis, veteres Aegyptiorum fabulae narrare consueverunt, ea me a canoris hisce futilibusque nugis repente abductum, mira vi quadam in altum extollunt ad unam illam veri summique Numinis providentiam contemplandam, qua factum intelligo, ut nostris hisce temporibus in tota pene Europa eruditorum animi, conversis studiis ad christianas ultimae Aegypti antiquitates, non tam Memphitica, quam Thebaica tum divini, tum etiam ecclesiastici codicis fragmenta, typhonia barbarie in partem omnem distracta ac dissipata avidè conquirere, certatimque colligere aditantur<sup>1</sup>.*

“Quello che le antiche leggende degli Egizi raccontavano in merito alla premura e alla pietà di Iside nel raccogliere le membra del suo Osiride, strappate e disperse dallo spietato ed empio Tifone, con una straordinaria forza mi solleva in alto, dopo essere stato rapito improvvisamente proprio da queste melodiose e futili sciocchezze, verso la contemplazione di quella sola provvidenza del vero e sommo Dio, grazie alla quale mi rendo conto del fatto che in questi nostri tempi, in quasi tutta Europa, gli animi degli eruditi, rivolti gli studi alle antichità cristiane del più remoto Egitto, si sforzano di ricercare avidamente i frammenti di codici ora biblici ora anche liturgici, non tanto in lingua memfitaica, quanto in lingua tebaica, smembrati e dispersi in ogni luogo dalla barbarie tifonia, e fanno a gara per raccogliarli.”

Con queste parole nel 1789 Agostino Antonio Giorgi apre la sua edizione del *Fragmentum Evangelii S. Iohannis Graeco-Copto-Thebaicum saeculi IV*, oggi conservato sotto la segnatura Borg. Copt. 109, cass. XXIII, fasc. 65.2, opera che di fatto diede il via non solo agli studi sui manoscritti bilingui greco-copti, ma più in generale alla ricerca su tutta una parte della produzione letteraria copta fino a quel momento sconosciuta e recuperata grazie ai manoscritti che dalla seconda metà del XVIII secolo avevano iniziato ad affluire a Roma.

Il frammento bilingue giovanneo, che Giorgi ebbe modo di studiare, non è sicuramente del IV secolo e oggi si preferisce parlare di dialetto saidico piuttosto che di

---

<sup>1</sup> GIORGI 1789, p. III.

*lingua Thebaica* (e parallelamente si parla di dialetto bohairico e non di *lingua Memfita*), ma già alla fine del '700 era ben chiaro allo studioso quali fossero le difficoltà specifiche poste dall'indagine sui manoscritti copti più antichi. Con una suggestiva metafora, Giorgi paragona il corpo smembrato di Osiride, che solo la pietà e le cure di Iside hanno potuto ricomporre e quindi resuscitare, ai manoscritti egiziani mutilati e dispersi, i cui frammenti e lacerti solo allora cominciarono ad essere catalogati, studiati, pubblicati e infine ricomposti, almeno virtualmente. E se nel mito egiziano ad essere riportato in vita era un Dio, quei primi pioneristici coptologi avrebbero riportato alla luce una produzione letteraria caduta ormai da tempo completamente nell'oblio, almeno quella parte di essa che non venne tradotta in lingua araba.

Lo sforzo iniziato nella seconda metà del '700 non si è ancora concluso. Il patrimonio manoscritto copto, in particolare quello proveniente dal più importante centro culturale dell'Egitto cristiano, il Monastero Bianco di Akhmim, rappresenta una sfida enorme per gli studiosi, dal momento che fogli o addirittura porzioni di fogli originariamente appartenenti allo stesso manoscritto si trovano oggi divisi in decine di collezioni diverse, sparse tra l'Europa, l'Africa e l'America. Ai lavori puntuali di Georg Zoega, di Gaston Maspero, di Émile Amélineau, di Walter Ewing Crum, di Adolphe Hebbelynck, di Henri Hyvernat (per citare soltanto i nomi più noti ed influenti), si sono aggiunte opere di sintesi come la *Liste Der Koptischen Handschriften Des Neuen Testaments*, limitata ai soli manoscritti in saidico, di Franz-Jürgen Schmitz e Gerd Mink, e soprattutto la monumentale *Biblia Coptica*, anch'essa limitata ai codici in saidico, curata da Karlheinz Schüssler, che hanno il grande merito di raccogliere, vagliare e soprattutto mettere a sistema tutta la bibliografia precedente, presentando nel contempo lo *status quaestionis* su ciascun manoscritto catalogato.

L'avvento del computer ha portato la catalogazione ad un livello prima impensabile. Il primo ad avvalersi delle potenzialità offerte dalla gestione informatizzata dei dati fu Tito Orlandi il cui *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari* (= CMCL)<sup>2</sup>, progetto nato alla fine degli anni '60 e solo in un secondo momento 'convertito' al digitale, ha l'ambizione di ricostruire in particolare la biblioteca del Monastero Bianco e di catalogare le opere letterarie della tradizione copta. Ultimo in ordine di tempo, il progetto "PATHs - Tracking Papyrus and Parchment Paths: An Archaeological Atlas of Coptic Literature. Literary Texts in their Geographical Context. Production, Copying, Usage, Dissemination and Storage"<sup>3</sup>, coordinato da Paola Buzi, unisce alla ricostruzione e alla descrizione dei manoscritti e del loro contenuto la dimensione

<sup>2</sup> Per una presentazione del *Corpus* e dei problemi informatici relativi alla gestione dei dati in esso raccolti, si vedano ORLANDI 1984a e ORLANDI 1990a.

<sup>3</sup> Sul progetto, finanziato dall'European Research Council (nr. 687567), si vedano almeno BUZI 2017 e BUZI, BOGDANI, BERNO 2018. Lo stato di avanzamento della ricerca, le diverse iniziative scientifiche, le pubblicazioni relative al progetto e, ovviamente, il database sono accessibili sul sito internet dedicato (<<http://paths.uniroma1.it>>).

archeologico-geografica, in modo tale da creare un vero e proprio atlante dei luoghi e dei tempi della produzione manoscritta copta. Nelle pagine che seguono, laddove sarà possibile, si farà sempre riferimento alle sigle con cui i manoscritti sono identificati nei diversi cataloghi e database.

Il secondo grande problema pertiene all'origine dei frammenti. Salvo eccezionali scoperte recenti, come quella che nel 2005 portò alla luce tre codici copti in una delle tombe della necropoli tebana riconvertita in eremo<sup>4</sup>, in genere dei manoscritti non si conosce né la provenienza né tantomeno il contesto archeologico di rinvenimento. La maggior parte di essi, infatti, proviene dal mercato antiquario e le informazioni fornite dai mercanti, ammesso che siano state registrate al tempo dell'acquisto, sono nel caso migliore imprecise, nel caso peggiore false e fuorvianti<sup>5</sup>, com'è noto. Sotto questo aspetto, i manoscritti bilingui greco-copti non fanno eccezione e il più delle volte solo l'analisi delle caratteristiche interne, contenutistiche o materiali, permettono di dire qualcosa sulla loro origine e sulla loro destinazione d'uso.

---

<sup>4</sup> Per una presentazione generale della scoperta e del contesto archeologico del sito si veda GÓRECKI, WIPSYCYCKA 2018, con ulteriore bibliografia. I tre codici, due papiracei e uno pergameneo, riferiti paleograficamente alla fine del VII o all'inizio dell'VIII secolo, furono rinvenuti ai margini di una discarica e contengono rispettivamente i *Canoni* dello Pseudo-Basilio, l'*Encomio di San Pisenthios* e il *Libro di Isaia*, ovviamente in copto (si rimanda a THOMMÉE 2013 per ulteriori dettagli sullo stato di conservazione dei manoscritti). Durante gli scavi, gli archeologi hanno rinvenuto anche una serie di materiali e di strumenti utili al confezionamento di legature (e forse non a caso i tre codici le conservano ancora) attività che, accanto alla produzione di corde, stuoie e ceste, doveva occupare i monaci che qui avevano stabilito il loro eremo. Sulla possibilità che negli stessi ambienti si copiassero libri, gli archeologi sono più cauti: i calami rinvenuti nella zona potrebbero essere stati impiegati soltanto per scrivere i numerosissimi *ostraca* disseminati nell'area. Tuttavia, in favore dell'attività di copia, potrebbero indirizzare alcuni *ostraca* che fanno esplicito riferimento a libri, come O. Gurna Górecki 16, 17 e 18, pubblicati da BOUD'HORS 2017a, pp. 60-63.

<sup>5</sup> Non si tratta, per la verità, di un problema che affligge solo la tradizione manoscritta copta. In un recente libro, Brent Nongbri ha ricostruito e analizzato le vicende di diversi codici o gruppi di codici, dimostrando «how little we know with any certainty about the dates and provenance of many early Christian manuscripts» (NONGBRI 2018, p. 9; allo studioso, che per la verità si dimostra piuttosto scettico anche in merito alle possibilità offerte dalla metodologia paleografica, risponde CRISCI 2019, pp. 18-19): i codici Freer, i papiri acquistati da Chester Beatty o da Martin Bodmer, i codici di Nag Hammadi presentano tutti enormi vuoti di documentazione che sarebbe invece fondamentale conoscere per comprendere la realtà storica che vi si cela dietro. La storia del rinvenimento e dell'acquisto di questi manoscritti vede come protagonisti uomini del proprio tempo. Senza voler affrontare in questa sede l'enorme e controversa questione dell'orientalismo (su cui rimane obbligato il rimando a SAID 1978), due aneddoti (citati rispettivamente in NONGBRI 2018, pp. 14-15 e 285 nota 48) risultano, a mio avviso, molto indicativi. Nel rispondere a Carl Schmidt, che, fondandosi sulla testimonianza dei locali, credeva fermamente che i codici Freer provenissero dalla biblioteca del Monastero Bianco, in un articolo del 1909, Henry Arthur Sanders, che l'anno successivo avrebbe pubblicato il manoscritto contenente il *Deuteronomio* e il *Libro di Giosuè*, e che pure precedentemente era stato dello stesso avviso di Schmidt, non teme di affermare che lo studioso si era lasciato ingannare da «one of the numerous Arab stories», mentre «anyone acquainted with Arab stories would advise us to look in every other direction first» che non fosse appunto Akhmim e i suoi dintorni. Ma questo atteggiamento è valido anche al contrario: James McConkey Robinson non esitava ad accusare apertamente di guardare dall'alto in basso i locali «as natives one could never trust» gli studiosi che sollevavano dubbi sull'affidabilità delle loro affermazioni in merito alle circostanze del ritrovamento dei codici di Nag Hammadi.

In alcuni casi, tuttavia, possiamo dirci fortunati. Dei manoscritti che dalla seconda metà del XVIII secolo cominciano ad affluire in Europa non si sapeva, sostanzialmente, quasi nulla, finché all'inizio degli anni '80 del XIX secolo, a più di un secolo di distanza da quando le prime pergamene in saidico erano giunte in Europa, Gaston Maspero, allora direttore del Service des Antiquités égyptiennes, scoprì che i manoscritti provenivano dal Monastero Bianco<sup>6</sup>, precedentemente menzionato. Fondato alla metà del IV secolo da Pkjol, che volle seguire la regola pacomiana, sulla riva del Nilo opposta a quella dove sorgeva la città di Akhmim, la greca Panopoli, nella Tebaide (il sito si trova a poco più di 6 km dalla moderna città di Sūhāǧ), fu sotto l'igumenato di Shenoute<sup>7</sup>, iniziato attorno al 385, che il monastero assunse un ruolo religioso, culturale e letterario di primo piano. Shenoute si fece carico della lotta contro l'eresia e contro il paganesimo, e fu al centro di un'intensa produzione letteraria, soprattutto lettere e sermoni, che diede un enorme impulso alla nascente letteratura copta e che si concluse soltanto alla sua morte, avvenuta nel 465. Questo periodo di energica vitalità intellettuale portò la biblioteca del cenobio, che dovette esistere sin dalla fondazione, ad arricchirsi di nuovi libri, primi fra tutti i codici contenenti le opere dell'archimandrita<sup>8</sup>. Dopo la scomparsa di Shenoute, il monastero continuò a vivere, mantenendo inalterata la sua influenza e il suo prestigio almeno fino al XIII secolo. Ma già nel XIV secolo il monastero è ormai preda di un lento ma inesorabile declino economico e culturale, che trascina con sé anche i tesori della biblioteca. Tuttavia, quest'ultima, benché caduta in oblio, continua ad esistere. Il primo a citarla è, nel 1743, il viaggiatore inglese Charles Perry, che scrive:

we yet find in it [*scil.* nel Monastero Bianco] many Manuscripts, wrote on Parchment, in the old Coptic Character, (as they say, though somewhat like Greek) which is now grown obsolete, and out of Knowledge<sup>9</sup>.

Di lì a qualche decennio, questi manoscritti pergamenei vergati nell'antica scrittura copta cominceranno a lasciare il monastero e a confluire in Europa e, in un se-

---

<sup>6</sup> Sulla riscoperta della biblioteca del Monastero Bianco e sul ruolo giocato da Maspero, si veda la documentazione discussa da LOUIS 2007 e LOUIS 2008.

<sup>7</sup> La bibliografia che si è andata accumulando negli ultimi decenni su questa figura, centrale non solo per la chiesa copta, ma in generale per l'Alto Egitto tardoantico, è davvero corposa. Per un conciso ma approfondito inquadramento biografico, che affronta anche i problemi di cronologia posti dalle fonti, si rimanda a EMMEL 2004, pp. 6-14 e WIPSZYCKA 2015, pp. 61-65. Il ruolo culturale e letterario di Shenoute è stato messo in luce soprattutto dagli studi di Tito Orlandi; si veda in particolare ORLANDI 1989, pp. 481-487. Per un'introduzione generale sul Monastero Bianco si rimanda a EMMEL, RÖMER 2008 e WIPSZYCKA 2015, pp. 161-166.

<sup>8</sup> ORLANDI 2002, p. 211, benché ammetta che non vi siano prove dirette, crede che Shenoute «also promoted a vast work of translation of Greek patristical texts».

<sup>9</sup> PERRY 1743, p. 370. Traggio la citazione da EMMEL 2004, p. 19.

condo momento, in America<sup>10</sup>, rivoluzionando la conoscenza occidentale della lingua e della letteratura copta<sup>11</sup>. Tra i primi frammenti a giungere nel vecchio continente, e in particolare a Roma, va annoverato il frammento bilingue studiato e pubblicato da Giorgi. Maspero stesso riuscì a visitare la piccola stanza a sinistra dell'abside maggiore della basilica dove erano conservati i manoscritti. Sui muri di questo ambiente, una serie di iscrizioni dipinte sull'intonaco<sup>12</sup>, probabilmente di XII-XIII secolo<sup>13</sup>, dava conto del contenuto dei manoscritti collocati, forse, su scaffalature o casse oggi non più presenti. Sulla parete di nord si trovavano ΝΕΤΡΑΕΥΑΝΓΕΛΙΟΝ (*sic*) ΤΕΥΕΠΗ ΝΘ ΝΚΟΥ ΜΗ ΝΝΟΣ, “tetravangeli, il loro numero: 59; piccoli e grandi<sup>14</sup>”, ΤΕΤΡΑΕΥΑΝΓΛΙΟΝ (*sic*) ΝΚΟΥ ΜΗ ΝΝΟΣ ΝΝΑΤΚΟΕΙΣ, “10 tetravangeli piccoli (e) grandi, non legati<sup>15</sup>”, ΝΚΑΘΟΛΙΚΟΝ ΜΗ ΝΕΠΡΑΞΙΣ - ΝΑΙ ΝΕ ΝΕΠΡΑΞΙΣ ΝΑΠΟΣΤΟΛΟΣ, “Epistole cattoliche e Atti. Questi sono gli Atti degli Apostoli”; a est invece trovavano spazio ΝΛΟΓΟΣ ΝΑΡΧΕΕΠΙΣΚΟΠΟΣ, “i

<sup>10</sup> Per una panoramica sulla dispersione della biblioteca del Monastero Bianco si vedano ORLANDI 2002, pp. 227-230 ed EMMEL 2004, pp. 18-24.

<sup>11</sup> Fino a quel momento, infatti, il copto conosciuto in Occidente era quello ancora impiegato dalla chiesa copta, vale a dire il dialetto bohairico. I codici del Monastero Bianco contenevano opere inedite, scritte in saidico, e per di più apparivano molto più antichi di quelli in bohairico che già circolavano in Europa. Si veda EMMEL 2004, pp. 19-20. Per l'impatto che i testi in lingua copta hanno avuto nella comprensione della letteratura patristica, si veda CAMPLANI 2021.

<sup>12</sup> Queste iscrizioni oggi sono scomparse. Le conosciamo grazie alla copia che ne fece Canon W.T. Oldfield, pubblicata da CRUM 1904. Testi e interpretazione si basano su ORLANDI 2002.

<sup>13</sup> Tale datazione è proposta con estrema cautela da CRUM 1904, p. 553 sulla base di alcune altre iscrizioni esplicitamente datate, collocate nell'abside nord della chiesa.

<sup>14</sup> Libri ΚΟΥΧΙ Ο ΝΟΥΤ (equivalenti bohairici di ΚΟΥΙ Ε ΝΟΣ), che portano in egual misura la salvezza e il perdono dei peccati a colui che li dona ad una chiesa, sono menzionati in un passo dell'omelia *De hora mortis* di Cirillo di Alessandria (AMÉLINEAU 1888, pp. 186-187) recentemente messo in luce da SOLDATI 2018a, p. 116.

<sup>15</sup> Se così va inteso il termine ΔΤΚΟΕΙΣ: si veda BOUD'HORS 2008, p. 159 e nota 5. D'altra parte, le regole pacomiane ammoniscono i monaci a non lasciare nella propria cella il codice *non ligatum* (*Leg. 7* [= ed. BACHT 1983, p. 276]), espressione che fa pensare effettivamente a manoscritti sprovvisti di legatura; si veda FIORETTI 2017, pp. 1176-1178. Ad un libro sprovvisto di legatura potrebbe alludere anche P.Mon.Epiph. 554 (TM 87090), se ΕΤΒΗΛ va inteso “sciolto” (cioè non legato) piuttosto che “tradotto, interpretato” (si veda MAZY 2019, p. 125). Non sarebbe sorprendente: sembra ormai assodato che, in antico, i libri venissero molto spesso conservati e fatti circolare privi di legatura. Per quanto riguarda il contesto latino tardoantico, FIORETTI 2016, pp. 23-29, ripreso da CURSI 2016, pp. 131-135, ha sostenuto con argomenti molto solidi che il codice delle *Noctes Atticae* di Gellio, i cui fogli vennero reimpiagati per l'allestimento del Vat. Pal. Lat. 24, fosse conservato in fascicoli sciolti. I quinioni da cui era costituito infatti presentano sistematicamente il *recto* del primo foglio e il *verso* dell'ultimo bianchi. Da parte greca, già CANART 1991, pp. 64-65 (= CANART 2008, vol. II, pp. 1092-1093) aveva espresso la possibilità che i codici potessero essere stati conservati sprovvisti di legatura. Rileggendo alcuni dati codicologici dei testimoni della cosiddetta ‘collezione filosofica’ (frequente caduta di fascicoli, dislocazioni di fogli anche tra codici diversi, mutilazioni all'inizio e alla fine della compagine fascicolare), CAVALLO 2017, pp. 53-57 ha ipotizzato che «questi manoscritti [...] o avessero perso del tutto la legatura [...] o che, piuttosto, almeno alcuni, fossero rimasti già in origine, al momento della loro stessa confezione, *disligati*». Sulla scorta di queste considerazioni, BIANCONI 2018, pp. 95-101 ha recentemente approfondito il discorso, rileggendo diverse testimonianze bizantine alla luce di questa peculiare modalità di conservazione.

discorsi del vescovo (di Alessandria)” e altre opere del patriarca copto (forse le lettere festali), ΠΧΩΜΕ ΝΣΟΡΟΣ, un “libro di prescrizioni (?)”, ΝΣΥΣΔΩΡΙΑ [Ν]ΚΥΠΡΙΑΝΟΣ, “la storia (= martirio) di Cipriano” e ΝΕΠΙΣΤΟΛΗ ΝΑΠΑ ΦΑΝΑΣΟΣ, “le lettere di Apa Epifanio (?)”; per i libri addossati alla parete ovest, l’iscrizione recita ΝΔ(Ι) ΝΕ ΝΒΙΟΣ ΝΝ[ΝΕ] ΤΟΥΔΒ, “queste sono le vite dei santi”, e prosegue elencando i βίοι disponibili, fra cui quello di Apa Besa, di Severo di Antiochia, di Apa Pisenzio, di Giovanni Colobo, di Apa Elia, di Apa Abraham, di Apa Apollo, di Pacomio (addirittura 20 copie), ovviamente di Shenoute (ben otto copie), nonché altri scritti, come 13 copie di un testo indicato semplicemente ΔΛΥΕΙΑ ΠΕΡΡΟ, “il re Davide” (con ogni probabilità copie del *Salterio*) e, forse, gli atti dei concili<sup>16</sup>. Si noti la premura con cui i libri sono collocati secondo un ordine preciso, dato abbastanza sorprendente per le coeve raccolte librerie. Tali iscrizioni non hanno la struttura di semplici didascalie ma contengono anche invocazioni e preghiere in cui compare il nome di un certo Apa Claudio, figlio di Paleu<sup>17</sup>, alla cui iniziativa sono forse da ricondurre le iscrizioni stesse.

Sin dalla sua scoperta, la natura di questa stanza è stata al centro di un grande dibattito. Alcuni, in particolare Walter Ewing Crum<sup>18</sup>, la identificavano con la vera e propria biblioteca del monastero. Altri, come Gustave Lefèbvre<sup>19</sup>, hanno fatto notare che la stanza è troppo piccola per aver ospitato la biblioteca di un centro culturale importante come il Monastero Bianco e propongono, più convincentemente, di vedere nella camera scoperta da Maspero una sorta di repository di codici non più in uso, non solo perché ormai vecchi e in cattive condizioni di conservazione, ma soprattutto perché scritti in saidico. A partire dal XI–XII secolo il dialetto del nord comincia ad acquisire molto prestigio nella chiesa copta, fino al punto in cui la versione bohairica delle Scritture divenne il testo ufficiale. Parallelamente, la lingua araba guadagna maggior spazio nella liturgia, relegando progressivamente il copto ad un ruolo sempre più marginale. Dal XII secolo quindi per la maggior parte dei monaci, ormai in gran parte arabofoni, i manoscritti in saidico non hanno più valore e pertanto smettono di essere utilizzati<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Se così va interpretato, seguendo CRUM 1904, p. 576, il termine ΣΟΥΣ, che propriamente vuol dire “raccolgere, mettere insieme”.

<sup>17</sup> Ad esempio, sulla parete nord, si leggeva, subito dopo la menzione dei 59 tetravangeli, ΠΣΥΚΕ ΠΝΑ ΚΛΛΥΤΕ ΥΥ ΠΛΑΗΥ ΚΟΥ ΝΑΙ ΕΒΟΛ, “il povero Apa Claudio, figlio di Paleu; abbi pietà di me”.

<sup>18</sup> Si veda P.Lond.Copt. I, p. XI.

<sup>19</sup> Si veda *DACL*, s.v. *Dair al Abiad*, a cura di G. Lefèbvre. Della stessa opinione ORLANDI 2002.

<sup>20</sup> Così ORLANDI 2002, p. 212. Questa teoria, comunemente accettata per dar conto dello stato di decadenza in cui vennero scoperti i frammenti dei codici, è stata di recente rivista da ORLANDI, SUCIU 2016, pp. 903–913. I due studiosi notano che essa non risolve due questioni: primo, se i codici vennero semplicemente chiusi nella stanza e successivamente dimenticati, non si spiega perché sopravviva solo un 10% dell’originario numero di fogli (calcolato sulla base della paginazione ancora presente sui frammenti conservati); secondo, anche ammesso che contingenze casuali abbiano fatto scomparire il 90% della biblioteca, che fine hanno fatto le legature? Inoltre, «a multitude of fragments, which join perfectly

Con l'aiuto di altri due eminenti personaggi, Urbain Bouriant ed Émile Amélineau, Maspero riuscì ad acquistare per la Bibliothèque nationale di Parigi la maggior parte dei fogli che ancora si trovava all'interno delle mura del monastero<sup>21</sup>. Questi circa 4000 frammenti rappresentano un sicuro ancoraggio per localizzare nell'Alto Egitto, e più precisamente ad Akhmim, i codici di cui originariamente facevano parte e che oggi si trovano smembrati in diverse collezioni. Nel periodo intercorso tra la scoperta di Maspero e la finalizzazione dell'acquisto, infatti, un numero indeterminato di frammenti aveva già lasciato l'Egitto, non sempre accompagnato da una precisa documentazione dei suoi spostamenti.

Come si è detto, ad oggi sono attivi diversi progetti che mirano a ricostruire, almeno virtualmente, la biblioteca del Monastero Bianco. Per il momento sono stati individuati frammenti riconducibili a circa mille codici pergamenei, la maggior parte dei quali riferiti al periodo compreso tra il IX e l'XI secolo, a cui si deve la gran parte delle nostre conoscenze sulla letteratura copto-saidica, segnatamente sulle opere dell'archimandrita Shenoute. Cosa sia successo tra la fondazione del monastero, avvenuta nel IV secolo, e i primi codici pergamenei conservati non è facile a dirsi. In particolare, non è chiaro che fine abbia fatto il fondo di codici papiracei, che pure doveva esistere. Lo stesso Shenoute, quando nei suoi scritti allude ai libri presenti nel suo monastero, parla di  $\chi\alpha\rho\tau\eta\varsigma$ , di "papiri" appunto<sup>22</sup>. Orlandi ritiene che

the library of the White Monastery as we have it today is the result of the systematization done in the VIII-IXth centuries by certain scholars who may have worked, at least in part, in the same White Monastery<sup>23</sup>.

---

and do not exhibit signs of natural decay, suggests that the codices were destroyed systematically and deliberately» e mostrano «signs of mutilation done by human hand». La divisione volontaria di singoli fogli per poter ricavare dalla loro vendita un maggior profitto non spiega comunque l'esistenza di frammenti minuti, impossibili da proporre agli acquirenti occidentali. Tutto, quindi, lascia pensare ad un atto volontario di distruzione, i cui responsabili però restano anonimi.

<sup>21</sup> I frammenti furono sommariamente raggruppati per contenuto e rilegati in 39 codici fattizi, identificati dalle segnature copt. 129<sup>1-21</sup>, copt. 130<sup>1-5</sup>, copt. 131<sup>1-8</sup>, e copt. 132<sup>1-5</sup>, mentre altri 140 frammenti vennero posti sotto vetro e raggruppati sotto le segnature copt. 133<sup>1</sup> e 133<sup>2</sup>. Si veda AMÉLINEAU 1895, pp. 363-366.

<sup>22</sup> Si veda EMMEL 2004, pp. 553-554. A questo proposito, ORLANDI 1974, p. 19, dopo aver lungamente studiato i frammenti letterari della Papyrussammlung della Österreichische Nationalbibliothek e le rocambolesche vicende del loro acquisto, arrivò a mostrarsi persuaso che «la maggior parte dei papiri letterari di Vienna provenisse dal Monastero Bianco». Questi frammenti sono stati riferiti da Guglielmo Cavallo al periodo compreso tra il VI e l'VIII secolo. Prima del lavoro di Orlandi, si era tentato di localizzare nel Monastero di Shenoute alcuni codici molto antichi scritti in achmimico, dialetto copto diffuso appunto nella tebaide prima dell'affermazione del saidico. Ma è lo stesso ORLANDI 2002, p. 223 a notare che si tratta di localizzazioni fondate su basi molto insidiose: «leaving aside the fact that it is not certain that the Achmimic dialect was really spoken and written near Achmim, there is no reasonable explanation for the fact that the library which became the main centre of the literary activity in Sahidic was formed of Achmimic texts at the beginning. Nobody nowadays would give credit to the idea that Shenoute preached in Achmim».

<sup>23</sup> ORLANDI 2002, p. 227.

Ma molti problemi rimangono aperti<sup>24</sup>.

Un piccolo gruppo di frammenti di *Vangeli* bilingui presenta, oltre al testo greco, la versione in copto-fayyumico per cui i singoli editori hanno pensato che potessero provenire dall'oasi del Fayyum<sup>25</sup>. Ai margini della stessa oasi si trovano i resti del Monastero di San Michele<sup>26</sup> presso Phantoo (l'odierna al-Ḥāmūlī), sede di un'altra importante biblioteca. Nel 1910 un gruppo di cercatori di *sebakh* scoprirono per caso, all'interno delle rovine del monastero, un gruppo di codici, la maggior parte dei quali, per alterne vicende, si trova oggi alla Morgan Library & Museum<sup>27</sup>. Le grandi dimensioni (in media si tratta di volumi di mm 340 × 260) e l'organizzazione interna del contenuto non lasciano dubbi sul fatto che tali codici rispondessero alle esigenze liturgiche della comunità monastica<sup>28</sup>, ma non sono che una parte dell'originaria biblioteca, come dimostra l'assenza di alcuni testi imprescindibili, primo fra tutti il *Salterio*<sup>29</sup>. A differenza dei codici del Monastero Bianco, i manoscritti di Ḥāmūlī sono piuttosto ben conservati. Molti presentano

<sup>24</sup> Ad esempio, non è chiaro se i copisti (tutti monaci?) si limitarono a trascrivere i modelli oppure operarono con maggiore indipendenza, selezionando del materiale, condannandone altro all'oblio, creando dei *corpora* su base contenutistica o rimaneggiando attivamente i testi. Secondo, ancora resta da chiarire la sorte dei codici, per lo più papiracei, che costituivano la biblioteca originale fra IV-V e VIII secolo. Paradossalmente, le notizie diventano più circostanziate solo a partire dalla metà del XVIII secolo e soprattutto nel secolo successivo, quando cioè iniziò la sistematica dispersione dei codici, ormai tutti pergamenei, rimasti in possesso del monastero ma non più utilizzati da secoli. Si vedano ancora ORLANDI 2002, in particolare pp. 220-221, e BUZI 2018b, pp. 21-23.

<sup>25</sup> Si tratta di P.Vindob. K 8662 [47] [tav. VII] (*Vangelo di Marco*); Morgan Library & Museum, M 661, *scriptio inferior* [26] (*Vangelo di Marco*); British Library, Or. 5707 [18] (*Vangelo di Giovanni*); P.Berol. inv. 9108 [6] (*Vangelo di Matteo*); P.Lond.Copt. I 502 [16] (*Vangelo di Luca*); P.Vindob. K 8023 bis [45] (*Vangelo di Matteo*); P.Berol. inv. 5542 [5] (*Vangelo di Giovanni*); British Library, Or. 4923 (2) [17] (*Vangelo di Matteo*); Trinity College, Pap. F 138 [10] (*Vangelo di Matteo*). Nonostante le localizzazioni basate sul dialetto siano problematiche, dal momento che spesso non si conosce la precisa area di diffusione di una particolare varietà dialettale, nel caso del fayyumico gli studiosi sono abbastanza concordi sul fatto che esso fosse diffuso nell'Oasi del Fayyum. Si veda CE, 8 *s.v.* *Fayyumic* e, più in generale, *Geography, dialectal* (entrambe a cura di R. Kasser).

<sup>26</sup> Sul monastero, basti il rimando a CE, *s.v.* *Dayr al-Malāk Mikhā'īl* e alla ricca introduzione del catalogo di DEPUYDT 1993, pp. CIII-CXII.

<sup>27</sup> La storia del ritrovamento e dell'acquisizione è stata ricostruita con precisione dal DEPUYDT 1993, pp. LVIII-LXIX; per i manoscritti di Ḥāmūlī conservati presso altre istituzioni si veda DEPUYDT 1993, pp. LXXXII-LXXXIX.

<sup>28</sup> A parte i codici biblici, all'interno dei manoscritti i testi sono suddivisi in base alle festività del calendario liturgico copto, in modo tale da avere, in sequenza, le letture previste per ciascun giorno. Si veda EMMEL 2005, pp. 64-65.

<sup>29</sup> I codici furono ritrovati, secondo quanto raccontato dagli scopritori, «hidden away in a stone vat» assieme ad alcuni strumenti utilizzati dai copisti, come calamai in piombo per l'inchiostro, astucci e calami (così HYVERNAT 1912, pp. 55-56). Per spiegare questa bizzarra collocazione è stato ipotizzato che i monaci, per paura di razzie, abbiano voluto proteggere questi libri, forse ai loro occhi più preziosi delle certamente numerose copie del *Salterio*, nascondendoli appunto in un mastello di pietra. Si veda DEPUYDT 1993, pp. LVIII-LX.

colofoni che datano il gruppo tra l'822/823 e il 913/914, individuando quindi *grosso modo* nel IX secolo il periodo in cui venne confezionato il maggior numero di essi. Inoltre, dai colofoni emerge che parte dei codici non venne realizzato all'interno del monastero ma in un'altra località del Fayyum, a Touton, la greca Tebtunis, concordemente localizzata nei pressi dell'odierna 'Umm al-Barīḡāt<sup>30</sup>, all'estremità meridionale dell'oasi. Evidentemente, a Touton esisteva un famoso centro di copia<sup>31</sup>, forse collocato all'interno dello stesso monastero (anche se, è bene tenerlo presente, nessuno dei copisti si sottoscrive come monaco)<sup>32</sup>. Tra l'altro, il toponimo ricompare anche nei colofoni di alcuni codici del Monastero Bianco<sup>33</sup>. Nonostante molto rimanga ancora da capire riguardo ai luoghi e alle modalità della produzione libraria collegata al nome di Touton, il Fayyum appare, nella documentazione superstita, un'area estremamente vivace dal punto di vista culturale, e quindi un terreno fertile per l'elaborazione di modelli diffusi in tutto l'Egitto. Il fatto che i frammenti greco-fayyumici esibiscono, come si vedrà, diverse soluzioni di *mise en page*, lascia immaginare un ambiente aperto anche alla sperimentazione di soluzioni diverse. Tra i codici acquistati da John Pierpont Morgan vi è anche un lezionario dei *Vangeli bilingue*, che porta la segnatura M 615 [25]. Ma molti sono i dubbi intorno alle circostanze del suo acquisto e pertanto che esso facesse parte dei codici di Ḥāmūlī è tutto fuorché certo.

Un ulteriore manoscritto, oggi alla British Library di Londra, è collocabile con un certo grado di sicurezza in uno specifico contesto monastico. Si tratta della versione copta della *Passio Mercuri*, seguita dalle letture bibliche bilingui previste per la liturgia del santo, Or. 6801 [19] [tavv. XI-XII], donata da un certo Giorgio al Monastero di San Mercurio presso Edfu, nella Tebaide, all'inizio dell'XI secolo. A questo monastero è collegato un gruppo di 24 codici che comparve sul mercato antiquario egiziano alla fine del XX secolo e che vennero acquistati per lo più dal British Mu-

---

<sup>30</sup> Per l'identificazione di 'Umm al-Barīḡāt (o el-Baragat) con Touton, in cui anche le somiglianze stilistiche tra le miniature dei codici di Ḥāmūlī e gli affreschi cristiani portati alla luce dagli scavi compiuti ad 'Umm al-Barīḡāt hanno giocato un ruolo, si veda WALTERS 1989.

<sup>31</sup> Sul ruolo di Touton si vedano DEPUYDT 1993, pp. CXII-CXVI; EMMEL 2005 e NAKANO 2006, oltre a CE, s.v. *Tuṭūn*, a cura di René-Georges Coquin.

<sup>32</sup> Resta tuttavia isolata l'opinione di Coquin (CE, s.v. *Tuṭūn*), secondo il quale è più probabile che «the scriptoria of Tuṭūn were small family workshops or those of individual copyists».

<sup>33</sup> Si è notato che la località di Touton è citata nei codici di Ḥāmūlī dall'860/861 al 913/914 e successivamente in cinque colofoni di codici provenienti dal Monastero Bianco, l'ultimo dei quali del 940 circa. Dal momento che non vi è sovrapposizione tra le committenze di Ḥāmūlī e quelle del Monastero Bianco (che, secondo la convincente ricostruzione di NAKANO 2006, pp. 154-156, proseguirono ben oltre il 940), abbiamo ragione di credere che con la rapida decadenza del Monastero di San Michele, il quale forse non sopravvisse a causa delle scorribande arabe, i copisti di Touton dovettero cercarsi, per così dire, altri clienti, altri monasteri interessati ai loro codici, anche molto distanti: Akhmim dista più di 300 km dal Fayyum.

seum<sup>34</sup>. È bene sottolineare che i manoscritti non furono acquistati sul mercato in un unico lotto, ma in cinque differenti occasioni tra il 1907 e il 1911. Come conseguenza, del gruppo restano in discussione sia l'esatto luogo di ritrovamento sia l'unitarietà. Nei colofoni, laddove essi siano conservati, compaiono spesso le due località nubiane di Esna e di Edfu, la prima come luogo di produzione, la seconda come luogo di destinazione. Se da una parte le caratteristiche codicologiche e le date riportate dai colofoni (fine X – inizio XI secolo) sono coerenti e farebbero quindi pensare ad una biblioteca unitaria, dall'altra, gli stessi colofoni, in alcuni casi, testimoniano che i codici non erano destinati al Monastero di San Mercurio ma ad altri monasteri e santuari della Nubia<sup>35</sup>. Una soluzione abbastanza convincente è stata proposta da Jacques van der Vliet<sup>36</sup>, il quale, evidenziando la grande mobilità di persone e libri nell'Egitto cristiano, ipotizza che il Monastero di San Mercurio, sicuramente il più importante ed influente dell'area, abbia concentrato all'interno delle sue mura codici provenienti da diverse località che nell'XI secolo faticavano a trovare un pubblico interessato a testi in copto. Comunque stiano le cose, del gruppo fanno parte anche un manoscritto in antico nubiano (London, British Library, Or. 6806) e uno in greco (il già citato London, British Library, Add. 37534). E se è difficile immaginare libri in antico nubiano al di fuori della Nubia, non doveva essere raro trovare nei cenobi dell'Egitto manoscritti in greco, se quasi all'altezza della prima cateratta si conservava ancora nell'XI secolo una *Vita dei Santi Cosma e Damiano* interamente in greco. Di questi libri greci però, come si è detto, non è rimasta quasi alcuna traccia.

Nelle pagine che seguono, verranno discussi e analizzati i singoli manoscritti bilingui. Il discorso è organizzato in linea di massima per categorie contenutistiche o tipologiche, cominciando da due codici papiracei miscelanei (il Pap. bil. 1 di Amburgo [12] [tav. IV] e il codice di Strasburgo [40]) che sono anche i più antichi codici bilingui conservati, seguiti da P.Osl. 1661 [27], non propriamente miscelaneo, ma comunque tipologicamente affine. Seguono i manoscritti veterotestamentari (per la maggior parte *Salmi*), a cui si aggiungono un codice delle *Odi* P.Vindob. K 8706 [46] e l'innario P.Mon.Epiph. 592 [1]. La parte più consistente del *corpus* è

---

<sup>34</sup> Sulla storia di queste acquisizioni, si veda LAYTON 1987, pp. XXVII-XXX. Ulteriori informazioni si possono leggere nel resoconto pubblicato da uno dei personaggi coinvolti nell'acquisto, l'americano Robert de Rustafjaell. Egli, tra le altre cose, riportò una dettagliata descrizione del presunto luogo di ritrovamento dei codici seguendo i racconti di un informatore da lui stesso pagato, circostanza quest'ultima che getta ombre sull'affidabilità delle notizie raccolte. Per chiunque voglia avvicinarsi ai codici di Edfu, DE RUSTAJAELL 1909 resta comunque una lettura obbligata. Sulle collezioni del British Museum si rimanda a O'CONNELL 2019, in particolare pp. 74-75. Una descrizione generale dei codici di Edfu può leggersi in O'CONNELL 2018, p. 95.

<sup>35</sup> In realtà, in almeno due casi sono menzionati, nei colofoni, toponimi collocati molto più lontano, nel Fayyum, ma probabilmente questi due codici non hanno molto a che vedere con l'originaria collezione di Edfu; si veda LAYTON 1987, pp. XXVII-XXVIII.

<sup>36</sup> L'ipotesi è discussa in VAN DER VLIET 2015.

rappresentata dei *Vangeli* e dai lezionari. Subito dopo, sono presi in considerazione altri tre manoscritti neotestamentari (due *Atti degli Apostoli* e una raccolta di *Epistole paoline*) Chiudono questa rassegna i frammenti bilingui di Shenoute [15], i soli di contenuto patristico.



## VI. I CODICI MISCELLANEI

I più antichi codici che presentano testi bilingui greco-copti sono codici miscel-  
lanei<sup>1</sup>. Non è un caso: è proprio la strutturale duttilità e apertura a diverse soluzioni  
contenutistiche di questa tipologia codicologica che deve aver favorito, soprattutto  
in un contesto culturalmente magmatico come fu l’Egitto tardoantico<sup>2</sup>, la confluen-  
za non solo di opere diverse, come è ovvio che avvenga nei codici miscel-  
lanei, ma anche in *lingue* diverse<sup>3</sup>. D’altra parte, è stato acutamente notato come, almeno in  
una prima fase, il codice miscelaneo greco (e copto) «si connota come un prodot-  
to “marginale”»<sup>4</sup>, soprattutto rispetto agli ambiti di produzione tradizionali, e quin-  
di non imbrigliato in strutture definite e standardizzate, ma al contrario fluido e in  
grado di adattarsi alle esigenze che di volta in volta si pongono.

Non bisogna pensare però a codici interamente bilingui. I due manoscritti che  
saranno analizzati analiticamente, infatti, presentano una situazione piuttosto varie-  
gata: si possono trovare testi in copto, come il *Cantico dei Cantici* e le *Lamentazioni*

---

<sup>1</sup> Sul codice miscelaneo, il riferimento bibliografico imprescindibile, oltre al lavoro ormai classico  
di PETRUCCI 1986, rimane il convegno di Cassino del 2003, i cui atti sono raccolti da CRISCI, PECERE  
2004. Tale tipologia, com’è noto, pone una serie di problemi non solo interpretativi, ma anche descrittivi  
e catalografici, ampiamente discussi da MANIACI 2004, pp. 75-90 (problematiche affrontate anche  
da GUMBERT 2004 a partire dai manoscritti latini) e, più recentemente, da ANDRIST, CANART, MANIACI  
2013. Per il codice miscelaneo in ambito greco-bizantino si vedano i casi studiati da RONCONI 2007 e,  
in particolare, le considerazioni di carattere metodologico e terminologico alle pp. 1-30 (che riprendono  
e ampliano RONCONI 2004). Un taglio comparativistico è offerto dai lavori raccolti nel volume edito da  
FRIEDRICH, SCHWARKE 2016 (si veda in particolare MANIACI 2016 per un’analisi quantitativa e qualitativa  
comparata delle miscellanee latine medievali e greco bizantine). Considerazioni specifiche sul ruolo delle  
miscellanee nella tradizione manoscritta copta si hanno in BUZI 2011a e BUZI 2016.

<sup>2</sup> Sui più antichi codici miscelanei greci e copti si veda CRISCI 2004, in particolare pp. 109-139.

<sup>3</sup> A parte i bilingui greco-copti, di cui si discuterà ampiamente, è bene ricordare a questo propo-  
sito almeno il codice papiraceo di Barcellona P.Monts.Roca inv. 128-178 + P.Monts.Roca inv. 292 +  
P.Monts.Roca inv. 338 + P.Duk. inv. 798 (= nrr. 862 + 863 + 864 + 1210 VAN HAELST = TM 59453 =  
CLA XI 1650 + Suppl. 1782), che contiene opere in lingue diverse (nello specifico, in latino e in greco),  
ma non lo stesso testo in più lingue. Sul manoscritto si vedano almeno AMMIRATI 2015, pp. 57-61 e, per  
la questione del digrafismo e del bilinguismo, NOCCHI MACEDO 2013.

<sup>4</sup> Così CRISCI 2004, p. 142.

del Pap. bil. 1 di Amburgo [12] o la *Prima lettera di Clemente* del P.Copt. 362 + 375 -379 + 381 + 382 + 384 di Strasburgo [40], testi esclusivamente in greco, come gli *Acta Pauli* ancora del Pap. bil. 1, oppure testi copiati prima in greco e poi in copto. In quest'ultimo caso, può accadere che all'intero testo in greco segua la sua traduzione copta, come accade per l'*Ecclesiaste* del Pap. bil. 1, oppure la trascrizione può avvenire per pericopi che alternano greco e copto (è il caso dei brani giovannei del papiro di Strasburgo [40], anche se, come si vedrà, la situazione è più complessa). È importante comunque sottolineare che in questi primi esperimenti non è attestata una *mise en page* che permetta la fruizione simultanea del greco e della sua traduzione in copto su pagine affrontate o su colonne della stessa pagina, *layout* che invece sarà molto diffuso e quasi standard nei secoli seguenti, specialmente per i *Tetravangeli* e i *Salteri*. Dopotutto, produrre un libro con testo a fronte richiede un'attenta pianificazione del lavoro, che è al di fuori dell'orizzonte delle piccole comunità monastiche a cui questi primi esperimenti bilingui sembrano ricondursi. Di certo, non si deve pensare a vere e proprie officine di produzione, ben attestate per l'epoca tardoantica<sup>5</sup>, in cui diverse maestranze collaborano alla realizzazione di codici destinati al mercato o, più spesso, richiesti da facoltose committenze aristocratiche.

Per tornare ai contenuti, le modalità di selezione dei testi e delle lingue in cui i testi sono scritti, benché non siano casuali, non sono definibili *a priori*. Andrà piuttosto di volta in volta indagato il contesto specifico in cui il singolo manoscritto è stato confezionato, poiché da esso dipende la disponibilità degli antigraf<sup>6</sup>.

In ogni caso, si tratta di codici privi di pretese estetiche, vergati da mani più o meno abili, ma sempre informali, su papiro di scarsa qualità. Codici che rispondono ad esigenze, specificamente liturgiche o più generalmente spirituali, del singolo o della piccola comunità di cui fa parte. Codici prodotti, quindi, dagli stessi indivi-

<sup>5</sup> Basti pensare ai grandi codici biblici come il *Vaticanus* o il *Sinaiticus*, collegati da MILNE, SKEAT 1938 (ripreso da SKEAT 1999) alla celebre committenza costantiniana delle cinquanta Bibbie che ricevette Eusebio di Cesarea, il quale se ne ricordò nella *Vita Constantini* (Eus. *Vita Const.* 4.36-37 [= ed. BLECKMANN 2007, pp. 450-452], passo già ricordato a p. xi nota 2, a cui si rimanda per la bibliografia), oppure un prodotto di lusso come il *Dioscoride* di Vienna, realizzato per, o piuttosto, commissionato dalla principessa Giuliana Anicia (si veda BIANCONI 2015, pp. 791-795), ricordata nella miniatura che apre il codice, all'inizio del VI secolo, o ancora all'*Iliade* Ambrosiana, prodotta probabilmente ad Alessandria tra V e VI secolo, ma vergata in una scrittura non più vitale da diversi secoli come la 'maiuscola rotonda' (così CAVALLO 1973 [= CAVALLO 2005, pp. 163-174]). Conviene forse ricordare, tuttavia, che il dibattito sui codici *Vaticanus* e *Sinaiticus* è tutt'altro che concluso. Sulla localizzazione e la datazione nella Cesarea del 332 avanza dubbi già CAVALLO 1967, pp. 52-63 (e, in particolare p. 61 nota 1). Sul solo *Codex Vaticanus*, si veda il recente VERSACE 2018, pp. 18-23 e soprattutto p. 21 nota 37, il quale colloca la mano di B<sup>3</sup> (che appone le cifre indicanti le diverse ripartizioni di testo copiando da un antigrafo in cui le *Epistole paoline* avevano un ordine diverso) nel IV secolo, il che darebbe un ulteriore sostegno all'ipotesi di RAHLFS 1899, il quale, proprio a motivo dell'anomala successione delle epistole, molto simile a quella riportata nella celebre lettera festale di Atanasio del 367, collocava la copia del *Vaticanus* in Egitto. Per uno *status quaestionis* aggiornato si vedano i contributi raccolti da ANDRIST 2009.

<sup>6</sup> Si vedano le conclusioni di CRISCI 2004, pp. 142-144.

dui da cui sono utilizzati. Il codice miscelaneo rispondeva molto bene alle necessità pratiche di queste piccole comunità monastiche, in quanto contenitore di testi che erano insieme strumenti di ascesi ed espressione di una comune esperienza di fede, e che in tal modo potevano con facilità essere fruiti all'interno del gruppo o anche fatti circolare fra diverse comunità. In altre parole, questi codici miscellanei possono essere considerati a pieno titolo «biblioteche senza biblioteche»<sup>7</sup>, secondo la felice espressione di Armando Petrucci.

In particolare, il Pap. bil. 1 di Amburgo [12] [tav. IV], con le sue due o, più verosimilmente, tre mani che contribuiscono alla trascrizione dei testi biblici o apocrifi che lo compongono, si configura come prodotto di una pratica di scrittura 'collettiva' in cui «gli scribi che si alternano nella trascrizione di un testo lo fanno all'interno e per la comunità cui appartengono, in uno spirito che è comunitario perché cementato dalla fede»<sup>8</sup>, pratica che è stata riconosciuta in alcuni prodotti librari, non a caso miscellanei, fortemente indiziati di essere legati a comunità monastiche greco-copte della *chora* egiziana<sup>9</sup>. Al contrario, il papiro di Strasburgo [40], vergato da una sola mano, sembra rispondere alle esigenze (e alle preferenze) spirituali di un singolo individuo, che con ogni probabilità ha allestito da sé il libro che desiderava.

Accanto ai due codici propriamente miscellanei, sarà analizzato in questa sezione anche P.Osl. inv. 1661 [27], codice di piccolo formato che condivide con essi il carattere dimesso (papiro di qualità medio bassa, mano informale, assenza di ornamentazione) e la modalità di produzione finalizzata ad una fruizione del tutto personale.

## 1. IL PAP. BIL. 1 DI AMBURGO

Il *Papyrus bilinguis* 1<sup>10</sup> di Amburgo [12] [tav. IV] è un frammento di codice papiraceo contenente, oltre alla versione greca degli *Acta Pauli*, testi veterotestamentari, ora in greco ora in copto, di grande interesse. Fu acquistato nel 1927 per la Staat-

<sup>7</sup> PETRUCCI 1986, p. 79 (= PETRUCCI 2007, p. 22).

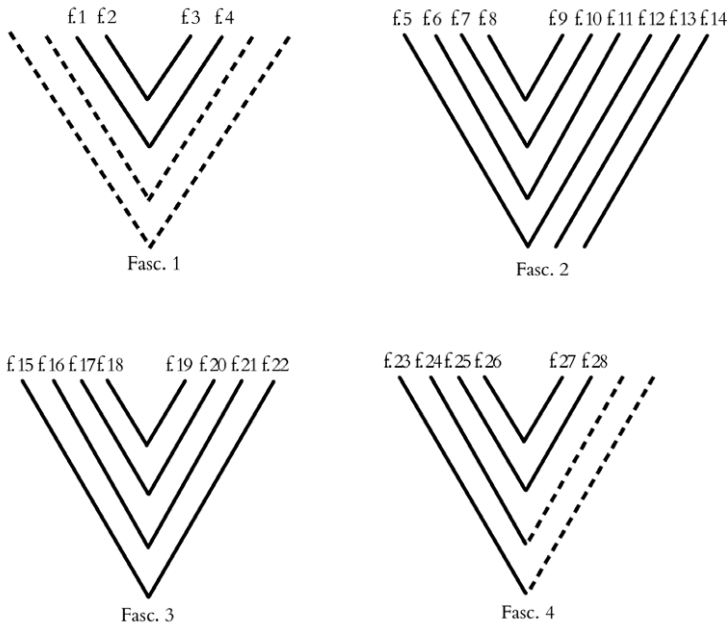
<sup>8</sup> FIORETTI 2015, p. 78. Lo studioso ha voluto vedere in queste prime esperienze di scrittura collettiva il germe di quello che poi si sarebbe sviluppato nel Medioevo latino come vero e proprio *scriptorium*. Si veda anche FIORETTI 2017, pp. 1211-1212. L'idea che il codice miscelaneo fosse particolarmente funzionale alle esigenze di piccole comunità monastiche e che favorisse in un certo senso la stretta collaborazione tra mani diverse, oltre che tra scribi e fruitori, è già in CRISCI 2004, pp. 137-138.

<sup>9</sup> In particolare, FIORETTI 2015, p. 79 pone l'attenzione sulla miscelanea dottrinale P.Bodm. V + X + XI + VII + XIII + XII + XX + IX + VIII, sul cosiddetto *Codex Visionum* P.Bodm. XXIX + XXX-XXXVIII e sul gruppo di codici rinvenuto a Nag Hammadi, tutti codici papiracei vergati da più mani che lavorano a stretto contatto. Sulle mani dei papiri Bodmer si veda ORSINI 2015 (= ORSINI 2019, pp. 31-56), mentre per i codici di Nag Hammadi ORSINI 2008b (= ORSINI 2019, pp. 1-30).

<sup>10</sup> Hamburg, Staat- und Universitätsbibliothek, Pap. bil. 1 = TM 61979 = CMCLAP = CLM 16 = nr. 263+605 VAN HAELST = nr. 998 RAHLFS. Il codice è stato oggetto di uno studio estremamente accurato, funzionale all'edizione dei testi di cui è latore, i cui risultati sono confluiti in DIEBNER, KASSER 1989. Una scheda descrittiva si legge anche in RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 134-138. Si vedano anche CRISCI 2004, pp. 112-115; BUZI 2016a, p. 95 e FOURNET 2020, pp. 9-8.

und Universitätsbibliothek, dove tuttora si conserva<sup>11</sup>, da un mercante di antichità nel Fayyum. Nonostante rimanga ignoto il preciso luogo di ritrovamento, ci sono pochi dubbi sulla localizzazione del codice proprio nell'Oasi del Fayyum. Le traduzioni copte sono infatti scritte in una particolare varietà di dialetto fayyumico, indicato con la sigla *F7*<sup>12</sup>, utilizzato esclusivamente in quest'area<sup>13</sup>.

Dell'originario codice papiraceo sopravvivono 28 fogli che permettono di ricostruire quattro fascicoli<sup>14</sup>, strutturati così come mostrato dalla fig. 1.



[fig. 1]

<sup>11</sup> Sulla storia recente del codice e sui vari interventi di restauro di cui fu oggetto, si veda la ricca introduzione di DIEBNER, KASSER 1989, pp. 7-11.

<sup>12</sup> A questa particolare varietà di dialetto fayyumico ha dedicato un ampio studio Rodolphe Kasser in DIEBNER, KASSER 1989, pp. 51-140. Si veda anche KASSER 1990, p. 147.

<sup>13</sup> Scrive a questo proposito Schmidt nel 1936: «Was die Herkunft des Papyrusbuches anbetrifft, so kann an dessen Fundort im Faijûm nicht gezweifelt werden. Dies geht weniger aus der Tatsache hervor, daß der Ankauf bei einem Händler im Faijûm erfolgt ist, sondern wird mit absoluter Sicherheit aus dem Dialekte geschlossen werden können, in den die Übersetzungen der alttestamentlichen Schriften vorgennommen worden sind. Sad is der Dialekt des Faijûm, der nur in diesem Lokaldistrikt Ägyptens gesprochen wurde» (SCHMIDT, SCHUBART 1936, p. 9). Il mercante indicò come luogo di ritrovamento l'antica città di Tebtunis (cfr. SCHMIDT, SCHUBART 1936).

<sup>14</sup> I dati che seguono sono tratti dall'introduzione dell'edizione DIEBNER, KASSER 1989, pp. 14-18.

Come si evince dagli schemi, si tratta essenzialmente di quattro quaternioni. Il primo fascicolo ha perso i primi due bifogli, mentre del quarto sono caduti gli ultimi due fogli. Al fasc. 2 il copista, per completare la trascrizione delle *Lamentazioni*, ha dovuto aggiungere, come si vedrà, due fogli sciolti. Il terzo fascicolo, un quaternion regolare, è interamente conservato. Il codice, o almeno i quattro fascicoli superstiti, è confezionato in modo tale che ad apertura di fascicolo si fronteggino lato perfibrare a destra e lato transfibrare a sinistra fino al centro del fascicolo, superato il quale le posizioni naturalmente si invertono. La qualità del materiale è, tutto sommato, scarsa: in diversi punti il papiro è talmente imperfetto che il copista ha preferito lasciare degli spazi bianchi piuttosto che scrivervi sopra, mentre alcuni fogli sembrano almeno in parte palinsesti<sup>15</sup>.

I singoli fogli misurano circa mm 260 × 200 e accolgono uno specchio scrittorio di circa mm 220 di altezza, mentre la larghezza oscilla tra mm 170 e mm 155. È stato notato che, in generale, la scrittura copta ha un modulo maggiore rispetto a quella greca, il che porta, nella parte copta, ad un minor numero di righe per pagina (in media 32, contro le 35 della parte greca); tuttavia il numero di righe può variare anche di molto. In entrambi i casi, la scrittura si dispone lungo tutta la larghezza della pagina. Non si conserva una paginazione continua e non sono presenti segnature di fascicolo. Le uniche cifre che si leggono sono Η al centro del margine superiore del f. 25v e ΙΔ nell'angolo superiore esterno del f. 28r, forse ad indicare l'ottava e la quattordicesima pagina della versione copta dell'*Ecclesiaste*<sup>16</sup>. Si noti però che nel secondo caso il copista ha commesso un errore, giacché la quattordicesima facciata non corrisponde al *recto*, ma al *verso* del f. 28. A meno di non voler pensare che la cifra si riferisca al quattordicesimo foglio dei fasc. 3-4, immaginando per essi una paginazione continua<sup>17</sup>. Tra l'altro, la diversa posizione delle due cifre sulla pagina farebbe pensare a numerazioni diverse. Si tornerà più avanti su questo particolare.

Nelle 56 pagine superstiti trovano spazio quattro testi: la versione greca degli *Acta Pauli*<sup>18</sup> (ff. 1r-6r), mutila nella parte iniziale; la traduzione copta del *Cantico dei Cantici*<sup>19</sup>

<sup>15</sup> «Mehrere Seiten wie z. B. S. 33-36 [= ff. 17-18] des griechischen Ekklesiastes so aussehen, als ob zum mindesten teilweise ein Palimpsest vorliegt, also ein früherer Text abgeschabt ist» (DIEBNER, KASSER 1989, p. 16). Questo è particolarmente evidente sul f. 18r, dove chiaramente emergono tracce di una precedente scrittura, malamente cancellata.

<sup>16</sup> Così SCHMIDT, SCHUBART 1936, p. 8.

<sup>17</sup> È l'ipotesi di DIEBNER, KASSER 1989, p. 15.

<sup>18</sup> Pubblicato per la prima volta da SCHMIDT, SCHUBART 1936; si vedano anche, più recentemente, WAYMENT 2013, pp. 21-31; ZWIERLEIN 2010, pp. 40, 342 e 426-449; ZWIERLEIN 2011, pp. 129-130. L'*explicit* del f. 6r riporta il semplice titolo Πράξεις Πα[ύλου].

<sup>19</sup> Il f. 6v non presenta alcun titolo ed è poco probabile che esso sia caduto nell'ampia lacuna che interessa la parte superiore del foglio. Regolare invece nel margine inferiore del f. 9v il titolo di *explicit* segnato in greco, ἄσμη[α ἄσμη]ἄτ[ω]ν, e forse in copto. Sulla presenza del *Cantico* si veda LUCCHESI 2004, p. 210.

(ff. 6v-9v) e delle *Lamentazioni*<sup>20</sup> (ff. 10r-14v); la versione greca dell'*Ecclesiaste*<sup>21</sup> (ff. 15r-21v) seguito dalla traduzione copta<sup>22</sup> (ff. 22r-28v), quest'ultima priva della parte conclusiva. Si noti l'attenzione posta dal copista nel far coincidere, per quanto possibile, la fine del testo con la fine della pagina. In tutti i casi<sup>23</sup>, la trascrizione si conclude senza lasciare *agrapha* significativi. In questo modo viene sfruttato al massimo il materiale scrittorio, pur facendo iniziare ogni testo su una nuova pagina. Dal momento che è conosciuta l'estensione degli *Acta Pauli*, dobbiamo immaginare almeno altri tre quaternioni posti prima del fasc. 1, che potessero ospitare il testo mancante<sup>24</sup>.

Sul verso del f. 6, rimasto bianco dopo la conclusione degli *Acta Pauli*, il copista ha iniziato la trascrizione della traduzione copta del *Cantico dei Cantici*, seguita da quella delle *Lamentazioni*. Nel corso della copia, resosi conto che i tre fogli del fascicolo rimasti bianchi non sarebbero bastati a contenere l'intero testo delle *Lamentazioni* ha aggiunto altri due fogli sciolti. Lo stato di conservazione non permette di precisare il modo in cui vennero uniti al fascicolo. Su altri due fascicoli, entrambi quaternioni regolari, venne compiuta la trascrizione delle due versioni dell'*Ecclesiaste*. Secondo i calcoli effettuati dagli editori, la traduzione copta doveva concludersi sul verso del foglio posto dopo l'attuale f. 28<sup>25</sup>. Rimane così bianco l'ultimo foglio del fascicolo, forse concepito come una sorta di *Schmutzblatt*, con il titolo ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΗΣ al centro del *recto* e il verso lasciato bianco. Ipotizzando che le quattro opere testimoniate siano effettivamente tutto ciò che in origine il codice papiraceo conteneva, esso doveva essere composto da almeno 7 quaternioni, per un totale di 56 fogli (più i due fogli sciolti aggiunti al fasc. 2). Tuttavia, nessun elemento permette di escludere la possibilità che qualche altro testo precedesse gli *Acta Pauli* o seguisse la versione copta dell'*Ecclesiaste*.

Uno schema può aiutare a mettere a fuoco il modo in cui questi quattro testi si ripartiscono nei fascicoli.

La doppia linea nella tabella segnala la presenza di uno snodo, vale a dire un punto nella struttura fascicolare in cui la fine di un fascicolo (o di un gruppo di fascicoli) coincide con la fine di un testo (o di un gruppo di testi). Lo snodo indivi-

<sup>20</sup> Quanto osservato per il *Cantico dei Cantici* vale anche per le *Lamentazioni*: sul f. 10r, malgrado la vasta lacuna che interessa la parte superiore del foglio, non vi è alcun elemento che lasci immaginare la presenza di un titolo, mentre sul f. 14v gli editori sono riusciti a scorgere, al di sotto di una fascia rozza-mente decorata, eseguita con lo stesso inchiostro impiegato nella trascrizione del testo, il titolo di *explicit* ϕ[ΗΒΙ ΝΤ]ε | Ιερη[ΜΙΑΣ].

<sup>21</sup> Il testo greco dell'*Ecclesiaste* si conclude al f. 21v con il semplice titolo Ἐκκλησιαστ[ής].

<sup>22</sup> A differenza di quanto avviene negli altri casi, questa traduzione copta è introdotta, nel margine superiore del f. 22r, dal titolo ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΗΣ. Data la caduta degli ultimi due fogli di questo quarto fascicolo non è possibile verificare se esso fosse ripetuto anche alla fine del testo, come *explicit*.

<sup>23</sup> Chiaramente è esclusa la versione copta dell'*Ecclesiaste* che, come si è detto, è mutila.

<sup>24</sup> Si veda SCHMIDT, SCHUBART 1936, pp. 7-8.

<sup>25</sup> SCHMIDT, SCHUBART 1936, pp. 6-7; DIEBNER, KASSER 1989, p. 18.

dua pertanto due blocchi<sup>26</sup>. Se questa coincidenza viene accompagnata da anomalie nella consistenza dell'ultimo fascicolo, come avviene in questo caso, è molto probabile che la trascrizione dovesse terminare con l'ultimo testo copiato prima dello snodo<sup>27</sup>. Nel papiro bilingue, i due fogli aggiunti per completare la copia delle *Lamentazioni* permettono di ipotizzare due scenari diversi. Nel primo, i copisti hanno lavorato parallelamente ai due blocchi (che quindi dovevano costituire un progetto unitario sin dall'inizio), e, nel momento in cui il copista che stava trascrivendo le *Lamentazioni* si è accorto che, per terminarle, erano necessari altri due fogli, il fasc. 3 si trovava già occupato dalla scrittura. Nel secondo, le pagine del fasc. 2 rimaste bianche alla fine degli *Acta Pauli*, invece di essere rifilate, hanno costituito l'occasione per la trascrizione dei due testi copti, che tuttavia hanno necessitato di altri due fogli posti alla fine del fascicolo. Le due versioni dell'*Ecclesiaste*, non essendo contemplate nel progetto originario, sarebbero state aggiunte in un secondo momento.

	ff. 1r-6r	<i>Acta Pauli</i> [acefalo] (gr.)
fasc. 1-2	ff. 6v-9v	<i>Cantico dei Cantici</i> (copt.)
	ff. 10r-14v	<i>Lamentazioni</i> (copt.)
fasc. 3-4	ff. 15r-21v	<i>Ecclesiaste</i> (gr.)
	ff. 22r-28v	<i>Ecclesiaste</i> (copt.) [mutilo]

Quale delle due ricostruzioni sia la più verosimile è difficile da dire. Tuttavia, la presenza, già segnalata, di due cifre sui fogli del secondo blocco potrebbe orientare in una direzione ben precisa. Se veramente Η (f. 25v) indica l'ottava pagina della versione copta dell'*Ecclesiaste* e ΙΑ (f. 28r) il quattordicesimo foglio del blocco composto dai fasc. 3-4, ciò suggerisce che le due versioni dell'*Ecclesiaste*, che magari non circolarono mai autonomamente nel concreto, non furono però pensate sin dall'origine per far parte, assieme al primo blocco, di un unico codice miscellaneo. Quanto agli antigraf, posto che lo snodo già di per sé suggerisce un cambio di modello<sup>28</sup>, l'ipote-

<sup>26</sup> Viene usata tale terminologia nel senso che le dà RONCONI 2007, pp. 22-21: «Può accadere che una cesura testuale coincida con il passaggio da un fascicolo all'altro: tale evenienza, che indicheremo col termine *snodo*, implica l'individuazione di *due blocchi* o *unità modulari*. La presenza di uno *snodo* suggerisce una dinamica di costituzione del manufatto alquanto più complessa di quanto lasci intendere la semplice cesura testuale, in particolare se esso non separa parti di una stessa opera, bensì testi indipendenti». Il Pap. bil. 1 di Amurgo rappresenta, dunque, un codice pluritestuale pluriblocco, secondo le categorie di MANIACI 2004, p. 88.

<sup>27</sup> Di questo si era già accorto CRISCI 2004, p. 115. Le considerazioni che seguono muovono da quanto già osservato dallo studioso.

<sup>28</sup> Almeno nel caso in cui la fine del testo corrisponda alla fine di un fascicolo anomalo (con fogli aggiunti o mancanti) e al cambio di mano nei fogli successivi: si vedano le considerazioni di RONCONI 2007, pp. 23-31, in particolare p. 28. In relazione ad un contesto del tutto differente (l'area tosco emiliana

si più economica ne prevede tre: uno per gli *Acta Pauli*, uno per le versioni copte di *Cantico e Lamentazioni* e un terzo per l'*Ecclesiaste* nelle due lingue. È difficile pensare che il sorprendente accostamento tra *Acta Pauli*, *Cantico e Lamentazioni* fosse già nel modello, mentre è verosimile che per completare le pagine rimaste vuote il copista si sia servito di un manoscritto che conteneva testi poetici biblici in copto. Infine, per quanto riguarda l'*Ecclesiaste*, la presenza del titolo in corrispondenza dell'inizio della versione copta, unica occorrenza di un titolo in questa posizione all'interno di quanto sopravvive del codice, potrebbe anche far pensare ad un modello diverso rispetto a quello della versione greca. Ma il fatto che i due testi si susseguono senza soluzione di continuità orienta con più forza verso l'ipotesi di un unico antigrafo, sostenuta anche su base testuale: gli editori, infatti, notano che «beide Texte aus Vorlagen abgeschrieben sind, in denen schon die betreffenden Sätze ausgelassen waren»<sup>29</sup>.

A giudizio degli editori si individuano con facilità due mani<sup>30</sup>, la prima responsabile della trascrizione dei primi due fascicoli, la seconda del terzo e del quarto fino al f. 24v. Sul f. 25r la trascrizione viene continuata, fino alla fine, dalla prima mano (o da una terza mano molto simile alla prima). Entrambe le mani, dunque, copiano sia in greco che in copto. Diverse sono le peculiarità che permettono di distinguerle. La prima mano [tav. IVa] è caratterizzata da una scrittura dal tracciato angoloso e spezzato in cui le lettere, lievemente inclinate a destra, sono ben separate le une dalle altre. Solo *alpha*, *my* e *omega* presentano occhiellature. *Epsilon*, in tre tempi, e *sigma*, in due, in entrambi i casi con la curva inferiore ridotta ad un piccolo uncino, sono di modulo più stretto rispetto a lettere come *delta*, *my*, *ny*, *chi*, *omega*; ma il contrasto modulare non è costante. *Alpha* è realizzato ora in tre tempi, con tracciato molto spezzato a formare angoli acuti<sup>31</sup>, ora, al contrario, addirittura in un solo tempo, con tracciato occhiellato. La seconda mano [tav. IVb] invece è più corsiva e legata, ed è caratterizzata da tracciati più morbidi e occhiellati. Lettere come *epsilon*, *sigma* e *theta* possono essere iscritte in un modulo pressoché quadrato, annullando il contrasto modulare tipico della prima mano. *Alpha* viene realizzato quasi sempre in un unico movimento, comunque mai con esiti angolosi<sup>32</sup>. Oltre che per i tratteggi di *alpha* ed

---

tra XIV e XV secolo), CURSI 1999, pp. 244-251 (riprendendo le intuizioni di PETRUCCI NARDELLI 1988, pp. 507-508) ha collegato gli *agrapha* alla fine dei fascicoli, da lui individuati in alcuni codici in volgare, alla produzione libraria gravitante attorno alle botteghe dei cartolai.

<sup>29</sup> DIEBNER, KASSER 1989, p. 18. E tuttavia, la versione copta non è affatto la traduzione diretta del testo greco, pur facendo parte dello stesso ramo della tradizione; DIEBNER, KASSER 1989, p. 49.

<sup>30</sup> Due copisti sono individuati anche nel puntuale studio di MUGRIDGE 2016, p. 206, nr. 108 e p. 298, nr. 293.

<sup>31</sup> *Alpha* di questa forma rappresentano l'assoluta maggioranza degli *alpha* nelle *Lamentazioni*.

<sup>32</sup> Cfr. DIEBNER, KASSER 1989, p. 19. Gli editori presentano una serie di dati relativi alla frequenza con cui compaiono i due «Typen» di *alpha*, vale a dire «winkliges α» e «rundes α». Si noti che si sta parlando di «Typen» di *alpha*, vale a dire «forme, tracciati», non di «tratteggi». In altre parole, non è detto che il «winkliges α» sia necessariamente in tre tempi e che il «rundes α» sia realizzato in un unico movi-

*epsilon* e per il tracciato, le due mani si distinguono per l'uso parsimonioso (prima mano) o più generoso (seconda mano) di segni paragrafematici e diacritici nel testo greco.

Dopo aver descritto le due mani, è bene soffermarsi sulle ultime pagine superstite, ff. 25r-28v, in cui secondo gli editori «nimmt die 1. oder eine ihr sehr ähnliche Hand die Schrift wieder auf bis zum Ende des erhaltenen koptischen Teils»<sup>33</sup>. Ora, la scrittura di questi fogli finali [tav. IVc] è caratterizzata dalla spezzatura del tracciato, dalla lieve inclinazione a destra e dall'alternanza di modulo che si riscontra anche nella prima mano, nonché da una maggiore incidenza di *alpha* in tre o due tempi, con il primo e il secondo tratto a formare angoli acuti. Tuttavia, la forma di altre lettere punta in un'altra direzione: *beta* ha il tratto curvo inferiore più grande di quello superiore, caratteristica che non si osserva nei *beta* di prima mano; le traverse di *pi* e *tau* sono più sinuose e meno rigide. Le differenze più importanti si osservano nelle lettere propriamente copte: il tratto finale di *shai* è costituito da uno svolazzo vergato senza alzare il calamo, mentre negli *shai* di prima mano corre parallelamente al rigo di base al di sotto della lettera, ed è formato da due tratti aggiunti ad un *omega*; *fai*, realizzato in un solo tempo, ha l'occhiello aperto, mentre la prima mano tende a chiuderlo; infine *hori*, che la prima mano realizza generalmente a forma di 2, è composto da due morbide curve. Ci sono dunque gli estremi per parlare di una terza mano, che non si distanzia molto dalla prima (anzi, potremmo forse pensare che i due copisti avessero ricevuto un'educazione grafica nello stesso contesto o che l'uno fosse discepolo dell'altro), ma comunque riconoscibile per specifiche idiosincrasie. Che si possa trattare di livelli esecutivi diversi della stessa mano, più inesperta e rigida nei ff. 1r-14v, più sciolta nei ff. 25r-28v, appare escluso: non si registra infatti nella prima parte alcun tipo di evoluzione nel senso di una maggiore fluidità dei tracciati, fluidità che comunque non spiegherebbe le differenze morfologiche delle lettere.

In ogni caso, si tratta di tre mani abbastanza informali, che non aspirano a risultati estetici di alta qualità. La loro preoccupazione principale, come si è detto, è quella di sfruttare quanto più possibile la pagina, riducendo l'interlinea e il modulo, senza però che le lettere si affastellino le une sulle altre, salvaguardando in tal modo la chiarezza e la leggibilità. Ciò è particolarmente evidente ai ff. 10r-14v con le *Lamentazioni*. Di questi cinque poemi, i primi quattro sono alfabetici. Per evidenziarne l'articolazione interna, il copista non solo ha separato tra loro le strofe con una *paragaphos*, ma ha anche ingrandito il nome della lettera ebraica che identifica rispet-

---

mento. I due aggettivi indicano soltanto che il primo 'appare' angoloso mentre il secondo tondeggiante. Una campionatura effettuata su due pagine degli *Acta Pauli* (copiati, si ricordi, dalla prima mano), questa volta distinguendo i tratteggi degli *alpha*, e non i tracciati, dà percentuali diverse: come tendenza generale, gli *alpha* eseguiti in un tempo sono circa il doppio di quelli eseguiti in tre tempi. La sostanza del discorso non cambia: la prima mano presenta un numero significativo di *alpha* angolosi eseguiti in tre tempi, che sono praticamente assenti nella seconda mano.

<sup>33</sup> DIEBNER, KASSER 1989, p. 19.

tivamente ciascuna sezione. È certo possibile che il copista abbia riprodotto il testo e la sua articolazione interna così come lo leggeva nell'antigrafo che aveva davanti agli occhi. E tuttavia è significativo che abbia deciso di mantenere questi espedienti grafici<sup>34</sup> che aiutavano ad orientarsi nel testo il lettore che, come il nostro copista, poteva non avere troppa dimestichezza con il copto.

Rispetto agli *Acta Pauli*, infatti, il *Cantico dei Cantici* e le *Lamentazioni* presentano lettere di formato più grande, ed una maggiore difficoltà nel mantenere l'allineamento della scrittura, benché si tratti della stessa mano. Questa circostanza è stata spiegata con la minor familiarità del copista con il copto rispetto al greco, familiarità che acquisisce nel corso della copia, tanto che dalle forme incerte e stentate di *shai*, *fai*, *hori* e *giangia* del *Cantico* si passa ad una scrittura più sicura e precisa nelle *Lamentazioni*. Anche l'ortografia appare in diversi punti compromessa al punto da non essere più comprensibile. Più sciolta appare invece la seconda mano, anche se non mancano alcune incertezze nel vergare le solite lettere estranee all'alfabeto greco, soprattutto *shai* e *giangia*. Parallelamente, si osserva una maggiore sicurezza nelle parti greche, abbastanza corrette dal punto di vista ortografico e grammaticale e più ordinate dal punto di vista grafico, senza troppe difficoltà nell'allineamento<sup>35</sup>.

In assenza di qualsiasi indicazione circa il contesto archeologico, le proposte di datazione non possono che basarsi sull'analisi paleografica. Sono stati avanzati diversi confronti tra le mani del papiro bilingue di Amburgo e quelle di altri celebri codici<sup>36</sup>, come il P.Beatty I + P.Vindob. G 31974<sup>37</sup> con i quattro *Vangeli* e gli *Atti*, il papiro menandro P.Bodm. IV<sup>38</sup> con il *Dyskolos*, P.Oxy. XXVII 2458<sup>39</sup> che conserva

<sup>34</sup> Anche a costo di sacrificare parte dello specchio scrittorio: spesso (ad esempio al f. 13r-v) capita che le *paragraphoi* non siano poste nell'interlinea ma in corrispondenza della riga di scrittura, che pertanto non può essere sfruttata al massimo.

<sup>35</sup> «Das spricht mit Sicherheit dafür, dass die Schreiber Griechen waren, denen das Koptische eine fremde und oft unverständliche Sprache war» (DIEBNER, KASSER 1989, p. 20).

<sup>36</sup> Data l'enorme quantità di bibliografia che si è andata accumulando negli anni su questi manoscritti, ci si limita a richiamare in nota gli studi più recenti o di carattere strettamente paleografico.

<sup>37</sup> Dublin, Chester Beatty Library, P.Bibl. 1 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, G 31974 = TM 61826. Esso è il più antico esempio di codice in cui compaiono i quattro *Vangeli* seguiti dagli *Atti degli Apostoli*. Dal punto di vista codicologico, il manoscritto è formato da una serie di bifogli legati insieme. Assieme a considerazioni di carattere paleografico, tale struttura, per la verità piuttosto rara, ha suggerito una datazione alta, al III secolo; si vedano CAVALLO 1967, p. 119; TURNER 1977, pp. 60-61 e 99-100. Per una riproduzione fotografica, oltre all'*editio princeps*, si veda CAVALLO 1967 tav. 107. Per la bibliografia, si rimanda alla recente scheda a cura di Edoardo Crisci in D'AUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, pp. 119-121, nr. 1.

<sup>38</sup> Genève, Fondation Bodmer 4 = TM 61594 = MP<sup>3</sup> 1298. Al medesimo codice, che in origine comprendeva, assieme al *Dyskolos*, anche *Samia* ed *Aspis*, appartenevano P.Bodm. XXV, P.Barco. inv. 45, P.Bodm. XXVI, P.Köln I 3, P.Köln VIII 331, P.Duk. inv. 775 (*olim* P.Rob. inv. 38). È stato suggerito da TURNER 1977, pp. 57-58 che il codice potesse essere formato da un unico fascicolo. Si veda CAVALLO, MAEHLER 1987, p. 16, nr. 5a e CAVALLO 2008, p. 111 (e *specimen* a colori a p. 113, nr. 88).

<sup>39</sup> London, British Library, inv. 3041 = P.Oxy. XXVII 2458 = TM 59861 = MP<sup>3</sup> 463. Il papiro è riferito alla metà del III secolo. Sul papiro si veda TURNER 1971, p. 64, nr. 32 e HARDER 1985, pp. 18-24

un frammento del *Cresphontes* di Euripide, P.Oxy. XXXIII 2656<sup>40</sup> ancora un papiro menandro, questa volta con il *Misoumenos*. Ciò che accomuna tutte queste mani sono l'inclinazione a destra, il tracciato spezzato, la tendenza a rispettare la struttura bilineare, *alpha* in due tempi o eseguito con un solo movimento, *my* con secondo e terzo tratto fusi in un'unica curva, tutte caratteristiche che in definitiva si richiamano allo 'stile severo'<sup>41</sup>. Tuttavia, i livelli di esecuzione sono molto diversi: mentre il Pap. 1 della Chester Beatty Library esibisce una mano che tende alla formalità, molto abile nel mantenere costante l'inclinazione e coerente nel tratteggio delle singole lettere e nel contrasto modulare<sup>42</sup>, P.Oxy. XXVII 2458 e P.Oxy. XXXIII 2656 si pongono ad un livello medio di esecuzione, essendo vergati in scritture dal *ductus* veloce ma abbastanza regolari e praticamente prive di legature. La mano ricca di legature di P.Bodm. IV, menzionata da Guglielmo Cavallo e Herwig Maehler nel novero di quelle «informal, semi-cursive hands closely related to documentary hands»<sup>43</sup> si pone infine al fondo di questa ipotetica scala. I due copisti del papiro bilingue di Amburgo sono da collocare, come si è detto, tra le mani informali<sup>44</sup>.

Tutte le scritture sopra menzionate sono state riferite dagli studiosi ad un periodo compreso tra la seconda metà del III secolo (P.Beatty II + P.Vindob. G 31974, P.Oxy. XXVII 2458) e il IV secolo (P.Bodm. IV, P.Oxy. XXXIII 2656). Sulla base di questi confronti, gli editori Diebner e Kasser sembrano<sup>45</sup> riferire le due mani del Pap. bil. 1 alla prima metà del IV secolo. Tale datazione appare in linea con il dato

---

(in particolare pp. 19-20, in cui la studiosa suggerisce un confronto con P.Oxy. I 23 [Platone, *Leges*] sul cui *verso* compare un testo che porta la data del 295 d.C., e P.Oxy. II 223 [Omero, *Ilias*], scritto sul *verso* di una petizione del 185 d.C.). Riproduzione fotografica anche in LU HSU 2014, p. 24 fig. 2.

<sup>40</sup> London, British Library, inv. 3077 = P.Oxy. XXXIII 2656 = TM 61562 = MP<sup>3</sup> 1303.700. Il papiro venne decifrato e identificato da TURNER 1965 (con riproduzione fotografica completa in infrarossi) ed assegnato alla prima metà IV secolo. Si vedano anche TURNER 1971, p. 78, nr. 43 e CAVALLO 2008, p. 111.

<sup>41</sup> Per una concisa storia di questo filone di scrittura, così definito da SCHUBART 1925, pp. 124-132 che parlava di «strenge Stil» (ma NORSÄ 1939, pp. 21-22 preferiva parlare di «onciale bacchilidea»), che si diffonde a partire dal II secolo d.C. e che sfocerà, soprattutto a motivo dell'uso coerente del chiaroscuro, nel canone della maiuscola ogivale, si veda da ultimo CAVALLO 2008, pp. 105-116. La quantità di papiri vergati in scritture riconducibile a questo stile è imponente, e rende difficile uno studio articolato di tutte le testimonianze: si veda il tentativo di sistematizzazione presentato da FUNGHI, MESSERI 1989 e successivamente applicato in FUNGHI, MESSERI 1992 e FUNGHI, MESSERI 1994. Una lista ragionata dei soli esempi ossirinchiti, che ammontano a quasi 250, si può leggere in DEL CORSO 2006.

<sup>42</sup> CAVALLO 1967, p. 119 colloca il codice tra i papiri che esemplificano la fase di formazione della maiuscola ogivale inclinata e lo riferisce alla fine del III secolo.

<sup>43</sup> CAVALLO, MAEHLER 1987, p. 2.

<sup>44</sup> A questo proposito, CRISCI 2004, p. 115 fa rientrare le scritture testimoniate dal codice «nell'ambito delle manifestazioni della generica maiuscola greca libraria (ora più ora meno angolosa, leggermente contrastata, talvolta inclinata a destra) di III-IV secolo».

<sup>45</sup> Per la verità, essi si limitano a riportare le opinioni di SCHUBART-SCHMIDT 1936, p. 10, che collocano il codice attorno al 300 d.C., e di Turner *per litteram*, che pensa a «some time between 275 and 350». CRISCI 2004, p. 114 preferisce pensare alla fine del III secolo piuttosto che agli inizi del IV secolo.

codicologico: codici composti interamente da quaternioni, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze, non sembrano comparire prima del IV sec<sup>46</sup>.

Com'è stato interpretato tutto questo? Considerati la volontà di sfruttare al massimo la pagina; la qualità abbastanza scadente del papiro (forse almeno in alcune parti palinsesto, come si è detto); il livello esecutivo dei copisti, che non hanno troppe pretese formali; la tipologia dei testi presenti (gli *Acta Pauli* sono un testo narrativo, *Cantico* e *Lamentazioni* sono poemi mentre l'*Ecclesiaste* è un'opera sapienziale), presentati in una combinazione assolutamente unica; ebbene, tutti questi aspetti contribuiscono all'immagine di un codice allestito per la devozione e l'edificazione personale da alcuni monaci, quasi certamente grecofoni, i quali però vivono in una comunità per lo più copta<sup>47</sup>. Il libro non veniva utilizzato nelle funzioni liturgiche o per la preghiera comunitaria, ma rifletteva gli interessi personali dei copisti, che trascrivevano per l'utilità spirituale loro e dei propri confratelli egiziani<sup>48</sup>. Si veda a questo proposito quanto afferma Turner, che sottolinea

the suspicion that the scribes did not care to waste writing material and would wish to fill any free pages lest over at the end of a codex. Even if the matter chosen as filling was too long, in a quire of multiple gatherings additional gatherings could be added if requires<sup>49</sup>.

Forse, più che alla volontà di risparmiare materiale scrittoria sfruttando ogni spazio disponibile (si tratta di carta di papiro dopo tutto, e non della ben più preziosa e costosa pergamena), l'aggiunta di altri testi in coda agli *Acta Pauli*, i quali sembrano rappresentare il nucleo principale del codice, è dovuta proprio al fatto che l'allestimento del codice risponde a dinamiche soggettive, di devozione personale che potevano comportare anche aggiunte o modifiche estemporanee al progetto originario.

L'aspetto che interessa di più in questa sede è però un altro. Come si è avuto modo di notare, i tre scriventi si dividono il lavoro di trascrizione in relazione ai testi: la prima mano termina gli *Acta Pauli* in greco (dato che il testo è acefalo, non possiamo sapere se a questo copista fosse stata affidata la copia dell'intera opera o se inve-

---

<sup>46</sup> TURNER 1977, p. 62. Sulla stessa linea IRIGOIN 1998, p. 4. CRISCI 2004, p. 114 propende invece per la fine del III secolo.

<sup>47</sup> «Es ist vielmehr ein schülermassiges, oft fehlerhaftes Elaborat griechischer Mönche, die für ihr Kloster, dessen Insassen wahrscheinlich meist koptische Mönche waren, dies merkwürdige Erbauungsbuch zusammenstellten» (DIEBNER, KASSER 1989, p. 20).

<sup>48</sup> «Es liegt also ein Sammelband einer Bibelhandschrift vor, der aufgrund der oft recht flüchtigen Schrift den Charakter einer zu privatem Zweck verfassten Schülerabschrift hat, jedenfalls nicht für den Gebrauch in der Kirche bestimmt war. [...] Er ist ein "Erbauungsbuch" griechischer Mönche, die [...] das Koptische nur unvollkommen beherrschten. Während ihnen die griechische Sprache nach Schüleraer geläufig war. [...] Schon diese innerhalb des erhaltenen Bestandes einmalige Zusammenstellung deutet auf ein besonderes Interesse der Kopisten hin, die für die frühen Christen griechischer und koptischer Zunge, sowohl sich selbst als auch ihren Brüdern, ihre "Anthologie" zum Lesen und Vorlesen zusammenstellten» (DIEBNER, KASSER 1989, p. 18).

<sup>49</sup> TURNER 1977, p. 81.

ce avesse lavorato assieme ad altri) e prosegue con le traduzioni in copto del *Cantico* e delle *Lamentazioni*; la seconda è responsabile della copia dell'*Ecclesiaste*, prima in greco e poi in copto; una terza mano conclude quest'ultima versione. Si vede molto bene come il passaggio da una lingua all'altra non rappresenti un valido motivo per il cambio di mano: i primi due copisti, nonostante le difficoltà oggettive di scrivere in una lingua che non padroneggiano, trascrivono indistintamente tanto il greco quanto il copto. Detto in altre parole, è possibile qui osservare quanto le fonti letterarie affermano, per esempio, per il già ricordato Ieraca di Leontopoli<sup>50</sup>: uno stesso copista poteva copiare tanto il greco che il copto, senza che il cambiamento di lingua implicasse necessariamente un cambio di mano.

## 2. IL CODICE DI STRASBURGO P.COPT. 362 + 375-379 + 381 + 382 + 384

Un secondo codice miscelaneo, contenente testi sia in greco che in copto, è testimoniato dai frammenti papiracei conservati presso la Bibliothèque Nationale et Universitaire di Strasburgo con la segnatura P.Copt. 362-363 + 365 + 367-369 + 371-385<sup>51</sup> [40]. Essi furono acquistati negli anni Novanta del XIX secolo da Wilhelm Spiegelberg e Richard August Reitzenstein<sup>52</sup> in Egitto per conto, appunto, dell'Università di Strasburgo. Qualche anno dopo, i frammenti furono affidati a Hugo Ibscher, conservatore e restauratore della Papyrussammlung di Berlino, per l'invetriatura. Anche in questo caso, non si hanno a disposizione notizie certe sul contesto di ritrovamento. Tutte le ipotesi avanzate dagli studiosi, dunque, devono basarsi esclusivamente su indizi interni.

I frammenti restituiscono porzioni di 25 fogli, nessuno dei quali completo<sup>53</sup>. Al contrario, la maggior parte di essi presenta estese lacune che spesso interessano pesantemente lo specchio scrittorio e risparmiano solo i margini. Date le pessime condizioni in cui è giunto il codice, fu estremamente difficoltoso per Friedrich Rösch, il primo editore, ricostruire i singoli fogli e la struttura fascicolare. Fortunatamente, la paginazione originaria, collocata nell'angolo superiore esterno, si è per lo più conservata. Dalla sua analisi emerge una lacuna molto estesa che coinvolge le pp. 27-

<sup>50</sup> Si veda *supra*, pp. 10-11.

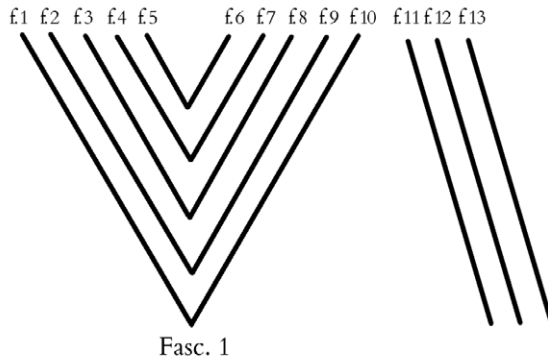
<sup>51</sup> Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, P.Copt. 362 + 375-379 + 381 + 382 + 384 = TM 61656 = CLM 1020 = nr. 451 VAN HAELST = P<sup>o</sup> GREGORY-ALAND = ac 1 MINK-SCHMITZ. I frammenti sono stati pubblicati integralmente da RÖSCH 1910, da cui sono tratte la maggior parte delle informazioni. Ad oggi, questa monografia, ripresa anche da TREU 1965, p. 100 e p. 115 nota 25, rimane la più completa. Una descrizione sommaria è fornita da FISCHER 2006, p. 21.

<sup>52</sup> A questi due personaggi, professori all'Università di Strasburgo, si deve la creazione stessa della collezione di papiri e *ostraca* di cui fa parte anche il codice miscelaneo oggetto della discussione. Si veda BOUD'HORS 1998, pp. 1-5.

<sup>53</sup> Altri frammenti più piccoli, pubblicati in RÖSCH 1910, pp. 161-165, pur appartenendo con sicurezza al codice, non hanno ancora trovato una propria collocazione. Riproduzione di una tavola in BOUD'HORS 1998, pp. 151-152.

90 (ff. 14-45) e la perdita delle pp. 113-114 (f. 57). Il codice risulta mutilo dopo p. 116 (f. 58), ma non è possibile determinare con precisione quanti fogli siano andati perduti. Le dimensioni del manoscritto, stando ai fogli meglio conservati, erano in origine di almeno mm 280 × 150, mentre lo specchio di scrittura è di circa mm 230 × 100. Ciascuna facciata accoglie un numero di righe che varia dalle 29 alle 35, attestandosi però molto spesso su una media di 31-32 linee.

Dato lo stato di conservazione e l'attuale collocazione sotto vetro dei frammenti, è evidente quanto sia arduo tentare di individuare la struttura fascicolare, di fatto non più riconoscibile. Analizzando meticolosamente l'andamento delle fibre di papiro nei singoli frammenti e combinando questi dati con il testo conservato, Rösch<sup>54</sup> è riuscito a ricostruire il quadro seguente (si vedano le figg. 2 e 3). Essendo solidali i ff. 1/10, 2/9, 3/8, 4/7 e 5/6, il primo fascicolo del codice era costituito da un quinione in cui le fibre di papiro corrono orizzontalmente sul *recto* e verticalmente sul *verso* di ogni foglio fino al centro del fascicolo, superato il quale l'orientamento si inverte. Il fascicolo è stato, cioè, ottenuto posizionando uno sopra l'altro i bifogli con la facciata transfibrile rivolta verso l'alto. Di conseguenza, ad apertura fascicolo, la regola di Gregory viene rispettata soltanto in corrispondenza del bifoglio centrale.

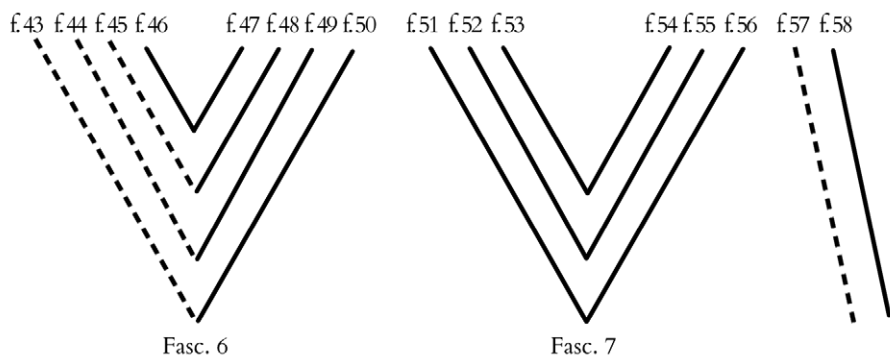


[fig. 2]

Con il f. 11 si apriva il secondo fascicolo, di cui sopravvivono i primi tre fogli. Dopo il f. 13 comincia l'ampia lacuna che prosegue fino al f. 46. Anche i ff. 46/47 e 53/54 erano solidali e si collocano al centro dei rispettivi fascicoli. Ora, i 7 fogli che

<sup>54</sup> RÖSCH 1910, pp. VIII-X. È bene sottolineare che, malgrado le difficoltà oggettive incontrate dallo studioso, la ricostruzione da lui proposta non è stata messa seriamente in discussione da nessuno fino ad oggi.

separano il f. 46 e il f. 53 non possono che essere ripartiti tra un quaternione e un ternione. Se si ipotizza, per economia di ragionamento, che il fascicolo con al centro i ff. 46/47 fosse un quaternione e che venisse seguito da un ternione, la situazione sarebbe la seguente:



[fig. 3]

Come si evince dalla fig. 3, dopo il ternione, un ulteriore fascicolo si apriva con il f. 57, oggi perduto. Sopravvivono invece frammenti del f. 58, il secondo del fascicolo. Anche nei fasc. 6 e 7, i bifogli sono orientati tutti nella stessa direzione, con la conseguenza che soltanto al centro del fascicolo le facciate affrontate presentano lo stesso andamento delle fibre. Tale andamento incoerente viene mantenuto anche nel passaggio da un fascicolo all'altro: nei casi in cui è possibile verificarlo, il *verso* dell'ultimo foglio di un fascicolo e il *recto* del primo del fascicolo successivo non presentano fibre che corrono nello stesso verso. I 32 fogli che separano il f. 10 e il [f. 43] possono essere agevolmente ripartiti in quattro quaternioni. Ora, se è vero che tale ricostruzione presenta un altissimo grado di incertezza, è altresì innegabile che, in mancanza di ulteriori indizi, essa appare la più economica e lineare.

Ricapitolando, il codice si apriva con un quinione (fasc. 1), seguito da cinque quaternioni (fasc. 2-6), di cui sopravvivono soltanto i primi 3 fogli del fasc. 2 e gli ultimi 5 del fasc. 6, e da un ternione (fasc. 7). Infine, si conservano frammenti di un ottavo fascicolo, di cui non è possibile stabilire la consistenza. Non è dato sapere se con il fasc. 8 si concludesse il manoscritto. Se così fosse, non farebbe difficoltà l'ipotesi di un fascicolo di comodo, magari di tre o addirittura di due bifogli. Sulla base di quanto conservato, è probabile che all'interno dei fascicoli (e nel passaggio da un fascicolo all'altro), i bifogli fossero disposti sistematicamente in modo tale che, ad apertura libro, il *verso* e il *recto* delle due pagine affrontate avessero fibre ordinate in modo alternato, tranne che, ovviamente, in corrispondenza del centro del fascicolo. I fogli riportano, nell'angolo superiore esterno, la paginazione originaria, mentre non si osserva alcuna segnatura di fascicolo.

Per quanto riguarda i contenuti, sono stati identificati frammenti di tre opere. Il codice si apriva con una traduzione copto-achmimica della *Prima lettera di Clemente ai Corinzi*<sup>55</sup>. La sezione conservata (ff. 1-13) corrisponde ai capitoli 2-26.2. Dopo l'ampia lacuna dei ff. 14-45, si individua la versione copto-achmimica della *Lettera di Giacomo* (ff. 46r-50r), mutila della parte iniziale (Gc 1, 1-12) ma di cui si conserva, tra semplici linee ornate, il titolo di *explicit* [ΤΕΠΙΣΤΟΛΗ] ΝΙΔΚΩΒΟΣ. Infine, gli ultimi fogli conservati (ff. 50v-56 e f. 58) contengono brani, ora in greco ora sempre in achmimico, tratti dai capitoli 10-13 del *Vangelo di Giovanni*<sup>56</sup>. La distribuzione dei brani non è né omogenea né sistematica: sul f. 50v, senza alcun tipo di elemento grafico a segnalare il cambio di testo, si legge Gv 10, 1-10 in greco seguito, dalla l. 30 del f. 50v, dall'intero Gv 10 in copto; alla l. 9 del f. 52v, torna il greco con Gv 11, 1-8 seguito, nella pagina immediatamente successiva, dal miracolo della resurrezione di Lazzaro (Gv 11, 1-44), nella versione copta; ancora un cambio di lingua si ha alla l. 28 del f. 54v in cui comincia Gv 11, 45-52; con la l. 26 della pagina successiva torna il copto (Gv 11, 45 - 13, 11) che prosegue sino alla fine dei fogli conservati. Non sembra che nel perduto f. 57 avvenisse un ulteriore cambio di lingua: la quantità di testo in lacuna può corrispondere a quella della versione copta di Gv 12, 20-50.

Come si vede, le sezioni copte eccedono di gran lunga i rispettivi brani in greco. Non si tratta, dunque, di traduzioni propriamente dette, in cui i testi nelle due lingue si corrispondono, tanto più che greco e copto, alla luce delle varianti che li caratterizzano singolarmente, sembrano far capo a tradizioni testuali diverse<sup>57</sup>. Non è chiaro quale principio abbia guidato il copista nel selezionare i brani e nel disporli nell'ordine sopra descritto<sup>58</sup>. È tuttavia verosimile che questa sezione, proprio a motivo della singolarità con cui compaiono i testi nelle due lingue, sia frutto di un'operazione originale del copista medesimo, che forse trascriveva a partire da antigrifi diversi, uno per ciascuna lingua, testimoni di tradizioni testuali non sovrapponibi-

<sup>55</sup> Questo testo godette di molta fama e di ampia circolazione nel cristianesimo tardoantico orientale, fino ad essere letto durante le assemblee liturgiche, al pari delle canoniche epistole cattoliche. Oltre all'originale greco, tramandato, tra gli altri, dal celebre *Codex Alexandrinus* (London, British Library, Royal 01 D VIII, ff. 134r-143r) dopo i libri canonici del Nuovo Testamento, si conoscono una versione latina, una versione siriana e ben due versioni copte. Si veda la ricca introduzione all'edizione JAUBERT 1971, pp. 13-58 e soprattutto 91-93 (= trad. it. pp. 11-62 e 99-101), nonché PRINZIVALI 2010, pp. 77-275 e 449-541.

<sup>56</sup> I passi vengono indicati con i loro estremi ma, dato lo stato frammentario delle pagine, questo non vuol dire che il testo sia conservato con continuità. Anzi, i brani sono frequentemente danneggiati da ampie lacune. Per i dettagli sullo stato del testo si rimanda a RÖSCH 1910.

<sup>57</sup> Così RÖSCH 1910, p. XXVII: «beide Texte zeigen aber oft erhebliche Abweichungen und scheinen sogar verschiedenen Versionen zu folgen».

<sup>58</sup> Si è pensato (RÖSCH 1910, p. XXVII) che i brani potessero essere stati copiati da un lezionario, ma i passi non corrispondono a nessuna delle pericopi riportate dai libri liturgici conosciuti.

li. Il cambio di idioma è segnalato da un segno di *paragraphos* che si allunga con un tratto sinuoso nel margine destro, senza però che le dimensioni dell'interlinea subiscano variazioni<sup>59</sup>.

Sulla base della quantità di testo conservato, si può ipotizzare *grosso modo* lo spazio originariamente occupato da ciascuna opera<sup>60</sup>. L'intera *Prima lettera di Clemente*, che apriva il codice, doveva essere contenuta in circa 30 fogli, mentre la lacuna che interessa la parte iniziale della *Lettera di Giacomo* non è più ampia di un singolo foglio, il perduto f. 45. Stabilire cosa ci fosse nella lacuna ai ff. 31-44 (circa), tra la *Prima lettera di Clemente* e la *Lettera di Giacomo*, non è facile. Una possibilità è che la *Prima lettera di Clemente* fosse seguita dalla seconda lettera a lui attribuita (ma in realtà pseudoepigrafa) esattamente come accade nei due testimoni più importanti del testo greco, il *Codex Alexandrinus*<sup>61</sup> e il *Codex Hierosolymitanus*<sup>62</sup>. Ma la lacuna è troppo ampia per aver ospitato soltanto la *Seconda lettera di Clemente*.

Un'altra possibilità, non necessariamente alternativa alla prima, è che nei fogli caduti trovassero spazio altre epistole cattoliche. Dopotutto, la connessione tra queste ultime e le subapostoliche lettere di Clemente è ben nota e attestata<sup>63</sup> a partire dal II secolo d.C. È sorprendente invece l'accostamento con i capitoli 10-13 del *Vangelo*

<sup>59</sup> RÖSCH 1910, p. 121 immagina che il primo cambio di lingua avvenga all'interno della l. 30, f. 50v, segnalato semplicemente da un *dicolon*, e stampa:

... [καὶ θύση καὶ ἀπ-]  
[ολέση: x, 1. 2Δ]ΜΗΝ 2ΔΜΗ[Ν †ΧΟΥ]

In realtà, il papiro in questo punto è estremamente lacunoso, circostanza che non permette ricostruzioni così precise. Inoltre non esistono validi motivi per pensare che il cambio avvenisse all'interno della riga. Molto più economica, e in linea con quanto si osserva in altri luoghi, è l'ipotesi secondo la quale il testo greco terminasse alla l. 29 e che con la l. 30, in corrispondenza della *paragraphos* caduta in lacuna, iniziasse il brano copto. Questo tipo di *paragraphos* è definita 'a coda ondulata' da ALBRECHT, MATERA 2017.

<sup>60</sup> Si tratta, naturalmente, di calcoli di massima, che non hanno la pretesa di restituire l'esatta distribuzione dei testi, ma che piuttosto possono dare un'idea della consistenza, in termini di fogli, di ciascuna opera. Per il testo copto della *Prima lettera di Clemente* mi sono servito dell'edizione SCHMIDT 1908, mentre per la *Lettera di Giacomo* dell'edizione SCHÜSSLER 1991, con l'avvertenza però che quest'ultima riporta la versione saidica delle *Epistole cattoliche* e non quella achmimica.

<sup>61</sup> London, British Library, Royal 01 D V-VIII = 02 Aland = TM 62318. Su questo fondamentale codice della Bibbia si è andata accumulando negli anni una ricchissima messe di studi. Il lavoro più recente (e più completo) è SMITH 2014, da cui attingere ulteriore bibliografia specialistica. Per un'analisi codicologica, invece, si rimanda ad ANDRIST 2015, pp. 27-34. La datazione del manoscritto alla seconda metà del V secolo è stata stabilita da CAVALLO 1967, pp. 77-81.

<sup>62</sup> YERUSHALAYIM, Πατριαρχική Βιβλιοθήκη, Παναγίου Τάφου 54 sottoscritto nel 1054 dal notaio Leone, la cui mano viene considerata da CAVALLO 2000, p. 231 esemplificativa del primo «polo di attrazione» delle scritture librarie informali di XI-XII secolo da lui individuato. Sul copista Leone si veda anche PÉREZ MARTÍN 2016, pp. 583-584, con ulteriore bibliografia. Riproduzioni in LAKE I, nr. 7, pl. 11 e BARBOUR 1981, p. 21, nr. 75.

<sup>63</sup> Basti la testimonianza di Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.* 4.23.11) che, citando una lettera di Dionigi, vescovo di Corinto attorno al 170, attesta come, almeno in quella diocesi, la *Prima lettera di Clemente* fosse letta durante le assemblee liturgiche (ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας τὴν ἀνάγνωσιν αὐτῆς ποιεῖσθαι).

di Giovanni. Per questo motivo il primo editore ha sostenuto che «die paar Kapitel werden vielmehr nur zu dem Zwecke angefügt sein, einige letzte Seiten des Buches auszufüllen»<sup>64</sup>. In altre parole, le pagine rimaste bianche dopo la conclusione della *Lettera di Giacomo*, sarebbero state riempite in modo estemporaneo da brani tratti da *Giovanni*, senza un obiettivo specifico.

L'ipotesi di Rösch, tuttavia, non convince pienamente. La *Lettera di Giacomo* si conclude sul f. 50r, ultimo del fasc. 6, secondo la ricostruzione sopra presentata. Lo spazio rimasto vuoto, dunque, sarebbe stato di una sola facciata, f. 50v. I passi evangelici si estendono per più di 8 fogli e forse in origine per altri ancora, dal momento che il codice è mutilo. Non sembra affatto un'operazione finalizzata allo sfruttamento di accidentali *agrapha*. A meno di non voler credere che il copista si sia sentito in dovere di riempire, con il primo testo che aveva a disposizione, più di due fascicoli rimasti inspiegabilmente bianchi e, soprattutto, non più reimpiegabili per il confezionamento di un altro manoscritto, bisogna pensare ad un progetto unitario in cui la presenza dei brani giovannei svolga un proprio ruolo. L'assenza di snodi nella struttura fascicolare non fa che rafforzare questa ipotesi<sup>65</sup>.

Se si guarda ai contenuti della miscellanea, un tema sembra emergere su tutti gli altri: quello dell'unità della chiesa. La principale preoccupazione che attraversa la *Prima lettera di Clemente* è la ricomposizione di violenti tumulti sorti in seno alla comunità cristiana di Corinto. I dettagli e le motivazioni (organizzative? ecclesiastiche? dottrinali?) delle agitazioni non sono note, anche perché la lettera è l'unica fonte a parlarne, ma è chiaro che l'autore scrive per cercare di ricomporre la comunione e l'unità, indicando il comportamento da seguire sull'esempio di profeti e santi. Anche la *Lettera di Giacomo* affronta, tra gli altri, il tema delle discordie interne, in questo caso riguardanti le comunità giudeo-cristiane sparse nel mondo greco-romano, determinate da invidia e gelosia (Gc 4, 1-11). Per quanto riguarda il *Vangelo di Giovanni*, il discorso si fa più complesso. I capitoli copiati nella miscellanea sono quelli immediatamente precedenti alla Passione. In particolare, si tratta della presentazione di Cristo come Buon Pastore (Gv 10), del miracolo della resurrezione di Lazzaro con la decisione dei capi dei giudei di uccidere Gesù (Gv 11), dell'ingresso messianico a Gerusalemme (Gv 12) e della lavanda dei piedi. Benché non esistano rapporti diretti di dipendenza tra il *Vangelo di Giovanni* e la *Prima lettera di Clemente*, la critica<sup>66</sup> ha da tempo messo in luce la presenza di tematiche e di idee comuni ai due testi. Tra queste, emerge proprio l'immagine del Cristo-pastore che dà la vita per le pecore, centrale in *Giovanni*, e la conseguente metafora della chiesa come gregge che trova la propria unità in Cristo.

<sup>64</sup> RÖSCH 1910, p. XXVII.

<sup>65</sup> A differenza del codice di Amburgo, quello di Strasburgo va dunque definito, in assenza di snodi, pluritestuale monoblocco, secondo la terminologia di MANIACI 2004, p. 88.

<sup>66</sup> Si veda JAUBERT 1971, pp. 52-56 (= trad. it. pp. 55-60).

Non è forse un caso che le citazioni giovanee partano proprio da Gv 10, capitolo in cui viene diffusamente sviluppata la tematica del Cristo Buon Pastore e le sue diverse implicazioni. Quanto proposto non va oltre la pura ipotesi di lavoro e andrebbe attentamente vagliato sotto il profilo storico-letterario da studiosi specializzati nella letteratura subapostolica e nella sua tradizione. E tuttavia deve essere ritenuto un dato ormai acquisito il fatto che i brani giovaneei non sono un testo avventizio collocato nel codice in funzione riempitiva, ma che, al contrario, rispondono ad una specifica esigenza nell'economia generale della miscellanea.

Come si è già accennato, del codice papiraceo non si conosce né il luogo di rinvenimento né, tanto meno, il contesto archeologico, per cui i tentativi di datazione e di collocazione devono basarsi esclusivamente su criteri interni. Un primo elemento di discussione è rappresentato dal particolare tipo di dialetto impiegato nelle traduzioni copte. Esiste un'altra versione copta della *Prima lettera di Clemente*, indipendente da quella alsaziana ma linguisticamente affine, conservata a Berlino<sup>67</sup> e pubblicata all'inizio del secolo scorso da Carl Schmidt. Il dialetto achmimico esibito dal codice di Berlino, assieme ad altre considerazioni legate alle testimonianze dei mercanti e alle circostanze dell'acquisto, convinsero l'editore a localizzare il manoscritto nel Monastero Bianco, che sorge appunto presso Akhmim (la greca Panopolis). Dal momento che anche le sezioni copte del codice di Strasburgo sono in achmimico, si ha la tentazione di seguire il ragionamento di Schmidt e di collocare anch'esso nella collezione libraria dell'importante cenobio copto. In realtà, il dialetto achmimico, che non conobbe mai una vera e propria standardizzazione, sembra fosse parlato in un'ampia area dell'Alto Egitto (a partire almeno da Assuan), che aveva il suo centro propulsore nella città di Tebe<sup>68</sup>. Oggi si è molto più cauti nel radicare la localizzazione di un testo semplicemente sulla base della sua *facies* linguistica, tanto che un esperto come Tito Orlandi non è affatto convinto che il dialetto achmimico fosse effettivamente parlato presso Akhmim o nello stesso Monastero Bianco. Bisognerebbe spiegare, infatti, come sia stato possibile che la biblioteca centro propulsore della cultura letteraria saidica fosse in origine costituita da testi in achmimico<sup>69</sup>. In alternativa, si potrebbe ipotizzare che il codice sia stato prodotto presso l'episcopato di Akhmim oppure in qualche altro episcopato non troppo distante, senza che si possa, in assenza di indizi, essere più precisi.

---

<sup>67</sup> Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. or. 3065 = TM 107764 = CMCL MONB.MW = CLM686. Si tratta di 36 fogli di papiro, oggi conservati tra lastre di vetro, originariamente parte di un codice a fascicolo unico di almeno 21 bifogli e 8 fogli singoli. Il manoscritto, riferito al IV secolo, venne acquistato nel 1905 al Cairo dallo stesso Schmidt, ancora protetto dall'originaria legatura in cuoio decorato. Si vedano l'*editio princeps* SCHMIDT 1908, la scheda in BUZI 2014a, pp. 181-183, nr. 15 e FISCHER 2006, pp. 20-21.

<sup>68</sup> Per una presentazione generale del dialetto achmimico, cfr. *CE, s.v. Akhmimic* (a cura di P. Nagel).

<sup>69</sup> Si veda ORLANDI 2002, p. 223 (citazione completa alla nota 33).

L'unica mano che si individua sui fogli superstiti impiega una maiuscola non troppo formale, praticamente priva di legature ed eseguita con *ductus* piuttosto posato. Il modulo è costante e di forma quadrata. Solo *omicron* appare leggermente più piccolo e compresso lateralmente, caratteristica quest'ultima che condivide spesso con *theta*. Angoli molto acuti si notano in lettere come *alpha*, *delta*, *lambda*, *ny*, *ypsilon*, *giangia*. *Alpha*, in particolare, è in due tempi, con il tratto discendente da sinistra verso destra che si allunga sul rigo di base. Tuttavia, il tracciato appare, in generale, morbido e occhiellato, come si può apprezzare in *zeta*, *eta*, *pi*, *omega*, *shai* e *hori*; *my* è chiaramente di tipo alessandrino. *Sigma* ed *epsilon*, quest'ultimo con il tratto orizzontale mediano vistosamente prolungato, tendono alla perfetta rotondità. L'occhiello di *phi*, invece, si schiaccia sul rigo di base, acquisendo una forma ovale. La struttura bilineare è rotta, mai in modo esasperato, dai soliti *rho*, *ypsilon*, *phi*. I tratti tre e quattro di *beta* di norma non si toccano e danno alla lettera un aspetto bilobato. *Kappa* è in due tempi, con i tratti due e tre fusi in un unico movimento e talvolta staccati dal tratto verticale.

Rösch ha ritenuto che queste caratteristiche contribuissero a riferire il codice al cinquantennio compreso tra la metà e la fine del V secolo<sup>70</sup>. Più recentemente, in un lavoro generale sui manoscritti neotestamentari e sulle problematiche relative alla loro datazione, che prende in considerazione e mette a sistema decine di mani diverse, Orsini<sup>71</sup> ha catalogato la scrittura del codice di Strasburgo tra quelle «originated in bureaucratic and chancery practices» tondeggianti, occhiellate e unimodulari, da cui si distanzia soltanto per una maggiore sobrietà, data dall'assenza di occhielli vistosi ed elementi esornativi di derivazione cancelleresca. Lo studioso quindi non esita, convincentemente, ad alzare a datazione alla prima metà del V secolo.

Ci si trova dunque in un momento critico per la chiesa copta. Le dottrine monofisite di Eutiche sono ormai assai diffuse, in alcuni casi ben radicate e preoccupano sia Flaviano, patriarca di Costantinopoli (446-449), che il papa Leone I (440-461) da lui interpellato. La questione, come è ben noto, determinerà la convocazione nel 451 del Concilio di Calcedonia, le cui conclusioni non furono accettate dalla chiesa di Alessandria. Non ci volle molto a capire che si era determinato un vero e proprio scisma. I fatti di Calcedonia e le vicende immediatamente successive rappresentarono un terremoto per la cristianità orientale e non solo. L'unità della comunità credente venne duramente colpita anche all'interno della stessa chiesa egiziana. Per più di un secolo il soglio episcopale di Alessandria venne conteso tra vescovi calcedonesi e vescovi non calcedonesi, sostenuti dalle rispettive fazioni. Un ruolo molto importante venne giocato dai monaci, i quali si orientarono per lo più su posizioni anti-calcedonesi. Voler legare le tematiche della miscellanea, i cui testi, come si è detto, sembrano insistere

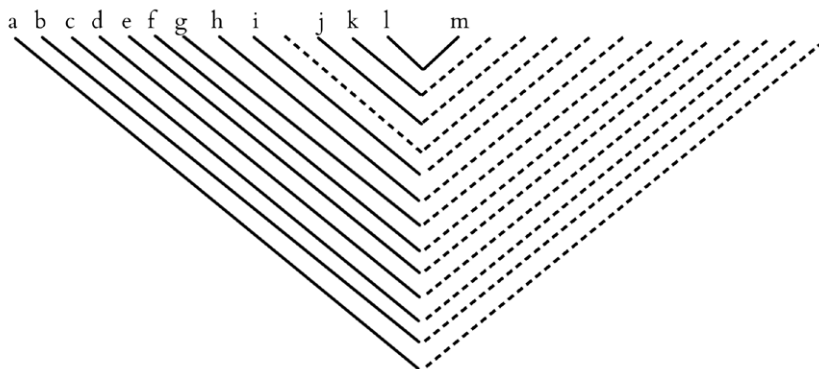
<sup>70</sup> RÖSCH 1910, p. X: «Auf Grund der paläographischen Indizien möchte ich in die Mitte oder ans Ende des 5. Jahrhunderts setzen».

<sup>71</sup> CLARYSSE-ORSINI 2012, p. 456 (e p. 458; tabella p. 469).

sull'unità della chiesa e sulla ricomposizione in Cristo dei contrasti interni, allo spinoso e complicato contesto storico della metà del V secolo è forse troppo audace, visto il carattere eminentemente devozionale e liturgico di questo tipo di miscellanee allestite per iniziativa di singoli o di piccoli gruppi, come si è visto a proposito del *papyrus bilinguis* di Amburgo. E tuttavia la suggestione (ma appunto solo di suggestione si può parlare) è forte e chi avrà pregato o meditato tenendo in mano quel codice, oggi a Strasburgo, non sarà rimasto indifferente alle divisioni e alle controversie che, ormai da più di un secolo, agitavano la sua chiesa, e le parole di Clemente o le immagini di Giovanni, avranno forse risuonato in modo più drammatico del solito.

### 3. IL PICCOLO CODICE DI MATTEO E DANIELE (P.OSL. INV. 1661)

Benché non si tratti propriamente di un codice miscelaneo, conviene trattare in questa sede anche il codice papiraceo testimoniato dai frammenti che costituiscono il P.Osl. inv. 1661<sup>72</sup> [27]. Essi restituiscono porzioni di 13 fogli che originariamente formavano, con una lacuna, la prima metà di un unico fascicolo. Per rispettare la continuità testuale, infatti, i fogli rappresentati dai fr. l ed m devono essere orientati in modo tale che, a differenza di quanto si osserva per i restanti frammenti, il lato transfibrare del primo si contrapponga al lato transfibrare del secondo. Essi dunque costituivano il bifoglio centrale di un fascicolo ottenuto sovrapponendo 13 bifogli (= 26 ff.) con il lato transfibrare rivolto verso l'alto. La fig. 4 riassume schematicamente la situazione (le lettere riprendono quelle utilizzate nell'*editio princeps* per indicare i singoli frammenti):



[fig. 4]

<sup>72</sup> Oslo, University Library, P. inv. 1661 = nr. 359 VAN HAELST = 994 RAHLFS = P<sup>62</sup> ALAND = TM 61839 = CLM 939. I frammenti facevano parte di un lotto contenente anche frustoli in geroglifico, ieratico e demotico acquistato in Egitto da Jens Lieblein. Non si conoscono i dettagli della compravendita (l'egittologo norvegese si recò in Egitto a più riprese tra il 1869 e il 1903). *L'editio princeps* si deve ad AMUNDSEN 1945, pp. 121-140. La scheda di descrizione più recente è in RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 270-271. Si veda anche TREU 1965, p. 100 e pp. 115-116 nota 26.

Sempre la continuità testuale assicura che la lacuna tra i fr. i e j non può interessare più di un foglio. Le dimensioni del codice sono estremamente ridotte. Laddove sono conservati resti di tutti e quattro i margini, i fogli non superano i mm 66 × 56, sufficienti per ospitare appena 12 linee di scrittura (con circa 8-10 lettere ciascuna) per pagina. Lo specchio scrittoria è inquadrato, su tutti i lati e in tutte le pagine (con eccezione, forse, del *verso* del fr. l), da linee tracciate a mano libera, caratteristica questa piuttosto insolita.

Il piccolo codice riporta Mt 11, 25-30 prima in greco e poi in copto-achmimico<sup>73</sup> (separati sul *recto* del fr. f da una linea), seguito da Dn 3, 50-55 soltanto in greco. Non è possibile determinare quanto fosse esteso il brano di *Daniele*, ma è probabile che fosse seguito anch'esso dalla traduzione copta. Il foglio con la fine della sezione evangelica e l'inizio di *Daniele*, è andato perso. Il *recto* del primo foglio è stato lasciato bianco a protezione dell'intero fascicolo (che forse non ebbe mai una legatura vera e propria), mentre il *verso* si presenta come una sorta di *Titelblatt*, che recita π[ε]γα[ρ]η[ρ]εα[ρ]ον | [νκα]τα μαθαιος | [εγα]γγελιον. Un doppio titolo, dunque, in cui greco e copto sono separati da una semplice linea. Il frammento si interrompe dopo la terza linea, ma è probabile che il titolo in greco, per parallelismo con quello copto, prevedesse anche la menzione dell'evangelista.

La mano responsabile del piccolo codice impiega una maiuscola informale, di cui si notano le difficoltà di allineamento (da ciò deriva, forse, la necessità di incorniciare lo specchio scrittoria), dal tracciato spigoloso (anche se talvolta può farsi più fluido e sinuoso), latamente accostabile allo 'stile severo'<sup>74</sup>, caratterizzata da squilibri modulari e inclinazione dell'asse incostante. *Alpha* è di norma in due tempi, con i tratti che formano angoli molto netti, ma non mancano esecuzioni più rapide, quasi corsive, che creano pseudo-legature con la lettera che segue (specialmente *iota*). Il *my* è di tipo alessandrino. *Omicron* può presentarsi ora tondo, ora compresso lateralmente, ora di modulo più piccolo e sollevato rispetto al rigo di base (come è norma negli esempi di 'stile severo'). *Ypsilon* può essere eseguito tanto in due tempi quanto in un unico tempo. *Epsilon* è di norma stretto, eseguito in tre tempi, con il tratto orizzontale mediano vistosamente proteso verso destra. Peculiare la forma di *shai*, alto sul rigo di base con ultimo tratto che scende obliquamente senza curvarsi. Il primo editore<sup>75</sup>, Leiv Amundsen, ha riferito convincentemente i frammenti al IV secolo, datazione confermata anche recentemente da Orsini<sup>76</sup>. Nonostante la mano appaia la stessa in tutti i fogli, è stato notato un curioso mutamento nella qualità del

<sup>73</sup> La versione copta però non sembra l'esatta traduzione del precedente testo greco, come dimostra la *varia lectio* di Mt 11, 27; si veda il commento di AMUNDSEN 1945, pp. 132-133.

<sup>74</sup> Così ORSINI, CLARYSSE 2012, p. 457, che pone i frammenti tra gli esempi di 'stile severo' che presentano chiaroscuro, anche se in modo incoerente.

<sup>75</sup> Si veda AMUNDSEN 1945, p. 129, che preferisce pensare all'inizio del IV secolo.

<sup>76</sup> Si veda ORSINI, CLARYSSE 2012, p. 470.

tracciato che, a partire dal fr. j, si fa più sottile e privo di effetti chiaroscurali. Questo cambiamento è stato messo in relazione con il passaggio ad un calamo più sottile oppure, più verosimilmente, con l'utilizzo di un temperino per ricreare la punta ormai smussata.

Codici in miniatura di questo genere, benché non frequentissimi, sono conosciuti in buon numero dai papirologi<sup>77</sup>. Paralleli possono essere indicati in pezzi come P.Lond.Lit. 204<sup>78</sup> (mm 73 × 56), frammento di *Salterio* assegnato al III secolo, o P.Berol. inv. 8299<sup>79</sup> (mm 60 × 45), bifoglio papiraceo contenente un inno cristiano acrostico. Né mancano casi di manoscritti pergamenacei: per fare un solo esempio, PSI I 164, piccolo esemplare di *Giona* di dimensioni (mm 60 × 55) simili al codice di Oslo, e assegnato al IV secolo. Anche l'ambiente di lingua copta conosce questo tipo di produzione, soprattutto per quanto riguarda il libro dei *Salmi* (come i due esemplari conservati al British Museum, P.Lond.Copt. I 947<sup>80</sup> e P.Lond.Copt. I 943<sup>81</sup>) e altri libri veterotestamentari, come i *Proverbi* di P.Ryl.Copt. 7<sup>82</sup> e il *Primo libro di Samuele* di Londra (P.Lond.Copt. I 936<sup>83</sup>). Ciò che rende particolare P.Osl. inv. 1661 è il fatto che, ad oggi, resta l'unico esempio bilingue.

È ovvio che le piccole dimensioni, quasi miniaturizzate, siano legate ad un uso strettamente personale e privato del manufatto, probabilmente prodotto dalla stessa persona che poi lo tenne con sé. Sono state avanzate diverse ipotesi circa l'utilizzo di oggetti simili. Una delle più discusse, e che allo stesso tempo ha riscosso più successo, è quella che vede nei codici miniaturizzati, o almeno in quelli che riportano passi biblici, dei veri e propri amuleti<sup>84</sup>, la cui efficacia dipende sia dal contenuto sia

<sup>77</sup> TURNER 1977, p. 25 definisce «miniature codex» quel codice di larghezza inferiore ai 10 cm. Anche se la maggioranza dei codici in miniatura che sopravvivono conservano testi cristiani, questa tipologia non era sconosciuta al mondo classico: sono ben noti i passi di Marziale in cui si fa riferimento ai libelli che *manus una capit* (Ep. 1.2) e all'Omero in *pugillaribus membranis* (Ep. 14.184); si vedano almeno ROBERTS, SKEAT 1983; pp. 24-29, DEGNI 1998, pp. 55-59 e PECERE 2010, pp. 83 e nota 230 e p. 89 note 250-252. Stando ai frammenti superstiti, il materiale scrittoria preferito per questo genere di codici era la pergamena, sicuramente più resistente del papiro alle sollecitazioni meccaniche che un libro così piccolo avrebbe subito. Per un inquadramento più recente si veda KRUGER 2013, pp. 25-27.

<sup>78</sup> London, British Library, Pap 2556 = nr. 92 VAN HAELST = 2051 RAHLFS = TM 61958. Sul frammento si vedano P.Lond.Lit. 204 edito da Milne; TURNER 1977, p. 22 e p. 148, P62 e KRUGER 2013, p. 26. Una descrizione aggiornata si può leggere in RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 219-220.

<sup>79</sup> Berlin, Staatliche Museen, P. 8299 = nr. 728 VAN HAELST = TM 64385. Pubblicato come BKT VI, pp. 125-126, nr. VI 8 (Schubart).

<sup>80</sup> London, British Library, Or. 4916 (7) = TM 108679.

<sup>81</sup> London, British Library, Or. 4916 (5) = TM 108678.

<sup>82</sup> Manchester, John Rylands Library Copt. 7 = sa 243 SCHÜSSLER = TM 107894 = CLM 2672. Editto da Crum nel 1909.

<sup>83</sup> London, British Library, Or. 4916 (4) = TM 108676.

<sup>84</sup> Su questo tipo di produzione, dai contorni sfuggenti, esiste una bibliografia sterminata. Non è facile, infatti, stabilire cosa sia un amuleto e cosa non lo sia, dal momento che nella maggior parte dei casi non vi è nessun elemento formale che possa determinare la precisa funzione del frammento manoscritto.

dal fatto di essere sempre a contatto con il proprietario. Certo è che esistono casi in cui singoli fogli provenienti da piccoli codici di contenuto biblico sono stati riutilizzati come amuleti<sup>85</sup>.

Nel caso specifico di P.Osl. inv. 1661, considerare il fascicolo semplicemente un amuleto non convince. E non convince nemmeno il riutilizzo come amuleti di singoli fogli, se è vero che i frammenti conservati restituiscono porzioni di più della metà dei fogli originari, e per di più in sequenza. La combinazione di passi tratti dal *Nuovo* e dall'*Antico Testamento*, per di più prima in greco e poi in copto, potrebbe far pensare ad un libro funzionale a qualche tipo di liturgia, o ad un estratto di una singola funzione tratto da un lezionario<sup>86</sup>. Ma le piccole dimensioni non sono in alcun modo compatibili con un codice propriamente liturgico, utilizzato da una comunità per la celebrazione eucaristica o per l'ufficio quotidiano. È forse possibile combinare il contenuto, per così dire, liturgico con le caratteristiche materiali che rimandano ad un libro di uso personale ipotizzando che P.Osl. inv 1661 [27] fosse destinato alla devozione privata di un monaco, forse capace di comprendere tanto il greco che il copto, se anche nel realizzare un libro per sé stesso sente la necessità di copiare le pericopi in entrambe le lingue (ma la loro presenza potrebbe anche spiegarsi, più facilmente, con la pressione esercitata dal modello).

---

Il contributo più recente, che include anche una lista ragionata di tutti i papiri con elementi cristiani identificabili, con buona probabilità, come amuleti, si deve a DE BRUYN, DIJKSTRA 2011, con ulteriore bibliografia. Il papiro di Oslo è registrato tra i «possible amulets» al nr. 182. Anche TREU 1965, p. 100 accenna al possibile uso come amuleto.

<sup>85</sup> In funzione di amuleti sembrano essere stati reimpiegati, secondo BARKER 2010, P.Mil.Vogl. inv. 1224 + P.Macq. inv. 360 (= P<sup>91</sup> ALAND) e P.Oxy. X 1229 (= P<sup>23</sup> ALAND) a motivo dei segni di piegatura che si riscontrano sui due papiri. Una storia simile è stata ricostruita da HORSLEY 1997 per P.Vindob. G 29831 (anche se in questo caso, secondo lo studioso, il riutilizzo fu innescato, per così dire, da un errore del copista, che non riuscì a completare il passo di Gv 1, 6 per motivi di spazio). Le problematiche che pongono manoscritti di questo tipo sono chiaramente enunciate e acutamente discusse in DE BRUYN 2010, pp. 159-161, con ulteriore bibliografia.

<sup>86</sup> Così AMUNDSEN 1945, pp. 137-138.

## VII.

### MANOSCRITTI VETEROTESTAMENTARI E LITURGICI

Per quanto riguarda l'Antico Testamento, il libro di gran lunga più attestato nei manoscritti bilingui greco-copti è quello dei *Salmi*. Ciò non stupisce: è ben noto quanto pervasiva fu la diffusione dei *Salmi* in ambiente cristiano<sup>1</sup> e in particolare nel monachesimo<sup>2</sup>, tanto in Occidente<sup>3</sup> quanto, soprattutto, in Oriente. L'uso liturgico di queste composizioni poetiche, attestato già al tempo di Israele, viene ripreso dai cristiani, che sui *Salmi* costruiscono l'impalcatura dell'ufficio divino quotidiano. Alcuni luoghi della letteratura monastica, più volte ricordati e citati dagli studiosi, sono espliciti in tal senso. L'anonima *Regula Magistri*, che tanto spazio dedica all'organizzazione della preghiera delle ore, specificando quali salmi vadano recitati e quando, prescrive ai monaci di celebrare l'ufficio da soli, nel caso si trovino lontano più di cinquanta passi dal convento<sup>4</sup>, oppure di pregare i salmi durante il cammi-

---

<sup>1</sup> MAZY 2019, pp. 143–144 riporta che i *Salmi* rappresentano il 16% dei frammenti biblici e addirittura il 34% dei soli manoscritti veterotestamentari. L'interesse dei cristiani, anche laici, per quest'opera precede il movimento monastico, come dimostrano le opere esegetiche ed omiletiche di Origene o di Atanasio.

<sup>2</sup> Un acuto quadro generale sul ruolo del *Salterio* nel monachesimo, la cui lettura reiterata è finalizzata soprattutto al *meditari*, cioè alla memorizzazione e all'introiezione, è stato disegnato da CAVALLLO 2003. Si veda anche la già menzionata lettera, P.Kell.Copt. V 19 (*supra*, p. 35).

<sup>3</sup> Per quanto riguarda l'Occidente, vale forse la pena di ricordare l'eccezionale ritrovamento di Faddan More, nel cuore dell'Irlanda, dove il fango ha miracolosamente preservato un manoscritto pergameneo contenente proprio un *Salterio* latino, vergato in minuscola insulare e datato attorno all'800. Il ritrovamento è importante anche perché il codice si trova ancora avvolto nella custodia di cuoio (non una legatura vera e propria quindi) originale, rafforzata al suo interno con fogli di papiro. Data la somiglianza tecnologica con analoghe custodie che proteggevano i codici di Nag Hammadi, c'è chi ha supposto che essa provenisse dall'Egitto. Sul ritrovamento si vedano READ 2011 e FIORETTI 2017, pp. 1177–1178.

<sup>4</sup> *Reg. Mag.* 55.3–4 (= ed. DE VOGÜÉ 1964, vol. II, pp. 258.9–260.13): *quod si supra hunc numerum [scil. quinquaginta passus] fuerit loci longiquitas, iam non vadant, sed ibi, relicto de manibus ferramento, suam flectens cervicem, quae aguntur in oratorio genua, opus Dei sibi lente dicant et ipsi* (“se la distanza dal luogo è superiore a quella misura [scil. cinquanta passi], non vadano ormai [al convento], ma lì, dopo aver lasciato cadere lo strumento dalle mani, piegando il collo, come fanno le ginocchia nell'oratorio, dicano lentamente il servizio divino, tra sé e sé, da soli”; il passo sembra corrotto: si veda il commento di DE VOGÜÉ 1964 *ad loc.*).

Luca De Curtis, University of Naples L'Orientale, Italy, luca.decurtis@unior.it, 0009-0004-8735-3550

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Luca De Curtis, *Manoscritti veterotestamentari e liturgici*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0960-1.09, in Luca De Curtis, *Libri greci e greco-copti nel monachesimo egiziano*, pp. 131-156, 2026, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0960-1, DOI 10.36253/979-12-215-0960-1

Book References DOI 10.36253/979-12-215-0960-1.references

no, *ab omni verbo alieno a Deo tacentes [...] ambulando [...] prorumpant in psalmum*<sup>5</sup>. Ma soprattutto, la *Regula* si preoccupa affinché i salmi siano *meditati* da chi non li conosce, *psalmos meditari a nescientibus*<sup>6</sup>, dove *meditari* non va inteso genericamente “studiare” o “imparare a memoria” ma piuttosto, in senso tecnico, “ripetere in modo reiterato, introiettare”. Dal momento che è la preghiera comunitaria a fare la comunità monastica, è fondamentale che coloro che già conoscono i salmi, a loro volta, *psalmos ignorantibus ostendant*<sup>7</sup>.

Perché ciò avvenga, è necessario che i monaci siano alfabetizzati, almeno ad un livello elementare. Non a caso, la *Regula*, nella medesima sezione *De actu operum quotidianorum, per diversas horas, diverso tempore*, oltre alla *meditatio psalmorum* prescrive anche la *meditatio litterarum*, alla quale gli *infantuli* sono accompagnati da un monaco *litteratus*, ma che deve preoccupare anche i fratelli più anziani<sup>8</sup>. I salmi quindi come esercizio scolastico, punto sul quale si avrà modo di tornare; dopotutto, a Bisanzio, si imparava a leggere proprio con i salmi<sup>9</sup>.

Indicazioni molto simili si leggono nelle regole monastiche bizantine. Basti ricordare che nel tempo di Quaresima i monaci erano tenuti a recitare l'intero *Salterio* mentre svolgevano i compiti che erano loro assegnati<sup>10</sup>. Nell'Oriente greco più che altrove, e in particolare a Bisanzio, i *Salmi* non solo ebbero una profondissima e perdurante influenza nella produzione poetica<sup>11</sup>, ma, nella forma concreta del libro manoscritto, furono una presenza costante e largamente diffusa<sup>12</sup>. Nel caso di *book epigrams* destinati a manoscritti contenenti il *Salterio*, il gioco di influenze, allusioni

<sup>5</sup> *Reg. Mag.* 56.2 (= ed. DE VOGÜÉ 1964, vol. II, pp. 262.5-264.9).

<sup>6</sup> *Reg. Mag.* 50.14 (= ed. DE VOGÜÉ 1964, vol. II, p. 224.32-34).

<sup>7</sup> *Reg. Mag.* 50.15 (= ed. DE VOGÜÉ 1964, vol. II, p. 224.32-36).

<sup>8</sup> Su queste e altre regole si veda FIORETTI 2017, pp. 1185-1190 (di carattere molto più generale l'intervento di KINGSMILL 2014, pp. 596-601 nello *Oxford Handbook of the Psalms*).

<sup>9</sup> Si veda almeno CAVALLO 2007a, pp. 31-46.

<sup>10</sup> THOMAS, CONSTANTINIDES HERO 2000, p. 112. Preoccupazioni simili sono espresse da Eustazio di Tessalonica: ne discute CAVALLO 1997, pp. 149-151. Si vedano, infine, i numerosi esempi citati in PARPULOV 2014, pp. 70-75.

<sup>11</sup> La bibliografia sul tema è sconfinata. Il caso più macroscopico è probabilmente quello di Manuele Philes che nel XIV secolo scrisse una metafrasi dei *Salmi* in versi politici (in parte edita da STICKLER 1992). Ma è tutta la storia letteraria bizantina ad essere attraversata da costanti riferimenti, allusioni, citazioni, riprese delle Sacre Scritture, e in particolare del libro dei *Salmi*. Le più recenti trattazioni d'insieme sono rappresentate dal *Companion* a cura di HÖRANDNER, RHOBY, ZAGKLAS 2019 e dai due volumi LAUXTERMANN 2003 e LAUXTERMANN 2019.

<sup>12</sup> Anche qui la bibliografia è ricchissima, malgrado l'assenza di studi sistematici. Recentemente, PARPULOV 2014 ha offerto uno studio complessivo sui manoscritti pergamenei dei *Salmi* a Bisanzio tra IX e XIV secolo; sui *Salteri* miniati si veda anche CUTLER 1984. Parlando di Bisanzio, non si può non accennare al sontuoso *Salterio* di Basilio II, Marc. gr. Z 17 (coll. 421), quasi sicuramente opera del medesimo copista del celeberrimo *Menologio* di Basilio II, Vat. gr. 1613 (è l'ipotesi di D'Aiuto 2008, pp. 106-114, ripresa da DEgni 2018). Sul *Salterio* si vedano almeno SPATHARAKIS 1976, pp. 20-26, la scheda in SPATHARAKIS 1981, vol. I, pp. 18-19, nr. 43 e vol. II pll. 83-84 e CUTLER 1984, pp. 115-119, nr. 58.

e rimandi tra salmi, produzione poetica bizantina e materialità del libro raggiunge il livello più complesso e allo stesso tempo la manifestazione più esplicita e trasparente<sup>13</sup>.

La centralità del libro dei *Salmi* era già riconosciuta nel monachesimo pacomiano. Nel magmatico e stratificato *corpus* che ne trasmette precetti e consuetudini, i riferimenti al *Salterio* sono numerosissimi<sup>14</sup>. Il postulante è tenuto ad imparare a memoria un certo numero di salmi, *psalmos quanto potuerit discere*<sup>15</sup>, addirittura prima di poter essere ammesso nella comunità. I monaci dovevano conoscere a memoria almeno il *Nuovo Testamento* e il *Salterio*<sup>16</sup>. Non è forse un caso, dunque, che siano proprio i *Vangeli* e i *Salmi* i testi in assoluto più rappresentati tra i manoscritti bilingui greco-copti<sup>17</sup>, talvolta anche combinati insieme, come accade in taluni lezionari.

Nell'Egitto cristiano i *Salmi* ebbero impieghi talvolta sorprendenti. Una serie di frammenti pergamenei, collocati tra IX e X secolo e conservati al Coptic Museum del Cairo<sup>18</sup>, è stata ricondotta a quello che il primo editore ha definito «Psalm

<sup>13</sup> Un interessante esempio è stato messo in luce da MEESTERS, PRAET *et al.* 2016. Il codice miscelaneo cartaceo Bodl. Barocc. 194 (XV secolo) conserva (f. 48r-v) un ciclo di otto epigrammi relativi ai *Salmi*. Di questi, quattro sono dei veri e propri *book epigrams* dedicati al libro dei *Salmi*, che nel codice oxoniense hanno perso la loro funzione precipua, ma che sono attestati anche in numerosi *Salteri* datati tra X e XIII secolo. Altri epigrammi sui *Salmi* sono raccolti da P ARPULOV 2014, pp. 216-244. È attualmente in corso il progetto *The Legacy of the Psalms in Byzantine Poetry: Book Epigrams and Metrical Paraphrases* (FWF, project I 3544), portato avanti congiuntamente dall'Accademia austriaca delle Scienze e dall'università di Ghent e guidato da Andreas Rhoby, che si prefigge, tra gli altri obiettivi, lo studio sistematico dei *book epigrams* associati al libro del *Salterio* (nonché una nuova edizione con commento della metafrasi in decapentasilabi dei *Salmi* composta da Manuele Philes, a cura di Anna Gioffreda e Ugo Mondini, che andrà a sostituire quella parziale di STICKLER 1992).

<sup>14</sup> Ancora fondamentale per tutti gli aspetti legati alla liturgia vissuta dal monachesimo pacomiano risulta essere VEILLEUX 1968; in particolare, sui *Salmi*, pp. 262-275 (pagine riprese in VEILLEUX 1974), una ricca analisi dell'ufficio liturgico pacomiano può leggersi alle pp. 276-339. Più stringato, ma molto denso, RICHTER 2003, pp. 286-288; si veda anche MAEHLER 2008, pp. 39-40. Ovviamente, il libro dei *Salmi* aveva un ruolo centrale anche nella preghiera degli anacoreti: basti pensare al dossier P.Naqlun I 1-6 messo insieme dall'anonimo monaco dell'eremo 25 (di cui si è detto alle pp. 53-54). Si veda a questo proposito P.Naqlun I, pp. 50-53, con bibliografia specifica e ricca documentazione tratta anche dalle fonti copte.

<sup>15</sup> *Praec.* 49 (= ed. BACHT 1983, pp. 92-93; trad. it. CREMASCHI 1988, p. 73); si veda anche *Praec.* 139 (= ed. BACHT 1983, pp. 112-113; trad. it. CREMASCHI 1988, p. 84). TREU 1988 ha riconosciuto in alcuni papiri che riportano lo stesso versetto del salmo scritto più volte dalla medesima mano (P.Vindob. G 22857, P.Vindob. G 18058 e P.Vindob. G 18975) non tanto semplici esercizi scolastici di scrittura, quanto piuttosto un supporto alla memorizzazione del testo sacro.

<sup>16</sup> La prescrizione è esplicita in *Praec.* 140 (= ed. BACHT 1983, p. 113): *omnino nullus erit in monasterio, qui non discat litteras, et de Scripturis aliquid teneat: qui minimum usque ad novum Testamentum et Psalterium, et non vi sarà assolutamente nessuno in monastero che non impari a leggere e non sappia a memoria qualcosa delle Scritture: come minimo, il Nuovo Testamento e il Vangelo* (trad. CREMASCHI 1988, p. 84). Si veda il commento di WIPSYCYCKA 1984, pp. 292-293 (= WIPSYCYCKA 1996, p. 121).

<sup>17</sup> E non soltanto tra i bilingui: si veda P ARPULOV 2014, p. 49. Del rapporto fra monachesimo pacomiano e cultura scritta, antitetico rispetto al modello di monaco illetterato presentato dalla *Vita Antonii* di Atanasio di Alessandria, si è occupato da ultimo FIORETTI 2017, pp. 1165-1168.

<sup>18</sup> Al-Qāhira, Coptic Museum, inv. nrr. 859-863. Essi furono identificati e editi da HEDRICK 2006 e successivamente commentati da ALBL 2012.

*testimonia* collection», vale a dire una raccolta, con intento catechetico, di almeno trenta passi salmodici correlati ad eventi della vita di Cristo, di cui rappresentano la prefigurazione profetica. La raccolta, in copto, è con ogni probabilità la traduzione di un'analogia collezione greca, da collocare attorno al 400<sup>19</sup>.

Anche in ambito liturgico, i copti non si limitarono a riproporre i *Salmi* semplicemente organizzandoli in sequenze diverse secondo le necessità dell'ufficio quotidiano<sup>20</sup>. Tipico della tradizione copta è il genere delle *hermeneiai*, un particolare tipo di inno liturgico composto combinando tra loro diversi versi salmodici sulla base di una parola chiave condivisa, che poi venivano cantati uno dietro l'altro<sup>21</sup>. Un manoscritto proveniente da Ḥāmūlī, oggi alla Morgan Library & Museum con segnatura M 574<sup>22</sup> e copiato nell'897/898 dai diaconi Basilio e Samuele di Touton, conserva diverse *hermeneiai*, alcune ripetute sia in greco che in copto.

Si è brevemente accennato all'uso dei *Salmi* come testo scolastico. Da tempo è stato messo in luce dagli studiosi<sup>23</sup> come in età tardoantica i *Salmi* sostituiscano progressivamente gli autori classici nel fornire modelli da riprodurre agli studenti che già avevano ricevuto la prima educazione grafica<sup>24</sup> e che avevano invece bisogno di migliorare

<sup>19</sup> È l'ipotesi abbastanza convincente di ALBL 2012, pp. 422-423, basata sull'identificazione di Maria con la 'figlia di Sion', presente nella collezione e attestata dalla fine del IV secolo, e sulle strettissime somiglianze con l'*Expositio Symboli* di Rufino, composta all'inizio del V secolo.

<sup>20</sup> Sull'uso del libro di *Salmi* nella cristianità copta si veda RICHTER 2003, con ulteriore bibliografia.

<sup>21</sup> Su questo particolare tipo di composizione, caratteristico della liturgia monastica copta si vedano ZANETTI 2008, pp. 206 e soprattutto QUECKE 1970 e QUECKE 1995. Si veda anche DEPUYDT 1993, p. 113 per ulteriore bibliografia.

<sup>22</sup> Si veda DEPUYDT 1993, pp. 113-121, nr. 59 e pll. 11, 67-69, 211, 328 e 451. Alcune delle preghiere contenute nel codice sono in greco. In alcuni casi, è presente anche la traduzione copta, collocata però in genere a molte pagine di distanza, senza che possa dialogare con il testo greco.

<sup>23</sup> Su tutti, CRIBIORE 1996, pp. 132-133. Queste mani sono per lo più del tipo 2 e 3 secondo la classificazione proposta dalla studiosa, vale a dire mani che conoscono il tratteggio delle lettere ma che hanno ancora difficoltà di coordinazione, e mani molto più sciolte, che dimostrano una maggiore sicurezza, pur restando in via di evoluzione (si veda CRIBIORE 1996, p. 112). Non mancano esempi vergati da copisti che chiaramente sono alle prese con la primissima educazione grafica. Questa ed altre considerazioni dimostrano che a partire dal IV secolo gli studenti, dopo aver preso un minimo di dimestichezza con l'alfabeto, cominciavano spesso a copiare massime più complesse, ben prima di studiare sillabari e liste di parole. Vi è il forte sospetto (ed è questa la tesi della studiosa) che l'apprendimento della lettura e l'apprendimento della scrittura non sempre e non necessariamente procedessero parallelamente. DEL CORSO 2022, pp. 131-134 vede in questo cambiamento un riflesso della trasformazione sociale dei γράμμαται. In un mondo sempre più cristianizzato, la lettura è prima di tutto uno strumento per avvicinarsi alle Scritture, soprattutto in contesti monastici dove il novizio, qualora non fosse già in grado, doveva essere messo quanto prima nella condizione di poter meditare la Parola di Dio.

<sup>24</sup> Almeno da BOYVAVAL 1975. Sulle pratiche scolastiche in età tardoantica (e non solo) restano fondamentali CRIBIORE 1996, che analizza gran parte della documentazione papiracea egiziana, e soprattutto CRIBIORE 1999, che si concentra sulla dialettica tra greco e copto nell'apprendimento scolastico. Si veda anche BUCKING 2007. La continuità, anche concettuale, tra *paideia* classica e *paideia* monastica è messa in luce dai saggi raccolti in LARSEN, RUBENSON 2018.

la pratica della scrittura, sciogliendo sempre di più i movimenti della propria mano. Tra i possibili esempi<sup>25</sup> se ne citeranno due, assai rivelatori. Il primo è rappresentato da una tavoletta di legno<sup>26</sup> sulla quale una stessa mano, piuttosto educata alla maiuscola alessandrina, copia per sei volte Sal 28, 3 nella traduzione della LXX, mentre sull'altra facciata verga l'alfabeto greco, seguito da sequenze vocaliche e dalle lettere copte. Il secondo è un esempio, per così dire, speculare: su un papiro<sup>27</sup>, proveniente dal Monastero di Apa Apollo presso Asyūt, compare il Sal 2, 7 in copto, mentre in greco è la formula epistolare e la lista di parole che la medesima mano copia sulla stessa facciata.

Infine, in questa sede, si può solo accennare alle numerose occorrenze di versi tratti dai salmi nella sfuggente categoria papirologica degli amuleti e dei testi magici<sup>28</sup>, in particolare del Sal 90<sup>29</sup>. Nella lista di amuleti riconducibili in un modo o nell'altro ad ambienti cristiani, compilata da Theodore de Bruyn e Jitse Dijkstra<sup>30</sup>, si contano quasi 70 casi in cui compare il versetto di un salmo, talvolta in combinazione con un passo evangelico. In un *ostrakon*<sup>31</sup> proveniente da Medīnet Hābū si legge addirittura il Sal 30 prima in greco, poi in copto.

Assieme ai *Salteri*, in questa sezione saranno analizzati anche un testimone papiroaceo del libro delle *Odi* (P.Vindob. K 8706 [46]) e un codice contenente due inni acrostici [1] di impiego sicuramente liturgico. Essi condividono con i *Salteri* alcune caratteristiche codicologiche e paleografiche che rendono fruttuosa la trattazione in parallelo. Infatti, il testo dei *Salmi*, come quello delle *Odi* o degli inni acrostici, è sempre vergato a piena pagina, indipendentemente dal supporto scrittorio. Il copista è in genere molto attento a visualizzare graficamente la struttura poetica del salmo. In altre parole, si cerca di mantenere ciascun versetto all'interno di un solo rigo di

<sup>25</sup> Molti sono citati in CRIBIORE 1999, p. 282. Si vedano anche i numerosi materiali discussi in MARAVELA 2018.

<sup>26</sup> Brussels, Musées Royaux, inv. E 6801 = nr. 127 VAN HAELST = SB XVIII 13323 = TM 62205. Pubblicato per la prima volta da PREAUX 1935, che lo considerava una tavoletta magica, venne interpretato da CRIBIORE 1996, p. 213, nr. 169 come, appunto, esercizio scolastico. Ancora ad un testo magico pensano DE BRUYN, DIJKSTRA 2011, pp. 212-213, nr. 179. Si veda anche la descrizione in RAHLES, FRAENKEL 2004, p. 47. Il versetto di un salmo (Sal 21, 29) seguito dall'alfabeto greco-copto si legge anche nel già citato SB Kopt. V 2360.

<sup>27</sup> Oxford, Bodleian Library, Copt. f. 30 = P.Bal. II 396 = TM 66372. Ultima edizione come P.Rain. UnterrichtsKopt. 149.

<sup>28</sup> Sui papiri magici e gli amuleti basti il rinvio all'analisi di P.Osl. inv. 1661 [27], *supra*, pp. 127-130. Specificamente dedicato all'uso dei salmi nei papiri magici copti è RICHTER 2003, pp. 288-290, con ulteriore bibliografia.

<sup>29</sup> Su questo salmo si veda CHAPA 2011.

<sup>30</sup> Si veda DE BRUYN, DIJKSTRA 2011, pp. 184-215.

<sup>31</sup> Chicago, Haskell Oriental Institute, MH 1175 + MH 935 + London, University College, Petrie Museum UC 62851 = nr. 132 VAN HAELST = TM 62207 = CLM 3515. Sul curioso reperto si vedano almeno RÖMER, HASITZKA 2007 e MARTÍN HERNÁNDEZ, TORALLAS TOVAR 2014, p. 791, i quali ritengono che non si debba pensare necessariamente ad un amuleto. L'*ostrakon* è da ultimo edito come O.Petr.Mus. 2.

scrittura e qualora questo non sia possibile, la riga successiva (ed eventualmente anche quella ancora dopo) presenta una *eisthesis*, anche di diversi centimetri, come si osserva, ad esempio, in sa 91 SCHÜSSLER [30]. Come si avrà modo di notare, nel caso di alcuni lezionari a cui si è accennato, il *layout* a piena pagina viene mantenuto anche qualora il *Vangelo*, accompagnato dal salmo, sia invece vergato su due colonne. Questa *mise en page*, sistematica nei manoscritti dei *Salmi* di origine monastica egiziana, è esibita già dal più antico *Salterio* copto conservato, il London, British Library, Or. 5000<sup>32</sup>, un codice papiraceo riferito al tardo VI secolo o all'inizio del secolo successivo, rinvenuto assieme ad un altro manoscritto, sempre papiraceo<sup>33</sup>, nel 1896, avvolto in un panno di lino all'interno di una scatola di pietra seppellita nelle sabbie dell'Alto Egitto, nei pressi delle rovine di un antico monastero.

Per facilità di esposizione, in coda a questa sezione verranno brevemente descritti anche due frammenti veterotestamentari, P.Köln IV 169 [13] e P.Ryl.Copt. 3 [21]. Pur non essendo testimoni dei *Salmi* (si tratta, infatti, rispettivamente di un frammento di *Isaia* e di uno del *Libro di Giobbe*), il testo si dispone anche in questo caso a piena pagina.

#### 1. P.VINDOB. K 9907-9972

Tra i codici bilingui più o meno frammentari che contengono il libro dei *Salmi*, lo *specimen* più antico è rappresentato da una serie di frammenti papiracei indicati, nel loro insieme, dalla segnatura P.Vindob. K 9907-9972<sup>34</sup> [51], i quali permettono di ricostruire 25 fogli di un *Salterio* bilingue greco-saidico di circa mm 280 × 170. I salmi sono disposti a piena pagina (lo specchio scrittorio è di circa mm 230 × 135 ed ospita in media 35 linee) e in successione, in modo tale che ciascun testo greco sia seguito dalla corrispondente traduzione copta<sup>35</sup>.

Soltanto sul foglio composto dai frammenti K 9911c + 9920 + 9932 + 9941 + 9945a + 9971b si legge, nell'angolo superiore esterno, il numero  $\overline{\rho\omicron\gamma}/\overline{[\rho]\omicron\alpha}$  (173/174). È possibile, dunque, che in origine fosse presente una paginazione continua.

<sup>32</sup> TM 108024 = CMCL CMCLAV = CLM 21. Il testo del *Salterio* è edito da BUDGE 1898.

<sup>33</sup> È l'attuale London, British Library, Or. 5001 (TM 107789 = CMCL CMCLAW = CLM 22) contenente dieci omelie complete di autori monofisiti. Esse sono edito da BUDGE 1910.

<sup>34</sup> Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 9907 + 9909-9911 + 9913-9925 + 9927-9930 + 9932-9942 + 9944 + 9945 + 9947-9954 + 9956-9971 = nr. 96 VAN HAELEST = 1220 RAHLES = sa 72 SCHÜSSLER = TM 62036 = CLM 1055. I frammenti vennero editi per la prima volta da WESSELY 1907, pp. 63-133. Recentemente (DE CURTIS 2022a, pp. 62-66), è stato possibile collocare altri tre piccoli lacerti. Si veda anche NAGEL 1984, pp. 246-248, nr. 1.

<sup>35</sup> Le pericopi conservate sono: in greco Sal 3, 8-9; 4, 1-9; 6, 9-11; 7, 1-2; 16, 4-7.13-15; 25, 6-9.11-12; 26, 1-3; 28, 1-11; 29, 1-13; 30, 19-25; 31, 1-7.11; 38, 1-10; 40, 1-3.7-13; 48, 2-19; 50, 11-21; 53, 1-2.5-9; 54, 4-12.15-23; 55, 1-2.7-9.13-14; 56, 1-9; 67, 13-15.21-24.30-35; 68, 18-26.28-37; mentre in copto Sal 3, 1-9; 4, 1-3; 6, 1.10-11; 9, 22-25.32-35; 24, 6-9.15-20; 25, 1-4.5-10.12; 27, 1-4; 28, 1-11; 29, 1-13; 30, 2-9.11-25; 31, 1-4; 36, 12-21.23-32; 37, 13-23; 39, 16-18; 47, 5-14; 48, 3-11; 50, 1-13; 52, 3-7; 53, 1-5; 54, 22-24; 55, 3-14; 67, 3-8.

Per quanto riguarda la composizione fascicolare, la sistematica analisi dei frammenti ha permesso di correggere l'opinione di Wessely, secondo il quale il codice era composto da bifogli singoli cuciti tra loro. La successione continua del testo ha portato gli studiosi ad ipotizzare un originario progetto che abbracciava due volumi di *Salmi* con traduzione copta, di cui i 25 fogli viennesi sarebbero ciò che rimane della prima parte<sup>36</sup>. Effettivamente, se il foglio paginato 173/174 ospita, sul *verso*, il Sal 56, 1-9 in greco, l'intera raccolta poetica avrebbe avuto bisogno di quasi 125 bifogli per essere trascritta completamente<sup>37</sup>. E certamente, un codice costituito da 125 unioni sarebbe andato incontro in breve tempo a problemi di tenuta della compagine fascicolare, soprattutto se utilizzato quotidianamente.

Tuttavia, i frammenti di tre pagine consecutive presentano il medesimo orientamento delle fibre, dimostrando che il codice era composto da fascicoli di più bifogli, verosimilmente quaternioni<sup>38</sup>. Non è escluso che l'edizione bilingue trovasse spazio in un solo corposo volume.

L'unica mano che copia, tanto per il greco quanto per il copto, i fogli superstiti impiega una maiuscola dal tracciato spigoloso e di modulo abbastanza grande, irregolare nell'esecuzione, lievemente inclinata verso destra (ma l'asse non è costante) e caratterizzata da un contrasto modulare molto accentuato. Le aste discendenti di *gamma*, *rho*, *tau*, *ti* e talvolta di *psilon* e *psi* piegano a sinistra nell'ultima parte; lo stesso fenomeno si osserva in *iota*. I primi due tratti di *alpha*, realizzato in due tempi, formano un angolo molto acuto; il terzo, quasi verticale, si prolunga a destra, sul rigo di base. Caratteristica è la forma spezzata di *beta* costituito da due triangoli rettangoli con i tratti curvi sostituiti da segmenti obliqui; triangolare è anche il piccolo occhietto di *rho*. *Epsilon*, molto stretto, è in tre tempi, con il tratto orizzontale superiore che curva verso quello mediano, di norma più lungo, senza però chiudersi in occhietto; talvolta si nota un'esecuzione in due tempi, con i tratti tre e quattro fusi in una sola curva. I tratti due e tre di *my* disegnano un'ampia curva che tocca il rigo di base. Anche il tratto obliquo di *ny* si curva scendendo da sinistra a destra. Infine, il tratto verticale di *tau* (e di *ti*) non si innesta a metà della traversa ma è spostato verso destra.

Questa scrittura può essere paragonata ad altre maiuscole informali a contrasto modulare, caratterizzate dal tracciato spezzato e dall'asse ora più ora meno inclinato verso destra, come quelle testimoniate da P.Egerton 5<sup>39</sup> (prima metà del V secolo) o P.Oxy. XIII 1614<sup>40</sup> (seconda metà del V secolo). Rispetto a questi ultimi esempi, il

<sup>36</sup> «Wahrscheinlich handelt es sich bei dem vorliegenden Codex um den 1. Teil eines insgesamt 2-teiligen bilinguen Psalmenbuches» (sa 72 SCHÜSSLER, p. 57).

<sup>37</sup> Questi calcoli sono chiaramente approssimativi, ma servono a dare un'idea di massima della consistenza del manoscritto.

<sup>38</sup> Per una discussione si veda DE CURTIS 2022a, pp. 67-68.

<sup>39</sup> Riproduzione in CAVALLO, MAEHLER 1987, p. 36 e pl. 14b.

<sup>40</sup> Riproduzione in CAVALLO, MAEHLER 1987, p. 48 e pl. 20b.

copista del codice bilingue tende ad una maggiore formalità, pur senza raggiungere i livelli calligrafici di mani quali quella che verga PSI I 15 (inizio del V secolo). Tali confronti suggeriscono di collocare il manoscritto viennese nel V secolo con forse una preferenza per la seconda metà del secolo.

## 2. SA 91 SCHÜSSLER

Diversi fogli, o frammenti di fogli, sparsi tra le collezioni europee e non, sono stati ricondotti a più riprese dagli studiosi<sup>41</sup> ad un unico codice pergameneo, anch'esso un *Salterio* [30]. Nello specifico, i frammenti oggi si trovano divisi fra la Bibliothèque nationale de France<sup>42</sup>, che ne conserva il maggior numero (copt. 129<sup>2</sup> ff. 1, 2, 33, 98, 105-112; copt. 132<sup>3</sup> ff. 18, 51; copt. 132<sup>3</sup> ff. 177, 202; copt. 133<sup>1</sup> ff. 57, 58), la Österreichische Nationalbibliothek di Vienna<sup>43</sup> (P.Vindob. K 31<sup>44</sup>; K 902; K 8343; K 9851; K 9871; K 9872), la British Library di Londra<sup>45</sup> (Or 3579 A [17] ff. 1 e 3 [= P.Lond.Copt. I 25], Add. 34274 f. 51 [= P.Lond.Copt. I 942]), il Coptic Museum del Cairo<sup>46</sup> (JdE

<sup>41</sup> Già WESSELY 1907, p. 168 aveva notato che «im ganzen besteht eine große Ähnlichkeit» tra P.Vindob. K 9872 e K 9871, ma il primo a parlare esplicitamente di un unico codice, a proposito dei frammenti viennesi, è TILL 1937, p. 209, intuizione poi ripresa in TILL 1940, nr. 25, p. 11. Ancora van Haelst, nel suo *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* del 1976, assegna numeri diversi ai frammenti: il nr. 102 corrisponde ai frammenti viennesi, i nrr. 107 e 134 ai frammenti londinesi (rispettivamente, Or. 3579 A [17] e Add. 34274), il nr. 137 ai frammenti del Cairo mentre il nr. 153 ai ff. 1, 2 (e non, come si legge nel catalogo, f. «12»), 33, 98, 105-112 del Par. copt. 129<sup>2</sup>. I restanti frammenti parigini e il piccolo frammento della Morgan Library & Museum non sono menzionati. In tempi più recenti, si veda BOUD'HORS 1987, p. 12. L'elenco completo dei frammenti fino ad ora ricondotti al medesimo *Salterio* pergameneo, accompagnato da un'esauriva descrizione, è stato messo insieme da Schüssler, che ha dato al codice la sigla sa 91 (pp. 93-102, con *addenda et corrigenda* a pp. 123-126 Lf. 4). Dettagli sulla ricostruzione del foglio costituito dai frammenti Or. 3579 A (17) f. 2 + P.Vindob. K 31 si possono leggere in NAGEL 2000, pp. 87-88 (e tavole alle pp. 95-96). Al manoscritto sono assegnati i seguenti codici identificativi nei database online: TM 62268 = CLM 546.

<sup>42</sup> I fogli del Par. copt. 129<sup>2</sup> furono sommariamente descritti da DELAPORTE 1913, pp. 84-88. Per il Par. copt. 132<sup>2</sup>, copt. 132<sup>3</sup> e copt. 133<sup>1</sup> si può consultare BOUD'HORS 1987, pp. 12-13. Si vedano anche RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 310-311 (Par. copt. 129<sup>2</sup>) e 312-313 (Par. copt. 132<sup>2</sup>, copt. 132<sup>3</sup> e copt. 133<sup>1</sup>); NAGEL 1984, nr. 7, p. 251.

<sup>43</sup> I frammenti viennesi furono pubblicati a più riprese (cfr. TILL 1941, pp. 179, 184, 199, 208; TILL 1960, p. 226). Nello specifico, si vedano WESSELY 1907, pp. 165-168 e 168-172 (rispettivamente P.Vindob. K 9872 e K 9871); Stud.Pal. IX 17c (P.Vindob. K 9851); Stud.Pal. XIV 257 (P.Vindob. K 31); TILL 1937, pp. 209-212 e 212-213 (rispettivamente P.Vindob. K 8343 e K 902). Si vedano anche RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 431-433; NAGEL 1984, nr. 2, pp. 248-249.

<sup>44</sup> *Olim Lit. Theol.* 31.

<sup>45</sup> Il testo greco dei tre frammenti è pubblicato da MILNE 1927, nr. 206, pp. 168-173 (anche RAHLFS 1907, pp. 240-241 per il salmo greco di Add. 34274 f. 51), mentre SCHLEIFER 1914, nr. I, pp. 5-7 e 10-11 aveva pubblicato integralmente Or. 3579 A (17) ff. 1 e 3. Tuttora inedito il salmo copto di Add. 34274 f. 51. Si vedano ancora RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 197 (Add. 34274 f. 51) e 211 e (Or. 3579 A [17]) NAGEL 1984, nr. 3, p. 249 (Or. 3579 A [17]) e nr. 5, p. 250 (Add. 34274 f. 51).

<sup>46</sup> I frammenti sono indicati nel catalogo di MUNIER 1916, rispettivamente dai nrr. 9204, 9206, 9208 e 9214. Si vedano anche RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 165-166; NAGEL 1984, nr. 4, p. 250.

44800; JdE 44802; JdE 44804; JdE 44810) e, dall'altra parte dell'Atlantico, la Morgan Library & Museum di New York<sup>47</sup> (M 706c). Dal momento che i fogli di Parigi fanno parte degli oltre 4000 frammenti scoperti da Gaston Maspero alla fine del XIX secolo, è certo che il codice fosse in origine custodito nella biblioteca del Monastero Bianco<sup>48</sup>.

Questi frammenti restituiscono un totale di 27 fogli più o meno mutili, di cui è possibile ricostruire la sequenza sulla base dell'ordine in cui compaiono i salmi<sup>49</sup>. Le dimensioni del codice sono piuttosto significative: ciascun foglio misura in media mm 355 × 270 mentre la scrittura, che si dispone a piena pagina, occupa uno specchio che oscilla tra mm 265 × 195 e mm 245 × 175, lasciando quindi ampi margini. L'ornamentazione è molto sobria e si limita a semplici motivi fitomorfi, realizzati con lo stesso inchiostro in cui sono vergati i salmi, che talvolta occupano il margine destro della pagina. Sono presenti tracce di rigatura, eseguita a secco sul lato carne secondo il tipo 00A1 LEROY-SAUTEL. La paginazione originaria sopravvive soltanto su pochi frammenti<sup>50</sup>, sufficienti però a dimostrare che, per contenere l'intero *Salterio* bilingue, il codice doveva essere costituito da poco meno di 250 fogli. A conti fatti, dunque,

<sup>47</sup> DEPUYDT 1993, nr. 10, p. 18 e pl. 338a. Il piccolo frammento, appartenuto in origine all'antiquario inglese John Lee, fu acquistato, assieme a tutta la collezione di manoscritti di Lord Amhurst Tyssen-Amherst, nel 1912 da Pierpont Morgan. Su questi cambi di proprietà si rimanda a DEPUYDT 1993, pp. LXXII-LXXIII. Si veda anche RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 259-260.

<sup>48</sup> Si veda BOUD'HORS 1987, pp. 1-2.

<sup>49</sup> L'ordine relativo dei frammenti è dunque il seguente: 1) P.Vindob. K 8343; 2) M 706 c; 3) Or 3579 A [17] f. 1; 4) P.Vindob. K 9872; 5) Coptic Museum, inv. 44800; 6) P.Vindob. K 9871; 7) Add. 34274 f. 51; 8) Coptic Museum, inv. 44802; 9) Coptic Museum, inv. 44804; 10) Or. 3579 A [17] f. 2 + P.Vindob. K 31 + Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 57a; 11) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 105; 12) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 33 + copt. 132<sup>2</sup> f. 18; 13) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 111 + f. 107; 14) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 107; 15) Par. copt. 132<sup>3</sup> f. 177; 16) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 108; 17) Par. copt. 132<sup>3</sup> f. 202; 18) Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 58 + copt. 132<sup>2</sup> f. 51; 19) P.Vindob. K 902; 20) P.Vindob. K 9851 [tav. V]; 21) Coptic Museum, inv. 44810; 22) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 110; 23) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 109; 24) Or. 3579 A [17] f. 3; 25) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 2 + f. 1 + f. 98; 26) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 112; 27) Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 57. È forse utile a questo punto offrire una concordanza fra le sigle impiegate da Schüssler e l'ordine qui stabilito:

1)	sa 91.1	10)	sa 91.8	19)	sa 91.17
2)	sa 91.2	11)	sa 91.9	20)	sa 91.18
3)	sa 91.25	12)	sa 91.10	21)	sa 91.19
4)	sa 91.3	13)	sa 91.11	22)	sa 91.20
5)	sa 91.4	14)	sa 91.12	23)	sa 91.21
6)	sa 91.5	15)	sa 91.13	24)	sa 91.27
7)	sa 91.26	16)	sa 91.14	25)	sa 91.22
8)	sa 91.6	17)	sa 91.15	26)	sa 91.23
9)	sa 91.7	18)	sa 91.16	27)	sa 91.24

<sup>50</sup> Il numero di pagina si conserva su P.Vindob. K 9872 (MΘ/Ν [49-50]), su P.Vindob. K 9871 (PIZ/PNH [117/118]), su Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 33 + copt. 132<sup>2</sup> f. 18 (PNZ/PNH [157/158]), su Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 111 + f. 107 (PNA/PNE [181/182]) e su P.Vindob. K 9851 (TKΔ/TKΕ [321/322]). La successione dei salmi garantisce, inoltre che P.Vindob. K 8343 era seguito dal frammento newyorkese M 706c, Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 105 da Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 33 + copt. 132<sup>2</sup> f. 18, Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 110 da Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 109 e forse Par. copt. 132<sup>3</sup> f. 202 da Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 58 + copt. 132<sup>2</sup> f. 51.

del codice sopravvive poco più di un foglio su dieci, condizione che, in assenza di segnature, non permette di ricostruire la struttura fascicolare originaria. È possibile ipotizzare un'articolazione in quaternioni, di gran lunga la più diffusa nei codici copti<sup>51</sup>.

Per quel che riguarda la *mise en page*, a differenza di quanto osservato finora, testo greco e versione copta non si alternano, ma scorrono parallelamente su pagine affrontate. Di conseguenza, su ciascun foglio il *recto* è occupato dal copto mentre il *verso* dal greco, in modo tale che ad apertura di libro al testo greco della pagina di sinistra corrisponda la traduzione copta su quella di destra. Questa disposizione avrà grande fortuna e diventerà standard non solo per i *Salteri*, ma anche per i tetravangeli.

La maiuscola impiegata [tav. V] per i salmi, sia greci che copti, è fortemente chiaroscurata e di modulo sostanzialmente quadrato (anche se alcune lettere, come *my*, *pi*, *tau*, *omega*, *fai* e *shai*, possono preferire un modulo più largo). Il chiaroscuro è coerente nei tratti verticali, di massimo spessore, e nei tratti orizzontali, ridotti a sottilissimi filetti, ma non lo è per quanto riguarda i tratti obliqui: mentre in *ny* il tratto obliquo discendente da sinistra verso destra è di minimo spessore, in *delta*, *lambda* e *giangia* si attesta su valori medi; nei tratti che compongono la tenaglia di *kappa*, eseguiti in un solo movimento, quello discendente da destra verso sinistra ha spessore minimo, mentre al cambio di direzione il tratto diventa di medio spessore; *ypsilon*, se eseguito in un tempo, vede il tratto di sinistra più spesso di quello di destra (stesso fenomeno che si osserva in *chi*), ma questa caratteristica non è sistematicamente presente.

Sui frammenti parigini si osserva un'oscillazione nel tratteggio di alcune lettere. Il primo e il secondo tratto di *alpha* possono formare un angolo molto acuto oppure essere fusi in una curva, piuttosto piccola e schiacciata sul rigo di base. Discorso simile per i tratti due e tre di *my*, entrambi di minimo spessore, che possono formare un angolo acuto oppure essere fusi e appiattiti sulla riga di base. Infine, *ypsilon* può essere eseguito in due tempi, con il primo tratto che scende al di sotto del rigo di base, oppure in un solo tempo, con tracciato occhiellato. Si tratta, in definitiva, di un'oscillazione tra forme riconducibili da una parte al canone della maiuscola biblica, dall'altra a quello della maiuscola alessandrina. Si sarebbe tentati di vedere nei frammenti parigini una mano diversa rispetto a quella attestata negli altri fogli, ma il particolare tratteggio di *kappa*, che presenta tenaglia, tendenzialmente separata dal tratto verticale, in cui il primo tratto obliquo comincia con un vistoso ricciolo o uncino, suggerisce piuttosto l'identità di mano<sup>52</sup>. Il fatto che lo stesso copista oscilli tra tratteggi diversi ha delle significative ricadute sull'elaborazione della variante

<sup>51</sup> Non esistono ancora studi complessivi sulla composizione fascicolare dei codici copti pergamenei (e cartacei). Tuttavia, si veda almeno quanto nota EMMEL 2004, p. 57 a proposito dei codici del Monastero Bianco contenenti le opere di Shenoute. Si veda anche ZANETTI 1998, p. 175 e nota 2.

<sup>52</sup> Non si tratta di un caso unico: anche nel lezionario New York, Morgan Library & Museum, M 615 [25], in maiuscola alessandrina unimodulare, il copista impiega, ai ff. 19v-21r, tratteggi della maiuscola biblica. Si veda *infra*, p. 198.

unimodulare ma chiaroscurata della maiuscola alessandrina, in cui sui tratteggi alessandrini si innesta l'alternanza marcata tra pieni e filetti e la panoplia di elementi ornamentali derivati dagli esempi più tardi della maiuscola biblica. L'aspetto artificioso della scrittura, amplificato dall'innaturale chiaroscuro e dai pesanti elementi decorativi, suggerisce una datazione compresa tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo.

Nella versione a contrasto modulare della maiuscola alessandrina sono vergate, invece, le prime parole dei salmi, che possono contenere indicazioni sull'autore o sulle modalità di esecuzione. Quest'ultimo aspetto aiuta a spiegare il curioso fenomeno. I primi versetti, infatti, pur facendo parte a tutti gli effetti del salmo, vengono percepiti come una sorta di didascalia accessoria, e quindi copiati in scrittura distintiva. A questo proposito, è possibile tracciare un parallelo con quanto avviene nella maggior parte dei lezionari, sia greco-copti che monolingui copti, in cui, anche se per il testo principale è impiegata la variante unimodulare e chiaroscurata<sup>53</sup> della maiuscola alessandrina, per le rubriche liturgiche vere e proprie è comunque preferita la variante a contrasto modulare.

### 3. ALTRI FRAMMENTI DI *SALTERI*

Un esempio pergameneo di *Salterio* bilingue, in cui si alternano greco e traduzione copta, è offerto da un foglio conservato al Cairo<sup>54</sup> [2]. Esso riporta Sal 44, 17-18 e Sal 45, 1-12 in copto seguiti dal Sal 46, 1-6 in greco, quest'ultimo preceduto dalla rubrica  $\overline{\text{M}}\overline{\text{C}} \text{ EIC TO TEOC YH[EP TON YIWN KOPH ΨΑΛΜΟC]}$ . Non sono stati fino ad ora rintracciati altri frammenti appartenenti al medesimo codice. Stando alla testimonianza di questo unico foglio, sembra che i salmi si alternassero a due a due. Quanto alla scrittura, il copista impiega una maiuscola biblica molto chiaroscurata, riferita da Orsini<sup>55</sup> al IX secolo, anche se la qualità del chiaroscuro, avvicinata ad esempi che lo stesso studioso<sup>56</sup> colloca tra VIII e IX secolo come il frammento copto del *Vangelo di Giovanni* sa 566 SCHÜSSLER<sup>57</sup> e i frammenti copti delle epistole cat-

<sup>53</sup> Sui lezionari si veda *infra*, pp. 189-218.

<sup>54</sup> Al-Qāhira, Coptic Museum, JdE 44801 (inv. 3856) = nr. 150 VAN HAELST = 2137 RAHLFS = sa 170 SCHÜSSLER. Sul foglio, inedito, si veda MUNIER 1916, p. 3, nr. 9205, che riporta anche *incipit e desinit* (lo studioso credeva di aver individuato altri fogli da ricondurre allo stesso manoscritto, ma ulteriori studi lo hanno smentito; si veda quanto riportato nella scheda sa 170 SCHÜSSLER). Il foglio conserva, nell'angolo superiore esterno, i numeri di pagina  $\overline{\text{O}}\overline{\text{O}}/\overline{\text{n}}$  (= 79/80). Immaginando un codice costituito da soli quaternioni, Schüssler ipotizza che quello conservato sia l'ultimo foglio del fasc. 5. Tuttavia, non sopravvive nessuna segnatura di fascicolo a confermare questa ricostruzione. Le dimensioni attuali del frammento riportate da Schüssler sono mm 336 × 142, ma con ogni probabilità il foglio completo non doveva essere inferiore a mm 230 di larghezza, mentre lo specchio scrittoria ricostruito è di mm 248 × 185.

<sup>55</sup> ORSINI 2019, p. 128.

<sup>56</sup> ORSINI 2008a, p. 141 (= ORSINI 2019, p. 119).

<sup>57</sup> New York, Morgan Library & Museum, M 665 (9), ff. 1-5 = sa 47 MINK-SCHMITZ = sa 566 SCHÜSSLER = TM 113929 = CLM 2372; si veda DEPUYDT 1993, pp. 40-41, nr. 27 e pl. 349.

toliche sa 578 SCHÜSSLER<sup>58</sup>, e soprattutto il fatto che i tratti obliqui di *my* non siano troppo curvati, come avviene al contrario in esempi assegnati al pieno IX secolo (ad esempio, il *Vangelo di Giovanni* sa 585 SCHÜSSLER<sup>59</sup>), suggeriscono di alzare la datazione del foglio cairense alla seconda metà dell'VIII secolo.

Un papiro oggi a New York<sup>60</sup>, ma proveniente dal Monastero di Epifanio nella Tebaide (P.Mon.Epiph. 17 [24]), è l'unico frammento sopravvissuto di un ulteriore *Salterio* bilingue. Malgrado le esigue dimensioni del lacerto (mm 80 × 45), è stato possibile individuare sul *recto* Sal 90, 11-12 in copto, mentre sul *verso* Sal 91, 1-2 in greco, introdotto dalla rubrica (ΨΑΛΜΟΣ ΩΔΗΣ) ΕΙΣ ΤΗΝ ΗΜΕΡΑ]Ν ΤΟΥ ΣΑ[ΒΒΑΤΟΥ, individuata da semplici linee ornate<sup>61</sup>. Le poche lettere che si leggono su ciascun lato permettono di delineare un'immagine soltanto approssimativa delle dimensioni originali della pagina, che per ospitare uno specchio di circa mm 250 × 180 doveva essere almeno di mm 280 × 220. Ad apertura di codice, il testo poetico scorreva parallelamente sulle due pagine. È degno di nota che dei numerosi esempi di papiri contenenti salmi provenienti dal Monastero di Epifanio, questo sia l'unico bilingue. La maiuscola alessandrina unimodulare, priva di contrasti chiaroscurali marcati e molto occhiellata, è stata correttamente riferita al VI-VII secolo, con forse una preferenza per la fine del VI secolo.

Gli scavi condotti dall'Istituto Papirologico "G. Vitelli" di Firenze ad Antinoupolis hanno portato alla luce un interessante frammento pergamenaceo<sup>62</sup> (mm 35 × 98) [3] che rimanda ad un manoscritto dei *Salmi* con il testo a fronte in cui la traduzione

<sup>58</sup> Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>11</sup> ff. 107, 131; copt. 132<sup>3</sup> f. 38; copt. 133<sup>1</sup> ff. 33, 33c = sa 578 SCHÜSSLER = TM 113930. Descrizione sommaria in SCHMITZ 2003, pp. 29-30 (sa 607).

<sup>59</sup> Al-Qāhira, Coptic Museum, JdE 44820 (= MUNIER 1916, p. 12, nr. 9224) + London, British Library, Or. 6954 (70) + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>11</sup> ff. 136-137; copt. 133<sup>1</sup> f. 36a + Paris, Musée du Louvre, R 118 + Princeton, University Library, Cotsen 1 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 2624; K 9810 = sa 46 MINK-SCHMITZ = sa 585 SCHÜSSLER = TM 113931.

<sup>60</sup> New York, Metropolitan Museum of Art, Accession no. 14.1.481 = 2173 RAHLFS = sa 139 SCHÜSSLER = TM 62215 = CLM 933. Il papiro fu edito per la prima volta da CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, pp. 5 e 157, nr. 17, senza però identificare il testo copto, e nuovamente da DELATRE 2008. Esso venne rinvenuto durante gli scavi compiuti dal Metropolitan Museum of Art tra il 1913 e il 1914 nella cella A del Monastero di Epifanio. Per una presentazione generale del sito si veda O'CONNELL 2018, pp. 91-93. L'opera di riferimento resta CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, in due volumi, che prende in considerazione la totalità del materiale rinvenuto durante gli scavi, provvedendo a restituire un contesto storico ai frammenti manoscritti.

<sup>61</sup> PAPHOMAS 2004, p. 111 sembra considerare questo papiro un amuleto, possibilità esclusa, come nota Schüssler nella scheda da lui dedicata al papiro, oltre che dalla disposizione dei testi, anche dalle linee che incorniciano la rubrica del Sal 91, più in linea con una destinazione liturgica.

<sup>62</sup> Pubblicato da Alain Delattre in PINTAUDI 2008, pp. 146-147 e riproduzione a p. 161, pl. VII, nr. 6. Il frammento è indicato nei database come TM 113257 = CLM 1188. I passi conservati sono Sal 75, 5b-7a in achmimico sul *recto* e Sal 76, 3-5a in greco sul *verso*. Gli scavi della stessa missione hanno restituito, nel 2013, un altro piccolo frammento bilingue dei *Salmi*, questa volta papiraceo, su cui si veda MINUTOLI 2018, p. 79 e p. 103 fig. 14. I materiali provenienti dallo scavo sono in corso di pubblicazione.

copta è in dialetto achmimico. L'editore ha ricostruito per il codice originario uno specchio scrittoria di circa mm 200 × 100, a cui vanno aggiunti margini di almeno mm 14, corrispondenti a quanto si conserva del margine inferiore. La maiuscola biblica in cui è vergato è stata riferita alla seconda metà del V secolo. La diversa qualità del tracciato, più spesso per il testo greco, più sottile per quello copto, va imputata al calamo (più appuntito nel secondo caso) e non al cambio di mano, come conferma l'identità dei tratteggi. Per quanto minuto, il lacerto attesta l'esistenza di un'edizione, forse completa, del *Salterio* in achmimico. Si conosce una sola altra testimonianza di tradizione diretta in questo dialetto, ma è conservata da una tavoletta lignea di ambiente scolastico<sup>63</sup>, e non da un codice.

#### 4. IL CODICE DELLE ODI P.VINDOB. K 8706

Sempre nella Papyrussammlung della Österreichische Nationalbibliothek è custodito un manoscritto papiraceo [46] che, pur non essendo un *Salterio*, condivide con questi ultimi la *mise en page*. Sotto la segnatura P.Vindob. K 8706<sup>64</sup> sono conservati 26 fogli più o meno mutili di papiro, originariamente parte di un codice contenente un'edizione bilingue del *Libro delle Odi*. A questi si aggiungono una ventina di frammenti le cui dimensioni non hanno permesso ai primi editori, Walter Till e Peter Sanz, di collocarli con sicurezza. Il luogo di ritrovamento del codice, acquistato sul mercato antiquario, è sconosciuto<sup>65</sup>.

Dei fogli, abbastanza integri nella dimensione dell'altezza, si conserva, in modo ora più ora meno lacunoso, la parte interna ed inferiore. Fa eccezione il f. 1, il quale non solo non presenta scrittura sul *recto* (particolare su cui si ritornerà), ma non è nemmeno coerente con le mutilazioni del resto del codice: del foglio infatti si conserva la metà esterna. Combinando fra di loro le dimensioni desunte dai diversi frammenti, gli editori<sup>66</sup> hanno ricostruito fogli di circa mm 270 × 180, che accoglievano uno specchio di scrittura di mm 190 × 115, non perfettamente centrato sulla pagina, ma spostato verso l'angolo superiore interno, sicché i margini esterno ed inferiore risultano abbastanza ampi, in media rispettivamente mm 45 e mm 50. Il testo si dispone a piena pagina, su

<sup>63</sup> Pubblicata da CRUM 1934.

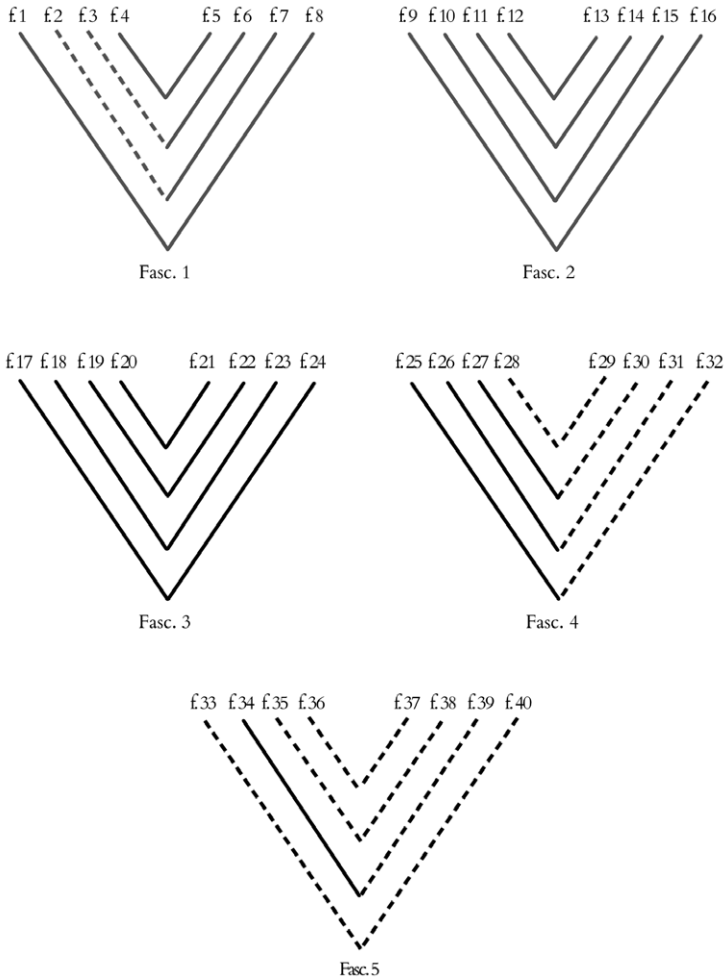
<sup>64</sup> Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 8706 = nr. 241 VAN HAELST = P<sup>42</sup> GREGORY-ALAND = 2036 RAHLFS = sa 16 SCHÜSSLER = sa 289 MINK-SCHMITZ = TM 62320 = CLM 2651. Il codice fu edito per la prima volta da TILL, SANZ 1939 (le cui conclusioni sono riprese in RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 434-435), da cui è tratta gran parte delle considerazioni. Due fotografie (una per la parte greca e una per quella copta), scattate quando il papiro era meno danneggiato e più leggibile di come appare ora, sono pubblicate in TILL, SANZ 1939. Si vedano anche TREU 1965, p. 104 e pp. 119-120 nota 51; NAGEL 1984, pp. 253-254, nr. 14. Nuova edizione della parte greca in PORTER, PORTER 2008, pp. 10-12, nr. 3 e tav. III.

<sup>65</sup> Sono gli stessi editori, TILL, SANZ 1939, p. 9 nota 2, ad ammetterlo: «über den Fundort der Fragmente ist derzeit Sichereres leider nicht mehr zu ermitteln».

<sup>66</sup> Si veda TILL, SANZ 1939, pp. 9-10.

un numero di linee che oscilla tra le 23 e le 31, attestandosi nella maggior parte dei casi sulle 28. Lungo il margine interno della maggior parte dei fogli, a circa mm 5 dalla linea di piegatura, si nota una fila di forellini, più vicini nella metà superiore, più diradati nella metà inferiore, attraverso cui passava il filo che legava tra loro i fascicoli.

Nonostante lo stato frammentario dei fogli, tra l'altro privi di paginazione, agli studiosi è stato possibile stabilire con un altissimo grado di verosimiglianza la struttura fascicolare del codice, grazie non solo alla coerenza testuale e all'analisi dell'andamento delle fibre di papiro, ma anche grazie alla presenza di due cifre, correttamente interpretate come segnature di fascicolo. Sono stati così ricostruiti cinque fascicoli, non tutti integri, di quattro bifogli ciascuno. La situazione è mostrata dalla fig. 5.



[fig. 5]

Come si può notare, dell'ultimo fascicolo sopravvive un solo foglio e non è dunque possibile stabilire la sua consistenza originaria. Per economia di ricostruzione si è ipotizzato un quaternione. L'analisi delle fibre dimostra che i fascicoli erano costruiti impilando uno sull'altro i fogli di papiro con il lato perfibrile verso l'alto. In questo modo, nella prima metà del fascicolo, le fibre sul *recto* corrono verticalmente e quelle del *verso* orizzontalmente, invertendosi nella seconda metà.

Che il fasc. 1 sia anche il primo dell'intero codice è assicurato dalla presenza, nell'angolo superiore esterno del f. 1v, di un *alpha*, che non può che essere una segnatura di fascicolo. Il confronto con il *beta* nell'angolo superiore interno del f. 9r, il primo del secondo fascicolo, non lascia dubbi. Esistono anche altre cifre all'interno del codice, collocate accanto al titolo del cantico per indicarne l'ordine, ma non sempre presenti. È possibile che questi numeri abbiano ben presto rimpiazzato le segnature di fascicolo, che infatti non compaiono nei ff. 17r e 25r, i primi dei rispettivi fascicoli. A rigor di logica l'*alpha* del f. 1v potrebbe indicare il primo componimento del codice, ma tale possibilità è da escludere per due ragioni. La prima è di natura paleografica: i titoli dei cantici e le corrispondenti cifre presentano tracciati molto più rigidi e un'inclinazione a destra più marcata rispetto alla maiuscola occhiellata e diritta in cui sono trascritte le pericopi. La seconda è di impaginazione. Mentre il numero del cantico, posto accanto al titolo, si trova all'interno dello specchio scrittoria, l'*alpha* del f. 1v e il *beta* del f. 9r si trovano al di fuori dell'area di scrittura, nel margine superiore.

Si spiega allora perché il *recto* del f. 1 sia stato lasciato bianco. Essendo il primo del codice, esso aveva anche il compito di salvaguardare l'intera compagine fascicolare, per cui la trascrizione comincia dal f. 1v, già protetto all'interno del fascicolo. Giusta questa ricostruzione, bisogna pensare o che il codice non fosse dotato di una vera e propria coperta, oppure che il f. 1 fosse destinato ad essere incollato direttamente al contropiatto anteriore (operazione poi non messa in atto), una tecnica di legatura esibita da P.Bodm. XVI<sup>67</sup> (che però è pergameneo) e P.Bodm. XXI + Dublin, Chester Beatty Library, Ac. 1389<sup>68</sup>, secondo il procedimento descritto da John A. Szirmai<sup>69</sup>. E tuttavia, legature del genere sono molto sensibili alle sollecitazioni meccaniche determinate dall'apertura e dalla chiusura del libro e quindi poco adatte a testi, come la raccolta di cantici, usati quotidianamente. Infine, si noti che la decorazione che si estende, partendo subito al di sotto della segnatura di fascicolo, nel margine esterno fino a metà del f. 1, costituita da disegni spiraliformi e vagamente fitomorfi eseguiti in inchiostro, per quanto semplice possa apparire, ben si sposa con

<sup>67</sup> Genève, Fondation Bodmer, XVI = TM 108535 = CLM 35. Il codice, contenente una consistente parte della versione saidica dell'*Esodo*, è generalmente riferito al IV secolo.

<sup>68</sup> Genève, Fondation Bodmer, XXI + Dublin, Chester Beatty Library, Ac. 1389 = TM 108537. Il codice, collocato nel V secolo, conserva porzioni di *Giosuè* e *Tobia* in saidico.

<sup>69</sup> Si veda SZIRMAI 1999, pp. 29-30.

l'apertura di un codice<sup>70</sup>. Quanto al fasc. 5, considerazioni di carattere contenutistico spingono a pensare che fosse l'ultimo del manoscritto.

Come si è detto, il codice preserva un'edizione bilingue delle *Odi*. I testi sono disposti in modo tale che, ad apertura codice, all'originale greco sulla pagina di sinistra corrisponda, su quella di destra, la traduzione copta della corrispondente pericope. I cantici sono:

- 1) Es 15, 1-18 (conservati in vv 1-8 in greco), introdotto dal titolo  $\phi\delta\eta$  Μωϋσέω[ς], si estendeva dal f. 1v al f. 4v (di quest'ultimo sopravvive solo un frammento sostanzialmente illeggibile);
- 2) Dt 32, 1-43 (sia in greco che in copto, con lacune) dal f. 4v fino alla metà dei ff. 10v e 11r;
- 3) 1Re 2, 1-8 (sia in greco che in copto; alcuni versetti non sono riportati), introdotto dal titolo [ $\phi\delta\eta$  Ἄννας μ(ητ)ρ(ὸ)ς] Σαμουήλ (in parte ricostruita sulla base del titolo copto,  $\tau\omega\delta\eta$   $\bar{n}\alpha$ [ $\bar{n}\eta\alpha$   $\tau\mu\alpha\delta\gamma$   $\eta\sigma\alpha\mu\omicron\upsilon\eta\lambda$ ], preceduto da un *gamma* ad indicare il terzo cantico della raccolta), che termina alla metà dei ff. 11v-12r;
- 4) il salmo di Gn 2, 3-10, [ $\mu\eta\tau\epsilon\sigma\epsilon\upsilon\chi\eta$  Ἰ]ωνᾶ ἔσω ἐν τῇ | [κοιλία τοῦ] κήτους (in copto  $\mu\epsilon\omega\lambda\eta$   $\bar{n}\iota\omega\eta\alpha\varsigma$   $\eta\sigma\eta\tau\epsilon$  |  $\mu\eta\kappa\eta\tau\omicron\varsigma$ , preceduto da un *delta*), che si conclude al f. 12r;
- 5) Is 25, 1 – 26, 20 (con alcuni versetti omessi), trascritto ai ff. 12v-17r, preceduto, in copto, dal titolo  $\tau\omega\delta$ [ $\eta$   $\eta\eta\sigma\alpha\iota\alpha\varsigma$ ] che in greco doveva suonare [ $\phi\delta\eta$  Ἡσαίου] (ma il titolo è in lacuna);
- 6) Is 38, 9-20 (con alcuni versetti omessi), ai ff. 17v-19r, aperto dal versetto [ $\mu\eta\tau\epsilon\sigma\epsilon\upsilon\chi\eta$  Ἐζεκίου βα]σιλέως | [Ἰουδαίας ἡνίκα ἐμ]αλακίσθη | [καὶ ἀνέστη ἐκ τῆς μαλα]κίας αὐτοῦ (in copto  $\mu\epsilon\omega\lambda\eta$ [ $\lambda$   $\eta\epsilon\zeta\epsilon\kappa\iota\alpha\varsigma$   $\eta\eta\epsilon\omicron$  |  $\eta\tau\omicron\gamma\delta\alpha\iota\alpha$   $\bar{n}\tau\epsilon\tau\epsilon\epsilon$ [ $\omega\omega\pi\epsilon$  ...] |  $\epsilon\eta$  [...]);
- 7) la preghiera di Manasse, ai ff. 19v-21v/22r, aperta da un titolo simile, sviluppato su tre linee oggi in parte illeggibili ([ $\mu\eta\tau\epsilon\sigma\epsilon\upsilon\chi\eta$  Μανασσῆ βα]σιλέως | [...]ωτίσθη | [...]; in copto,  $\mu\epsilon\omega\lambda\eta$  [ $\mu\eta\mu\alpha\eta\alpha\varsigma\sigma\eta$   $\eta\eta\epsilon\omicron$ ] |  $\eta\tau\epsilon\tau\epsilon\omicron\gamma\omicron$ [...] |  $\tau\chi$ [...]);
- 8) un lungo passo (fino al f. 27v) tratto dal profeta *Daniele*, diviso in due parti (8 e 9), ciascuna con un proprio titolo: Dn 3, 26-45 ([ $\mu\eta\tau\epsilon\sigma\epsilon\upsilon\chi\eta$  Ἀζαρίου καὶ τῶ]ν σὺν αὐτῷ | [ἐν μέσῳ τοῦ] πυρός;  $\mu\epsilon\omega\lambda$ [ $\eta\lambda$   $\eta\alpha\zeta\alpha\tau\iota\alpha\varsigma$ ] |  $\epsilon\epsilon$ [...]) e Dn 3, 52-61 (ma verosimilmente era riportato tutto il cantico, fino a Dn 3, 90; [ὑμνος τῶν π(ατή)ρων ἡμῶν] ἐν τῇ | [καμίνῳ];  $\eta\eta\gamma\mu$ [ $\eta\eta\sigma\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon$ ] |  $\epsilon$ [ $\eta\zeta\eta$  ...], preceduto da *eta*);
- 9) dopo la lacuna, l'unico foglio superstite del quinto e ultimo fascicolo, il f. 34 conserva, sul *recto*, la versione copta del *Magnificat* (Lc 1, 46-55, ma il foglio si in-

<sup>70</sup> Merita di essere segnalata la singolare circostanza per la quale sono sopravvissuti frammenti del f. 1 mentre sono andati totalmente perduti i ff. 2 e 3. TILL, SANZ 1939, pp. 17-18 ipotizza che il f. 1, staccatosi prima del danneggiamento del libro, fosse stato conservato all'interno del blocco fascicolare, lasciando così esposti i ff. 2 e 3.

terrompe al v. 51), il nono cantico della raccolta, come indica il *theta*, introdotto dal titolo ΝΕΩ[Λ]ΗΛ ΜΜΑΡΙΑ, sul verso la parte finale dello stesso testo in greco (Lc 1, 54-55) seguito dal *Cantico di Simeone* (Lc 2, 29-32), introdotto dal titolo [προσευχῆ Συμε]ῶνος.

Il copista, nel trascrivere i cantici, si è preoccupato che ad ogni linea corrispondesse un verso, anche riducendo il modulo delle ultime lettere o collocandone alcune nell'interlinea superiore o inferiore. Qualora il verso risulti comunque troppo lungo, la seconda linea che occupa risulta fortemente in *eisthesis*, così da essere immediatamente riconoscibile. Ciò aiuta molto l'allineamento tra testo greco e traduzione copta. Il numero variabile delle linee di scrittura dipende soprattutto dalla volontà di mantenere il più possibile l'allineamento in parallelo dei due testi. Infine, ciascun verso presenta la prima lettera della prima parola di modulo significativamente più grande.

Questa raccolta, nata quasi sicuramente ad uso liturgico (si noti che tutti i testi in essa inclusi hanno tuttora un ruolo centrale nella liturgia delle ore tanto orientale quanto occidentale), nel canone ortodosso della Bibbia costituisce un libro a sé. Le *Odi* (Ὠδαί), nella tradizione manoscritta, compaiono spesso come appendice al libro dei *Salmi* (tale, ad esempio, è loro la posizione nel *Codex Alexandrinus* di Londra). Rispetto ai testimoni completi, dal manoscritto bilingue viennese sono caduti in lacuna il *Cantico di Zaccaria* (Lc 2, 68-79) e l'inno, o per essere più precisi, la dossologia, *Gloria in excelsis Deo*, testo in realtà extra biblico ma già presente nel *Codex Alexandrinus*<sup>71</sup>. Gli ultimi 6 fogli del fasc. 5, oggi perduti, sono troppi per i due cantici (che in totale contano meno di una cinquantina di versi) e per le rispettive traduzioni, per cui si può immaginare o che gli ultimi fogli del fascicolo fossero rimasti bianchi (e magari tagliati via per recuperare materiale scrittorio) oppure che il fasc. 5 non fosse un quaternione, ma un più adatto ternione. Dunque, non rimangono molti dubbi sul fatto che con il fasc. 5 si concludesse l'intero codice.

Il copista, come già accennato, impiega due scritture per la trascrizione. I titoli sono vergati in una maiuscola a contrasto modulare, dal tracciato angoloso che spezza le curve, sensibilmente inclinata a destra. I tratteggi delle singole lettere riprendono quelli della maiuscola ogivale (si vedano, ad esempio, l'*alpha* in due tempi, il *my* in cui i tratti due e tre sono fusi in una curva che scende sotto il rigo di base e, in generale, gli archi ad ogiva che caratterizzano *epsilon*, *theta*, *omicron*, *sigma*, e il tratteggio di *ypsilon*), ma la scrittura risulta priva di chiaroscuro. Si tratta in sostanza di quella maiuscola inclinata dal tracciato spezzato tipicamente impiegata per gli

<sup>71</sup> Secondo gli editori, altri due testi (Ab 3, 2-19 e Is 5, 1-9), che compaiono in altri testimoni delle *Odi*, non erano compresi nella collezione viennese. Non deve stupire: di fatto, numero ed ordine dei cantici si stabilizzò soltanto nel IX-X secolo. Si veda TILL, SANZ 1939, pp. 19-23.

elementi paratestuali, in particolare titoli e colofoni, della maggior parte dei codici copti pergamenei<sup>72</sup>.

Per il testo delle odi invece la scrittura utilizzata è la maiuscola alessandrina ad alternanza di modulo, realizzata con *ductus* posato, circostanza che favorisce il deposito dell'inchiostro laddove il calamo indugi, come accade spesso alla fine dei tratti verticali, o nel tracciare gli occhielli (evidente in *alpha*, *kappa*, *ypsilon*, *omega*, *shai*). Ne risulta un tracciato privo di chiaroscuro in cui i tratti sono tutti di spessore medio-grande. Tra i tratteggi particolari vanno notati *alpha* realizzato in un unico tempo (ma non mancano esempi in due tempi); *beta* con la curva superiore più piccola e squadrata rispetto a quella inferiore; *delta* (e *giangia*) con il tratto orizzontale prolungato ben oltre i punti in cui interseca i tratti obliqui; *csi* molto sinuoso; *phi* con elemento circolare ingrossato. Ripiegamenti ad uncino caratterizzano i tratti obliqui di *ypsilon*, *giangia*, *delta* e *lambda*, nonché la tenaglia di *kappa*. Infine, tratti verticali di *gamma* e *tau* presentano alle estremità dei piccoli dentelli ornamentali. Nel complesso il copista dimostra una discreta abilità nella gestione degli spazi e nell'allineamento del testo, e tuttavia il grado di formalità raggiunto nel f. 1v non viene mantenuto in tutto il codice, come si nota, in particolare, nella disomogeneità del contrasto modulare.

I primi editori hanno collocato il codice tra il VI e il VII sec<sup>73</sup>. Effettivamente, per l'aspetto generale, la mano può essere avvicinata ad esempi assegnati alla metà del VI secolo, in particolare al codice papiraceo di Callimaco (con scoli) P.Oxy. XX 2258<sup>74</sup>, ma i ripiegamenti ad uncino dei tratti obliqui, gli ingrossamenti alla fine dei tratti verticali e gli elementi accessori nei tratti orizzontali, così evidenti nel codice delle *Odi*, non sembrano comparire prima della fine del secolo (si riconoscono ad esempio nel frammento pergameneo P.Vindob. G 26744<sup>75</sup>, contenente alcuni versi del libro quarto dell'*Iliade*, assegnato da Cavallo al VI-VII secolo). Il confronto più convincente è però con il papiro di Deir el-Bala'izah<sup>76</sup>, eucologio greco assegnato

<sup>72</sup> Tra i numerosissimi esempi che si potrebbero citare, si veda il codice M 593 della Morgan Library & Museum (P.MorganLib. 111, pl. 83-84 con le riproduzioni rispettivamente dei ff. 1r e 31r; anche BUZI 2005, p. 75 nota 6), miscellanea dedicata agli arcangeli Michele e Gabriele, in cui la maiuscola ogivale inclinata dei titoli (e del colofone) accompagna la maiuscola alessandrina del corpo del testo. Si vedano anche le considerazioni di BUZI 2005, p. 16 e nota 19.

<sup>73</sup> Si veda TILL, SANZ 1939, p. 17.

<sup>74</sup> P.Oxy. XX 2258 (con aggiunte in P.Oxy. XXX, pp. 91-92) = TM 59424 = MP<sup>3</sup> 0186. Questo celeberrimo testimone dell'opera di Callimaco è stato oggetto di copiosi studi filologici e di storia letteraria. Per limitarsi ai contenuti più specificamente paleografici, si vedano CAVALLO 1975, p. 47 (= CAVALLO 2005, p. 195), a cui si deve la datazione alla metà del VI secolo, e CAVALLO, MAEHLER 1987, p. 82. Il copista è identificato con lo scriba A14 di Ossirinco da JOHNSON 2004, p. 62.

<sup>75</sup> P.Vindob. G 26744 Pap (*olim* P.Mert. NS 26744) = TM 61099 = MP<sup>3</sup> 0728. Sul frammento membranaceo si vedano CAVALLO 1975, p. 47 (= CAVALLO 2005, p. 195) e l'accenno nel più ampio lavoro di CRISCI 2000, p. 8 nota 16, il quale si schiera «per una datazione al VII piuttosto che al VI secolo».

<sup>76</sup> Sul codice, oggi ad Oxford, si veda *supra*, pp. 47-48 e nota 10.

alla metà del VII secolo<sup>77</sup>. Diversi sono i punti di contatto, al di là del fatto che, in entrambi i casi si tratta di codici papiracei destinati all'uso liturgico. In primo luogo, le dimensioni sono analoghe: Colin Henderson Roberts ha calcolato per l'eucologio di Deir el-Bala'izah pagine di non meno di mm 175 × 265. Inoltre, quanto alla scrittura, la maiuscola alessandrina dell'eucologio sembra la versione formale, anche se leggermente irrigidita, di quella impiegata per il codice delle *Odi*: il contrasto modulare è omogeneo, il tracciato, privo di chiaroscuro e di medio spessore, è regolare, il bilineo è rigidamente rispettato, gli elementi decorativi (uncini, bottoni, ispessimenti), pur se sistematicamente presenti, non sono mai esagerati. Anche l'ingrandimento del corpo di *phi*, che interrompe la monotonia della catena grafica, senza però sconvolgerla, è moderato. Sulla base di questo confronto, è possibile precisare meglio la datazione proposta dai primi editori preferendo la prima metà del VII secolo.

In conclusione, il manoscritto delle *Odi* presenta una *mise en page* del tutto sovrapponibile a quella dei *Salteri*, dovuta non solo all'affinità del contenuto (si tratta, in entrambi i casi, di raccolte poetiche) ma anche di uso nella liturgia.

A riprova della fortuna liturgica delle *Odi* vi è un altro curioso reperto, conservato ad Heidelberg<sup>78</sup>. Si tratta di un frammento di pergamena, attualmente di mm 140 × 80 circa (non è possibile determinare per quanto si estendesse la sua lunghezza), che con ogni probabilità costituiva fin dal principio un foglio sciolto. Esso conserva, vergato in una maiuscola piuttosto informale e sensibilmente inclinata a destra (da collocare verosimilmente nel VI piuttosto che nel VII secolo), gli *incipit* dei versi del cantico di Mosè (Es 15, 1-19) seguiti dal cantico di Anna (1Sam 2, 1-10), di cui sopravvive solo il titolo e parte del primo verso, ma che verosimilmente era riportato per intero, seguendo la medesima modalità di citazione degli *incipit*. I due cantici sono trascritti sia in greco che in copto, in modo che ciascuna lingua occupi una facciata (greco lato pelo, copto lato carne). Gli *incipit* sono preceduti, alternativamente, da due segni particolari, il primo costituito da un grosso punto sollevato sul rigo di base e il secondo sostanzialmente a forma di X. Questi due segni sono stati correttamente interpretati da Hans Quecke<sup>79</sup> come indicazioni per l'esecuzione, probabilmente a cori alterni, delle odi da parte di una comunità monastica che conosceva più o meno a memoria il testo. Il curioso frammento pergameneo quin-

<sup>77</sup> Così CAVALLO 1975, p. 47 (= CAVALLO 2005, p. 196).

<sup>78</sup> P.Heid. inv. G 1362 = Perg.Heid.Kopt. Nr. 35 = nr. 243 VAN HAELST = 941 RAHLFS = sa 177<sup>lit</sup> SCHÜSSLER = TM 62264. A parte l'edizione della facciata greca ad opera di Deissmann (Pap.Heid. I 2, con riproduzione ad Abb. 57 a-b), ripresa anche da WESSELY 1924, pp. 408-410, lo studio più accurato del frammento, nonché l'edizione della parte copta, si deve a QUECKE 1970, pp. 458-467, che approfondisce le intuizioni di SCHNEIDER 1949, pp. 261-262. Si veda anche NAGEL 1984, p. 235 nota 18 e p. 254, nr. 16. Breve descrizione in RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 144-145.

<sup>79</sup> QUECKE 1970, pp. 459-460 e, più recente, KUPREYEV 2022, pp. 320-321. In realtà, già SCHNEIDER 1949, p. 262 aveva capito che il frammento non era un amuleto, come credevano Deissmann e Wessely, e che già dal principio era stato concepito per riportare soltanto gli *incipit* dei versi.

di, oltre a testimoniare la diffusione delle *Odi* nelle pratiche liturgiche, rappresenta anche l'antenato delle moderne edizioni del breviario in cui il testo dei salmi è accompagnato da due segni, una croce e un asterisco, che forniscono indicazioni relative all'esecuzione cantata del salmo stesso.

##### 5. IL FRAMMENTO DI *ISAIA* P.KÖLN IV 169

I quattro frammenti papiracei pubblicati come P.Köln IV 169<sup>80</sup> [13] costituiscono nel loro insieme un foglio di codice (circa mm 250 × 160 per uno specchio di mm 220 × 130) che riporta il testo di Is 1, 22 – 2, 2 in greco e Is 1, 21 – 2, 1 in copto, disposto a piena pagina su 33-34 righe di scrittura. Dal momento che ciascuna delle due lingue si trova ad occupare una facciata e che le porzioni di testo conservate sono praticamente le stesse, è inevitabile concludere che le pericopi fossero disposte in successione e non in parallelo, con testo a fronte.

Il foglio esibisce una maiuscola informale dal *ductus* abbastanza posato e priva di chiaroscuro (tutti i tratti risultano piuttosto spessi), eseguita dalla stessa mano tanto per la parte greca che per quella copta, anche se il *ductus* della pagina greca appare leggermente più sciolto, il che potrebbe far pensare ad una maggiore dimestichezza del copista con questa lingua. Lo dimostrano i tratteggi di *alpha* (in genere in due tempi, con ultimo tratto che si allunga sul rigo di base), *beta* (di modulo più grande che rompe la struttura bilineare in entrambe le direzioni), *kappa* (con tenaglia eseguita in un unico movimento e tratto verticale che sale rompendo la struttura bilineare), *my* (di tipo alessandrino, eseguito in uno o più spesso in due tempi), *omicron* (leggermente più piccolo e alto sulla linea di base), *ypsilon* (che presenta sia esecuzione in due tempi, con tratto verticale che scende al di sotto del rigo di base, sia in un solo movimento). Il modulo delle lettere è generalmente quadrato, ma non è costante, neppure per quel che riguarda la medesima lettera. Caso esemplare è rappresentato da *epsilon*, che oscilla tra un modulo perfettamente quadrato ed uno più stretto. La scrittura è stata riferita convincentemente dai primi editori al V secolo.

Data la natura e lo stato di conservazione del foglio, non è facile capire quale fosse la destinazione originaria del codice. Per i primi editori si tratta di «eine griechisch-koptische Isaias-Bilingue», un codice bilingue contenente l'intero libro di *Isaia* in cui il testo greco della LXX si alterna alla traduzione copta pericope per pericope<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> P.Köln IV 169 = 852 RAHLFS = sa 70 SCHÜSSLER = TM 62078 = CLM 2414. I quattro frammenti, di cui i due più grandi rappresentano la porzione destra e quella sinistra della pagina, separati tra di loro da una lacuna di mm 45 circa, sono pubblicati da D. Hagedorn e M. Weber; si veda anche NAGEL 1984, pp. 251-252, nr. 9. Sotto il medesimo numero di inventario (inv. nr. 2420) sono conservati altri quattro frammenti. Di questi, due sono troppo piccoli per essere annoverati con sicurezza tra i frammenti del foglio mentre gli altri due, che presentano su entrambe le facciate tracce di un testo copto non ancora identificato, sembrano appartenere ad un altro codice; si veda la scheda sa 70 SCHÜSSLER alla voce *Sonstiges*. Per una descrizione aggiornata si veda anche RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 180-181.

<sup>81</sup> Dello stesso parere NAGEL 1984, pp. 251-252, nr. 9.

Ma proprio la disposizione alternata ha fatto pensare, piuttosto, ad un lezionario o, quantomeno, ad una raccolta di passi tratti dall'Antico Testamento<sup>82</sup>. Se non è possibile escludere *a priori* quest'ultima ipotesi, è bene sottolineare che P.Köln IV 169 sarebbe l'unico esempio conosciuto di lezionario bilingue con brani veterotestamentari. Meno difficoltosa risulta invece la possibilità di pericopi alternate, come dimostrano i casi precedentemente analizzati del *Salterio* P.Vindob. K 9907-9972 [51], e di P.Strasb.Copt. 362 + 375-379 + 381-382 + 384 [40], in cui si alternano pericopi greche e rispettive traduzioni in copto achmimico. È possibile, dunque, che il foglio appartenesse, se non a un codice bilingue di *Isaia*, ad una raccolta di passi biblici (o solo veterotestamentari? o solo profetici? o tratti solo da *Isaia*?) utilizzati per la celebrazione liturgica (forse in tempo quaresimale) di una qualche comunità monastica.

A complicare il quadro vi è il fatto che la versione copta non rappresenta la traduzione diretta del testo greco ospitato sullo stesso frammento, ma rimonta ad una tradizione diversa<sup>83</sup>. Per spiegare questo fenomeno si possono immaginare due scenari. Nel primo, il copista ha davanti a sé due antigrafì, uno per ciascuna lingua e afferenti a tradizioni testuali diverse. Nel secondo, egli avrebbe potuto copiare da un codice in cui le due lingue si trovavano già combinate. In quest'ultimo caso, la confluenza di rami di tradizione diversi era già avvenuta nell'antigrafo e quindi il testo (o il brano?) bilingue di *Isaia* doveva aver avuto una sua circolazione. Non si hanno elementi per preferire un'ipotesi all'altra. È tuttavia significativo, dal punto di vista non solo testuale, ma anche codicologico, che per realizzare un manoscritto bilingue non si sia semplicemente tradotto il testo greco disponibile, ma si siano fuse in un unico libro linee di tradizione distinte e autonome. Se questa fusione sia dovuta al copista di P.Köln IV 169 o se egli abbia semplicemente recepito un'operazione avvenuta prima di lui, non è possibile stabilirlo con certezza.

#### 6. IL FRAMMENTO DI GIOBBE P.RYL.COPT. 3

Alla John Rylands Library di Manchester è conservato un piccolo frammento pergameneo di mm 55 × 75, P.Ryl.Copt. 3<sup>84</sup> [21], contenente alcuni versetti del *Libro di Giobbe*, nello specifico Gb 7, 8-11 in greco e Gb 7, 2-3 in copto. Entrambi i testi sono eccezionalmente accompagnati, nel margine, da una cifra che indica il numero di ciascun *colon*. L'unica mano, responsabile sia delle due pericopi che delle cifre (aggiunte contestualmente alla trascrizione del testo veterotestamentario) impiega una maiuscola alessandrina unimodulare e chiaroscurata, priva di pesanti ele-

<sup>82</sup> Così BOUD'HORS 2010, p. 187. Effettivamente, secondo il calendario liturgico copto attuale, Is 1, 19 – 2, 3 viene letto il martedì della prima settimana di Quaresima; si veda Rosso 2016, p. 806.

<sup>83</sup> Si veda P.Köln IV, p. 21 e, più nel dettaglio, pp. 27-28.

<sup>84</sup> P.Ryl.Copt. 3 = nr. 273 VAN HAELST = 849 RAHLFS = sa 245<sup>1</sup> SCHÜSSLER = TM 62212 = CLM 2303. L'*editio princeps* si deve a Crum. Si vedano anche RAHLFS, FRAENKEL 2004, p. 234; NAGEL 1984, p. 252, nr. 10. TURNER 1977 assegna al frammento la sigla OT 178.

menti esornativi, che si limitano essenzialmente agli ingrossamenti alla fine del tratto orizzontale mediano di *epsilon* e della traversa di *tau* osservati, similmente a quanto si nota in sa 91 SCHÜSSLER [30]. Rispetto a quest'ultimo, il tracciato è più morbido e occhiellato (in particolare in *my* e *omega*). Una collocazione nell'inoltrata seconda metà del VI secolo, senza escludere i primi anni del successivo, appare la più convincente per via della sobrietà dell'ornamentazione e del chiaroscuro privo dell'esasperazione tipica dei secoli successivi.

La disposizione reciproca delle due lingue non è affatto chiara. Se Rahlfs<sup>85</sup> non aveva avuto dubbi nel riconoscere una disposizione in successione e Nagel<sup>86</sup>, proprio per questo, aveva parlato del lacerto come di un frammento di lezionario o di *Horologion*, Schüssler<sup>87</sup> avanza più di un dubbio e non esclude una disposizione in parallelo, che farebbe piuttosto pensare ad un codice bilingue di *Giobbe*. Le porzioni di testo conservate infatti sono compatibili sia con l'ipotesi di due pericopi copiate in successione, prima quella greca, di cui rimarrebbe parte della seconda metà, e poi quella copta, di cui al contrario si conserverebbe parte della prima metà, sia con quella di un codice bilingue dell'intero *Libro di Giobbe*, in cui il *recto* sarebbe occupato dalla versione copta corrispondente al greco della pagina precedente (perduta), mentre il *verso* dal testo greco: un'edizione con testo a fronte, infatti, implica che su ciascun foglio la parte copta riporti la porzione di testo immediatamente precedente a quella in greco.

Non è chiaro neppure quale fosse la *mise en page*. Già Crum, seguito in questo da Rahlfs e da Nagel, aveva stabilito che il testo si articolasse su due colonne (secondo quanto avviene normalmente nei codici biblici copti o bilingui greco-copti), ma in realtà il lacerto conserva solo una colonna e la lunghezza ricostruita per le righe (circa 23 lettere per rigo) potrebbe non lasciare spazio ad una seconda colonna di scrittura. La trascrizione del testo avviene *colon per colon* (il *Libro di Giobbe* è sostanzialmente un libro poetico); ciascuno occupa due righe, il secondo dei quali fortemente in *eisthesis*, secondo una modalità di impaginazione già osservata per i *Salmi*. L'ipotesi della disposizione a piena pagina sembra quindi la più convincente. Sulla base delle porzioni di testo conservate, è possibile ricostruire uno specchio di scrittura *grosso modo* di mm 180 × 120 costituito da circa 26-27 righe. Dato l'ampio margine esterno che si conserva (mm 25), bisogna immaginare fogli originari di circa mm 220 × 170.

Resta però aperta una domanda: si tratta di un frammento di lezionario o di un codice bilingue di *Giobbe*? Per provare a rispondere, bisogna innanzitutto registrare che gli unici esempi di lezionari bilingui conosciuti sono costituiti da evangelari. Dell'Antico Testamento, soltanto i salmi compaiono nei lezionari, e sempre in fun-

<sup>85</sup> RAHLFS, FRAENKEL 2004, p. 234.

<sup>86</sup> NAGEL 1984, p. 234 e nota 16.

<sup>87</sup> Si veda quanto osservato in sa 245<sup>1</sup> SCHÜSSLER, dove viene riportata l'opinione di Matthias Schulz.

zione introduttiva al *Vangelo*. Nessun altro libro poetico o sapienziale è utilizzato con questa funzione. Inoltre, la presenza di note sticometriche nei margini meglio si addice ad un testo continuo, dove facilita l'orientamento del lettore e la ricerca dei passi, che ad una selezione di brani. Al contrario, nei lezionari in cui compaiono anche i versi dei salmi, questi non sono mai accompagnati da simili riferimenti, e le rubriche che li introducono non citano neppure il numero del salmo da cui sono tratti.

Per questi motivi, l'ipotesi più convincente è che P.Ryl.Copt. 3 sia l'unico frammento superstite di un'edizione bilingue integrale del libro di *Giobbe*.

#### 7. IL CODICE DI INNI P.MON.EPIPH. 592

Tipologicamente affine al codice delle *Odi* è un altro manoscritto papiraceo, P.Mon.Epiph. 592<sup>88</sup> [1], proveniente dal Monastero di Epifanio, nella Tebaide, e assegnato all'inizio del VII secolo. Il codice è costituito da un unico quaternione di medie dimensioni (ciascuna pagina misura mm 170 × 125, mentre la scrittura occupa uno specchio di mm 140 × 95), cucito lungo il margine interno da un filo abbastanza spesso, e contiene (ff. 1v-7r) due inni alfabetici non altrimenti attestati, sicuramente impiegati nella liturgia monastica. Di ciascun componimento compare sia il testo greco sia, nella pagina a fronte, la traduzione in copto. Gli editori hanno notato che questa traduzione, almeno per quanto riguarda il primo inno, non dipende dal testo greco presente nel codice ma rimanda ad un altro modello interpolato. Di queste interpolazioni, alcune sono state eliminate dal testo greco conservato, mentre restano nella versione copta. Questa ricostruzione presuppone una tradizione testuale abbastanza lunga, che non deve stupire se, come sembra, gli inni risalgono ad un periodo anteriore al Concilio di Calcedonia (451)<sup>89</sup>.

Il codice riporta, sul f. 1r, anche alcune citazioni in copto tratte da alcuni autori cristiani e dalla Scrittura<sup>90</sup>. Che questi siano testi accessori è dimostrato dal fatto che la paginazione, espressa in lettere greche nell'angolo superiore esterno, comincia al f. 1v, in corrispondenza dell'inizio del primo inno greco. Sembra che le

<sup>88</sup> P.Mon.Epiph. 49 + 592 = nr. 774 VAN HAELST = TM 65174 = CLM 1153. Il papiro venne pubblicato per la prima volta da CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II che però divisero la parte copta (nr. 49, pp. 9-10 e 161) da quella bilingue (nr. 592, pp. 127-129 e 309-312 con pl. 1). Sul codice si vedano BOUD'HORS 2008, pp. 154-155; BOUD'HORS 2010, pp. 183-185. Il primo dei due inni è repertoriato da VASSIS 2005, p. 37.

<sup>89</sup> Non sono stati individuati infatti echi o allusioni alle problematiche affrontate dal concilio o alle vicende immediatamente successive. Si veda CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, p. 309. Per osservazioni di carattere più letterario e metrico si rimanda a MERCATI 1932, pp. 193-198 (= MERCATI 1970, vol. II, pp. 132-137) e a D'AIUTO 2009, pp. 54-55.

<sup>90</sup> Nello specifico, sul f. 1r, è riportato un passo di Atanasio di Alessandria (tratto forse dall'omelia *In passionem et crucem* [PG 28.237]) e Gal 6, 1-2, sul f. 8r Gc 5, 20; 19 e 16 (in quest'ordine), infine sul f. 8v Rm 11, 29. Questi passi hanno a che fare con la correzione fraterna, la confessione dei peccati e il loro perdono, nuclei tematici che potrebbero spiegare il loro accorpamento.

citazioni siano state aggiunte in un secondo momento, sfruttando lo spazio lasciato bianco. Sul f. 7v, infine, compaiono una serie di espressioni in greco<sup>91</sup>, seguite dalla loro traduzione in copto:

	ΘΕΟΣ ΗΓΟΥ : ΠΝΟΥΤΕ ΧΙ ΜΟΕΙΤ	Dio guidi : Dio guidi lungo la strada
	ΘΕΟΣ ΗΛΘΕΝ : ΑΠΝΟΥΤΕ ΕΙ	Dio è venuto : Dio è venuto
	ΘΕΟΣ ΕΣΑΡΚΩΘΗ ΑΠΝΟΥΤΕ ΧΙ ΣΑΡΞ	Dio si è incarnato : Dio ha preso la carne
	Θ(ΕΟ)C ΕΓΕΝΝΗΘΗ : ΔΥΧΠΕ ΠΝΟΥΤΕ	Dio è stato generato : Dio è stato generato
5	Θ(ΕΟ)C ΕΒΑΠΤΙCΘΗ : ΔΥΒΑΠΤΙΖΕ ΜΠΝ`Ο`[ΥΤΕ]	Dio è stato battezzato : Dio è stato battezzato
	Θ(ΕΟ)C ΕCΤΑΔΥΡΩΘΗ : ΔΥCΡΟΥ ΜΠΝΟΥΤΕ	Dio è stato crocefisso : Dio è stato crocefisso
	Θ(ΕΟ)C ΑΠΕΘΑΝΕΝ ΑΠΝΟΥΤΕ ΜΟΥ	Dio è morto : Dio è morto
	Θ(ΕΟ)C ΑΝΕCΤΗ ΑΠΝΟΥΤΕ ΤΩΟΥΝ	Dio è risorto : Dio è risorto
	Θ(ΕΟ)C ΑΝΕΛΗΜΦΘΗ : ΑΠΝΟΥΤΕ	Dio è stato assunto (in cielo) : Dio è
10	ΤΩΟΥΝ ΔΑΒΩΚ	risorto, è salito
	ΕΞΡΑΙ ΕΜΠΗΥΕ	in cielo
	Θ(ΕΟ)C ΕΡΧΕΤΑΙ ΠΝΟΥΤΕ ΝΗΥ	Dio viene : Dio viene
	ΙC ΧC ΝΙΚΑ ΔΜΗΝ ΘΘ	Gesù Cristo vince amen amen <sup>92</sup>

Dal momento che la prima di queste espressioni compare nel margine superiore del f. 1v in greco e del f. 2r in copto, vale a dire in corrispondenza, rispettivamente, dell'inizio del primo inno in greco e della sua traduzione copta, alcuni studiosi hanno sospettato che questa fosse una sorta di lista bilingue di titoli di inni<sup>93</sup>. Tuttavia, nei margini in corrispondenza del secondo inno non si osserva nulla di simile, e la stessa espressione θεός ἡγού / ΠΝΟΥΤΕ ΧΙ ΜΟΕΙΤ potrebbe essere facilmente interpretata come una semplice invocazione. È più economico intendere questa lista bilingue come una serie di litanie o, forse, come una sorta di professione di fede, verosimilmente di impiego liturgico.

I versi degli inni occupano in genere due o tre linee ciascuno, tutte in forte *eisthesis* ad eccezione della prima, come già osservato nei *Salteri* o nel libro delle *Odi*, accorgimento che non solo ne visualizza la struttura metrica, ma che ne evidenzia anche l'andamento alfabetico.

Il fascicolo appare vergato da un unico copista che impiega una maiuscola inclinata a destra e scarsamente chiaroscurata. Si nota una certa alternanza tra lettere strette (*epsilon, theta, omicron, rho, sigma, hori*) e lettere più larghe (in particolare *my* e *omega*). Nell'aspetto generale, questa scrittura richiama la maiuscola ogivale

<sup>91</sup> Questo elenco è stato nuovamente pubblicato come P.Rain.UnterrichtKopt. 266.

<sup>92</sup> In realtà, il secondo amen è espresso tramite la cifra ̄ϑ̄ (ossia ϑθ = 99), il cui valore numerico corrisponde a quello del greco ἀμήν (1 + 40 + 8 + 50 = 99). Si vedano BLUMELL 2012, p. 47; BLUMELL, WAYMENT 2019, p. 506. Di questo uso non mancano attestazioni epigrafiche, come nell'epitaffio pubblicato da BLUMELL, YINGLING 2016, specialmente p. 232. Sull'isopsefia tra i cristiani d'Egitto si vedano NALDINI 1968 pp 28-30; BAGNALL 2011, pp. 15-16 e pp. 146-147 nota 17.

<sup>93</sup> Ad esempio BOUD'HORS 2010, p. 183.

inclinata. Tuttavia, gli scarti sono vistosi, a partire dai tratteggi di *alpha*, eseguito molto più spesso in un tempo, con tracciato occhiellato, che in due tempi, e *my*, quasi sempre realizzato in un unico movimento e molto occhiellato. L'altra lettera che potrebbe presentare tracciato occhiellato, *ypsilon*, è invece realizzata in due tempi, con il secondo che scende leggermente sotto il rigo di base. Il tracciato di *omega* (e di *shai*), invece, tende a spezzarsi. La tenaglia di *kappa*, realizzata in un unico movimento, spesso non tocca il tratto verticale. La mano appare estremamente sobria nell'ornamentazione, praticamente assente se si escludono i piccoli elementi che coronano le estremità dei tratti orizzontali di *gamma* e *tau*. Questa tipologia di scrittura, accostata anche a talune scritture documentarie<sup>94</sup>, è ampiamente attestata in diversi codici liturgici<sup>95</sup>, come il già citato codice delle *hermeneiai* M 574<sup>96</sup>, copiato nell'897/898, e dal codice M 575<sup>97</sup>, antifonario con *hermeneiai* donato nell'891 al monastero di Ḥāmūlī, entrambi conservati alla Morgan Library & Museum, ulteriore elemento a favore della destinazione liturgica di questo piccolo codice.

Ora, conosciamo abbastanza bene il contesto monastico tebano tra VII e VIII secolo. Già Crum<sup>98</sup> aveva notato una certa somiglianza tra la mano di P.Mon.Epiph. 592 e quella di due *ostraca* tebani, P.Mon.Epiph. 84<sup>99</sup> e 328<sup>100</sup>, nonché quella responsabile di una lunga iscrizione copta dipinta sulle pareti di una tomba riutilizzata nel VII secolo come luogo d'asceti<sup>101</sup>. Il primo dei due *ostraca* è firmato da un certo Marco, sacerdote del *topos* di San Marco Evangelista<sup>102</sup>, da identificare con l'attuale sito di Qurnet Mura'i, nei pressi di Luxor. Di questo personaggio è ben attestata l'attività di copista. Fra gli esempi che si potrebbero menzionare, si veda su tutti O.Frangé 779 (= SB Kopt. IV 1746), lettera con la quale Marco chiede a un certo Mosè del papiro per poter completare la trascrizione di uno *στῆνηρον*, con ogni probabilità un codice liturgico. Con una certa cautela si è quindi provato a riconoscere nella mano

<sup>94</sup> Si veda BOUD'HORS 2017b, p. 186.

<sup>95</sup> Si veda BOUD'HORS 2010, p. 184.

<sup>96</sup> Si veda *supra*, p. 134 e nota 22.

<sup>97</sup> Si veda P.MorganLib. 58 e pll. 65-66 e 210.

<sup>98</sup> Così CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, p. 309.

<sup>99</sup> P.Mon.Epiph. 84 = TM 86616, contratto con un cammelliere. Si veda CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, pp. 27 e 173.

<sup>100</sup> P.Mon.Epiph. 328 = TM 86861, lettera privata. Si veda CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, pp. 82 e 240.

<sup>101</sup> CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, pp. 148-152 e 331-341. Si tratta per la verità di una serie di testi, di cui il più importante è sicuramente la versione copta dell'*Epistula Synodica* del patriarca Damiano di Alessandria (577-605), fino a quel momento conosciuta nella sola versione siriana. Su queste iscrizioni si vedano almeno MACCOULL 1998, pp. 314-316 e VAN DER VLIET 2017, pp. 157-158.

<sup>102</sup> Su questo personaggio, a cui si devono decine di *ostraca* documentari, relativi anche alla sua attività di copista, si vedano almeno HEURTEL 2007 e BOUD'HORS, HEURTEL 2010, pp. 22-23.

di P.Mon.Epiph. 592 proprio quella del prete Marco<sup>103</sup>. Non senza difficoltà: negli esempi discussi da Heurtel<sup>104</sup>, *alpha* è di norma in due tempi mentre nel codice con gli inni, come si è detto, è molto più spesso realizzato in un unico movimento e con tracciato occhiellato. Ma al di là di singole differenze, determinate sicuramente da differenti contesti (un conto è scrivere un contratto su un *ostrakon*, un conto è copiare un inno liturgico su papiro), questa ipotesi resta molto più che una semplice suggestione e forse si potrebbe davvero essere davanti al primo riconoscimento di mano per un codice letterario tebanico dell'inizio del VII secolo.

---

<sup>103</sup> Soprattutto BOUD'HORS 2008, pp. 154-155.

<sup>104</sup> Riprodotti in HEURTEL 2007, pp. 746-749.

## VIII. TETRAVANGELI

Il gruppo più consistente di codici bilingui greco-copti è costituito dai manoscritti dei Vangeli, sia nella forma di tetravangeli, in cui il testo scorre in modo continuo, sia nella forma di lezionari, due tipologie di libro ben note a Bisanzio<sup>1</sup>. È probabile che anche in ambiente coptofono si sia verificata la stessa evoluzione che ha portato dai tetravangeli adattati all'uso liturgico, con la segnalazione delle pericopi da leggere e il giorno in cui farlo, a più funzionali libri in cui queste letture erano organizzate secondo il susseguirsi del calendario liturgico, vale a dire i lezionari<sup>2</sup>. Anzi, proprio a partire da frammenti manoscritti greci provenienti dall'Egitto si è potuto gettare una luce su questo processo di selezione, strutturazione e standardizzazione delle letture liturgiche<sup>3</sup>. È importante notare che di questi frammenti, quattro, che testimoniano cicli di letture diversi da quelli propri della chiesa greco-bizantina così come vengono a strutturarsi nel IX secolo, vanno visti come espressione di una pratica liturgica propriamente egiziana<sup>4</sup>. Ciò lascia intravedere una realtà molto vivace e magmatica, che però non è stata ancora indagata in profondità. Manca infatti uno studio sistematico delle testimonianze greco-copte e copte<sup>5</sup>, le quali comunque raramente sono fatte dialogare con l'analoga documentazione greca.

---

<sup>1</sup> Sul ruolo del libro dei *Vangeli* nell'Impero bizantino è fondamentale il lavoro di CANART 2000, che tra gli altri ha il pregio di presentare un aggiornato *status quaestionis* sul tema e una ricca bibliografia. È difficile avere un'idea di come dovesse presentarsi il testo dei *Vangeli* nei primi secoli dell'era cristiana (fino alla metà del IV secolo) – se singolarmente, a gruppi di due, di tre o di quattro, oppure uniti ad altri testi biblici o extra biblici – a causa dell'esiguità dei frammenti superstiti. L'opinione generale è che ciascun *Vangelo* abbia circolato indipendentemente prima che emergesse la forma bibliologica del «tetravangelo» (CANART 2000, pp. 77–78). Su questo processo, si vedano le considerazioni di BOGAERT 1999, al quale si deve un catalogo dei diversi arrangiamenti attestati. A parte dovevano circolare *Atti ed Epistole*, assieme, eventualmente, all'*Apocalisse*.

<sup>2</sup> Si veda, ad esempio, Rosso 2016, pp. 785–786.

<sup>3</sup> Questi frammenti sono passati in rassegna da JUNACK 1972, in particolare pp. 504–515.

<sup>4</sup> Così CANART 2000, p. 85.

<sup>5</sup> E tuttavia non possono essere omessi i nomi di Hans Quecke, Ugo Zanetti e Heinzgerd Brakmann. Il punto sullo studio dei manoscritti liturgici copti è presentato da ATANASSOVA 2014 (con ricca bibliografia ragionata alle pp. 86–96). Il rapporto tra greco e copto nei papiri liturgici è indagato da MIHÁLYKÓ 2019a.

Il passaggio dal testo continuo all'organizzazione per pericopi è testimoniato, se non cronologicamente (siamo infatti ormai nell'VIII secolo), almeno tipologicamente dal codice indicato dalla sigla sa 525 SCHÜSSLER<sup>6</sup> [32], il quale fotografa un momento di svolta sotto vari aspetti. Si tratta infatti di un *Tetravangelo* copto corredato di una serie di didascalie che indicano le celebrazioni e le ricorrenze in cui leggere un determinato brano. Un codice, quindi, adattato, o per meglio dire, reso più funzionale all'uso liturgico. Inoltre, un brano, Gv 20, 1-7, molto significativo perché racconta la sorpresa della tomba vuota dopo la resurrezione di Cristo, compare, caso unico in quel che rimane del codice, anche in greco.

Dal punto di vista paleografico, i copisti dei tetravangeli greco-copti prediligono la variante unimodulare e chiaroscurata della maiuscola alessandrina, che prevale nettamente rispetto alle altre maiuscole canoniche, solo sporadicamente attestate.

Lo specchio scrittorio si articola (con l'unica eccezione di P.Monts.Roca inv. nr. 4 [22]) su due colonne. Greco e copto si dispongono sistematicamente su pagine – o, più raramente, su colonne – affrontate, in modo tale che ad apertura di codice alla pericope greca della pagina di sinistra corrisponda la traduzione copta della pagina di destra.

Altre caratteristiche codicologiche appaiono ricorrenti sia nei tetravangeli sia nei lezionari. La tipologia di fascicolo più diffusa è di gran lunga il quaternione. Qualora sia presente, la segnatura, espressa secondo il sistema di numerazione greco, è collocata nell'angolo superiore interno del *recto* del primo foglio e ripetuta, nella stessa posizione, sul *verso* dell'ultimo foglio del fascicolo<sup>7</sup>. I fogli presentano generalmente, nell'angolo superiore esterno, la paginazione, sempre espressa con cifre greche, apposta o dal copista principale o, più spesso, da una mano diversa e più recente, anche se non moderna. I fogli pergamenei presentano tipi di rigatura molto semplici (00A2 LEROY-SAUTEL) impressi sistematicamente a secco, quasi sempre sul lato carne. In relazione al materiale scrittorio, a fronte di un buon numero di frammenti papiracei dei *Vangeli* in una sola lingua, sia essa il greco o il copto, per quanto riguarda i testimoni bilingui prevale nettamente l'uso della pergamena (con l'unica eccezione di P.Vindob. K 7244 [43]). Questo dato non sorprende per i testimoni più tardi, a partire dal IX secolo, ma desta qualche curiosità per i secoli precedenti. L'uso del papiro, infatti, rimase assai significativo in Egitto almeno fino al VI-VII

<sup>6</sup> Ampia analisi *infra*, pp. 174-178.

<sup>7</sup> Questa posizione, comune nei codici copti, è al contrario piuttosto rara nei codici di manifattura greca. In questi ultimi, qualora il numero di fascicolo sia presente tanto sul *recto* del primo foglio quanto sul *verso* dell'ultimo (situazione abituale per i codici copti; si veda BOUD'HORS 2004, p. 8), le disposizioni preferite sono l'angolo superiore esterno per il primo *recto* e l'angolo inferiore esterno per l'ultimo *verso*, oppure, in entrambi i fogli, l'angolo inferiore interno (almeno secondo MONDRAIN 1998, pp. 28-34, specialmente p. 28; delle pur otto diverse disposizioni che la studiosa elenca come le più frequenti nessuna si osserva generalmente nei codici copti).

secolo, anche per libri di contenuto sacro<sup>8</sup>. Malgrado la preferenza accordata alla pergamena per la produzione di libri biblici, già riconosciuta dagli studiosi a partire almeno dall'inoltrato IV secolo<sup>9</sup>, la scelta pressoché esclusiva di questo materiale nella realizzazione di *Vangeli* bilingui è frutto di una precisa volontà, legata tanto alla centralità che il libro dei *Vangeli* ha per i cristiani, quanto, soprattutto, all'importante ruolo che i codici bilingui svolgevano nella liturgia.

Infine, una breve considerazione sulle varietà di copto. Se l'assoluta maggioranza dei frammenti bilingui dei *Vangeli* tramanda la versione saidica, la varietà che precocemente si imporrà nella liturgia, non manca un piccolo gruppo di bilingui in fayyumico.

### 1. IL CODEX BORGIANUS

Tra i materiali bilingui greco-copti, il cimelio più celebre, nonché il primo a lasciare l'Egitto e ad approdare in Europa, è senza dubbio il cosiddetto *Codex Borgianus*<sup>10</sup> [7], che deve il nome al suo più celebre proprietario, il cardinal Stefano Borgia<sup>11</sup>, all'epoca segretario della Congregazione *de Propaganda Fide*, che ne venne in possesso nell'ultimo quarto del XVIII secolo. Ai fogli attualmente conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana con la segnatura Borg. Copt. 109 cass. XVIII fasc. 65, sono stati avvicinati altri frammenti conservati a Parigi (Par. copt. 129<sup>7</sup> f. 35; 129<sup>8</sup> ff. 121-122, 140, 157; 129<sup>9</sup> ff. 49, 65, 76; 129<sup>10</sup> f. 209 e 132<sup>2</sup> f. 60) e a New York (Morgan Library & Museum, M 664 A [4]), per un totale di 32 fogli originariamente appartenenti ad un codice bilingue contenente il *Vangelo di Luca* e quello di *Giovanni*, in cui il testo scorre parallelamente su pagine affrontate, quella di sinistra

<sup>8</sup> Le ricerche degli ultimi vent'anni non hanno sostanzialmente alterato il quadro delineato da CRISCI 2003b, in particolare pp. 88-89.

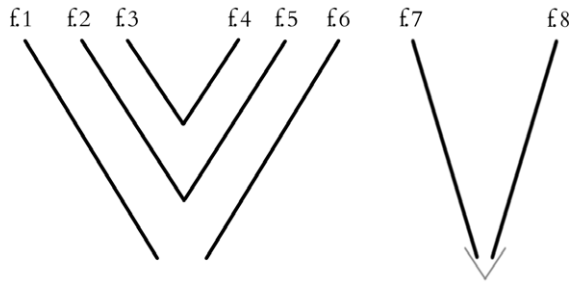
<sup>9</sup> CRISCI 2003b, pp. 105-107.

<sup>10</sup> Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Copt. 109 cass. XVIII fasc. 65 + New York, Morgan Library & Museum, M 664 A (4) + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>7</sup> f. 35; copt. 129<sup>8</sup> ff. 121-122, 140, 157; copt. 129<sup>9</sup> ff. 49, 65, 76; copt. 129<sup>10</sup> f. 209; copt. 132<sup>2</sup> f. 60 = nr. 409 VAN HAELEST = 029 ALAND = sa 117 MINK-SCHMITZ = sa 504 SCHÜSSLER = TM 61746 = CMCL MONB. KT = CLM 487. La storia degli studi inizia con la pubblicazione dei fogli borgiani contenenti il *Vangelo di Giovanni* ad opera di GIORGI 1789. Dopo il catalogo di ZOEGLI 1810, una nuova e più accurata descrizione dei due fascicoli venne pubblicata da FRANCHI DE' CAVALIERI 1927, pp. 141-143, preceduta dal primo studio sistematico sui manoscritti della collezione Borgia a cura di HEBBELYNCK 1912. Riproduzioni dei fogli vaticani in TISSERANT 1914, p. XLIV e pl. 67; FRANCHI DE' CAVALIERI, LIETZMANN 1910 tav. 3; VOGELS 1929 tav. 46; HATCH 1939 tav. 23 e FOLLIERI 1969 tav. 4. Sui fogli parigini, in particolare per la parte greca, si veda AMÉLINEAU 1985, pp. 369-372 e 399-407, mentre per il piccolo frammento Par. copt. 132<sup>2</sup> f. 60 si veda BOUD'HORS 1987, p. 62. Per quanto riguarda i frammenti conservati presso la Morgan Library & Museum, le descrizioni di CLARK 1937, pp. 161-162 sono oggi superate con P.MorganLib. 22 e pl. 345. I fogli vaticani sono inoltre editi da BALESTRI 1904, pp. 201-218 e 233-260 (con tavv. 20-21).

<sup>11</sup> Sul cardinale, figura centrale degli studi copti settecenteschi non solo in Italia, ma in tutta Europa, si vedano almeno BUZI 2009, pp. 15-36, con relativa bibliografia (integrata da BUZI, PROVERBIO 2012, p. 21 nota 1), e il catalogo ragionato delle opere in GERMANO, NOCCA 2001, pp. 61-64.

per il greco, quella di destra per il copto<sup>12</sup>. Le dimensioni delle singole pagine, che quindi esibiscono sul *recto* la traduzione copta mentre sul *verso* il testo greco, variano tra i mm 260 × 215 e i mm 235 × 205, mentre lo specchio scrittorio, articolato su due colonne, si attesta su dimensioni di mm 180 × 145.

I fogli vaticani, alcuni ancora solidali fra di loro, permettono di avanzare alcune considerazioni di carattere codicologico solidamente fondate. Gli 8 fogli che costituiscono il fasc. 65.1 presentano nel margine superiore esterno, segnalato da due tratti orizzontali che lo inquadrano sopra e sotto, il numero di pagina che, con qualche lacuna, è progressivo da [CΛΘ] (239) del f. 1r<sup>13</sup> a CNA (254) del f. 8v. Attualmente i fogli presentano la disposizione schematizzata dalla fig. 6:



[fig. 6]

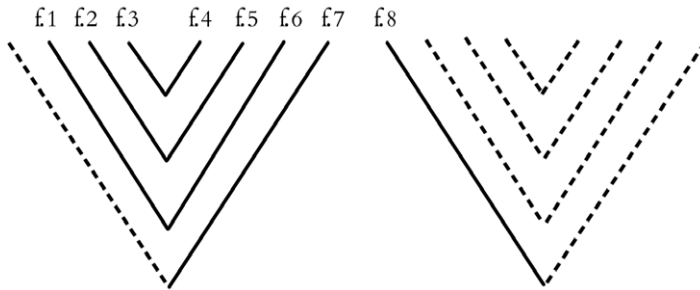
I ff. 2/5 e 3/4 sono solidali mentre i ff. 7/8 sono stati resi artificialmente un bifoglio per motivi di conservazione. I ff. 1 e 6 sono invece sciolti. Il bifoglio costituito dai ff. 3/4 è rinforzato internamente, lungo la piegatura centrale, da una striscia di pergamena di riuso<sup>14</sup> (di cui si dirà più avanti). Questa disposizione è però fuorviante. Nel margine superiore interno del f. 7v si legge, incorniciato da due tratti orizzontali, ις (= 16), chiaramente un numero di fascicolo. Allo stesso modo sul f. 8r, nella stessa posizione, si legge il numero ιζ (= 17). Ciò significa che originariamente l'attuale f. 7 chiudeva il sedicesimo fascicolo mentre quello che oggi è il f. 8

<sup>12</sup> Le porzioni di testo conservate sono, in greco, Lc 6, 18-26; 18, 2-16.32-43; 19, 1-8; 21, 33-38; 22, 1-3; 22, 20-42.45-71; 23, 1-16.18-20; 24, 25-27.29-31; Gv 1, 19-22.24-32; 3, 10-17; 4, 52-54; 5, 1-7; 6, 28-67; 7, 6-52; 8, 12-31; mentre, in copto, Lc 6, 11-18; 17, 29-35.37; 18, 1-9.24-42; 21, 25-32; 22, 12-42.45-71; 23, 1-11; 24, 18-19.21-23; Gv 1, 7-11.15-23; 3, 2-10; 4, 45-52; 6, 21-58.68-71; 7, 1-52; 8, 12-23.

<sup>13</sup> In realtà non più leggibile a causa di una lacuna materiale, ma facilmente ricostruibile sulla base del numero che si legge sul *verso*.

<sup>14</sup> Tale prassi è largamente attestata a partire almeno dal III secolo, sia per i codici papiracei che per quelli pergamenei: si veda BIANCONI 2018, pp. 50-51. I frammenti di pergamena recuperati dalle legature dei libri della Biblioteca Vallicelliana di Roma, studiati e catalogati da CALDELLI 2012, forniscono una ricca casistica. Un reimpiego simile è stato ipotizzato anche per il frammento copto di *Geremia* rinvenuto presso il sito di Dayr al-Bahrī (inv. 822) nella necropoli tebana e pubblicato da BOUD'HORS, GAREL 2016, pp. 48-49 e p. 57.

aprirebbe il fascicolo seguente. La ricostruzione della disposizione originaria dei fogli, quindi, non può che essere quella mostrata dalla fig. 7.



[fig. 7]

Fino ad oggi, non era stato osservato che la pergamena impiegata per rinforzare la piega del bifoglio costituito dai ff. 3/4 [tav. VIb] presenta, ancora ben leggibili, almeno sei righe di scrittura, in maiuscola biblica caratterizzata da un chiaroscuro abbastanza equilibrato e da uno scarso ricorso agli elementi di rinforzo (limitati sostanzialmente alle estremità del tratto orizzontale di *tau*, dei tratti obliqui di *psilon* e dei tratti orizzontali di *epsilon*), riferibile probabilmente al VII secolo. Il frammento di pergamena misura circa mm 20 di altezza per mm 125 di larghezza. Ciascuna riga ospita in media 7-8 lettere.

	-----	
col. I		col. II
1. ....		... [
2.     ]ΟΥΑ		ΔΕΙΧΙ ΕΒΟΛ ΞΙ
3. ΓΑΡΠΟΥΑΡ		ΤΜΠΧΟΕΙΣ
4. ΩΟΡΗΕΟΥ		ΜΠΕΝΤΑΙΤΑ
5. ΩΜΜΠΕΥΔΙ		ΑΨ[....].
	-----	

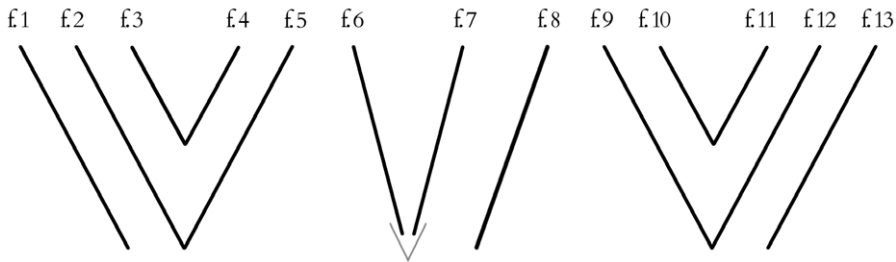
Le due colonne in cui si articola lo specchio scrittorio sono mutile sia in alto sia in basso, mentre si conservano nel senso della larghezza. Queste poche righe sono state fortunatamente sufficienti per identificare il testo. Si tratta della versione copata di 1Cor 11, 21.23:

	-----	
col. I		col. II
1. ....		ΑΝΘ[Κ ΓΑΡ]
2.     η]ΟΥΑ		ΔΕΙΧΙ ΕΒΟΛ ΞΙ-
3. ΓΑΡ ΠΟΥΑ Ρ-		ΤΜΠΧΟΕΙΣ
4. ΩΟΡΗ ΕΟΥ-		ΜΠΕΝΤΑΙΤΑ-
5. ΩΜ ΜΠΕΥΔΙ-		ΑΨ [ΝΗΤΝ] ΧΕ-
[6. ΠΝΟΝ		ΠΧΟΕΙΣ ΙΗΣΟΥΣ]
	-----	

I dati a disposizione permettono di ricostruire l'aspetto del foglio originario, in cui il testo dell'epistola si articolava su due colonne di circa 26–27 righe, per uno specchio di circa mm 175 × 115. Al di là delle varianti ortografiche ΔΙΠΝΟΝ e ΔΕΙΧΙ per ΔΕΙΠΝΟΝ e ΔΙΧΙ dovute all'oscillazione itacistica ε/ι ben attestata nella tradizione scrittoria tanto copta quanto greca, queste poche righe riportano un testo sovrapponibile a quello già noto. Non è possibile stabilire se il codice in origine contenesse una selezione di lettere, l'intero *corpus* paolino o se fosse una miscellanea messa insieme seguendo altri principi.

Interventi di rinforzo simili, effettuati tramite il riciclo di pergamena già scritta, non sono rari nei codici provenienti dalla biblioteca del Monastero Bianco. Nello stesso Borg. Copt. 109 cass. XVIII fasc. 65.1 si riconosce un intervento analogo nel margine interno del f. 8, anche se in questo caso le lettere superstiti, dovute ad una mano diversa rispetto a quella del frammento paolino, sono davvero troppo esigue per tentare l'identificazione del testo. Il Par. copt. 129<sup>7</sup> f. 72 e il Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 183, entrambi rinforzati nella parte superiore del margine interno con pergamena di riciclo, costituiscono altri due esempi di questa pratica. Ma se si estendesse l'indagine anche ai codici interamente in copto, gli esempi si moltiplicherebbero<sup>15</sup>. È probabile che questi interventi siano stati compiuti all'interno del Monastero Bianco e quindi, nella comunità monastica, dovevano essere presenti monaci, forse gli stessi che si occupavano della custodia della raccolta libraria, in grado di operare restauri e rinforzi di questo tipo.

Per il fasc. 65.2 la situazione è più complessa. Attualmente i 13 fogli<sup>16</sup> che lo costituiscono si trovano raggruppati nel modo indicato dalla fig. 8:

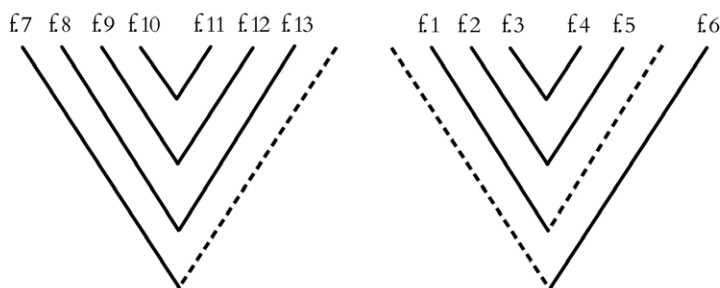


[fig. 8]

<sup>15</sup> Tra i fogli conservati sotto la segnatura Borg. Copt. 109, almeno due (cass. XXII, fasc. 84 e cass. XIII, 6 9 fasc. 42) presentano interventi analoghi a quelli descritti.

<sup>16</sup> Il foglio di guardia pergameneo posto a protezione del fascicolo riporta, di mano probabilmente dello stesso Georg Zoega, la seguente didascalia: «Framenti (*sic*) Cofftti (*sic*) col Testo originale Greco. Vi sono in questo libro 14 (*sic*) carte ms. frammenti dell'Euangelio di San Giovanni scritte in Lingua Cofftta Tebajca col testo originale Greco, cioè da una parte della carta è il Testo Greco, e dall'altra è la Traduzione nella Lingua Cofftta: sono assai di pregio attesa la loro antichità: ma nulla concludano in Opera». FRANCHI DE' CAVALIERI 1927, p. 142 riporta una ulteriore nota scritta in occasione di un restauro – ora perduta – che spiega il destino di questo quattordicesimo foglio: «Da notare che il f. n. ° 3, che era uno dei bianchi, fu adoperato per il restauro del f. n. ° 6».

I ff. 1, 8 e 13 risultano sciolti mentre i ff. 6-7 sono assicurati l'uno all'altro da una striscia di pergamena. I ff. 2/5, 3/4, 9/12 e 10/11 sono bifogli originari, ma il pessimo stato di conservazione ha reso necessario un restauro che ne garantisca l'integrità. Anche in questo secondo gruppo di fogli è presente nel margine superiore esterno il numero di pagina, progressivo da [TΛΔ] (= 334) del f. 1r a [TΜΓ] (= 343) del f. 5v e da TΜΣ (= 356) del f. 6r a TΞΔ (= 361)<sup>17</sup> del f. 13v. Manca dunque un foglio tra gli attuali ff. 5 e 6, lacuna che si riverbera ovviamente anche nel testo. Tutti questi elementi combinati tra loro permettono di ricostruire con certezza la struttura fascicolare originaria. Dal momento che nei ff. 3-4 e 10-11 il testo del *Vangelo*, tanto nell'originale greco, quanto nella versione copta, scorre senza lacune, è certo che essi costituivano il binione centrale dei rispettivi fascicoli. La situazione, dunque, non poteva che essere quella mostrata nella fig. 9.



[fig. 9]

Giusta questa ricostruzione, nel margine superiore interno del f. 6v e del f. 7r, rispettivamente il primo e l'ultimo di due fascicoli consecutivi, si dovrebbe leggere l'indicazione della segnatura, come accade nei ff. 7v e 8r del fasc. 65.1. L'esame autoptico non ha purtroppo permesso di individuare queste cifre, che tuttavia sono state lette nei decenni passati da altri studiosi<sup>18</sup>, i quali attestano la presenza dei numeri κβ e κγ esattamente nella posizione in cui erano attesi. L'ipotesi è dunque confermata. Il ventiduesimo quaternione è mutilo del primo e del settimo foglio (l'attuale f. 1, il cui *recto* è regolarmente un lato pelo, era il secondo del fascicolo), mentre del ventitreesimo è andato perduto solo l'ultimo foglio.

<sup>17</sup> Sul f. 13v viene ripetuta la cifra del *recto*, ma è chiaro che si tratta di un errore.

<sup>18</sup> «Lagenzählungen stehen zu der Seite 349 mit κβ (= Ende der 22. Lage) und auf Seite 350 mit κγ (= Ende der 23. Lage), sie sind zwar auf dem beschädigten Blattrand leicht verblasst, aber lesbar und passen ausgezeichnet in einen kontinuierlichen 16-Seiten-Lagenrhythmus» (sa 117 MINK-SCHMITZ, pp. 274-275, ripreso nella scheda sa 504 SCHÜSSLER). Tuttavia, né Giorgi né Franchi de' Cavalieri, il quale pure aveva letto le segnature sui ff. 6 e 7 del fasc. 65.1 (si veda FRANCHI DE' CAVALIERI 1927, p. 142), segnalano la presenza di queste cifre.

Per quanto riguarda il contenuto, gli 8 fogli del fasc. 65.1 conservano parte del *Vangelo di Luca* (22, 21 – 23, 30 in greco, 22, 12 – 23, 11 in copto), come si è detto. Il testo del fasc. 65.2 con il *Vangelo di Giovanni* si presenta lacunoso non solo per la caduta di un foglio tra gli attuali ff. 5 e 6, già segnalato, ma anche a causa di danni materiali subiti dal f. 1. In ogni caso, le pericopi conservate sono, per il testo greco, Gv 6, 28-67 e 7, 6 – 8, 31 e, per la versione copta, Gv 6, 21-58 e 6, 68 – 8, 23. La quantità di testo sopravvissuta permette di calcolare che il *Vangelo di Luca* doveva occupare circa 128 fogli (= 16 quaternioni) mentre il *Vangelo di Giovanni* circa 92 fogli (= 12 quaternioni). Il codice originario, dunque, doveva contare almeno 220 ff., eventualmente ripartiti in 28 quaternioni<sup>19</sup>. Dal momento che anche i fogli parigini e il frammento newyorkese riportano brani di *Luca* e *Giovanni*, è molto probabile che il manoscritto originario contenesse soltanto la versione bilingue di questi due *Vangeli*. I *Vangeli* mancanti, quello di *Matteo* e quello di *Marco*, forse erano contenuti in un codice gemello del *Borgianus*, di cui però neppure un foglio è giunto fino a noi<sup>20</sup>.

Come già osservato, il *Tetravangelo* si presenta come una moderna edizione provvista di testo a fronte. I due testi risultano perfettamente allineati, tanto che alla pericope greca del *verso* corrisponde sul *recto* del foglio seguente, con precisione quasi assoluta, la traduzione copta di quella porzione di testo, e soltanto di quella. Il fatto che in diversi fogli la seconda colonna, tanto del *recto* quanto del *verso*, sia composta, rispetto alla prima, da più linee di scrittura, e che queste ultime, avvicinandosi la fine della pagina, tendano ad ospitare lettere di modulo via via più piccolo, dimostra che tale allineamento non è dovuto al caso o a fattori puramente meccanici (ipotesi questa già smentita dalla precisione con cui si manifesta) ma sia stato ricercato consapevolmente dal copista. Quest'ultimo non si è limitato a copiare, senza soluzione di continuità, sul *verso* di ogni foglio, il testo greco dei due *Vangeli*, ripetendo poi la medesima operazione sul *recto* con la versione copta, ma si è preoccupato di mantenere nel modo più accurato possibile la corrispondenza fra la pericope greca e la sua traduzione. Come è ovvio, lo stesso passo difficilmente ha la medesima lunghezza nelle due lingue. Ma se tale differenza supera una certa soglia il copista, che non è in grado di stabilire con precisione *a priori* la quantità di spazio che gli è necessaria, per salvaguardare l'allineamento è costretto, in corrispondenza della fine della pagina, a comprimere la scrittura e addirittura ad aggiungere linee. Va detto che queste alterazioni sono tutto sommato limitate e non deturpano la *mise en page* del codice. Il copista è abbastanza esperto da garantire la corrispondenza tra le lingue, riuscendo a mantenere un'im-paginazione sostanzialmente uniforme.

<sup>19</sup> Si vedano le considerazioni di D'AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, p. 157.

<sup>20</sup> È l'ipotesi, del tutto condivisibile, di Orlandi.

Privi come sono di qualsiasi contesto storico, questi fogli possono essere datati esclusivamente su base paleografica. I due fascicoli sono copiati dalla stessa mano in maiuscola alessandrina unimodulare [tav. VIa], dal chiaroscuro marcato ma non esasperato: di massimo spessore i tratti verticali e quelli obliqui discendenti da sinistra a destra, di minimo quelli orizzontali e di spessore medio i tratti obliqui discendenti da destra a sinistra. Unica eccezione è rappresentata dal tratto mediano di *ny*, sottilissimo. L'asse è per lo più verticale, ma talvolta può inclinarsi leggermente a sinistra. La struttura bilineare viene violata dalle solite lettere (*rho*, *ypsilon*, *fai*, *phi*, *psi* e *ti*) in modo molto limitato. L'ornamentazione, che praticamente interessa tutti i tratti, è coerente e sobria. Le estremità di *gamma*, *epsilon*, *tau*, *ti*, *sigma*, *psi*, sono rinforzati da piccoli ispessimenti di forma squadrata. I tratti obliqui si curvano secondo il loro orientamento, ma solo raramente disegnano un vero e proprio occhiello. I tratti verticali, in particolare di *gamma*, *eta*, *kappa*, *pi*, *rho*, *tau*, *ypsilon* (qualora in due tempi), *phi*, *psi*, *fai*, *ti* e ovviamente *iota* terminano con un taglio verso destra, mentre sempre in *eta*, *iota*, *kappa*, *phi*, *psi*, *fai* come anche in *my*, *ny*, *omega* e *shai*, l'estremità superiore dei medesimi tratti è ornata con dei sottili trattini che si prolungano leggermente verso sinistra. Tra le forme significative si notino *alpha* in due tempi, con il primo e il secondo tratto fusi in una curva molto piccola e schiacciata e con il terzo tratto che scende verticalmente, prolungandosi poi sul rigo di base, oppure con i primi due tratti che si incrociano formando una cuspide e terzo tratto obliquo; *beta* in quattro tempi, con il terzo tratto che incrocia il primo ad angolo retto ed il quarto che disegna una curva molto più grande di quella superiore; *delta* abbastanza largo, in cui il tratto diagonale di destra è più sviluppato di quello di sinistra, mentre il tratto orizzontale si prolunga sul rigo di base tanto a destra che a sinistra; *epsilon* in tre tempi, di forma più squadrata che tonda, con il tratto mediano, più corto di quello superiore, spostato leggermente verso l'alto; *zeta* con i tratti primo e terzo concavi, quest'ultimo più sviluppato del primo e incline a invadere l'interlinea inferiore; *eta* con tratto mediano spostato verso l'alto; *theta* leggermente schiacciato, come *omicron*, con tratto mediano lievemente obliquo e spostato verso l'alto; *kappa* in due tempi, con tenaglia (dal chiaroscuro non troppo coerente) che, qualora non sia staccata, si innesta nella parte inferiore del tratto verticale; *lambda* in cui il tratto obliquo di sinistra incrocia a metà quello di destra; *my* largo, in tre tempi, con il secondo e il terzo tratto che si prolungano sul rigo di base; *csi* in un tempo, risultando in una linea spezzata che invade l'interlinea inferiore; *pi* largo, con il tratto orizzontale, filiforme e non rinforzato da elementi decorativi; *rho* con anello alto sul rigo; *sigma* della stessa forma di *epsilon*, *theta* e *omicron*, con la curva superiore più lunga di quella inferiore; *tau* schiacciato, con il tratto verticale sensibilmente più lungo di quello verticale; *ypsilon* a due tempi oppure in forma cosiddetta 'a corna', realizzata in un unico tempo senza rompere la struttura bilineare; *phi* con l'elemento circolare ingrandito e leggermente schiacciato; *omega* (e *shai*) largo, in tre tempi; *hori* eseguito in un unico tempo senza invadere l'interlinea inferiore; *kjima* con elemento circolare che non si adagia sul rigo di base.

Guglielmo Cavallo ha avvicinato questo manoscritto ad altri come P.Vindob. K 15<sup>21</sup> (versione bilingue greco-copta del *Vangelo di Giovanni*, di cui si parlerà ampiamente più avanti<sup>22</sup>), P.Vindob. G 19802 [tav. III], P.Berol. inv. 13994<sup>23</sup> (*Esodo*) in quanto presentano tutti «con assoluta evidenza elementi e della maiuscola biblica e della onciale copta»<sup>24</sup>, indicando tra i primi «l'A talvolta acuta, il contrasto tra lo spessore dei tratti, gli ingrossamenti terminali»<sup>25</sup>. Tale influenza, come si è avuto modo di osservare, è dovuta alla pressione esercitata dalla maiuscola biblica, «la scrittura libraria greca per eccellenza dei testi sacri», su altri canoni, nel caso specifico sulla maiuscola alessandrina. Lo studioso colloca questa influenza tra V e VI secolo, vale a dire nel torno di decenni in cui si viene a stabilizzare il canone della maiuscola alessandrina unimodulare, e propone per il *Codex Borgianus* una datazione al VI secolo.

Tra i confronti proposti da Cavallo, soltanto P.Vindob. G 19802, riferito da ultimo alla metà del VI secolo, può rappresentare un valido riferimento datante, dal momento che deve essere stato copiato sicuramente prima dell'inizio del VII secolo<sup>26</sup>. Ora, rispetto alla pergamena viennese, la scrittura del *Codex Borgianus* appare più rigida, il suo chiaroscuro più marcato, ed inoltre è maggiore il ricorso agli elementi di rinforzo alla fine dei tratti orizzontali, caratteristiche che suggeriscono di abbassare la datazione entro la prima metà del VII secolo.

## 2. P.VINDOB. K 2698

Un frammento bilingue del primo capitolo del *Vangelo di Luca* è conservato da P.Vindob. K 2698<sup>27</sup> [42], un singolo foglio pergameneo di circa mm 360 × 275, i cui margini (abbastanza ampi<sup>28</sup>, compresi fra i mm 30 e i 50) hanno preservato interamente uno specchio di scrittura di mm 275 × 205. Il testo si articola su due colonne di 35-36 righe ciascuna, distanti circa mm 20-25 l'una dall'altra.

<sup>21</sup> Il frammento fa parte di sa 700 SCHÜSSLER [41].

<sup>22</sup> Si veda *infra*, pp. 168-171.

<sup>23</sup> Berlin, Staatliche Museen P. 13994 = BKT VIII 4 = nr. 37 VAN HAELST = 960 RAHLFS = TM 62150. Riproduzioni in BKT VIII tav. 2; CAVALLO 1967 tav. 103b; CAVALLO, MAEHLER 1987, pp. 84-85, nr. 38b. Descrizione in RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 31-32.

<sup>24</sup> CAVALLO 1967, p. 115. Si veda anche *CE, s.v. Paleography* (a cura di R. Kasser), in particolare p. 177a.

<sup>25</sup> CAVALLO 1967, p. 116.

<sup>26</sup> Per via del testo in medio-persiano che ospita; si veda *supra*, p. 90 e nota 114.

<sup>27</sup> P.Vindob. K 2698 (*olim* Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, Lit. Theol. 12) = nr. 404 VAN HAELST = 0177 ALAND = sa 290 MINK -SCHMITZ = CLM 5918. Il frammento venne pubblicato per la prima volta da Wessely come Stud.Pal. XI 55. Ulteriori informazioni in TILL 1940, p. 26, nr. 104. Nuova edizione del testo greco in PORTER, PORTER 2008, pp. 117-123, nr. 30 e tav. XXV. Si veda anche TREU 1965, pp. 118-119 nota 45.

<sup>28</sup> Sui margini superiore ed inferiore si vede ancora molto bene la foratura. La rigatura è del tipo 00A1 LEROY.

Le porzioni di testo conservate sono Lc 1, 73 – 2, 7 in greco e Lc 1, 59-73 in copto saidico, compatibili con una disposizione delle due lingue su pagine affrontate, esattamente come accade nel *Codex Borgianus* [7].

Nell'angolo superiore esterno del *verso* la stessa mano che copia il testo ha aggiunto la cifra  $\overline{12}$  (= 12). Nessun numero si legge, invece, sui margini del *recto*. Tale cifra non può che indicare il numero di pagina, e non di foglio. Infatti, il testo greco di Lc 1, 1-72, che precedeva quanto conservato, può essere comodamente trascritto sul *verso* di 5 fogli. L'abitudine di segnalare il numero di pagina sul solo *verso* è molto frequente nei manoscritti bohairici, almeno in quelli provenienti dai monasteri dello Wadi al-Natrûn, ma è rarissima nei codici in saidico<sup>29</sup>, di norma paginati sia sul *recto* sia sul *verso*. P.Vindob. K 2698 è l'unico esempio bilingue di questa pratica. Curiosamente, i due soli manoscritti saidici paginati sul *verso* ad oggi noti sono vergati entrambi in una maiuscola alessandrina bimodulare dalle caratteristiche molto simili a quella esibita da P.Vindob. K 2698. In particolare, quello indicato dalla sigla MONB.FO<sup>30</sup> fu verosimilmente copiato nel Fayyum. Vi è quindi almeno il sospetto che anche la pergamena viennese sia stata trascritta nell'oasi<sup>31</sup>. Nel caso del *Vangelo* bilingue di *Luca*, tuttavia, l'uso di paginare soltanto il *verso* potrebbe essere stato incoraggiato dalla maggiore importanza data, nei manoscritti greco-copti, al testo greco, che nel caso di codici con il testo a fronte occupa appunto il *verso* dei fogli.

La porzione di testo conservata permette, inoltre, di calcolare per l'intero *Vangelo di Luca*, in entrambe le versioni, un'estensione di non meno di 90 fogli. Se questa fosse la consistenza originaria del codice o se esso contenesse anche altri *Vangeli* (magari il solo *Vangelo di Giovanni*, nel qual caso si dovrebbe aggiungere un'altra settantina di fogli) non è possibile stabilirlo.

Il copista, che verga tanto la pagina greca che quella copta, impiega una maiuscola alessandrina a contrasto modulare molto marcato. Gli occhielli di lettere come *alpha*, *my*, *omega*, *ypsilon*, *shai* sono molto stretti e riempiti d'inchiostro, il che conferisce al tracciato un effetto pseudo-chiaroscurato, accentuato dall'accumularsi dell'inchio-

<sup>29</sup> Si veda su questo aspetto NAKANO 2006, p. 155.

<sup>30</sup> Al-Qāhira, Institut français d'archéologie orientale, copt. 59; copt. 60 + London, British Library, Or. 3581A ff. 175-176 + Napoli, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III", I.B.10.39 + Oxford, Bodleian Library, Copt. d. 256; Clarendon Press, b. 54 ff. 1-6 + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 78 ff. 16-17, 52-53, 67; copt. 129<sup>16</sup> ff. 77, 102; copt. 131<sup>5</sup> ff. 1-7, 9; copt. 131<sup>7</sup> f. 19; copt. 132<sup>2</sup> f. 41; copt. 133<sup>2</sup> f. 237 + Paris, Musée du Louvre, E 10029 bis; E 10090; E 10095 j; E 10095 l; R 235 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 7588 = TM 108851 = CMCL MONB.FO = CLM 388. Per la descrizione e la datazione di questo importante codice, un tempo parte della biblioteca del Monastero Bianco, si veda almeno BODU'HORS 2011, pp. 101-110, la quale propone, con solidi argomenti, di riferirlo alla fine del IX secolo.

<sup>31</sup> Esattamente come ha ipotizzato NAKANO 2006, p. 155 per il *Salterio* London, British Library, Or. 8808 + Add. 14740 A, f. 25 (= CLM 2720), datato dalla studiosa al 950-980, il quale fu acquistato nel 1838 da Robert Curzon dai monaci del Monastero del Deir el-Suryani nello Wadi al-Natrûn. Sul codice si veda LAYTON 1987, pp. 16-17, nr. 13 e pl. 14.7.

stro alla fine dei tratti verticali. In generale, è tutta la scrittura ad essere appesantita da elementi esornativi: i tratti obliqui di *delta*, *lambda*, *ypsilon*, *giangia*, come anche della tenaglia di *kappa* (quasi sempre separata dal tratto verticale), sono molto arricciati. Lo stesso ricciolo si riconosce nell'attacco del tratto orizzontale di *theta*, che spesso si chiude in un vero e proprio occhiello. Ingrossamenti o uncini marcati si notano anche nei tratti orizzontali di *gamma* e *tau* (ma non di *pi*). La struttura bilineare è infranta dalle solite lettere (si notino in particolare gli ultimi tratti svolazzanti di *zeta* e *csi*). Notevole il tratteggio di *phi*, più grande rispetto alle altre lettere, in cui i tratti due e tre disegnano un cuore. Lettere molto più grandi e talvolta decorate con motivi fitomorfi o zoomorfi<sup>32</sup> si stagliano in *ekthesis* a segnalare l'articolazione in paragrafi.

Le caratteristiche paleografiche messe in evidenza trovano paralleli molto significativi, soprattutto nella disposizione degli elementi decorativi, nella mano di P.Vindob. G 19913<sup>33</sup>, riferita convincentemente da Guglielmo Cavallo all'VIII-IX secolo. Nel foglio bilingue, tuttavia, gli stessi elementi risultano più artificiosi (gli ispessimenti di inchiostro più marcati, gli uncini più curvi o chiusi ad occhiello), circostanza che induce ad abbassarne la datazione al periodo compreso tra l'avanzata seconda metà del IX secolo e la prima metà del secolo successivo<sup>34</sup>, in linea, tra l'altro, con le datazioni proposte per gli altri due codici sopra menzionati. Nella stessa direzione spingono, oltre ai tratteggi di *kappa*, di *phi*, di *zeta* e di *csi*, soprattutto il leggero e non coerente contrasto chiaroscurale fra i tratti orizzontali, di minimo spessore, e i tratti orientati in altro modo, di medio spessore, tutti elementi estranei al canone ma che nel caso di P.Vindob. K 2698 sono ben inseriti nel tessuto grafico.

### 3. SA 700 SCHÜSSLER

Per il *Tetravangelo* sa 700 SCHÜSSLER<sup>35</sup> [41] si verifica una situazione simile a quella osservata per il *Salterio* sa 91 SCHÜSSLER [30]. I suoi fogli si trovano infatti sparsi

<sup>32</sup> In particolare, l'*alpha* decorato con un elemento a forma di ala della col. II del *recto* e il grande *epsilon* tondo con cui, in corrispondenza della col. II del *verso*, inizia il Lc 2, che si possono rispettivamente confrontare con P.MorganLib., pl. 122 (per l'elemento a forma di ala che in questo caso è collocato sotto *pi*; New York, Morgan Library & Museum, M 591 f. 12v) e pl. 326g (e 366; New York, Morgan Library & Museum, M 664B f. 10v).

<sup>33</sup> P.Vindob. G 19913 = TM 65120 = nr. 1181 VAN HÆLST. Il frammento, che riporta un lacerto di commento al *Vangelo di Luca*, fu pubblicato da PYZCHA 1951, pp. 193-196 (che lo collocava nel VI secolo). La datazione è discussa in CAVALLO 1975, p. 48 (= CAVALLO 2005, p. 196).

<sup>34</sup> PORTER, PORTER 2008, p. 117 avanzano una datazione al X secolo sulla base del confronto con il Vindob. suppl. gr. 121, confronto che però non è dirimente dal momento che il codice citato non solo è in maiuscola biblica e non in maiuscola alessandrina, ma va collocato anche nel tardo VIII secolo e non nel IX secolo. Per questa datazione si veda CAVALLO 1988A, pp. 500-501, ripreso da ORSINI 2005, pp. 163-164 (= ORSINI 2019, p. 81).

<sup>35</sup> Il manoscritto è indicato come: nrr. 407 + 439 + 456 VAN HÆLST = 070 ALAND = sa 105 MINK-SCHMITZ = TM 61745 = CMCL MONB.LL = CLM 500. Le tappe che portarono all'accorpamento dei frammenti, iniziate con il catalogo di Crum in P.Lond.Copt. I 959, sono ripercorse brevemente da VON

in diverse collezioni e solo col tempo essi sono stati ricondotti al medesimo manoscritto. La maggior parte dei frammenti è conservata a Parigi, non solo presso la Bibliothèqu nationale<sup>36</sup> (copt. 129<sup>7</sup> ff. 14 e 72; copt. 129<sup>8</sup> ff. 89-90, 139, 147-154; copt. 129<sup>9</sup> f. 87; copt. 129<sup>10</sup> ff. 119-124, 142, 156, 164; copt. 132<sup>2</sup> ff. 75 e 92; copt. 132<sup>1</sup> f. 120), ma anche presso il Museo del Louvre<sup>37</sup> (E 10014 + E 10051; E 10092k). I frammenti della Bibliothèqu nationale sono parte del lotto acquistato da Gaston Maspero, per cui è certo che il codice facesse parte della biblioteca del Monastero Bianco. Oltre ai lacerti parigini, ad oggi sono stati identificati altri frammenti, conservati presso la biblioteca della University of Michigan (inv. 4969 fr. 38<sup>38</sup>), presso la British Library (Add. 34274 f. 52<sup>39</sup>; Or. 3579 B [29a] f. 46<sup>40</sup>; Or. 3579 B [29b] f. 47<sup>41</sup>; Or. 4919 [6] 12 Aa [9]<sup>42</sup>), presso la Bodleian Library di Oxford<sup>43</sup> (Clarendon Press b. 2 [fr. 5] ff. 12-19, [fr. 7] f. 26), presso la Österreichische Nationalbibliothek di Vienna<sup>44</sup> (P.Vindob. K 15 [*olim* Lit. Theol. 15]; K 2699 [*olim* Lit. Theol. 13]; K 2700 [*olim* Lit. Theol. 14]; K 9007 e K 9031). I frammenti restituiscono 45 fogli pergamenei in vario stato di conservazione (si va dai mm 70 × 47 di P.Mich. inv. 4969 fr. 38 ai ff. 147-154 del Par. copt. 129<sup>8</sup>), praticamente integri (mm 370 × 280) e occupati da uno specchio di scrittura di mm 260-270 × 180-200, articolato su due

---

DOBSCHÜTZ 1933, pp. 189-190, TREU 1965, p. 98 e pp. 109-111 nota 18, SCHMITZ 1982, pp. 71-92. La descrizione più aggiornata si deve a SCHÜSSLER (sa 700 pp. 121-138 Lfr. 3), il quale presenta anche una verosimile ricostruzione del codice originario. Riproduzioni in SCHMID, ELLIOTT, PARKER 2007, pll. 3-6.

<sup>36</sup> I frammenti vennero fatti conoscere, almeno per la parte greca, da AMÉLINEAU 1895, pp. 380-399 (= pp. 20-30), con considerazioni generali sui frammenti alle pp. 366-369 (= pp. 6-9). Per l'edizione del Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 142, che costituisce la parte inferiore dello stesso foglio del London, British Library, Add. 34.274 f. 52, si veda SCHMITZ 1982, pp. 86-87 (anche pp. 82-83); per i Par. copt. 132<sup>2</sup> ff. 75, 92 e copt. 133<sup>1</sup> f. 120 si veda sempre SCHMITZ 1982, pp. 82-90 (e BOUD'HORS 1987, p. 66; trascrizione del testo greco in SCHMID, ELLIOTT, PARKER 2007, pp. 61-62 e 64). TREU 1965, p. 118 nota 40 e nota 41 considera a parte, rispettivamente, il Par. copt. 132<sup>2</sup> f. 92 e il Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 156.

<sup>37</sup> Editi da SCHMITZ 1982, pp. 73-79, la cui ricostruzione, pur non contemplando E 10051, rimane valida. Si veda anche BOUD'HORS 1999, pp. 258 e 265.

<sup>38</sup> Inedito.

<sup>39</sup> Il frammento è edito da MILNE 1927, nr. 214, pp. 181-182. Si veda anche CRUM 1905, nr. 959, p. 397.

<sup>40</sup> Inedito; si veda P.Lond.Copt. I 92.

<sup>41</sup> Inedito; si veda P.Lond.Copt. I 92.

<sup>42</sup> Pubblicato da BETHGE 1994, p. 43. Il frammento costituisce la parte superiore di Or. 3579B (29a) f. 46.

<sup>43</sup> I frammenti di Oxford furono editi già da WOIDE 1799, pp. 51-62 e 82-83.

<sup>44</sup> I frammenti furono editi da Wessely rispettivamente come Stud.Pal. XI 56 (= K 2699), 57 (= K 2700), 58 (= K 15); Stud.Pal. XII 139 (= K 9007), 140 (= K 9031). Per la parte greca si può consultare il più recente PORTER, PORTER 2008, pp. 186-189, nr. 41 e tavv. XXXIX-XL (= K 15), pp. 138-142, nr. 34 e tav. XXIX (= K 2699), pp. 145-149, nr. 36 e tav. XXXI (= K 2700), pp. 130-133, nr. 32 e tav. XXVII (= K 9007) e pp. 134-137, nr. 33 e tav. XXVIII (= K 9031). Breve accenno su P.Vindob. K 15 anche in IRIGOIN 1959, pp. 34-35. Nuova trascrizione del testo greco di P.Vindob. K 15 in SCHMID, ELLIOTT, PARKER 2007, p. 63.

colonne di 35 linee<sup>45</sup>. I fogli riportano il testo greco del *Vangelo di Luca* e del *Vangelo di Giovanni*, accompagnati dalle rispettive traduzioni in copto saidico<sup>46</sup> a fronte. Dunque, il *recto* di ciascun foglio è occupato dal testo copto mentre il *verso* dal greco. L'allineamento delle pericopi è abbastanza buono, con l'eccezione del Par. copt. 129<sup>10</sup> ff. 119-124 in cui la corrispondenza testuale del *Vangelo di Giovanni* non risulta perfettamente rispettata<sup>47</sup>. Inoltre, è stato notato che la traduzione copta non può essere stata condotta direttamente sul testo greco perché non sempre le due versioni concordano<sup>48</sup>. Sul piano testuale, dunque, greco e copto rimandano a due rami della tradizione (e forse a due antigrafii) diversi.

Dal punto di vista codicologico, alcuni fogli riportano la paginazione antica<sup>49</sup>, segnata nell'angolo superiore esterno da una mano diversa da quella principale. Talvolta si conserva anche la segnatura di fascicolo<sup>50</sup> – anch'essa apposta da una mano diversa da quella del testo, certamente la stessa responsabile della paginazione – nell'angolo superiore interno del *recto* del primo foglio del fascicolo e sul *verso* dell'ultimo, come si vede bene nell'Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press b. 2 ff. 12-19, che costituiscono un intero quaternione (paginazione continua da  $\overline{\gamma\alpha\theta/\gamma\alpha\theta}$  [= 469/470] a  $\overline{\gamma\pi\tau/\gamma\pi\alpha}$  [= 483/484]), il trentunesimo per la precisione, secondo la segnatura  $\overline{\lambda\lambda}$  (= 31) apposta sul f. 12r e sul f. 19v. Inoltre, conservano un buon numero di fogli

<sup>45</sup> Molto ampi i margini inferiore ed esterno (oscillanti fra mm 50 e mm 70), più contenuti i margini superiore (mm 30-45) ed interno (mm 30). I fogli sono rigati a secco secondo il tipo 00A1 LEROY.

<sup>46</sup> Le pericopi conservate sono: in greco Lc 3, 19-23.24-25.26-30; 8, 13-19.56; 9, 1-4.5-9.12.13-16; 10, 21-30.41-42; 11, 1-5.6.24-42; 12, 5-59; 13, 1-32; 16, 4-7.8-12; 21, 30-38; 22, 1-2.54-65; 23, 4-16.18-56; 24, 1-26; Gv 3, 23-26; 5, 22.31.39-39; 7, 3-12; 8, 13-22.33-59; 9, 1-39; 11, 50-52.54-56; 12, 33-34.46-50; 13, 1-4; 16, 33; 17, 1; in copto Lc, 3, 11-19; 8, 2-6.8-10.44-46.47-48.49-55; 9, 1-4.8; 10, 11-34.35-38.39; 11, 15-22.23-32.51-54; 12, 1-59; 13, 1-23; 15, 27-32; 16, 1-3; 21, 21-30; 22, 45-54.65-71; 23, 1-16.18-56; 24, 1-17; Gv 3, 18-20; 5, 13-22.24-25; 6, 63-71; 7, 1.42-52; 8, 12-13.22-59; 9, 1-28; 11, 41.42-43.44.45-48; 12, 19-21.36-46; 16, 28-29.

<sup>47</sup> La versione copta di Gv 8, 52 si trova all'inizio del Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 121r, mentre il testo greco si trova al f. 119v; si veda sa 700.21 SCHÜSSLER.

<sup>48</sup> Si veda la scheda sa 700 SCHÜSSLER alla voce *Sonstiges*.

<sup>49</sup> I numeri di pagina si conservano su Par. copt. 129<sup>7</sup> f. 14 ( $\overline{\tau\omicron\zeta/\tau\omicron\eta}$  [= 377/378]), su P.Vindob. K 9007 ( $\overline{\gamma\pi\alpha/\gamma\pi\beta}$  [= 451/452]), su Par. copt. 129<sup>8</sup> ff. 89-90 ( $\overline{\gamma\pi\theta/\gamma\alpha}$ ,  $\overline{\gamma\alpha\lambda/\gamma\alpha\beta}$  [= 459/460, 461/462]), su Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press b. 2 ff. 12-19 (paginazione continua,  $\overline{\gamma\alpha\theta/\gamma\alpha\theta}$  [= 469/470] –  $\overline{\gamma\pi\tau/\gamma\pi\alpha}$  [= 483/484]), su P.Vindob. K 2699 (=  $\overline{\phi\alpha/\phi\beta}$  [501/502]), su Par. copt. 129<sup>8</sup> ff. 147-154 (paginazione continua,  $\overline{\phi\alpha\tau/\phi\alpha\lambda}$  [= 563/564] –  $\overline{\phi\omicron\zeta/\phi\omicron\eta}$  [= 577/578]), su Par. copt. 129<sup>9</sup> f. 87 ( $\overline{\chi\kappa\tau/\chi\kappa\alpha}$  [= 623/624]), su P.Vindob. K 15 ( $\overline{\chi\mu\tau/\chi\mu\alpha}$  [= 643/644]), su London, British Library, Add. 34.274 f. 52 + Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 142 ( $\overline{\chi\pi\tau/\chi\pi\alpha}$  [= 653/654]) su Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press b. 2 f. 26 e Par. copt. 129<sup>10</sup> ff. 119-124 (paginazione continua,  $\overline{\chi\pi\zeta/\chi\pi\eta}$  –  $\overline{\chi\alpha\theta/\chi\alpha}$  [= 669-670 – 657/658]), sul Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 156 ( $\overline{\psi\iota\beta/\psi\iota\tau}$  [= 712/713, ma in realtà 701/702 secondo i calcoli di Schüssler]).

<sup>50</sup> Segnature di fascicolo si leggono sul *verso* di P.Vindob. K 9007 (ultimo foglio del fasc. 29 [=  $\overline{\kappa\theta}$ ]), su Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press b. 2 ff. 12r e 19v (rispettivamente, primo ed ultimo foglio del fasc. 31 [=  $\overline{\lambda\alpha}$ ]), su Par. copt. 129<sup>8</sup> ff. 153v (ultimo foglio del fasc. 37 [=  $\overline{\lambda\zeta}$ ]) e 154r (primo foglio del fasc. 38 [=  $\overline{\lambda\eta}$ ]), su Par. copt. 129<sup>9</sup> f. 87v (ultimo foglio del fasc. 40 [=  $\overline{\mu}$ ]) e su Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press b. 2 f. 26r (primo foglio del fasc. 43 [=  $\overline{\mu\tau}$ ]).

consecutivi<sup>51</sup>. Questi indizi materiali, combinati con il contenuto testuale, hanno permesso a Schüssler di inserire i fogli superstiti in una struttura fascicolare costituita dal susseguirsi di quaternioni.

Il fatto che il Par. copt. 129<sup>7</sup> f. 14, con il testo di Lc 3, costituisse le pagine  $\overline{\tau\omicron\zeta}/\overline{\tau\omicron\eta}$  (= 377/378) implica che il manoscritto doveva contenere, nella parte deperdita, gli altri due *Vangeli di Marco* e *di Matteo*. Secondo Schüssler, i fogli superstiti appartengono ai fasc. 25-47. Si aggiunga che la parte iniziale del *Vangelo di Luca* e quella finale del *Vangelo di Giovanni* dovevano *grosso modo* occupare, rispettivamente, il fasc. 24 e il fasc. 48. Gli altri due *Vangeli*, dunque, avevano a disposizione i fasc. 1-23. Secondo questi calcoli, l'originario tetravangelo bilingue doveva avere una consistenza di almeno 384 fogli (= 48 fascicoli). La continuità sia della paginazione sia delle segnature di fascicolo suggerirebbe che i quattro *Vangeli* costituissero un unico volume. Tuttavia, dal momento che si conservano esclusivamente frammenti di *Luca* e di *Giovanni* e che un volume di quasi 400 ff., soprattutto se di utilizzo frequente, rappresenta per ogni legatura un forte stress meccanico che col tempo può comprometterne la tenuta, è molto più probabile che l'edizione bilingue dei quattro *Vangeli* progettata unitariamente, come dimostrano le numerazioni continue, sia stata articolata in due volumi, il primo dei quali, con la versione bilingue dei *Vangeli di Matteo* e *Marco*, è andato completamente perduto.

Il copista, lo stesso sia per la parte greca sia per quella copta, impiega la maiuscola alessandrina unimodulare fortemente chiaroscurata simile a quella del *Codex Borgianus* [7] [tav. VIa] e del *Salterio* sa 91 SCHÜSSLER [30]. Rispetto a quest'ultimo, la mano appare più rigida (si noti ad esempio la forma triangolare e non circolare di *kjima*), il chiaroscuro più esasperato e meno coerente, e gli elementi decorativi più accentuati (ad uncini e riccioli sono preferiti pesanti dentelli quadrangolari, apposti anche sulla tenaglia di *kappa* e sui tratti orizzontali di *zeta*). Contestualmente, non si osserva alcuna oscillazione nelle forme di *alpha*, *my* e *ypsilon*, eseguiti sempre secondo il tratteggio proprio della maiuscola alessandrina. La datazione entro la prima metà del VI secolo proposta da Irigoien<sup>52</sup> è troppo alta per dar ragione di questo aspetto così artificioso e innaturale, difficilmente raggiungibile prima della fine del VII secolo.

#### 4. P.VINDOB. K 7244

Su papiro è invece il *Vangelo bilingue di Matteo* P.Vindob. K 7244<sup>53</sup> [43], riferito convincentemente al VI secolo. La disposizione delle due lingue in questo esempio è leggermente differente: invece che correre parallelamente su pagine affrontate,

<sup>51</sup> Oltre al caso oxoniense appena ricordato, sono consecutivi i ff. 147-154 di Par. copt. 129<sup>8</sup> (sette fogli del fasc. 37 e il primo del fasc. 38) e i ff. 119-124 del Par. copt. 129<sup>10</sup>.

<sup>52</sup> Si veda IRIGOEN 1959, p. 34, nr. 24a e p. 49.

<sup>53</sup> P.Vindob. K 7244 = P<sup>96</sup> ALAND = sa 288 MINK-SCHMITZ = TM 61810 = CLM 2617. Il frammento è stato edito per la prima volta da ORLANDI 1974 (la datazione proposta è di Guglielmo Cavallo), pp.

greco e copto occupano colonne diverse (quella di sinistra per il greco, quella di destra per il copto) della stessa pagina. Purtroppo, il frammento conserva solo la parte finale della metà esterna del foglio mentre dell'altra colonna sopravvivono solo poche lettere<sup>54</sup>. Nonostante la scrittura appaia sbiadita, si nota una chiara tendenza a diminuire il modulo delle lettere alla fine del rigo. Ciò risponde a due esigenze: la prima, di carattere estetico, è mantenere la giustificazione a sinistra della colonna di scrittura il più coerente possibile; la seconda è legata all'allineamento in orizzontale delle due lingue, che facilitava enormemente la ricerca dei brani. La mano, la stessa sia per la parte greca sia per quella copta, verga una maiuscola alessandrina piuttosto formale, dal *ductus* posato, e dal tracciato occhiellato, leggermente chiaroscurato. Le lettere sono iscritte in un modulo sostanzialmente quadrato (solo *my*, *ny*, *pi*, e talvolta *tau*, sono leggermente più larghe, mentre *omicron*, accanto alla forma tonda, si presenta anche compresso lateralmente). A giudicare dal livello di esecuzione e dal formato medio-grande (attualmente, le dimensioni del lacerto non superano i mm 165 × 90, ma lo specchio scrittoria ricostruito non era inferiore ai mm 245 × 198), il frammento non apparteneva ad un libro per la devozione personale ma piuttosto ad un codice dotato di maggior momento, probabilmente utilizzato per le letture durante la liturgia. Nella stessa direzione spinge la significativa ampiezza (mm 35) dell'unico margine conservato, quello inferiore.

#### 5. P.VINDOB. K 8668

Un secondo frammento viennese, P.Vindob. K 8668<sup>55</sup> [48], restituisce il testo di Gv 7, 7 in copto sul *recto* e Gv 7, 10b-12a in greco sul *verso*. Il lacerto pergameneo (di mm 100 × 70 circa) conserva, per ciascun lato, soltanto la porzione finale di una delle due colonne che occupavano originariamente la pagina. Le pericopi superstiti permettono di ricostruire uno specchio scrittoria di circa mm 230 × 160. Il lacerto conserva porzioni del margine inferiore e del margine esterno, rispettivamente di mm 15 e mm 10. Questo porta le dimensioni della pagina a circa mm 260 × 200. Le due facciate sono copiate dalla stessa mano che impiega una maiuscola alessandrina unimodulare di grande formato e dal chiaroscuro piuttosto armonico. Se la disposizione a pagine (piuttosto che a colonne) affrontate delle due lingue sembra fuori discussione, le ridotte dimensioni della pergamena non permettono, a rigor di logi-

49-51, nr. 3 e più recentemente, per la sola parte greca, da PORTER, PORTER 2008, pp. 1-3, nr. 1 e tav. I. Le pericopi conservate sono, sul *recto*, Mt 3, 10-12 in copto mentre, sul *verso*, Mt 3, 13-15 in greco.

<sup>54</sup> Si sono comunque individuati, sul *recto*, Mt 3, 11 in greco e Mt 3, 10b-12a in copto mentre sul *verso* Mt 3, 13-15a in greco (la colonna copta è del tutto illeggibile).

<sup>55</sup> P.Vindob. K 8668 = 0238 ALAND = nr. 447 VAN HAELST = sa 350 MINK-SCHMITZ = TM 61687 = CLM 2406. Il primo a segnalare il frammento fu TILL 1939, p. 327, nr. 44 e 1940, p. 30, nr. 125; si vedano anche TREU 1965, p. 118 nota 41; SCHMID, ELLIOTT, PARKER 2007, p. 142 (e pl. 25). L'edizione più recente, ma della sola parte greca, si deve a PORTER, PORTER 2008, pp. 189-190, nr. 42 e pl. XXXIX.

ca, di stabilire se il frammento appartenesse ad un *Vangelo* oppure ad un lezionario. Benché nei lezionari bilingui, infatti, la disposizione normale delle letture sia quella in successione, non mancano casi in cui i testi nelle due lingue sono allineati su pagine affrontate, come avviene nei tetravangeli<sup>56</sup>. Un indizio a favore dell'ipotesi del *Vangelo* bilingue potrebbe essere costituito dalla scrittura. Dei due (frammenti di) lezionari in cui i testi scorrono parallelamente, uno è in maiuscola alessandrina a contrasto modulare, l'altro è sempre in alessandrina, ma nella variante unimodulare e fortemente chiaroscurata. Rispetto a quest'ultimo esempio, la scrittura del frammento esibisce un chiaroscuro molto più equilibrato e un modulo sensibilmente più grande. Molto peculiare, oltre al *kappa* con ampia tenaglia i cui tratti obliqui si ripiegano internamente, il *phi* fortemente ingrandito, tanto da rompere la struttura bilineare non solo con il tratto verticale, ma anche con l'elemento circolare, caratteristica che si osserva ad esempio nel celebre Vat. gr. 2125, collocato tra VII e VIII secolo<sup>57</sup>, ma non nei lezionari. Se tuttavia si confrontano i ripiegamenti ad uncino dei tratti obliqui di *delta* (tra l'altro leggermente più largo delle altre lettere) *lambda*, *psilon*, *chi*, *giangia*, l'andamento sinuoso del tracciato di *zeta*, il tratto orizzontale di *eta* molto alto, e l'elemento ornamentale posto soltanto nell'estremità destra della traversa di *tau* con il P.Vindob. G 19802 [tav. III], riferito alla metà del VI secolo, si nota una maggiore somiglianza d'insieme rispetto ad un esempio tardo, come il *Codex Marchalianus*. Pertanto, una datazione alla fine del VI secolo appare la più probabile.

#### 6. P.LOND.LIT. 212

Un piccolo frammento pergameneo (mm 168 × 70) è conservato alla British Library di Londra con il numero di inventario 2077c<sup>58</sup> [14] e riporta le prime 17 righe della colonna esterna, che contiene sul *recto* Mt 11, 17–19 in copto-saidico, sul *verso* Mt 11, 20–21 in greco. Tali porzioni di testo permettono di ricostruire due colonne di circa 26 righe, per uno specchio di mm 250 × 170 circa. Non è possibile stabilire se le due lingue scorressero parallelamente sulla pagina, ciascuna occupando una colonna, oppure su pagine affrontate, come è la norma. Il testo di entrambe le versioni è vergato in maiuscola alessandrina unimodulare (con l'eccezione di *pi* e *omega*, sensibilmente più larghi), dal tracciato abbastanza spesso e leggermente chiaroscurato. *Alpha* è di norma in due tempi, caratteristica che, assieme all'aspetto vagamente irrigidito del tracciato, suggerisce di riferire la mano al VII secolo inoltrato. Particolarmente occhiellato il tracciato di *psilon*.

<sup>56</sup> Se ne conosce almeno un caso: Par. copt. 129<sup>7</sup> ff. 51, 56 + 129<sup>8</sup> f. 136 + 129<sup>9</sup> f. 74 + 129<sup>10</sup> f. 193 + 129<sup>19</sup> ff. 83–84 [33]. Si veda *infra*, pp. 209–210.

<sup>57</sup> La datazione è in CAVALLO 1975, p. 48 (= CAVALLO 2005, p. 199).

<sup>58</sup> London, British Library, pap 2077c = P.Lond.Lit. 212 = nr. 358 VAN HAELST = 0200 ALAND = TM 61821. La parte greca è edita da MILNE 1927, pp. 180–181, nr. 212 (P.Lond.Lit. 212).

## 7. P.MONTS.ROCA INV. NR. 4

P.Monts.Roca inv. nr. 4 (*olim* P.Barç. inv. nr. 4)<sup>59</sup> [22], è un frammento pergamaceo palinsesto (mm 170 × 90), in cui l'originario testo latino, non ancora identificato, venne lavato via per far spazio a un brano, non sappiamo quanto esteso, tratto dal *Vangelo di Matteo* (sono conservati Mt 26, 17-21a in copto su una facciata e Mt 26, 24b-29 in greco sull'altra, ma non sappiamo quanto il testo fosse esteso), vergato in direzione opposta a quella della *scriptio* latina *inferior* (probabilmente di V secolo). Se, come tutto lascia pensare, nel codice originario le due lingue si trovavano su fogli affrontati, il *recto* è da individuare nella facciata con il testo in copto mentre quella con il greco rappresenta il *verso*, una disposizione ampiamente attestata per i tetravangeli. Sulla base del testo conservato, è possibile ricostruire uno specchio scrittorio di circa 24-26 righe, per mm 185 × 130 circa. A differenza di quanto osservato in altri manoscritti bilingui dei *Vangeli*, nel frammento palinsesto di Montserrat il testo è vergato in una maiuscola ogivale lievemente inclinata a destra, assegnata dagli ultimi editori al VI secolo, con una preferenza forse per la seconda metà, verso cui orienterebbero alcuni particolari come lo squilibrio modulare di *beta* e *kappa* che infrangono la struttura bilineare, e la curva disegnata dai tratti due e tre di *my*, che scende al di sotto del rigo di base. Alcuni<sup>60</sup> hanno ipotizzato che il frammento potesse appartenere ad un lezionario. Tuttavia, la disposizione su pagine affrontate (rara nei lezionari), il *layout* a piena pagina (non attestato nei lezionari su pergamena) e la scrittura impiegata (non si conoscono altri lezionari bilingui in maiuscola ogivale) rendono più economica l'ipotesi di un manoscritto contenente almeno il testo continuo greco-saidico del *Vangelo di Matteo*.

## 8. SA 525 SCHÜSSLER

Questo manoscritto rappresenta un caso del tutto particolare. La serie di fogli frammentari, indicati nel loro complesso come sa 525 SCHÜSSLER<sup>61</sup> [32], infatti, testi-

<sup>59</sup> Montserrat, Abadia de Montserrat, P.Mons.Roca inv. nr. 4 (*olim* Barcelona, Fundació San Lluc Evangelista, inv. nr. 4) = 0298 ALAND = sa 351 MINK-SCHMITZ = TM 68794. Il frammento, la cui *editio princeps* si deve a ROCA-PUIG 1985, pp. 17-20, è oggi stato ripubblicato come P.Monts.Roca II 14 per la parte copta e come P.Monts.Roca IV 49 per quella greca.

<sup>60</sup> Ad esempio, si veda la scheda a sa 351 MINK-SCHMITZ.

<sup>61</sup> Berlin, Staatliche Museen, P. inv. 8780 + al-Qāhira, Coptic Museum, inv. 3874 (JdE 44819) + Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Copt. 109, cass. XIX, fasc. 74 + Leiden, Rijksmuseum van Oudheden, Ms. Copt. 53 (Ms. Insinger nr. 11) + London, British Library, Or 3579 B (24) + Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press b. 2 (fr. 8) ff. 27-30 + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>7</sup> ff. 26-27; copt. 129<sup>9</sup> ff. 90, 94, 98, 101; copt. 129<sup>10</sup> ff. 103, 132-137, 183, 199; copt. 132<sup>2</sup> f. 126; copt. 132<sup>3</sup> f. 233; copt. 132<sup>4</sup> f. 315; copt. 133<sup>1</sup> ff. 44, 124, 126, 215 + Paris, Musée du Louvre, AF 12415 + Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, Copt. 29 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 2558; K 2623; K 2629; K 2686; K 2687; K 9092; K 9093; K 9094 = nr. 475 VAN HAELST = 0236 ALAND = sa 103 MINK-SCHMITZ = sa 525 SCHÜSSLER = TM 108256 = CLM 492 = CMCL MONB.LB. La maggior parte dei frammenti della Bibliothèque nationale di Parigi, catalogati da BOUD'HORS 1987, pp. 46-48, pp. 54-55, p. 59 e pp. 62-63 e BOUD'HORS 1998, p. 46, è inedita.

monia un esemplare di *Tetravangelo* saidico<sup>62</sup> in cui però compare un brano in greco, Gv 20, 1-7. Come spiegare questa inserzione?

Nel manoscritto, il testo dei *Vangeli* è continuo, ma è accompagnato da una serie di rubriche in inchiostro rosso, di modulo più piccolo e nella variante bimodulare della maiuscola alessandrina (anche se il contrasto non è esasperato), posizionate nei margini del foglio o nell'intercolumnio. Contenutisticamente, queste rubriche possono essere divise in due categorie: 1) titoletti che evidenziano il tema della pericope segnalata<sup>63</sup>,

---

Per la pericope greca si veda SCHMID, ELLIOTT, PARKER 2007, pp. 167-168. Per il foglio del Cairo, si veda MUNIER 1916, pp. 11-12, nr. 9223. I fogli conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana si leggono in BALESTRI 1904, pp. XLIII-XLIV, nr. LXXIV e pp. 279-285 (riproduzione del f. 1r a tav. 29; si veda anche ZOEGA 1810, p. 185, nr. LXXIV). Discorso simile per i fogli conservati ad Oxford le cui *variae lectiones* sono segnalate da WOIDE 1799. I frammenti di Vienna sono editi da Wessely come Stud.Pal. XII 121 e da TILL 1939, pp. 361-370 nrr. 29, 31, 37, 42. Altri frammenti inediti della collezione viennese sono citati da TILL 1939 (anche TILL 1934, TILL 1940 e TILL 1941). Il frammento berlinese è pubblicato come BKU I 170 (Leipoldt; si veda anche BELTZ 1978, p. 113, nr. III 81). Il foglio di Leiden è edito da PLEYTE, BOESER 1897, pp. 50-51. Il frammento del Louvre è inedito; si veda BOUD'HORS 1999, p. 265, nr. 6.2. Anche il frammento londinese è inedito; si veda P.Lond.Copt. I 85 descr.

<sup>62</sup> I 29 fogli conservano la traduzione copta di Mt 12, 46-49; 13, 5-7; 16, 1-18; 26, 6.7-8.9.14.15-16.17; Mc 4, 11-12.15-17.20-24.26-28.32; 10, 47-52; 11, 1-18; 13, 8-32; 14, 16-20.22-25.29-31.34-37; 15, 19-20.24-27, 39-40; 16, 7-8; Lc 1, 22-24.28-31.35-36.40-42; 3, 16-20.35-38; 4, 1-3; 6, 34.38-39.43-44.48; 7, 25.26.30-34.36.37-39.41-44; 18, 9-11.25-29; Gv 1, 7.13-14.18-19.32-25.32-34.38-40; 4, 42-48.53-54; 5, 1-11; 6, 12-47.50-71; 7, 1-18.41-52; 8, 12-23; 9, 7-41; 10, 1-41; 11, 1-52; 8, 12-23; 9, 7-41; 10, 1-41; 11, 1-52; 12, 38-50; 13, 1-31; 14, 29-31; 15, 1-27; 16, 1-10.29-33; 17, 1-15; 18, 23-40; 19, 1-42; 20, 1-30; 21, 15-25 in questo ordine. È stato possibile ricostruire la successione dei fogli, anche grazie alla paginazione superstite, apposta talvolta dalla prima mano, talvolta dalla seconda mano (la stessa delle rubriche) nell'angolo superiore esterno. Si conservano su P.Vindob. K 9094 (ΜΑ/ΜΒ [= 41/42]), P.Vindob. K 9092 (ΠΙ/ΡΙΑ [= 113/114]), Or. 3579 B (24) (ΠΘ/ΡΚ [= 119/120]), P.Vindob. K 9093 ([Ρ] ΚΑ/ΡΚ[Β] [= 121/122]), al-Qāhira, Coptic Museum, inv. 3874 (CΜΘ/CΝ [= 249/250]), Par. copt. 129<sup>9</sup> f. 90 (CΝΘ/CΝΣ [= 255/256]), Par. copt. 129<sup>9</sup> f. 94 + P.Vindob. K 2587 (CΝΘ/CΞ [= 259/260]), Par. copt. 129<sup>10</sup> ff. 132-136 (CΞΘ/CΘ - C[OZ]/C[OH] [= 269/270-277/278]), Borg. copt. 109, cass. XIX, fasc. 74, ff. 1-2 (CΠΘ/CΠΣ - CΠZ/C[ΠH] [= 285/286-287/288]), Borg. copt. 109, cass. XIX, fasc. 74, f. 4 (CΘE/CΘΣ [= 295/296]), Borg. copt. 109, cass. XIX, fasc. 74, f. 5 (CΘE/Γ [= 299/300]), Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 183 (TE/ΓΣ [= 305/306]), Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press b. 2 f. 27 (TZ [= 307]), f. 29 (TIA [= 311]) e f. 30 (TIA [= 314]). Sopravvivono, infine, tre segnature di fascicolo nell'angolo superiore interno del Vat. Borg. Copt. 109, cass. XIX, fasc. 74, f. 2v (ultimo foglio del fasc. 18 [= IH]), del f. 5v (ultimo del fasc. 19 [= IO]) e del Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 199v (ultimo del fasc. 20 [= K]).

<sup>63</sup> Ad esempio, nell'intercolumnio del P.Vindob. K 9094v, in corrispondenza di Mt 16, 13 sgg., passo che rappresenta il fondamento biblico del primato petrino (Mt 16, 18 «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa»), si legge ΕΧΝ ΟΥΕ[Π]Ι[Σ]ΚΟΠΟΥ «riguardo ad un vescovo» (simile da didascalia sul Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 133v, ΕΧΜ ΟΥΑΡΧΗΠΕΡΙΣΚΟΠΟΣ, in corrispondenza di Gv 10, 1 sgg., incentrato sulla figura di Cristo-pastore); nel margine inferiore di P.Vindob. K 9092r, al di sotto di Mc 11, 1 sgg., con cui inizia il racconto dell'ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme, si legge ΕΤΒΕ ΣΙΩΝ «riguardo a Sion»; sul London, British Library, Or. 3579 B (24), sempre nei margini, se ne leggono ben due, ΤΑΝΟΚΝΟΙΣ (*sic*) ΕΧΜ ΠΕΧC «la lettura su Cristo» in relazione a Mc 12, 35 sgg., in cui Gesù discute la tesi secondo la quale il Messia è figlio di Davide (didascalia simile, ma accompagnata da un numerale ΚΓ ΕΧΜ ΠΕΧC, nell'intercolumnio del Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 103v in corrispondenza di Gv 8, 12 [«Io sono la luce del mondo»]), e ΕΧΜ ΘΑΜ «riguardo alla fine», in relazione a Mc 13, 1 sgg., versetto che apre il discorso escatologico di Gesù (Crum in P.Lond.Copt. I 85 nota anche che l'intero Mc 12, 41 è stato evidenziato con inchiostro rosso);

2) vere e proprie rubriche liturgiche<sup>64</sup>, con indicazioni relative al giorno in cui leggere il passo. Non mancano semplici invocazioni del tipo  $\overline{\iota\epsilon} \overline{\chi\varsigma}$ , accompagnate da  $\lambda$  e  $\omega$  (il riferimento è ovviamente ad Ap 1, 8, «Io sono l'alfa e l'omega»). Particolarmente elaborata risulta l'invocazione del Vat. Borg. Copt. 109, cass. XIX, fasc. 74, f. 5v in cui i diversi elementi ( $\lambda \overline{\iota\epsilon} \overline{\chi\varsigma} \omega$ ) sono intervallati da decorazioni geometrico-floreali<sup>65</sup>.

Queste rubriche si fanno particolarmente numerose nei fogli di Oxford. Ciò non deve stupire: questi fogli contengono i capitoli 19 e 20 del *Vangelo di Giovanni*, che narrano la passione, morte e resurrezione di Gesù, cuore della fede cristiana nonché del calendario liturgico annuale, che culmina appunto con la domenica di Pasqua. Nel margine inferiore del Bodl. Clarendon Press b. 2, f. 27r si legge la preghiera  $[\overline{\pi\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa}] \overline{\rho\alpha\tau\omicron\rho} \cdot \overline{\sigma\pi\omicron\upsilon\eta\iota\epsilon}$  (*sic*) ·  $\overline{\omicron} \overline{\theta\varsigma} \overline{\tau\omega\eta\eta\eta} \overline{\pi\overline{\rho}\omega\eta\eta}$  [...] «Onnipotente, affrettati (?), o Dio dei padri»<sup>66</sup>, mentre nell'intercolunnio del *verso* abbiamo l'indicazione  $\overline{\theta\omega\theta} \overline{\iota\zeta} \overline{\pi\omega\lambda} \overline{\mu\overline{\pi}\overline{\sigma}\overline{\rho}\overline{\omicron}\overline{\varsigma}}$  «17 di Thoth: festa della croce» in corrispondenza di Gv 19, 17, relativo appunto alla crocifissione di Gesù. Sul f. 29r si legge  $\overline{\pi\alpha\iota} \overline{\omega\omega} \overline{\eta\tau\kappa\upsilon\gamma\upsilon\iota\alpha\kappa\eta} \overline{\mu\overline{\pi}\overline{\omega}\overline{\lambda}}$   $\overline{\epsilon\beta\omicron\lambda}$ , «leggi questa (pericope) la domenica di Pasqua», che inizia nell'intercolunnio in corrispondenza della grande iniziale di Gv 20, 1 (capitolo incentrato appunto sui racconti di resurrezione) e termina al di sotto della seconda colonna di scrittura. Nel *verso* invece è segnalato il passo (Gv 20, 19 sgg.) da leggere durante  $\overline{\tau\epsilon} \overline{\chi\eta\eta\eta\eta\eta} [\overline{\varsigma} \overline{\eta}] \overline{\rho\overline{\rho}\overline{\omicron}\overline{\upsilon}\overline{\gamma}\overline{\epsilon}} \overline{\eta\tau\kappa\upsilon\gamma\upsilon\iota\alpha\kappa\eta}$  «celebrazione serale della domenica (di Pasqua)». Infine, sul f. 30r un'ultima rubrica esplicita ancora una volta  $\overline{\epsilon\overline{\rho}\overline{\epsilon}} \overline{\pi\alpha\iota} \overline{\omega\omega}$  [...]  $\overline{\delta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta}$   $\overline{\chi\omega}$ , «leggi questa (pericope) [in occasione della] resurrezione di Cristo». Sia la diversità di mano, sia l'insolito orientamento verticale delle numerose rubriche poste nell'in-

---

nel margine inferiore del Par. copt. 129<sup>o</sup> f. 90v  $\overline{\epsilon\tau\epsilon\beta\epsilon} \overline{\rho\omicron\epsilon\iota\kappa} \overline{\mu\overline{\pi}\overline{\omega}\overline{\eta\eta}}$  «riguardo al pane della vita», riprende Gv 6, 35 «Io sono il pane della vita»; nel margine inferiore del Vat. Borg. Copt. 109, cass. XIX, fasc. 74, f. 1r si legge  $\overline{\delta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta}$   $\overline{\omega\omega} \overline{\omicron\eta} \overline{\epsilon\chi\eta\eta} \overline{\theta\alpha\mu}$  [...] lettura; leggi anche riguardo alla fine» con riferimento a Gv 12, 44 sgg. (si veda Gv 12, 47 «non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo»).

<sup>64</sup> Ad esempio, nell'intercolunnio del Par. copt. 129<sup>o</sup> f. 94v + P.Vindob. K 2587 si legge  $\overline{\epsilon\chi\eta\eta} \overline{\tau\eta\eta\eta\eta\eta}$   $\overline{\mu\overline{\pi}\overline{\epsilon}\overline{\zeta}\overline{\mu}\overline{\epsilon}} \overline{\eta\eta\overline{\omicron}\overline{\omega}\overline{\omega}} \overline{\epsilon\tau\overline{\omicron}\overline{\gamma}\overline{\omega}\overline{\delta}\overline{\alpha}\overline{\beta}}$  «a metà dei quaranta giorni santi [= *scil.* della Quaresima]» in corrispondenza di Gv 7, 14 sgg.; nel margine inferiore del Vat. Borg. Copt. 109, cass. XIX, fasc. 74, f. 4r si specifica che Gv 15, 26 sgg., dove Gesù promette il Paraclito, ha a che fare con la Domenica di Pentecoste,  $\overline{\epsilon\chi\eta\eta} \overline{\tau\kappa\upsilon\gamma\upsilon\iota\alpha\kappa\eta}$   $\overline{\eta\tau\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta}$ ; più elaborata la didascalia  $\overline{\epsilon\chi\eta\eta} \overline{\pi\overline{\rho}\overline{\alpha}\overline{\tau}\overline{\rho}\overline{\iota}\overline{\alpha}\overline{\rho}\overline{\chi}\overline{\eta}\overline{\varsigma}} \overline{\varsigma\overline{\epsilon}\overline{\upsilon}\overline{\eta}\overline{\rho}\overline{\omicron}\overline{\varsigma}}$   $\overline{\iota\lambda}$  «sul patriarca Severo. 14» del f. 5r, che prima scende in verticale nell'intercolunnio, in corrispondenza di Gv 17, 1, e poi prosegue al di sotto della seconda colonna.

<sup>65</sup> Invocazioni di questo tipo sono forse il germe di quella che ZANETTI 1998, pp. 176-177 ha chiamato 'signature copte'. Si tratta di una modalità di paginazione e di segnatura di fascicolo tipica della tradizione manoscritta copta che segue lo schema «numero di pagina + invocazione ( $\overline{\iota\epsilon} + \overline{\chi\varsigma}$ ) + numero del fascicolo || numero di pagina + invocazione ( $\overline{\gamma\varsigma} + \overline{\theta\varsigma}$ ) + numero di fascicolo» (nello schema, la doppia barra verticale indica il passaggio da un fascicolo all'altro). Numero di pagina e numero di fascicolo si trovano rispettivamente nell'angolo superiore esterno e in quello interno della pagina. Tuttavia, tale modalità, così frequente nei manoscritti copto-arabi (ad esempio quelli della biblioteca del Monastero di San Macario, nello Wādī al-Naṣrūn), non è stata osservata finora nei bilingui greco-copti. Sull'ornamentazione del codice, si veda JANSMA 1973, pp. 182-184.

<sup>66</sup> Sa 525.28 SCHÜSSLER traduce, incomprensibilmente, «Allmächtiger, spüte Dich, o höchster Gott».

tercolumnio, suggeriscono che queste inserzioni non furono contestuali all'allestimento del manoscritto ma piuttosto frutto di un intervento successivo, finalizzato a rendere il *Tetravangelo* più funzionale alla celebrazione liturgica.

Tale ricostruzione è però parzialmente messa in discussione dal Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 199, il foglio che ospita, sul *verso*, la pericope greca. Al termine del *Vangelo di Giovanni* in copto (Gv 21, 25), incorniciato da una decorazione geometrica, si legge il titolo di *explicit*  $\text{CYN } \bar{\Theta} \text{ ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΚΑΤΑ ΙΩΔΑ[Ν]ΝΗΣ}$  “con Dio, il Vangelo secondo Giovanni”, apposto dalla prima mano, ma in modulo leggermente più piccolo rispetto al testo principale. Seguono altre tre didascalie, separate da semplicissime linee ornate, che si riferiscono alla pericope greca. Questa volta il copista, sicuramente lo stesso sia per il greco che per il copto, impiega in funzione distintiva una maiuscola alessandrina bimodulare e dal tracciato filiforme, che si contrappone al pesante chiaroscuro del testo principale. Questo il testo delle didascalie:  $\text{ΠΕΥΑΓ[ΓΕ]ΛΙΟΝ } \bar{\text{N}}\bar{\text{T}}\bar{\text{K}}\bar{\text{Y}}\bar{\text{P}}\bar{\text{I}}\bar{\text{A}}\bar{\text{K}}\bar{\text{H}} \bar{\text{M}}\bar{\text{P}}\bar{\text{B}}\bar{\text{O}}\bar{\Lambda} \bar{\text{N}}\bar{\text{N}}\bar{\text{Z}}\bar{\text{Y}}\bar{\text{M}}[\dots] \bar{\text{N}}\bar{\text{K}}\bar{\text{A}}\bar{\text{T}}\bar{\Lambda} \text{ΙΩΔΑΝΝΗΣ}$  “il Vangelo della domenica di Pasqua [...] secondo Giovanni”,  $\bar{\text{N}}\bar{\text{T}}\bar{\text{K}}\bar{\text{Y}}\bar{\text{P}}\bar{\text{I}}\bar{\text{A}}\bar{\text{K}}\bar{\text{H}} \Delta\text{E } \bar{\text{M}}\bar{\text{A}}\bar{\text{R}}\bar{\text{I}}\bar{\Lambda} \bar{\text{M}}\bar{\text{A}}\bar{\text{K}}\bar{\Delta}\bar{\Lambda}\bar{\Lambda}\bar{\text{H}}\bar{\text{H}}\bar{\text{H}}$  “e (la lettura) della domenica di Maria Maddalena” ed infine la vera e propria formula di proclamazione  $\text{EK TOY KATA IΩΔΑΝΝΗΝ ΔΓΙΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ ΤΟ (sic) ΔΝΑΓΝΩΣΙC}$  “dal santo Vangelo secondo Giovanni; la lettura”.

Il motivo dell'inserzione greca è evidente: ancora una volta sono le esigenze liturgiche a determinare l'architettura del codice<sup>67</sup>. In questo caso però l'intervento è stato contestuale alla trascrizione, quantomeno, della sezione con *Giovanni*. Lo dimostra il fatto che tutte le didascalie sono interne allo specchio scrittorio e di prima mano. È possibile, dunque (ma siamo nel campo delle ipotesi), che il progetto di allestimento del *Tetravangelo* monolingue copto sia stato modificato in corso d'opera accogliendo l'inserimento, esplicitamente ad uso liturgico, del racconto della resurrezione secondo Giovanni in greco. L'inserzione potrebbe essere stata favorita da un fattore di carattere materiale. Il tutto, infatti, avviene sul *verso* dell'ultimo foglio del fasc. 20. La trascrizione della versione copta del *Vangelo di Giovanni* si era conclusa a metà circa della prima colonna, lasciando bianco il resto della pagina. Il copista ha evitato lo spreco sfruttando quello spazio disponibile per copiare nuovamente, questa volta in greco, il passo fondamentale della resurrezione, secondo le modalità sopra descritte. A questo punto, una seconda mano, intervenuta qualche tempo dopo, spinta da quanto osservato nell'ultimo foglio, ha riadattato, o più correttamente, rifunzionalizzato ad uso liturgico l'intero codice, tramite l'apposizione, in inchiostro rosso e in maiuscola alessandrina a contrasto modulare, delle didascalie sopra ricordate.

Il testo è vergato in una scrittura estremamente artificiosa, che riprende tratteggi tipici della maiuscola biblica come *alpha* in due tempi molto spigoloso, *my* in quattro

<sup>67</sup> A questo proposito, si noti che anche nel lezionario sa 590<sup>L</sup> SCHÜSSLER [36] [tav. X], che, come si vedrà, è soltanto parzialmente bilingue, il brano giovanneo appare sia in greco sia in copto.

tempi, *ypsilon* in due o tre tempi. Queste però convivono accanto a tratteggi in sostanza alessandrini, come *alpha* in un solo movimento e soprattutto *ypsilon* con i due tratti obliqui ridotti entrambi a filetti e rinforzati da vistosi bottoni di inchiostro in corrispondenza delle tre estremità. E non mancano *my* in cui i tratti obliqui siano stati fusi in un'unica curva che si appiattisce sul rigo di base. A conferire ulteriore rigidità a questa scrittura concorre il chiaroscuro, che è tanto esasperato quanto incoerente: se in generale tratti spessi verticali si oppongono a tratti orizzontali sottili, i tratti obliqui oscillano tra uno spessore medio e uno spessore minimo, indipendentemente dal loro orientamento. Accade allora che la tenaglia di *kappa* possa essere realizzata da due filetti, che *lambda*, come anche *delta* o *giangia*, abbia entrambi i tratti di medio spessore, che *hori* presenti tracciato non chiaroscurato. Notevole è il modo di tracciare i tratti obliqui di *my*, che disegnano ciascuno una metà di un arco a sesto acuto prima di incontrarsi. Le lettere si sviluppano più in larghezza che in altezza, il che conferisce alla scrittura un aspetto vagamente schiacciato (accentuato dallo scarso sviluppo delle aste discendenti) ed amplifica il senso di pesantezza della pagina. Questa scrittura così innaturale, in cui anche le dimensioni delle singole lettere cambiano e in cui non mancano incertezze nell'allineamento della riga, trova dei paralleli in prodotti molto tardi come il Vat. gr. 1666<sup>68</sup>, traduzione greca dei dialoghi di Gregorio Magno copiato nell'anno 800 probabilmente a Roma, o il tetravangelo Basilea, Öffentliche Bibliothek der Universität, Cod. A N III 12<sup>69</sup>, riferito agli inizi del IX secolo. Ugualmente utile risulta il confronto con il Sin. gr. NE MΓ 12<sup>70</sup>, sottoscritto nell'861/862, non tanto per singoli elementi, quanto per la generale destrutturazione del canone della maiuscola biblica, che cede ad influenze di altre scritture, in questo caso della maiuscola ogivale inclinata. Per questo motivo, è inverosimile una datazione anteriore alla prima metà del IX secolo. Dal momento che la maiuscola alessandrina della seconda mano è paleograficamente riferibile alla metà del IX secolo, l'aggiunta delle rubriche non deve essere avvenuta molto tempo dopo la realizzazione del codice.

## 9. I VANGELI GRECO-FAYYUMICI

### 9.1 P.VINDOB. K 8662

Il frammento pergameneo P.Vindob. K 8662<sup>71</sup> [47] era in origine parte di un codice bilingue contenente almeno il *Vangelo di Marco* accompagnato dalla tradu-

<sup>68</sup> Sul codice è d'obbligo il rimando a CAVALLO 1967, p. 107, con gli aggiornamenti di ORSINI 2005, pp. 172 e 208-210 (= ORSINI 2019, pp. 79-81). Più recente la scheda di D'AGOSTINO 2013, p. 56 con ulteriore bibliografia.

<sup>69</sup> Oltre a CAVALLO 1967, p. 107, a cui si deve la datazione, si veda D'AIUTO 2005, pp. 340-341.

<sup>70</sup> Il foglio costituisce la sottoscrizione del Sin. gr. 210, evangelario in maiuscola ogivale inclinata. Si noti che in questo caso la maiuscola biblica, impiegata nella sottoscrizione, ha funzione distintiva. Si veda ORSINI 2005, p. 199 (= ORSINI 2019, p. 68 e p. 69 fig. 34).

<sup>71</sup> P.Vindob. K 8662 = 0184 ALAND = nr. 398 VAN HAELST = TM 61767 = CLM 1419. Pubblicato per la prima volta da Wessely come Stud.Pal. XV 232, il frammento è stato ripreso in mano, per la parte

zione in fayyumico [tav. VII]. Delle circa 23-24 righe per colonna ne sopravvivono soltanto una decina, recanti sul *recto* (un lato pelo) Mc 15, 29-31 e 33-34 in copto fayyumico mentre sul *verso* Mc 15, 36-46 e 40-41 in greco. Sulla base del contenuto testuale sono state ricostruite dimensioni di circa mm 290 × 230 (mentre le due colonne di scrittura avrebbero dovuto occupare uno specchio di circa mm 240 × 190). Il frammento attualmente misura circa mm 100 × 230 (margini esterno ed interno di circa mm 20). Per ospitare l'intero *Vangelo di Marco* nelle due lingue, dunque, erano necessari circa 125 fogli. Nulla può esser detto della struttura fascicolare.

Le lettere riprendono le forme tipiche della maiuscola alessandrina unimodulare, eseguite però con un calamo a punta mozza che determina un chiaroscuro coerente ed equilibrato: di massimo spessore i tratti verticali e obliqui discendenti da sinistra verso destra, di minimo i tratti orizzontali e obliqui discendenti da destra verso sinistra. L'orientamento del chiaroscuro è incoerente soltanto in *delta*, con entrambi i tratti obliqui spessi, e in *ny*, con tratto obliquo di minimo spessore; normale l'orientamento del chiaroscuro in *giangia*. L'ornamentazione è molto sobria e si limita ai tratti verticali, che presentano all'estremità inferiore dei piedini di appoggio oppure un ispessimento, a volte simile ad un bottone e alle terminazioni di *epsilon* e dei tratti orizzontali di *gamma* e *tau*, rinforzati con dei dentini. I tratti obliqui presentano in genere terminazioni ad uncino. *Alpha* è realizzato in un tempo, con i tratti uno e due a formare una curva molto piccola e l'ultimo tratto che scende verticalmente salvo poi prolungarsi a destra sul rigo di base; *beta* presenta curva inferiore più grande di quella superiore; *kappa* ha la tenaglia realizzata in un solo movimento; *my* ha il primo e l'ultimo tratto che si allungano sul rigo di base, mentre i tratti due e tre vi sono appiattiti; *rho*, assieme a *fai*, è l'unica lettera che infrange la struttura bilineare; *phi* presenta elemento circolare molto ingrandito, tanto da risultare subito evidente all'interno nella catena grafica; *hori* presenta tracciato spezzato. Molto particolare è la forma di *shai* in cui l'ultimo tratto corre sotto la lettera parallelamente al rigo di base e culmina in un vistoso uncino con movimento sinistrorso. *Shai* simili sono molto frequenti nei frammenti in fayyumico. Tutti questi elementi fanno propendere per una datazione entro la fine del VII secolo.

## 9.2 MORGAN LIBRARY & MUSEUM, M 661 (*SCRIPTIO INFERIOR*)

A differenza dei testimoni fin qui analizzati, questo *Vangelo* bilingue è conservato dalla *scriptio inferior* del codice palinsesto NEW YORK, Morgan Library & Museum, M 661<sup>72</sup>

copta, da TILL 1934, pp. XV-XVI e 29, per la parte greca, da PORTER, PORTER 2008, pp. 115-117, nr. 29 e tavv. XXIII-XXIV. Si veda anche TREU 1965, p. 117 nota 31.

<sup>72</sup> New York, Morgan Library & Museum, M 661 = sa 517 SCHÜSSLER = TM 135946 (*scriptio superior*: TM 135963). Accurata descrizione in P.MorganLib. 46 (*scriptio superior*); 263 (*scriptio inferior*), pl. 360. La provenienza del codice è ignota. Esso venne acquistato da Francis Willey Kelsey nel 1920, quando già era in possesso di Maurice Nahman; si veda la dettagliata ricostruzione in P.MorganLib., pp. LXXVII-LXXVIII.

[26], i cui fogli superstiti<sup>73</sup> contengono la versione copta della *Lettera di Giacomo* (ff. 17, 2-7r) e delle due *Lettere di Pietro* (ff. 7r-13v e 13v-16v). Le pergamene però appartenevano ad un precedente manoscritto bilingue greco-fayyumico contenente almeno il *Vangelo di Marco*, secondo l'usuale disposizione affrontata delle due lingue: sul *verso* di ciascun foglio trova posto il testo greco, a cui corrisponde la traduzione in fayyumico del *recto* del foglio seguente. La *scriptio inferior* è oggi praticamente illeggibile ad occhio nudo, ma fu studiata a fondo da Henry Hyvernat, attorno agli anni '20 del secolo scorso<sup>74</sup>. Secondo lo studioso, il codice originario, per ospitare l'intero *Vangelo*, doveva essere costituito da almeno 74 ff., distribuiti in 9 quaternioni e un bifoglio singolo oppure in 8 quaternioni più un quinione. I fogli superstiti, stando al loro contenuto, dovrebbero corrispondere al bifoglio esterno e quello centrale del fasc. 5, al secondo e al terzo del fasc. 6, al terzo del fasc. 7 e a quello centrale del fasc. 9. Lo stato della pergamena non permette di portare avanti un'analisi formale rigorosa della scrittura soggiacente<sup>75</sup>, che quindi è necessario rimandare al momento in cui saranno disponibili riproduzioni elaborate digitalmente. L'unico dato sicuro è che la *scriptio superior*, una maiuscola alessandrina dal contrasto modulare esasperato, non è riferibile a prima della metà del X secolo.

In ogni caso, non si tratta del solo esempio di manoscritto bilingue copto-fayyumico reimpiegato per copiare altri testi, questa volta in copto-saidico, come dimostra il caso dell'Or. 5757 della British Library.

### 9.3 BRITISH LIBRARY, OR. 5707

Anche il London, British Library, Or. 5707<sup>76</sup> [18] è un codice palinsesto che conserva nella *scriptio inferior* alcuni fogli di un *Vangelo* bilingue, in questo caso di *Giovanni*. Le condizioni attuali della pergamena non rispettano le dimensioni originali dello specchio, calcolate attorno ai mm 270 × 230 (i margini superstiti sono piuttosto

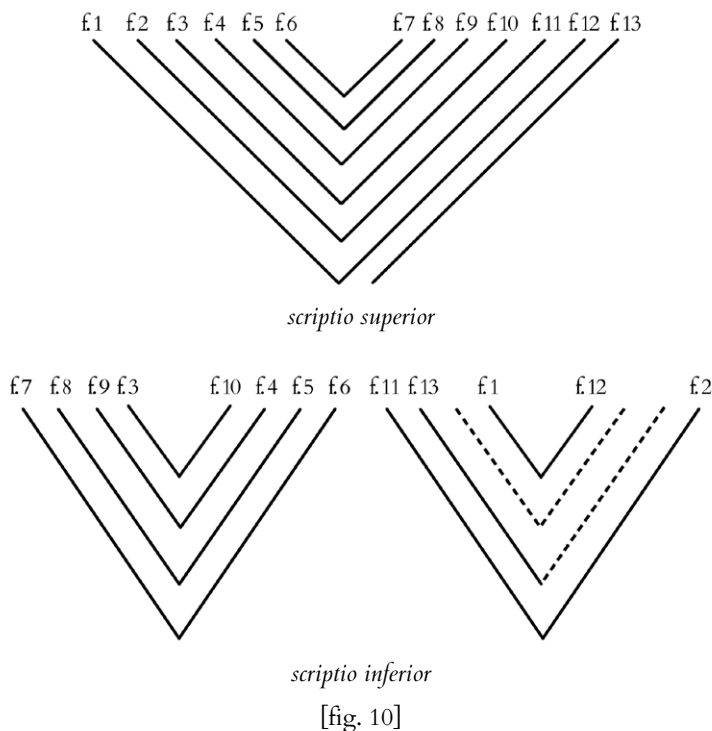
<sup>73</sup> I ff. 1, 17, 18 sono costituiti da tre frammenti. L'ordine delle pagine, secondo il testo della *scriptio superior*, è ff. 17, 2-16. Non identificati i ff. 1 e 18.

<sup>74</sup> HYVERNAT 1935, pp. 52-62. I brani individuali dallo studioso sono, per il greco, Mc 8, 35-36; 9, 1.19-20.25-26; 10, 32-33.35-37; 11, 14-15.18; 12, 41-43.44-13, 2; 14, 11-12.13-14.18-19.22-23 mentre, per il copto, Mc 9, 3-5.6-8.9.10.29-30.31; 10, 22-23.35-37.38-40.43-45; 11, 28-29.23-24.26-39; 13, 4-7.9-10; 14, 16-18.22-23. I risultati di questo lavoro sono confluiti nel catalogo di P.MorganLib. 263.

<sup>75</sup> Probabilmente una maiuscola alessandrina unimodulare disposta su due colonne, stando a quanto si intravede della riproduzione in P.MorganLib., pl. 360.

<sup>76</sup> London, British Library, Or. 5707 = nr. 427 VAN HÆLST = 086 ALAND = TM 61666 = CLM 3873. Il frammento è catalogato da Crum in P.Lond.Copt. I 504 (*scriptio inferior*); 528 (*scriptio superior*, con trascrizione). La prima edizione della *scriptio inferior* si deve a CRUM, KENYON 1900. Nuova edizione della *scriptio superior*, contenente una serie di tavole matematiche e problemi la cui logica non è facile seguire (e per i quali si rimanda a DRESCHER 1951) in P.Rain.UnterrichtKopt. 331-332 e tavv. 130-143, che data la minuscola greca impiegata per esprimere le cifre al IX secolo. Il codice è stato recentemente sottoposto ad analisi spettroscopiche e ad interventi di rinforzo del supporto; ulteriori dettagli in COPPEN, JACOBS 2009, pp. 148-155. Si veda anche TREU 1965, p. 116 nota 27.

ampi, circostanza che porta le dimensioni dei fogli a non meno di mm 320 × 270). Le due colonne in cui si articola lo specchio di scrittura sono costituite da 20-21 linee per colonna, di cui talvolta, per lo stato di conservazione del materiale, risultano illeggibili le ultime. I 13 fogli dell'Or. 5707 attualmente sono legati, per motivi di conservazione, singolarmente, ma ancora all'inizio del secolo scorso si conservavano 6 bifogli. I fogli sono ordinati secondo la coerenza testuale della *scriptio superior*. Considerando invece la *scriptio inferior* l'ordine è: ff. 7rv, 8vr, 9rv, 3rv, 10rv, 4rv, 5vr, 6rv, 11rv, 13rv, 1rv, 12rv, 2rv, (Gv 3, 5 – 4, 49; mancano parzialmente Gv 4, 29-32 e 35-45). Gli studiosi che fino ad oggi hanno analizzato l'Or. 5757 non hanno indicato la consistenza dei fascicoli in cui i fogli erano originariamente ripartiti, elemento che, invero, è possibile ricostruire. Sicuramente i ff. 8/5 erano solidali perché sono gli unici del fascicolo ad essere stati capovolti prima di essere riscritti. È probabile dunque che anche i ff. 3/10, 4/9 e 6/7 fossero solidali e costituissero, assieme ai ff. 8/5 un quaternione del *Vangelo* bilingue. La coerenza testuale conferma l'ipotesi. Per i restanti fogli è necessario basarsi esclusivamente sull'analisi del contenuto (e delle lacune), da cui emerge la solidarietà dei ff. 11/2 e dei ff. 1/12. Se la ricostruzione è corretta, i bifogli, una volta lavata via la scrittura originaria, furono riutilizzati inserendoli uno dentro l'altro, a formare un senione a cui fu aggiunto un tredicesimo foglio. La situazione è mostrata dalla fig. 10:



Sono conservati dunque un intero quaternione e 5 fogli, non consecutivi, del successivo. Un piccolo  $\bar{\Delta}$  nell'angolo superiore esterno del f. 11r dimostra che quelli conservati sono i fasc. 3 e 4 del codice originario<sup>77</sup>. Poiché i primi fascicoli corrispondono ai primi capitoli del quarto *Vangelo*, è ragionevole che il codice contenesse esclusivamente la versione giovannea.

Il manoscritto è interessante sotto diversi punti di vista. In primo luogo, come già notato, la versione che accompagna il testo greco non è in saidico ma in fayyumico<sup>78</sup>. Da questo punto di vista, l'Or. 5707 non solo conserva la più estesa pericope in fayyumico di *Giovanni*, ma rappresenta uno dei più estesi testimoni della traduzione in fayyumico della Bibbia in sé. Secondo, il codice esibisce caratteristiche paleografiche come lo *shai* con l'ultimo tratto che curva nuovamente a destra e *kjima* rovesciato<sup>79</sup>, che lo accomunano ad altri codici in fayyumico. Terzo, greco e fayyumico occupano ciascuno una colonna della stessa pagina, secondo una disposizione non troppo frequente nei codici in saidico.

Al medesimo codice dei fogli palinsesti di Or. 5707 sono stati riferiti anche un foglio conservato al Cairo<sup>80</sup> e un frammento parigino<sup>81</sup>. Tale associazione ha delle ricadute molto importanti sulla provenienza del palinsesto. Crum aveva creduto che l'Or. 5707 provenisse da Ermoupolis, ma il foglio del Cairo (e il frammento di Parigi) appartenevano con sicurezza alla biblioteca del Monastero Bianco. Quindi, o le fonti di Crum commettono un errore, oppure le pergamene palinseste giunsero in varie parti dell'Egitto prima di essere riutilizzate.

<sup>77</sup> P.Lond.Copt. I 504 afferma erroneamente che «the fragt. bears on p. 17 [= f. 9r] the quire-mark  $\bar{\Delta}$ ». In realtà la segnatura è sul f. 11r (= p. 21), come si vede nella riproduzione in P.Rain.UnterrichtKopt., tav. 140. Di tale segnatura non fanno cenno né Hasitzka in P.Rain.UnterrichtKopt 331-332 né COPPEN, JACOBS 2009.

<sup>78</sup> Numerose osservazioni linguistiche e di storia della tradizione, in particolare sui rapporti fra questa versione fayyumica e le rispettive versioni in saidico e bohairico, si leggono in CRUM, KENYON 1900, pp. 416-418. La complessa situazione è presentata da ASKELAND 2012, pp. 156-167, in cui è possibile reperire ulteriore bibliografia (molto acute, ad esempio, le riflessioni di BOUD'HORS 2006a, pp. 99-105).

<sup>79</sup> Su queste caratteristiche, notate per la prima volta già da KRALL 1887, p. 111 e da Crum in P.Fay. Copt., p. 1, si vedano soprattutto ANDERSEN, HOLMEN, TAIT 1999, pp. 2-3 e bibliografia alle pp. 18-19. Trattaggi simili sono definiti 'arcaici' da KAHLE 1954, p. 227.

<sup>80</sup> Al-Qāhira, Coptic Museum, JdE 44835. La *scriptio superior* riporta un frammento del martirio di un non altrimenti attestato Apa Jiāne. Si veda MUNIER 1916, nr. 9239.

<sup>81</sup> Par. copt. 129<sup>16</sup> f. 94. L'identificazione si deve a CRUM 1917, p. 68. Allo stesso codice sembra appartenere un frammento bilingue greco-fayyumico del *Vangelo di Luca* (IFAO, copt. 159), anch'esso disposto su due colonne, una per ogni lingua, individuato da Coquin nella *scriptio inferior* di un foglio contenente la versione saidica di un'omelia sulla Vergine di Cirillo di Alessandria. Si vedano BOUD'HORS 2006a, p. 84 e nota 13; ASKELAND 2012, p. 159; BUZI 2022, pp. 192-193. Un secondo foglio cairense (inv. 3827) condivide le medesime caratteristiche paleografiche e codicologiche (nonché probabilmente le stesse mani) ma sembra riportare nella *scriptio inferior* un brano di Gv già presente nell'Or. 5707. Si vedano ASKELAND 2012, p. 159; BOUD'HORS 2006a, p. 85 e nota 15; P.MorganLib., p. 617 nota 4 (quest'ultimo la segnalazione di un ulteriore possibile palinsesto). La questione è nuovamente analizzata da BUZI 2022, pp. 190-192.

Nelle *scriptiones superiores* alcuni studiosi hanno ravvisato elementi nell'ornamentazione o nell'uso dei segni paragrafematici che richiamano molto da vicino esempi sicuramente prodotti a Touton<sup>82</sup>, nel Fayyum. È possibile che questo centro di produzione, la cui attività è attestata tra il IX e la prima metà del X secolo, possa aver avuto la necessità di riutilizzare la pergamena per rispondere alle richieste del Monastero di San Michele di Hāmūlī prima e del Monastero Bianco poi<sup>83</sup>. Non è difficile immaginare che i primi codici ad essere sacrificati furono proprio quelli in fayyumico, dal momento che, ormai da qualche secolo, il saidico si era affermato come dialetto di prestigio, in particolare nella liturgia.

Il copista della *scriptio inferior* impiega una maiuscola alessandrina di modulo abbastanza grande e sostanzialmente quadrato per tutte le lettere. Anche qui si nota un certo contrasto chiaroscurale fra tratti verticali, di massimo spessore, e tratti orizzontali, molto sottili, tanto da essere rinforzati alle estremità con piccoli trattini.

Notevoli i tratteggi di *phi*, *shai* e *kjima*. Nel primo l'elemento circolare è visibilmente ingrandito e di forma vagamente romboidale. Nel secondo le due curve che ne costituiscono la struttura principale sono molto alte sul rigo di base e quasi schiacciate contro l'immaginaria linea superiore in cui si inscrivono tutte le lettere, mentre l'ultimo tratto scende verticalmente fino al rigo di base, piega ad angolo retto verso sinistra, prosegue per la lunghezza della lettera sul rigo di base stesso, ed infine piega nuovamente a destra, con uno svolazzo che invade l'interlinea inferiore. Quanto al *kjima*, esso è rovesciato e coricato verso destra. Pertanto, l'ultimo tratto non sale con movimento destrogiro ma seguendo una traiettoria obliqua. Come si è già osservato, questi tratteggi sono tipici dei manoscritti in fayyumico più antichi.

In generale, si è davanti alla mano di un calligrafo esperto che con naturalezza riesce a mantenere costante il chiaroscuro. L'opposizione tra pieni e filetti non è esasperata e ciò contribuisce a conferire alla pagina un aspetto ordinato ed elegante. Tali caratteristiche, assieme al sobrio uso degli elementi esornativi nei filetti, suggerisce di riferire questa mano al VII secolo maturo.

#### 9.4 P.BEROL. INV. 9108

Una maiuscola alessandrina unimodulare estremamente calligrafica è esibita dalla mano di P.Berol. inv. 9108<sup>84</sup> [6], caratterizzata da un tracciato appena chiaroscurato e molto occhiellato. *Alpha*, *my* e *psilon* sono realizzati in un solo movimento mentre *kappa* è in due tempi (con i tratti uno e due senza staccare il calamo dal foglio); *epsilon*, *theta*, *omicron* e *sigma* hanno forma perfettamente rotonda; *tau* ha il tratto

<sup>82</sup> Si veda NAKANO 2000, pp. 150-152 e BOUD'HORS 2006a, p. 84.

<sup>83</sup> Si veda *supra*, p. 103 e nota 33.

<sup>84</sup> Berlin, Staatliche Museen, P. inv. 9108 = nr. 362 VAN HAELST = 0164 ALAND = TM 61812 = CLM 1444. Sul frammento, pubblicato come BKU I 168, si vedano LEIPOLDT 1903, p. 351, TREU 1965, pp. 113-114 nota 22, e BELTZ 1978, p. 113, nr. III 76.

verticale che interseca quello orizzontale nella metà di sinistra e non al centro. Tutte queste caratteristiche avvicinano il frammento ad esempi come P.Vindob. G 26751 e P.Berol. inv. 5010 datati VI-VII secolo<sup>85</sup> (con una preferenza forse per il VII secolo, per la maggiore rigidità esibita dal frammento bilingue).

I passi conservati sono, sul *recto*, Mt 13, 10-11 in copto-fayyumico e, sul *verso*, Mt 13, 20-21 in greco, per cui è probabile che il frammento provenga appunto dall'oasi del Fayyum. La disposizione delle due lingue doveva essere su pagine affrontate, l'unica che possa dar ragione della distanza testuale tra brano greco e brano copto<sup>86</sup>. Delle due colonne per pagina che costituivano lo specchio di scrittura sopravvivono solo 8 righe della colonna interna assieme ad una porzione di intercolunnio e poche lettere della colonna interna.

Sulla base del testo conservato sono state ricostruite colonne di circa 35<sup>87</sup> righe abbastanza strette (circa 11-13 lettere per rigo). L'unico margine conservato è quello interno, che misura mm 25. Immaginando una dimensione simile per gli altri tre margini si arriva a pagine di circa mm 350 × 220.

#### 9.5 P.LOND.COPT. P.LOND.COPT. I 502

Sempre in dialetto fayyumico è la versione copta del frammento di *Vangelo di Luca* London, British Library, Or. 4717 (16)<sup>88</sup> [16], le cui due colonne di scrittura occupavano originariamente uno specchio di almeno mm 180 × 150 su pagine di circa mm 260 × 210. La provenienza più probabile è ancora una volta l'oasi del Fayyum, verso cui orienta anche la particolare forma di *kjima*, che non prolunga il tratto verticale nell'interlinea superiore ma che al contrario lo mantiene all'interno della struttura bilineare, piegandolo verso destra, oppure rovesciato e coricato, con ultimo tratto che sale da destra e non da sinistra. Le porzioni di testo conservate, Lc 2, 24-27 in fayyumico sul *recto* e Lc 2, 27-30.34 in greco sul *verso*, rimandano ad un'edizione bilingue con testo a fronte. L'unica mano responsabile per entrambe le facciate impiega una maiuscola alessandrina unimodulare poco chiaroscurata e dal tracciato morbido, collocata correttamente da Heller<sup>89</sup> nel VII secolo, soprattutto se confrontata con testimoni assegnati al VI-VII secolo come i già ricordati P.Vindob.

<sup>85</sup> Così CAVALLO 1975, p. 40 nota 93 (= CAVALLO 2005, p. 189 nota 93).

<sup>86</sup> Come ha dimostrato in modo incontrovertibile TREU 1965, pp. 113-114 nota 22, correggendo un precedente errore di Leipoldt, che in BKU I 168 ipotizza che i due testi corrono parallelamente l'uno all'altro su colonne affrontate.

<sup>87</sup> Sicuramente un errore il numero di righe (25) riportato in 0164 ALAND.

<sup>88</sup> London, British Library Or. 4717 (16) = P.Lond.Copt. I 502 = nr. 405 VAN HAELST = 0239 ALAND = TM 61733 = CLM 2445. Editto sommariamente da Crum in P.Lond.Copt. I 502, il frammento, dopo TREU 1965, p. 117 nota 32, è stato oggetto di un ampio studio da parte di HELLER 1969.

<sup>89</sup> Ampia discussione in HELLER 1969, pp. 200-203 secondo il quale per ospitare l'intero *Vangelo di Luca* (ma non sappiamo se il medesimo manoscritto contenesse anche altri *Vangeli*) erano necessari circa 220-250 fogli.

G 26751 e P.Berol. inv. 5010 (ed anzi, la maggior fluidità del tracciato farebbe propendere per l'inizio del VII secolo).

#### 9.6 P.VINDOB. K 8023 BIS

Ancora un frammento (mm 165 × 125) di un *Vangelo di Matteo* greco-fayyumico è conservato alla Österreichische Nationalbibliothek di Vienna con segnatura P.Vindob. K 8023 bis<sup>90</sup> [45]. Testo greco e testo copto occupano ciascuno una colonna di scrittura, il primo quella di sinistra il secondo quella di destra, una disposizione già osservata in altri frammenti bilingui in fayyumico. Il copista, lo stesso per entrambe le lingue, impiega una maiuscola alessandrina unimodulare dal moderato contrasto modulare, in cui i tratti verticali, che terminano con bottoni di inchiostro, sono più spessi di quelli orizzontali, anch'essi eventualmente rafforzati alle estremità da ispessimenti. I tratti obliqui di *delta*, *lambda*, *ypsilon*, *chi*, *giangia* terminano con un vistoso uncino. *Alpha* è realizzato in un tempo, come *ypsilon*. Anche *my*, molto occhiellato piuttosto largo (come *omega*) è di norma eseguito in un unico movimento. Tra le forme particolari spicca *shai*, alto sul rigo di base, il cui ultimo tratto, dopo aver percorso l'intera lunghezza della lettera, piega nuovamente a destra, infrangendo la struttura bilineare. Si tratta, come si è detto, di un tratteggio tipico dei manoscritti in fayyumico. Infine, *phi*, di dimensioni maggiori ma non abnormi, spicca nella catena grafica senza però alterarla significativamente. Tutte queste caratteristiche rimandano al VII secolo.

#### 9.7 P.BEROL. INV. 5542

Anche del *Vangelo di Giovanni* esiste un testimone bilingue greco-fayyumico non palinsesto. Si tratta del P.Berol. inv. 5542<sup>91</sup> [5], frammento pergameneo che conserva nella sua interezza (almeno per quel che riguarda l'altezza) una delle due colonne di scrittura, probabilmente quella interna. Le pericopi conservate, Gv 1, 30-32 in greco e 1, 16-18 in fayyumico, non consentono di stabilire con chiarezza come fossero disposti i due testi. Treu, che per primo si occupò del frammento, nota che la distanza tra le due pericopi è davvero troppo ampia per essere compatibile

<sup>90</sup> P.Vindob. K 8023 bis = nr. 363 VAN HAELST = 0237 ALAND = TM 61811 = CLM 2618. *L'editio princeps*, accompagnata da numerose considerazioni di carattere linguistico e filologico, si deve a WESSELY 1912. Per il testo fayyumico si veda anche TILL 1934, pp. XV e 226-27. Nuova edizione del testo greco a cura di PORTER, PORTER 2008, pp. 81-91, nr. 22 e pl. XX. Le pericopi conservate sono Mt 15,12-15.17-19 in greco e Mt 15,13-14.17-19 in copto, il che permette di ricostruire uno specchio di mm 220 × 180 in cui il testo si articolava su colonne di 25 righe. Quanto ai margini, rimangono minime porzioni di quello inferiore e di quello esterno. Sul frammento è ancora ben visibile la rigatura del tipo 00A2 LEROY eseguita a secco sul lato carne. Si veda anche TREU 1965, p. 116 nota 29.

<sup>91</sup> Berlin, Staatliche Museen P. inv. 5542 = nr. 431 VAN HAELST = 0260 ALAND = TM 61665 = CLM 2317. Il frammento venne edito e discusso per la prima volta da TREU 1965, pp. 101-104; si veda anche BELTZ 1973, p. 113, nr. III 82 e HORSLEY 1982, p. 131, nr. 91.6.

con un testo continuo. I circa duemila caratteri di Gv 1, 16-30 in greco per essere copiati hanno bisogno di non meno di otto colonne simili a quella conservata, decisamente troppe per un solo foglio. Con Treu, dunque, bisogna pensare o che sia stato scientemente eliminato Gv 1, 19-29 oppure che ci sia stato un salto dallo stesso allo stesso tra Gv 1, 15 e 30, favorito dalla ripetizione della forma verbale  $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\epsilon\nu$ . Lo stesso Treu esclude che si possa trattare di un lezionario non solo perché questo sarebbe l'unico caso noto di lezionario fayyumico, ma anche perché ci si aspetta tra Gv 1, 17 e 18 il passaggio da una lettura all'altra<sup>92</sup>, passaggio che sul frammento non è segnalato in nessun modo.

Forse la soluzione più economica resta quella di un errore accidentale di trascrizione che ha disallineato i testi. Rimanendo su questa ipotesi, suggestiva ma indimostrabile, si può avanzare qualche ulteriore considerazione. Se l'antigrafo era costituito da un manoscritto a sua volta bilingue, è davvero difficile che un errore così vistoso non fosse stato già corretto e in qualche modo sanato. Un salto dallo stesso allo stesso generato dai due  $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\epsilon\nu$  di Gv 1, 15 e 30 pone alcune difficoltà se immaginati sulla stessa pagina. La distanza (circa 1100 caratteri) che li separa, infatti, è molto ampia ed è inverosimile, anche se non impossibile, che l'occhio del copista sia stato ingannato da parole dislocate in porzioni così lontane della pagina. Più convincente pensare che i due  $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\epsilon\nu$  si trovassero più o meno nella stessa posizione, ma di pagine diverse. In questo caso, l'errore sarebbe stato causato da un cambio accidentale di pagina nel modello durante la copia. Dal momento che l'errore si produce nel testo greco e non in quello copto, è molto probabile che i due testi abbiano avuto antigrafì diversi, da cui il copista avrebbe tratto prima tutto il testo greco, senza accorgersi di aver saltato un'intera pagina, sul *verso* dei fogli e poi quello fayyumico, sul *recto*, senza curarsi troppo dell'allineamento dei testi (basti pensare al diverso numero di righe della colonna greca e di quella copta, rispettivamente 18 e 16), o forse confidando che tale allineamento si sarebbe prodotto spontaneamente.

Il copista impiega per entrambe le lingue una maiuscola alessandrina unimodulare dal chiaroscuro moderato: di massimo spessore i tratti verticali, di minimo quelli orizzontali, su valori intermedi si attestano i tratti diagonali (più spessi quelli discendenti da sinistra verso destra, più sottili quelli discendenti da destra a sinistra). *Phi* è ingrandito e rompe la struttura bilineare in entrambe le direzioni. Particolare è il tratteggio di *alpha*, in due tempi, in cui l'ultimo tratto scende in un primo momento verticale, salvo poi curvare e allungarsi verso destra all'altezza del rigo di base. Gli elementi ornamentali si limitano ai piedini di appoggio dei tratti verticali, ai piccoli elementi di rinforzo alle estremità della traversa di *tau* e dei tratti orizzontali di *epsilon* e ai ripiegamenti a ricciolo dei tratti obliqui di *delta*, *lambda*, *giangia*, *ypsi-*

<sup>92</sup> Almeno secondo il lezionario bohairico. Si veda VASCHALDE 1932, pp. 138-139 e ROSSI 2016, p. 843.

lon. Treu<sup>93</sup> riferiva, correttamente, queste caratteristiche al VI secolo, con una preferenza forse per la seconda metà del secolo.

#### 9.8 BRITISH LIBRARY, OR. 4923 (2)

Il frammento Or. 4923 (2)<sup>94</sup> [17] dalla peculiare forma circolare (diametro di mm 145 circa) testimonia un frammento di *Vangelo di Matteo* bilingue greco-fayyumico in cui le due lingue si fronteggiano ad apertura di libro secondo la disposizione consueta (a sinistra il testo greco, a destra la corrispondente versione copta). Due segni concentrici, assieme alla forma, indicano che la pergamena venne utilizzata per sigillare un contenitore simile ad una giara. Sulla base del testo conservato<sup>95</sup> è stato ricostruito uno specchio di circa mm 195 × 175 in cui il testo si dispone su due colonne di circa 25 righe. Dei margini si conserva (parzialmente) soltanto quello esterno, che porta le dimensioni della pagina ad almeno mm 235 × 215. Tale ricostruzione, che porta ad un formato quasi quadrato, per la verità abbastanza sorprendente, non tiene in conto la possibilità di margini superiori ed inferiori più ampi di quelli esterni, che avrebbero dato alla pagina dimensioni più usuali.

La scrittura impiegata è la maiuscola alessandrina a contrasto modulare. L'elemento centrale di *phi* appare ingrandito. Di norma, *alpha* è realizzato in due tempi, con l'ultimo tratto che scende quasi verticalmente per poi allungarsi a destra sul rigo di base; anche *kappa* è in due tempi, un movimento per il tratto verticale e uno per la tenaglia; *tau* ha il tratto orizzontale abbastanza sinuoso e caratterizzato da un ispessimento nell'estremità sinistra; *ypsilon*, in un tempo, ha il tratto obliquo di sinistra più arcciato di quello di destra. Le particolari forme di *shai*, con ultimo tratto che piega nuovamente a destra, e *kjima*, rovesciato, non sono rare nei manoscritti in fayyumico. La mano, non proprio calligrafica (si notano ad esempio difficoltà nel mantenere costante il modulo e una disinvolta libertà nei tracciati di alcune lettere) ma che comunque tende ad una certa formalità, è stata riferita al VII-VIII secolo. In questo intervallo di tempo, è forse da preferire la fine del VII secolo per il carattere non ancora così irrigidito e sclerotizzato della scrittura e per le dimensioni contenute del *phi*.

<sup>93</sup> Si veda TREU 1965, p. 101. La datazione è recepita da 0260 ALAND.

<sup>94</sup> London, British Library, Or. 4923 (2) = nr. 373 VAN HAELEST = 0204 ALAND = TM 61820. Per la parte copta si veda P.Lond.Copt. I 500, mentre per quella greca PASSONI DELL'ACQUA 1980, pp. 110-119 e tav. 6. Il frammento è citato anche da TREU 1965, p. 116 nota 30. Il luogo di origine è dibattuto. Van Haelst nel suo catalogo riporta che il frammento proviene da Kainepolis, nella Tebaide. La notizia si deve a Crum, che citando l'autorità di Grenfell, collocava il frammento a «Keneh». Tuttavia, questa affermazione è giustamente revocata in dubbio da WORP 1998, p. 206, il quale nota che la Tebaide è zona dialettale saidica e non fayyumica, per cui è più economico guardare al Fayyum come zona di produzione del manoscritto, che potrebbe aver viaggiato successivamente (già in antico o seguendo gli spostamenti dei mercanti di antichità?) nell'Alto Egitto.

<sup>95</sup> Mt 24, 30-33.35-37 in fayyumico sul *recto*, Mt 24, 39-42.44-48 in greco sul *verso*.

## 9.9 TRINITY COLLEGE, PAP. F 138

Anche nel codice di cui faceva parte il frammento Pap. F 138<sup>96</sup> [10], conservato presso il Trinity College di Dublino, greco e copto si fronteggiavano ad apertura di libro. Il lacerto pergameneo conserva su un lato Mt 5, 25-26.29-30, mentre sull'altro le descrizioni attestano la presenza di un brano copto inedito<sup>97</sup> del medesimo *Vangelo*. Il testo superstite permette di ricostruire uno specchio di circa 180 × 160 mm<sup>98</sup> in cui il testo corre su due colonne di 24-25 righe ciascuna. L'unico margine parzialmente conservato è quello esterno (ca. mm 20). Il copista impiega ancora una volta la maiuscola alessandrina unimodulare, dal tracciato molto occhiellato (in particolare in *alpha*, *ypsilon* e nel tratto orizzontale di *tau*, che spesso presenta un ricciolo a sinistra). Il chiaroscuro è equilibrato: il contrasto tra pieni (i tratti verticali) e filetti (i tratti orizzontali) è coerente e mai esasperato. La mano, in generale, tende alla formalità. Lo dimostrano, oltre alla qualità del chiaroscuro, il *ductus* estremamente posato e l'insistenza sulle forme circolari di *epsilon*, *theta*, *omicron*, *sigma*. Eppure, non mancano casi di polimorfismo: *alpha* può essere realizzato in uno o due tempi (ma sempre con l'ultimo tratto che scende quasi verticale per poi allungarsi verso destra sul rigo di base), *epsilon*, soprattutto in prossimità della fine del rigo, può presentare modulo rettangolare (con il lato corto come base, si intende) anziché quadrato. Su base paleografica, il frammento è stato correttamente riferito al VII secolo dall'editrice.

<sup>96</sup> Dublin, Trinity College, Pap. F 138 (*olim* Pap. Gr. 134) = nr. 343 VAN HAELST = 0275 ALAND = TM 61817 = CLM 1166. Si veda, per la parte greca, PASSONI DELL'ACQUA 1980, pp. 102-107 e tav. 3. La facciata copta non è stata pubblicata.

<sup>97</sup> VAN HAELST, p. 128 parla erroneamente di un brano in achmimico. Si tratta piuttosto di una versione copto-fayyumica. La pericope conservata è Mt 5, 19-20.24-25.

<sup>98</sup> Le dimensioni ricostruite da PASSONI DELL'ACQUA 1980, p. 102 restituiscono un foglio più largo (mm 280) che alto (mm 235-250). I calcoli da me compiuti portano a rifiutare questa ricostruzione.

## IX. LEZIONARI

Sullo sviluppo dei lezionari greco-copti, che rispondevano alle precise esigenze di un rito in gran parte bilingue, si è già avuto modo di discutere nell'introdurre i tetravangeli.

È molto probabile che, per così dire, sia stata la 'pressione liturgica' a favorire la produzione di *Vangeli* e lezionari bilingui<sup>1</sup>. Molto resta ancora da capire sulla liturgia copta celebrata nell'Alto Egitto, ma sembra fuor di dubbio che il testo dei *Vangeli* venisse proclamato prima in greco e poi in copto. Si può, forse, avere un'idea di cosa avvenisse concretamente durante la celebrazione partecipando oggi alla liturgia eucaristica di una chiesa copta<sup>2</sup>. Secondo il rito attualmente in uso, che discende dalla pratica alessandrina, ciascuna delle quattro letture (tratte, rispettivamente, dalle *Epistole paoline*, dalle *Epistole cattoliche*, dagli *Atti degli Apostoli* e, naturalmente, dal *Vangelo*) viene proclamata prima in copto e poi tradotta in arabo, affinché sia compresa dall'assemblea dei fedeli. Ma,

poiché la lettura doppia di ciascuna pericope [...] dura a lungo, si è incominciato ad accorciare la versione copta ai primi vv. Nella pratica attuale sembra che ci si limiti spesso a doppiare solo il vangelo e il suo salmo; il resto è fatto direttamente in arabo<sup>3</sup>.

La proclamazione del *Vangelo* avviene ad opera del diacono (o del sacerdote), che legge dal lezionario. Della liturgia entra a far parte anche l'evangelario, che viene

---

<sup>1</sup> Dopotutto, come è stato messo bene in luce da DEPUYDT 2010, p. 752, «the vast majority of surviving Coptic texts belong in church on Sunday».

<sup>2</sup> Le informazioni sul rito copto sono tratte da KHS-BURMESTER 1967, NICOLOTTI 2013 e, soprattutto, Rosso 2016. NICOLOTTI 2023 ha prodotto una nuova edizione, con traduzione italiana a fronte, dell'Eucologio copto-arabo in uso presso la chiesa copta, accompagnata da una ricca introduzione.

<sup>3</sup> Rosso 2016, p. 196. Tra l'altro, nelle chiese di rito copto esistono, almeno tradizionalmente, due leggi diversi: uno rivolto verso oriente, vale a dire verso l'altare, da cui sono proclamate le letture in copto, e l'altro verso occidente, cioè verso l'assemblea, da cui sono proclamate, invece, le letture in arabo. Ciò dà ragione del fatto che spesso pericopi copte e pericopi arabe sono contenute in libri separati; si veda Rosso 2016, pp. 770-771. Nelle comunità copte fuori dall'Egitto, non è raro che le letture vengano proclamate direttamente nelle lingue nazionali.

portato in processione attorno all'altare, incensato, baciato e successivamente lasciato chiuso in una custodia d'argento.

Senza poter scendere nei particolari, è possibile immaginare una situazione analoga anche per quel che riguarda l'Alto Egitto tardoantico e medievale. Le letture venivano proclamate in greco, lingua di prestigio non solo perché lingua originale dei testi neotestamentari (e, grazie alla diffusione della *Septuaginta*, di fatto, anche lingua dell'Antico Testamento), ma anche perché lingua in cui si esprimeva il patriarcato di Alessandria, e successivamente tradotte in copto. Lentamente, con il graduale ridursi della conoscenza, e quindi dell'uso, della lingua greca a particolari testi, come preghiere e formule, il sistema delle letture si sarà semplificato, mantenendo la doppia lingua solo per la proclamazione del *Vangelo*, vero cuore della liturgia della Parola, e per il *Salterio*, testo fondante per la cultura monastica, onnipresente nel servizio divino. Questo modello ricostruttivo ha il pregio di spiegare l'alto numero di *Vangeli* e di *Salteri* greco-copti e la contestuale scarsità di manoscritti bilingui per altri testi biblici.

Il rito copto prevede oggi quattro diversi tipi di lezionari<sup>4</sup>: il lezionario annuale, il lezionario della Quaresima, il lezionario della Pasqua (che abbraccia tutta la Settimana Santa) e il lezionario della Pentecoste. Queste tipologie sono testimoniate soltanto in parte nei frammenti bilingui conservati (in particolare, nessuno dei frammenti è stato ricondotto ad un lezionario della Pentecoste). Nei fogli più o meno lacunosi che si andranno ad analizzare, in alcuni casi è costante la sequenza salmo-vangelo, in altri ricorrono soltanto le pericopi evangeliche. Dal punto di vista del bilinguismo, invece, a lezionari che sembrano sistematicamente riportare le letture prima in greco e poi in copto, si contrappongono lezionari in cui questo non avviene, o avviene solo parzialmente, e che quindi presentano pericopi per lo più esclusivamente in copto. Non si comprende fino in fondo la ragione per cui alcune letture sono accompagnate dalla traduzione mentre altre no, ma è bene ricordare che lo stato estremamente frammentario della maggior parte dei codici non consente uno sguardo di insieme necessario per rispondere a questa domanda.

Anche la *mise en page* può variare. Nella maggior parte dei casi il testo si dispone su due colonne e le pericopi si susseguono le une alle altre. Nel caso in cui il lezionario riporti anche i salmi, essi sono copiati a piena pagina, cercando di far corrispondere a ciascuna linea metà verso. Nel caso in cui questo non sia possibile, il testo che eccede viene copiato nella linea successiva, ma fortemente in *eisthesis*. Non manca tuttavia la possibilità, testimoniata da almeno un manoscritto (sa 339<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ), che le letture siano presentate in parallelo, esattamente come accade normalmente per i tetravangeli, in modo tale che, ad apertura di codice, al testo greco della pagina di

<sup>4</sup> Si veda ZANETTI 1984 e, più in generale, Rosso 2016, pp. 785-848. Il lezionario copto annuale è stato studiato approfonditamente da ZANETTI 1985, pp. 24-41.

sinistra corrisponda quello copto della pagina di destra. In lezionari di questo tipo le pericopi evangeliche non sono mai accompagnate dal salmo.

Non è chiaro il perché di queste differenze. Dal punto di vista sincronico, è possibile che libri con diverso *layout* rispondessero ad esigenze liturgiche diverse. Dal punto di vista diacronico, c'è il forte sospetto che i lezionari in cui i testi scorrono in parallelo rappresentino uno stadio più antico, in cui i copisti ricopiavano le letture mantenendo la *mise en page* dei codici da cui erano tratte, vale a dire quei tetravangeli in cui quasi sempre il testo greco era affiancato sulla seconda colonna o sulla pagina seguente dalla traduzione copta. Tale operazione, infatti, è per lo più neutra rispetto all'antigrafo, i cui brani vengono riprodotti così come si presentano al copista. In un secondo momento, le pericopi sarebbero state riorganizzate in successione, secondo un *layout* diverso, sicuramente più funzionale alla liturgia, dal momento che la proclamazione del *Vangelo* non avviene in contemporanea nelle due lingue, ma in successione.

Questa visione dinamico-evolutiva, molto suggestiva, non trova però un riscontro oggettivo nei codici. Se è vero che i lezionari con le letture in parallelo sono paleograficamente da assegnare, in genere, ad un periodo anteriore rispetto a quelli in cui i testi sono in successione, è altrettanto vero che tale distanza cronologica è troppo contenuta per rendere ragione pienamente di questa evoluzione, senza peraltro escluderla: lezionari in parallelo possono essere stati benissimo utilizzati in contemporanea con l'altra tipologia, senza venirne necessariamente rimpiazzati, almeno in un primo periodo.

Le pericopi sono in genere introdotte da una rubrica che può essere molto semplice, limitata sostanzialmente al nome dell'evangelista o alla formula  $\pi\epsilon\rho\upsilon\omega\lambda$ , "la sua [*scil.* della pericope] traduzione" preposta alla versione copta, oppure più elaborata, e riportare, quindi, anche la ricorrenza liturgica e la data secondo il calendario copto. In alcuni casi<sup>5</sup> le rubriche, preposte a letture in greco, riportano anche la traduzione in copto delle prime parole del brano stesso. È evidente che si tratti di un aiuto per i lettori, non avvezzi a muoversi in un contesto esclusivamente greco. Nella totalità dei casi, queste rubriche sono vergate in maiuscola alessandrina a contrasto modulare, in genere di dimensioni inferiori e spesso in inchiostro rosso. In ogni caso, va notato che, indipendentemente dalla *mise en page* e dai contenuti, è sempre il greco ad avere la precedenza sul copto, segno del prestigio della prima lingua sulla seconda. Questa caratteristica attraversa l'intera produzione manoscritta bilingue, dal IV al XII secolo, e non viene messa minimamente in crisi dal progressivo emergere del copto sul greco nell'uso quotidiano<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Ad esempio, nel Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 36 [8] e f. 73 [9].

<sup>6</sup> Si vedano le considerazioni di TREU 1965, pp. 95-98. Bisognerà aspettare il XIII secolo perché cambino i rapporti di forza tra greco e copto all'interno di un manoscritto. A questo secolo, infatti, è riferito un lezionario trilingue (Oxford, Bodleian Library, Copt. c. 3 + Hamburg, Staat- und Universitätsbibliothek, Lekt. 1 + London, British Library, Or. 1242 (6) + P.Vindob. K 11346 = nr. 2 VAN

Raramente si incontrano anche esempi di lezionari in cui i testi sono articolati su tre colonne e le letture bilingui si susseguono le une alle altre<sup>7</sup>. Non è forse un caso che essi, tutti provenienti dal Monastero Bianco e caratterizzati da dimensioni piuttosto importanti, riportino, a quanto pare, le letture per la Settimana Santa, cuore del calendario liturgico che culmina con (e scaturisce da) la notte di Pasqua. È probabile che tale *mise en page*, la quale innegabilmente evoca modelli tardoantichi, sia legata, come anche la monumentalità dei codici, alla particolare solennità e importanza del tempo di Pasqua<sup>8</sup>.

Per quanto riguarda la scrittura, non vi è differenza tra le pericopi greche e quelle copte, vergate in maiuscola alessandrina a contrasto modulare oppure, più spesso, nella variante unimodulare fortemente chiaroscurata. Si tratta, è bene sottolinearlo, delle stesse tipologie grafiche osservate per i tetravangeli. Le rubriche invece, come accennato, sono sempre in maiuscola alessandrina a contrasto modulare. Le stesse mani copiano tanto il greco quanto il copto. Le singole pericopi sono aperte da un'iniziale in *ekthesis* più o meno decorata: si va da lettere di modulo semplicemente più grande a lettere che recano motivi geometrici o figurati, colorate di ocre, verde, giallo o rosso-arancio. Accanto alla rubrica, o, più frequentemente, in corrispondenza dell'iniziale in *ekthesis*, può trovarsi un particolare tipo di *paragraphos*, detta 'a coda ondulata'<sup>9</sup>, che sembra tipica della tradizione manoscritta di ambiente coptofono<sup>10</sup>. Ripartizioni interne di minor momento sono segnalate attraverso *paragraphoi* lineari più usuali.

---

HAELST = l 1605 + l 1993 ALAND = CLM 3188) che presenta le letture disposte su tre colonne affiancate, una per ciascuna lingua. Partendo da sinistra, si hanno, nell'ordine, prima il copto, poi il greco e infine l'arabo. Tuttavia, vi è la possibilità che la pagina vada letta alla maniera semitica, e quindi partendo da destra. In tal caso, la posizione di prestigio spetta sì all'arabo e non più al greco, ma quest'ultimo continua a precedere il copto. Sul lezionario trilingue, oltre alla scheda di RAHLFS, FRAENKEL 2004, p. 440, si vedano soprattutto KHS-BURMESTER 1962 e KHS-BURMESTER 1964, CRAMER 1970 e DE JONGE 1975, pp. 156-160. Il frammento londinese è catalogato da Crum in P.Lond.Copt. I 775. Dal punto di vista testuale, mentre l'arabo traduce il copto, copto e greco sembrano rimontare a due rami distinti della tradizione testuale. A questo proposito si veda KHS-BURMESTER 1962, pp. 84-85.

<sup>7</sup> Se ne conoscono almeno tre esempi: 1) Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 198 + 129<sup>21</sup> ff. 1-4, 10 + 133<sup>1</sup> f. 50 + P.Vindob. K 9673a [36] [tav. X], 2) Par. copt. 129<sup>7</sup> f. 5 + 129<sup>19</sup> f. 99 + 129<sup>21</sup> f. 9 + 133<sup>1</sup> f. 89 + 132<sup>2</sup> f. 100 [31] e 3) Par. copt. 129<sup>9</sup> f. 96 + 129<sup>21</sup> ff. 11-13 + London, British Library, Or. 3579 B f. 3 [34].

<sup>8</sup> Nell'accostarsi all'analisi dei frammenti, è necessario avere ben presente quanto sottolineava TREU 1965, p. 99. Data la particolarità dei lezionari bilingui, può accadere che, se il frammento è molto piccolo, non si riesca a stabilire il modo in cui sono organizzate le masse testuali sulla pagina e, talvolta, neppure se si tratti di un lezionario vero e proprio oppure di un codice contenente il testo continuo dei *Vangeli*. A complicare il quadro, vi è il fatto che le pericopi di un lezionario possono essere molto lunghe e occupare ben più di un foglio. Un frammento di queste pericopi, di fatto non bilingue, potrebbe essere erroneamente riferito ad un codice monolingue. Queste problematiche costituiscono un'ulteriore difficoltà per il già faticoso compito di raccogliere insieme i frammenti appartenenti allo stesso codice.

<sup>9</sup> La definizione è di ALBRECHT, MATERA 2017. Per alcuni esempi, si vedano Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek, Hs. 615 f. 4v [25], Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 120v e f. 120r [41].

<sup>10</sup> A partire dal primo studio sistematico di PETERSEN 1954b, in particolare pp. 295-301, la presenza e la frequenza d'uso di questo segno è stata sottolineata soprattutto da CRAMER 1964, pp. 18-20. Il più

A fronte dei lezionari bilingui però sono attestati anche lezionari copti monolingui, il più completo dei quali è sicuramente il lezionario annuale New York, Morgan Library & Museum, M 573<sup>11</sup>, del IX secolo. Dal momento che, come si è detto, la proclamazione almeno del *Vangelo* avveniva, con ogni probabilità, prima in greco e poi in copto, c'è chi ha pensato<sup>12</sup> che dovessero esistere anche lezionari monolingui speculari ma in greco, da utilizzare in coppia con quelli copti. È possibile, come si vedrà, che alcuni frammenti di questi lezionari greci, impiegati nella liturgia copta, siano giunti fino a noi.

Le caratteristiche codicologiche dei lezionari bilingui sono, tendenzialmente, le stesse dei tetravangeli: preferenza per il quaternione, rigatura a secco sul lato carne secondo tipi molto semplici (00A2 LEROY-SAUTEL o, nel caso eccezionale di *layout* a tre colonne 00A3 LEROY-SAUTEL), segnatura sul primo e sull'ultimo foglio del fascicolo, paginazione (e non fogliotazione) nell'angolo superiore esterno. Per quanto riguarda il materiale scrittorio, è conservato un solo frammento di lezionario bilingue su papiro (Firenze, Museo Archeologico, inv. 7134 [11]), mentre i restanti lezionari sono su pergamena. Va tenuto presente che questi dati sono in parte viziati dalla casualità dei ritrovamenti e dalla maggior resistenza della pergamena all'azione del tempo rispetto al papiro. È impossibile credere che le comunità monastiche sparse per l'Egitto non si siano servite di lezionari o comunque di raccolte più o meno sistematiche di pericoli bibliche in forma di codice papiraceo per il servizio liturgico.

Infine, se un ristretto numero di *Vangeli* bilingui è in fayyumico, come si è detto, i lezionari, al contrario, sono tutti in saidico, segno forse del precoce affermarsi di questa varietà dialettale come lingua liturgica, almeno nell'Alto Egitto.

#### 1. NEW YORK, MORGAN LIBRARY & MUSEUM, M 615

L'altra forma in cui si può presentare il testo dei *Vangeli* è quella del lezionario.

Il primo manoscritto che si andrà ad analizzare costituisce un caso più unico che raro nel *corpus*. Si tratta infatti di un lezionario annuale dei *Vangeli* quasi completo<sup>13</sup>,

---

recente JANSMA 1973, che si concentra sull'ornamentazione di manoscritti provenienti dal Monastero Bianco, riprende sostanzialmente le conclusioni di Petersen (si veda soprattutto p. 17). Ulteriore bibliografia in ALBRECHT, MATERA 2017, pp. 27-28 note 73 e 75.

<sup>11</sup> New York, Morgan Library & Museum, M 573 = sa 15<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ = sa 530<sup>l</sup> SCHÜSSLER = CML MICH.AL = CLM 212. Sul codice si veda almeno P.MorganLib. 51.

<sup>12</sup> Così ATANASSOVA 2014, p. 54, che ipotizza l'esistenza, nella biblioteca del Monastero di Ḥāmūlī, di un lezionario gemello del newyorkese M 573, ma in greco.

<sup>13</sup> New York, Morgan Library & Museum, M 615 + Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek, Hs. 615 + Ann Arbor, Michigan University, Library, inv. 4942 = nr. 324+350 VAN HAELST = l 1566 ALAND = sa 14<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ = sa 570<sup>l</sup> SCHÜSSLER = TM 61773 = CLM 211. Il frammento di Ann Arbor fu acquistato per la University of Michigan tra il 1926 e il 1927 al Cairo da Maurice Nahman; si veda CLARK 1937, p. 336 (citato anche da HUSSELMANN 1942, p. 10 e da TREU 1965, p. 122 nota 63). Per i fogli di Freiburg si veda HAGENMAIER 1988 Bd. 1.4, pp. 461-462 (di taglio più filologico gli interventi

conservato presso la Morgan Library & Museum con segnatura M 615 [25]. A questo si aggiungono due frammenti rintracciati nelle collezioni universitarie di Freiburg (Hs. 615) e di Ann Arbor, nel Michigan (inv. 4942). L'eccezionale stato di conservazione fa di questo manoscritto un prezioso testimone per comprendere le pratiche di organizzazione dei testi in un libro liturgico complesso come un lezionario bilingue.

Degli originari 14 quaternioni ne sopravvivono 12, non tutti integri<sup>14</sup>, per un totale di 87 fogli. Le dimensioni di ciascun foglio sono di mm 360 × 290 circa. Lo specchio di scrittura (mm 254 × 183), articolato in due colonne<sup>15</sup>, è collocato in una posizione leggermente decentrata verso la piega interna dei bifogli, in modo da lasciare ampi margini superiori, inferiori ed esterni (tra i mm 40 e i mm 65). Non è presente la paginazione, mentre le segnature di fascicolo sono sistematicamente apposte, dalla mano principale, nell'angolo superiore interno del *recto* del primo foglio e del *verso* dell'ultimo foglio di ciascun fascicolo<sup>16</sup>, che si apre con il lato carne.

I danni maggiori, come spesso avviene, sono concentrati all'inizio e alla fine del codice. I due fascicoli perduti sono infatti quelli finali, mentre del primo fascicolo sopravvivono soltanto frammenti di 6 ff., ma non è chiaro quali siano andati perduti. Depuydt<sup>17</sup>, il quale ritiene che il f. 1 sia anche il primo del manoscritto per via del contenuto (a quanto sembra, letture per il primo giorno del mese di Thout, con cui appunto inizia il calendario copto), colloca la lacuna tra gli attuali ff. 6 e 7, l'unico luogo in cui non è assicurata la continuità testuale. Dal canto suo, Schüssler ipotizza che il manoscritto si aprisse con un foglio di guardia («Schutzblatt») seguito dal foglio del titolo («Titelblatt») e che siano proprio questi primi due fogli del primo fascicolo ad essere andati perduti<sup>18</sup>.

---

di HEER 1912 e 1913). Ricchi di informazioni la scheda di P.MorganLib. 54 (e pl. 364) e lo studio di SCHÜSSLER 2007, pp. 281-322; più stringati CLARK 1937, pp. 153-155 e KAVRUS-HOFFMANN 2008, pp. 146-148. Si concentra in particolare sugli aspetti liturgici ATANASSOVA 2014, pp. 53-56.

<sup>14</sup> Per quanto riguarda le perdite, si riprende la fascicolazione di P.MorganLib. 54, integrata da sa 570<sup>L</sup> SCHÜSSLER. Il frammento di Freiburg costituisce i ff. 3-7 del fasc. 9; il frammento di Ann Arbor è ciò che rimane del primo foglio del fasc. 6. Sfolgiando il codice, si registrano i seguenti danni: mancano due fogli del fasc. 1 (non è chiaro quali; si veda *infra*), il quarto foglio del fasc. 3, gli ultimi 6 fogli del fasc. 12. Persi interamente, come già detto, gli ultimi due fascicoli. Tutti i fogli risultano più o meno mutili (drammatico lo stato dei primi fogli, praticamente ridotti ad un solo frammento), soprattutto nella parte inferiore.

<sup>15</sup> I fogli presentano rigatura a secco del tipo 00A2 Leroy (non si è potuto esaminare direttamente il manoscritto per cui non è stato possibile determinare il sistema di rigatura; come regola generale, però, si osserva che, nei manoscritti copti, la quasi totalità dei fogli viene rigata singolarmente sul lato carne).

<sup>16</sup> Queste segnature sopravvivono per il fasc. 3 (=  $\bar{\Gamma}$ , soltanto sul *verso* dell'ultimo foglio), per il fasc. 4 (=  $\bar{\Delta}$ ), per il fasc. 5 (=  $\bar{\Theta}$ ), per il fasc. 6 (=  $\bar{\Sigma}$ , soltanto sul *verso* dell'ultimo foglio), per il fasc. 7 (=  $\bar{Z}$ , soltanto sul *recto* del primo foglio), per il fasc. 9 (=  $\bar{\Theta}$ ) e per il fasc. 10 (=  $\bar{\Gamma}$ , soltanto sul *recto* del primo foglio).

<sup>17</sup> P.MorganLib., p. 98.

<sup>18</sup> Così sa 570<sup>L</sup> SCHÜSSLER, p. 47, senza però proporre confronti.

La provenienza del lezionario non è affatto sicura<sup>19</sup>. La parte più consistente del codice fu acquistata, come pezzo singolo e non come parte di un lotto, nel 1912 al Cairo da Pierpont Morgan in persona, ma nulla è dato sapere sulle circostanze del ritrovamento. È stato notato che la qualità della pergamena del lezionario bilingue è di gran lunga superiore a quella degli altri codici del monastero di Hāmūlī, elemento, questo, che suggerirebbe una diversa provenienza. D'altra parte, la *mise en page*, le scritture e l'ornamentazione richiamano molto da vicino manoscritti come le *Omelie* di Besa<sup>20</sup> Par. copt. 130<sup>1</sup> ff. 8-13, 21 + Par. copt. 130<sup>5</sup> ff. 109-110 + Napoli, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III", I.B.06 ff. 33-38, 39-59 + P.Vindob. K 9231 + Leiden, Rijksmuseum van Oudheden, Copt. 102 o la miscellanea agiografico-omiletica<sup>21</sup> Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press b. 28, b. 46, b. 47 ff. 1-5 + Par. copt. 132<sup>1</sup> f. 3 + Manchester, John Rylands Library, Crawford 35 + Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, I.B.02 f. 35 + London, British Library, Or. 3581 B f. 69, sicuramente provenienti dal Monastero Bianco.

Oggi il manoscritto conserva in condizioni più o meno lacunose le letture evangeliche di 10 mesi del calendario liturgico copto, dal mese di Thout agli inizi del mese di Epip. Naturalmente, il resto delle pericopi era contenuto negli ultimi due fascicoli. Brano greco e corrispondente traduzione copta, com'è usuale per i lezionari bilingui, non sono collocati su pagine o su colonne affrontate, ma uno dopo l'altro. Ciascuna pericope è introdotta da una breve rubrica nella stessa lingua del brano corrispondente, vergata in scrittura distintiva, contenente indicazioni sul giorno in cui proclamare il brano e il *Vangelo* da cui è tratta<sup>22</sup>. Queste rubriche rappresentano

<sup>19</sup> La storia recente del codice è ricostruita da Depuydt in P.MorganLib., p. LXIX. Si veda anche HYVERNAT 1935, p. 2. ATANASSOVA 2014 sembra non mettere in discussione la provenienza da Hāmūlī.

<sup>20</sup> TM 108395 = CMCL MONB.BB = CLM 288. Sul codice si vedano almeno KUHN 1956, pp. V-X e, per i fogli napoletani, BUZI 2009, pp. 180-182.

<sup>21</sup> CMCL MONB.EC = CLM 356. Sul manoscritto si veda BUZI 2009, pp. 142-143, con ulteriore bibliografia.

<sup>22</sup> Le pericopi che si conservano sono le seguenti (non sono segnalate lacune minime mentre l'uso del corsivo indica passi variamente danneggiati; il numero di foglio si riferisce all'ordine stabilito da Schüssler):

Greco		Copto		
Mt 1, 1-17	ff. 21r-22r	Mt 1, 1-17	ff. 22r-23v	Sabato di Natale
Mt 1, 18-24	ff. 23v-24r	Mt 1, 18-24	ff. 24r-v	Lunedì di Natale
Mt 2, 1-12	ff. 27v-28v	Mt 2, 1-12	ff. 28r-29v	[29 Choiak]
Mt 3, 13-17	ff. 30v-31r	Mt 3, 13-17	ff. 31r-v	11 Tobi
Mt 4, 1-11	ff. 40v-41r	Mt 4, 1-11	ff. 41r-42r	Domenica di Quinquagesima
Mt 5, 1-16	ff. 84r-85r	Mt 5, 1-16	ff. 85r-86r	?
Mt 7, 13-23	ff. 38v-39v	Mt 7, 13-23	ff. 39v-40v	Venerdì di Quaresima
Mt 10, 17-33	ff. 9v-11r	Mt 10, 17-33	ff. 11r-12r	[22 Thout]
Mt 16, 13-20	ff. 35v-36r	Mt 16, 13-20	ff. 36r-37r	29 Hathor / 1 Choaiak
Mt 23, 30-31.34.37	ff. 6r-v	lacuna	ff. 7r-v	[8 Thout]
Mt 25, 1-13	ff. 12r-13r	Mt 25, 1-13	ff. 13r-14r	[27 Paopi]
Mt 27, 11-66	ff. 47r-51r	Mt 27, 11-66	ff. 51r-54v	Sabato Santo

una fonte preziosissima di informazioni per chi si occupa dello sviluppo della liturgia copta, ma non solo. È ben nota la questione del cosiddetto ‘finale lungo di Marco’, cioè dei versetti di Mc 16, 9-20 relativi alle apparizioni di Gesù, che mancano dai manoscritti più antichi e che sono considerati un’interpolazione successiva dalla maggior parte degli studiosi. Ora, nel manoscritto newyorchese, la sezione conclusiva del *Vangelo di Marco* è indicata come lettura per la  $\bar{\zeta} \tau[\eta]c \epsilon\omicron\rho[\tau(\eta c)]$ , vale a dire il venerdì dopo Pasqua (Freiburg, Hs. 615, f. 2r). Segue, in greco, Mc 16, 2-8. Subito dopo però una seconda rubrica, al f. 3r, avverte  $\epsilon\bar{\nu} \alpha\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma \alpha\lambda\tau\iota\gamma\rho\alpha\phi\omicron\iota\varsigma \omicron\upsilon\kappa \epsilon\rho\alpha\phi\eta \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ , “queste (parole) non sono state scritte negli altri modelli”. Il riferimento è al cosiddetto ‘finale corto di Marco’, che viene riportato per intero. Infine, una terza rubrica,  $\epsilon\sigma\tau\iota\bar{\nu} \alpha\delta\epsilon \kappa\alpha\iota \tau\alpha\upsilon\tau\alpha \mu\epsilon\tau\alpha\phi\epsilon\rho\omicron\mu\epsilon\bar{\nu}\alpha$  (sempre f. 3r), “anche queste (parole) devono essere aggiunte”, annuncia il finale lungo di Mc 16, 9-20. Si noti che i tre brani, benché presentati come tre pericoli distinte (tanto da avere ciascuno

Mt 28, 1-20	ff. 57v-58v	Mt 28, 1-20	ff. 59r-60r	Lunedì di Pasqua
Mt 28, 2-10	ff. 14r-v	Mt 28, 2-10	ff. 14v-15r	12 Hathor
Mt 28, 16-20	ff. 42r-v	Mt 28, 16-20	f. 42v	Sabato del Battesimo
Mc 1, 1-8	ff. 72v-73r	Mc 1, 1-8	ff. 73r-v	30 Pharmuthi
Mc 1, 4-8	ff. 29v-30r	Mc 1, 1-8	ff. 30r-v	10 Tobì
Mc 6, 28b-29	ff. 2v-3r	Mc 6, 21-29	ff. 3r-4v	[2 Thout]
Mc 9, 2-13	ff. 86r-87r	Mc 9, 3-13	ff. 87r-88r	[Epep]
Mc 16, 2-8	ff. 65r-v	Mc 16, 2-8	ff. 67r-v	
Mc “finale corto”	f. 66r	Mc “finale corto”	f. 67v	Venerdì di Pasqua
Mc 16, 9-20	ff. 66r-67v	Mc 16, 9-20	ff. 67v-68v	
Lc 1, 1-19	ff. 15v-16v	Lc 1, 1-14	ff. 17r-v	13 Hathor
Lc 1, 26-38	ff. 37r-v	Lc 1, 26-38	ff. 38r-v	21 Tobì
Lc 1, 39-56	ff. 19r-20r	Lc 1, 39-56	ff. 20r-v	3 Choiak
Lc 2, 1-20	ff. 24v-26r	Lc 2, 1-20	ff. 26r-27v	[28 Choiak]
Lc 11, 27-31	ff. 88r-v	Lc 11, 27	f. 88v	[7 Epep]
Lc 12, 10b-12	f. 18r	Lc 12, 4-12	ff. 18r-v	[15 Hathor]
Lc 24, 1-12	ff. 63v-64v	Lc 24, 1-12	ff. 64v-65r	Giovedì di Pasqua
Lc 24, 13-21	ff. 60v-61r	Lc 24, 13-21	ff. 61r-v	Martedì di Pasqua
Lc 24, 22-35	ff. 61v-62v	Lc 24, 22-35	ff. 62v-63v	Mercoledì di Pasqua
Lc 24, 36-53	ff. 68v-70r	Lc 24, 36-53	ff. 70r-71r	Sabato di Pasqua
Lc 24, 36-53	ff. 79v-80v	Lc 24, 36-53	ff. 80v-81v	Ascensione
Gv 1, 1.12-13	ff. 1r-v	Gv 1, 10b-14	ff. 2r-v	[1 Thout]
Gv 1, 35-51	ff. 31v-32v	Gv 1, 35-51	ff. 33r-34r	12 Tobì
Gv 2, 1-11	ff. 34r-35r	Gv 2, 1-11	ff. 35r-v	13 Tobu
Gv 3, 1-11	ff. 43r-v	Gv 3, 1-11	ff. 43v-44v	Battesimo del Signore
Gv 10, 9b-18	ff. 8r-v	Gv 10, 9-18	ff. 8v-9v	[7 Thout]
Gv 10, 11-18	ff. 73v-74r	Gv 10, 11-18	ff. 74v-75r	7 Pachons
Gv 12, 12-28	ff. 44v-46r	Gv 12, 12-28	ff. 46r-47r	Domenica delle Palme
Gv 14, 31 - 15, 1-16	ff. 77r-78r	Gv 14, 31 - 15, 1-16	ff. 78v-79v	21 Pachons
Gv 15, 26 - 16, 15	ff. 81v-82v	Gv 15, 26 - 16, 15	ff. 83r-84r	Pentecoste
Gv 17, 4-17	ff. 75r-76r	Gv 17, 4-17	ff. 76r-77r	[14 Pachons]
Gv 19, 18b-24	ff. 4r-v	Gv 19, 19b-27	ff. 5r-6r	[17 Thout]
Gv 20, 1-18	ff. 54v-56r	Gv 20, 1-18	ff. 56r-57v	Domenica di Pasqua
Gv 20, 24-31	ff. 71r-v	Gv 20, 24-31	ff. 71v-72r	Ottava di Pasqua

Nella tabella i brani sono presentati secondo l'ordine canonico dei *Vangeli*. L'ultima colonna si riferisce alle indicazioni delle rubriche (tra parentesi quadre le lacune). Le pericopi giovanee sono tenute presenti nello studio di KASSER 1966a, p. 30.

una propria rubrica), sono trattati come un'unità narrativa inscindibile. Le traduzioni copte, infatti, non seguono i rispettivi brani greci, ma sono collocate tutte e tre dopo l'ultimo, pur essendo anch'esse introdotte ciascuna da una propria rubrica<sup>23</sup>. Di fatto viene riassunta la situazione dei testimoni manoscritti del *Vangelo di Marco*, tra cui alcuni, come il *Vaticanus* e il *Sinaiticus*, terminano con Mc 16, 8, altri riportano solo il finale lungo, come avviene per la grande maggioranza dei testimoni bizantini, altri ancora, come il *Codex Regius* Par. gr. 62, combinano i due finali.

Questa curiosa situazione potrebbe essere un indizio prezioso per comprendere da quali modelli (significativo l'uso della parola *αντιγραφον*) si siano confezionati lezionari di questo tipo. È evidente che il punto di partenza è costituito dai tetravangeli, anche bilingui, da cui le pericopi vennero selezionate e, successivamente, riordinate e riorganizzate secondo il calendario liturgico. Il testo di queste pericopi rispecchia, ovviamente, quello dei tetravangeli usati come modello, che talvolta non sono concordi. Chi ha allestito per la prima volta un lezionario dei *Vangeli* bilingue simile a M 615 non si è limitato a riprodurre il testo di un modello<sup>24</sup> ma, indicando i diversi finali di *Marco*, recepisce lo stato della tradizione così come lo osserva. Se infatti il lezionario della Morgan Library & Museum, o un suo antigrafo, avesse avuto come modello un solo tetravangelo bilingue, si possono avere due soli scenari: 1) il tetravangelo presentava uno dei due finali di *Marco* oppure 2) esso riportava entrambe le versioni. Nel primo caso non si spiega da dove il lezionario abbia recepito l'esistenza di un finale alternativo; nel secondo non si spiega la necessità di tenere distinte le diverse versioni, se esse comparivano senza soluzione di continuità nel modello. Insomma, tutto lascia pensare che alle spalle dei lezionari bilingui dei *Vangeli* come il manoscritto M 615 ci sia stato un lungo lavoro di elaborazione e di collazione di diverse tradizioni, possibile solo in un ambiente culturalmente strutturato.

La scrittura distintiva impiegata per le rubriche è una maiuscola alessandrina a contrasto modulare e leggermente chiaroscurata, sostanzialmente simile a quella del P.Vindob. K 2698 [42], ma eseguita con più sicurezza. Tra i tratteggi, si notano *rho* con occhiello talvolta aperto e *phi*, con i tratti curvi che non chiudono il corpo tondo della lettera. L'inchiostro è molto simile a quello impiegato per le pericopi. Queste ultime invece, indipendentemente dalla loro lingua, sono vergate in maiuscola alessandrina unimodulare dal chiaroscuro molto marcato, in cui i tratti verticali e

<sup>23</sup> Queste rubriche sono, nell'ordine: f. 4r πσοοϋ μ̄π̄ωα πεγατ(ελιον) κκατα μαρκ(ος), "sesto (giorno) della festa (della Resurrezione). Vangelo secondo Marco" per Mc 16, 2-8; f. 4v 2n 2ενκεαντιγραφον δε και χι ε2οϋν εροοϋ, "in altre copie queste (parole) appartengono ad esso [scil. al *Vangelo di Marco*]" per il finale corto; infine, sempre f. 4v, και δε ον χι ε2οϋν εροοϋ, "anche queste (parole) appartengono ad esso [scil. al *Vangelo di Marco*]" per Mc 16, 9-20).

<sup>24</sup> Esistono versioni copte del *Vangelo di Marco* che combinano i due finali. È il caso del *Tetravangelo* New York, Morgan Library & Museum, M 569, manoscritto che contiene i quattro *Vangeli* canonici nell'ordine consueto. Sul codice, siglato sa 508 SCHÜSSLER, si veda P.MorganLib. 13.

obliqui discendenti da sinistra verso destra sono pieni mentre i tratti verticali e quelli obliqui discendenti da sinistra verso destra sono filetti. Proprio perché molto sottili, i tratti orizzontali sono sobriamente apicati, mentre i tratti obliqui di *delta*, *ypsilon*, *giangia* (più raramente *lambda*) si piegano disegnando un piccolo uncino. L'ornamentazione è molto sobria, limitata ad iniziali di modulo più grande in *ekthesis* e in semplici linee ornate che inquadrano le rubriche, eseguite con lo stesso inchiostro.

Talvolta però emergono tratteggi che si rifanno direttamente alla maiuscola biblica. Questo è particolarmente evidente nei ff. 19v-21r dove sistematicamente si incontrano *alpha* in tre tempi, *my* in quattro tempi (e con entrambi i tratti obliqui di minimo spessore) e *ypsilon* in tre tempi (con l'ultimo tratto che scende al di sotto del rigo di base), tratteggi abbastanza rari nel resto del codice e per lo più concentrati alla fine del rigo. Nonostante queste vistose differenze<sup>25</sup>, la mano che verga i ff. 19v-21r sembra a tutti gli effetti la stessa del resto del codice. Non si notano scarti vistosi rispetto alle altre lettere, che mantengono il medesimo tratteggio, la medesima disposizione degli elementi esornativi, il medesimo orientamento del chiaroscuro. E con ogni probabilità, alla mano che trascrive le pericopi, sia quelle greche che quelle copte, si devono anche le rubriche, come indicano il tratteggio di *alpha* in un tempo, con i tratti uno e due fusi a formare un occhiello molto piccolo rispetto all'altezza della lettera, e di *my* in tre tempi.

Tale situazione di convivenza è particolarmente significativa perché aiuta a comprendere i processi attraverso i quali si è venuta a creare questa sorta di ibrido. I fogli di M 615 contengono la prova che le stesse mani impiegavano sia la maiuscola alessandrina che la maiuscola biblica, vergate sicuramente con lo stesso tipo di calamo a punta mozza. La distribuzione dei pieni e dei filetti nelle due scritture è, infatti, pienamente sovrapponibile. Ed è forse proprio l'utilizzo di un calamo a punta mozza, strumento presente in ciascun centro di copia minimamente organizzato perché indispensabile per realizzare il chiaroscuro strutturale della maiuscola biblica, anche per la maiuscola alessandrina, ovviamente nella sua variante unimodulare, quella esteticamente più simile alla maiuscola biblica, ad aver favorito la stilizzazione di una scrittura ibrida, che coniuga i tratteggi della maiuscola alessandrina al chiaroscuro della maiuscola biblica.

Il manoscritto è stato variamente datato tra il VII secolo e addirittura l'XI secolo, con una preferenza per i secoli VII e VIII<sup>26</sup>. Escluse le datazioni più recenti (X-XI secolo), non giustificabili sul piano grafico, una collocazione nel pieno VIII secolo che non escluda l'inizio del secolo successivo appare la più convincente, sia per la sobrietà del chiaroscuro e dell'ornamentazione, che tuttavia non toglie alla scrittura un aspetto vagamente rigido e artificioso, sia per il tracciato della maiuscola ales-

<sup>25</sup> Già segnalate in CLM 211, scheda a cura di Francesco Valerio.

<sup>26</sup> Così da ultimo BOUD'HORS 2010, p. 187.

sandrina delle rubriche, che ricorda quello della celebre lettera festale P.Berol. inv. 10677<sup>27</sup>, datata al 713 o al 719.

## 2. ALTRI FRAMMENTI DI LEZIONARIO CON LE PERICOPI IN SUCCESSIONE

### 2.1 ANN ARBOR, UNIVERSITY OF MICHIGAN, LIBRARY, MS. 124

Le caratteristiche di *mise en page* del codice newyorkese sono condivise da numerosi altri lezionari. I quattro fogli frammentari (originariamente di mm 325 × 280 circa) Ann Arbor, University of Michigan, Library, Ms. 124<sup>28</sup> [4] [tav. VIII] costituiscono il bifoglio centrale e quello immediatamente precedente del fascicolo originario, probabilmente un quaternione. Essi riportano, disposte su due colonne (specchio di mm 260 × 195 circa), letture dal *Vangelo di Matteo* e di *Luca*, prima in greco e poi, a seguire, in copto, previste per due giorni del mese di Tobi (più la parte conclusiva della pericope copta del giorno immediatamente precedente)<sup>29</sup>, vale a dire il 21, ΕΟΡΤΗΝ Η (sic) ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ “festa di Santa Maria”, e il 22, ΕΟΡΤΗ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΒΒΑ ΑΝ[ΤΩ]ΝΙΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΒΒΑ ΠΑΥΛ[Ο]Υ ΑΝΑΧΩΡΙΤΩΝ “festa del santo padre Antonio e del santo padre Paolo (= Paolo di Tebe), anacoreti”. Anche in questo caso, alla maiuscola delle pericopi, vergate nella alessandrina unimodulare e chiaroscurata, si contrappone la *Auszeichnungsschrift*, eseguita verosimilmente dalla stessa mano, delle rubriche<sup>30</sup>, ancora una maiuscola alessandrina a contrasto modulare, in corrispondenza delle quali non mancano, in *ekthesis*, sobrie decorazioni fitomorfe colorate di giallo ocra e rosso. I fogli sono da riferire sempre all’VIII-IX secolo. Il luogo di origine è invece sconosciuto.

### 2.2 VAT. BORG. COPT. 109, CASS. XXIII, FASC. 96 FF. 1-2

Fogli appartenenti ad altri due lezionari sono conservati alla Biblioteca Apostolica Vaticana. Si tratta del Vat. Borg. Copt. 109, cass. XXIII, fasc. 96 ff. 1-2<sup>31</sup> e del Vat.

<sup>27</sup> Berlin, Staatliche Museen P. 10677 = BKT VI, pp. 55-109, nr. V = nr. 621 VAN HAELST = TM 59099. Questo papiro costituisce un reperto eccezionale, non solo per il suo contenuto (su cui si veda almeno CAMPLANI 1992), ma anche perché restituisce uno dei testimoni datati in maiuscola alessandrina grazie ai quali CAVALLO 1975 (= CAVALLO 2005, pp. 175-202) è riuscito a ricostruire lo svolgimento del canone.

<sup>28</sup> Ann Arbor, University of Michigan, Library, Ms. 124 = nr. 401 VAN HAELST = I 1614 ALAND = sa 341<sup>1</sup> MINK-SCHMITZ = sa 589<sup>1</sup> SCHÜSSLER = CLM 1545. Il frammento è inedito, ma si vedano almeno CLARK 1937, pp. 324-325, DE RICCI, WILSON 1935-1940 Bd. II, p. 1119 e TREU 1965, p. 122 nota 61; anche SCHÜSSLER 2007, pp. 335-336.

<sup>29</sup> Le pericopi conservate sono le seguenti:

greco		copto	
		Mt 25, 3-13	f. 1r
Lc 1, 39-56	ff. 1v-2r	Lc 1, 39-56	ff. 2r-3r
Mt 4, 23 - 5, 16	ff. 3r-4r	Mt 4, 23 - 5, 11	ff. 4r-v

<sup>30</sup> Le rubriche che aprono le pericopi copte, almeno nei fogli che si conservano, sono molto semplici e si limitano all’indicazione ΠΕΡΑΓΓΕΛΙΟΝ ΝΚΑΤΑ seguito dal nome dell’evangelista.

<sup>31</sup> Si vedano ZOEGA 1810, p. 188, nr. XCVI e BALESTRI 1904, pp. LVII-LVIII e pp. 40-41, 91, 123, 308, 316.

Borg. Copt. 109, cass. XXIII, fasc. 97 f. 1<sup>32</sup> (di cui si dirà più avanti). In entrambi i lezionari le pericopi sono introdotte da un salmo, anch'esso bilingue. A seconda della tipologia di testo, cambia il *layout*. Il salmo, tanto in greco quanto in copto, è copiato a piena pagina, in modo tale che ogni linea di scrittura corrisponda alla metà di un versetto. Se la stringa di testo è troppo grande per essere ospitata in una sola linea, essa prosegue in quella successiva, con l'accortezza però di essere posta in *eisthesis*. Si tratta, dunque, della *mise en page* tipica dei salteri, come si è visto. Il brano evangelico, invece, è disposto su due colonne, anche qualora la rigatura non lo preveda, come nel caso del Vat. Borg. Copt. 109, cass. XXIII, fasc. 96 f. 1, rigato a secco secondo il tipo 00A2 LEROY-SAUTEL (la rigatura del f. 2 prevede invece un'unica colonna).

Per quanto riguarda questi ultimi due fogli, le lezioni conservate sono Gv 19, 23-27 in greco (f. 1r), Gv 19, 16-24a in copto (ff. 1r-v), Sal 131, 10-12 in greco, Sal 131, 9-12 in copto, Mt 16, 13a di nuovo in greco (questi ultimi tre brani si leggono al f. 2r) e che prosegue sul *verso* fino a Mt 16, 20. Dei due fogli, solo il primo conserva ancora la paginazione  $\overline{\tau\iota[\Delta]}/\overline{\tau\iota\epsilon}$  (= 314/315) nell'angolo superiore esterno, mentre le cifre riportate da Zoega nel suo catalogo<sup>33</sup> per il f. 2,  $\overline{\tau\kappa\Delta}/\overline{\tau\kappa\epsilon}$  (= 324/325) non sono più visibili. Le traduzioni copte sono introdotte da una semplice didascalia del tipo  $\pi\lambda\iota\ \pi\epsilon\ \pi\epsilon\ \pi\epsilon\ \pi\epsilon\ \omega\lambda$  (f. 1r) "questa è la sua [*scil.* della pericope precedente] traduzione" vergata in inchiostro rosso e in maiuscola alessandrina a contrasto modulare<sup>34</sup>. Il testo invece è vergato nella variante unimodulare e fortemente chiaroscurata, appesantita alle estremità dei sottilissimi tratti orizzontali da dentelli di forma quadrata, abnormi rispetto alle dimensioni della lettera. I tratti verticali inoltre appaiono meno sviluppati di quelli orizzontali, il che dà alla scrittura un aspetto piuttosto schiacciato. Tutte queste caratteristiche suggeriscono una data più recente rispetto agli esempi presentati fino ad ora, da individuare tra VIII e IX secolo, con una preferenza per l'inizio del IX secolo.

Al medesimo codice<sup>35</sup> [8] sono stati riferiti altri fogli conservati a Parigi, ma non senza problemi. Il Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 36 (paginato  $\overline{\pi\epsilon}/\overline{\pi\zeta}$  [= 55/56]) conserva in greco il Sal 117, 10-14, Mc 14, 53-54 (*recto*) e Mc 14, 56b-58.61-63 (*verso*). Il fatto che la traduzione copta non sia contemplata nell'architettura della pagina è da solo un motivo sufficiente per dubitare dell'effettiva appartenenza allo stesso lezionario dei fogli borgiani. Inoltre, il salmo, benché presenti il testo a piena pagina, è vergato in maiuscola alessandrina ad alternanza di modulo (e non nella variante unimodulare),

<sup>32</sup> Si vedano ZOEGA 1810, p. 188, nr. XCVII e BALESTRI 1904, pp. LVIII-LIX (anche TREU 1965, p. 105 e p. 120 nota 54).

<sup>33</sup> ZOEGA 1810, p. 188, nr. XCVI.

<sup>34</sup> Si noti anche la didascalia che introduce la traduzione copta del Sal 131 sul f. 2r,  $\pi\epsilon\ \pi\epsilon\ \omega\lambda\ \psi\ \alpha\lambda\lambda\eta\tau\iota\omicron\upsilon$  "traduzione del Salmo", con insolito uso del genitivo greco.

<sup>35</sup> Il codice è indicato con le sigle nrr. 381 + 463 VAN HAELST = 1119 RAHLFS = l 962 ALAND = sa 337<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ.

impiegata anche per le rubriche. Queste ultime, inoltre, sono più elaborate di quelle che si osservano nei fogli borgiani. Il Sal 117 è introdotto dalla rubrica  $\overline{\alpha\bar{\nu}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\bar{\theta}\bar{\nu}\bar{\sigma}\bar{\varsigma}}$   $\overline{\tau\bar{\eta}\bar{\rho}\bar{\upsilon}\bar{\varsigma}}$   $\overline{\kappa\bar{\omega}\bar{\tau}\bar{\epsilon}}$   $\overline{\epsilon\bar{\rho}\bar{\nu}\bar{\iota}}$   $\overline{\delta\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\beta}\bar{\omicron}\bar{\rho}\bar{\upsilon}\bar{\varsigma}}$   $\overline{\delta\bar{\mu}}$  [ $\overline{\pi\bar{\rho}\bar{\alpha}\bar{\nu}}$   $\overline{\mu\bar{\pi}\bar{\chi}\bar{\omicron}\bar{\epsilon}\bar{\iota}\bar{\varsigma}}$ ], “tutti i popoli mi hanno circondato, li ho respinti nel nome del Signore”, che altro non è che la traduzione di Sal 117, 10 con cui inizia la pericope. È evidente che si tratti di un aiuto per il lettore non abituato ad orientarsi in un testo greco, che in questo modo può individuare più agilmente il brano da proclamare. La pericope evangelica, introdotta dalla rubrica  $\overline{\kappa\bar{\alpha}\bar{\tau}\bar{\alpha}}$   $\overline{\mu\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\kappa}\bar{\omicron}\bar{\varsigma}}$   $\overline{\delta\bar{\upsilon}\bar{\chi}\bar{\iota}}$   $\overline{\delta\bar{\epsilon}}$   $\overline{\nu\bar{\iota}\bar{\varsigma}}$   $\overline{\nu\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\delta}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\nu}}$   $\overline{\pi}$  [ $\overline{\delta\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\chi}\bar{\iota}\bar{\epsilon}\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{\upsilon}\bar{\varsigma}}$ ], “(Vangelo) secondo Matteo; “e condussero Gesù davanti al sommo sacerdote” (ancora una volta la traduzione delle prime parole della pericope stessa) è invece regolarmente vergata nella versione chiaroscuro e unimodulare dell’alessandrina.

Discorso simile per il Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 35<sup>36</sup> (paginato  $\overline{\tau\bar{\nu}\bar{\epsilon}}$ / $\overline{\tau\bar{\nu}\bar{\varsigma}}$  [=355/356]), che presenta il solo testo greco di Mt 26b-57b, impreziosito da iniziali in *ekthesis* decorate con motivi fitomorfi, ornitomorfi e addirittura antropomorfi in verde e giallo ocra. Ancora, soltanto una pericope in greco (Mc 14, 65 – 15, 7) si legge sul frammento conservato al Louvre con il numero d’inventario E 10039b. Queste incongruenze, unite a formati sensibilmente diversi (i fogli vaticani misurano mm 280 × 210 con uno specchio di mm 260 × 175 mentre il Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 35, che è quello meglio conservato, misura mm 315 × 240 con uno specchio di mm 235 × 165) fanno pensare piuttosto a manoscritti diversi. Se è vero che la presenza delle sole pericopi greche potrebbe essere dovuta al caso (alcune letture sono molto lunghe e potrebbero occupare più di un foglio), nel Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 36, come si è visto, non c’è spazio per la traduzione del salmo.

Si avrebbero dunque due codici, a cui appartenevano, da una parte, il Vat. Borg. Copt. 109, cass. XXIII, fasc. 96 ff. 1-2 e dall’altra il Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 36. I restanti Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 35 e Paris, Musée du Louvre, inv. E 10039b potrebbero appartenere tanto al primo, quanto al secondo. A quest’ultimo va aggiunto un terzo foglio (paginato  $\overline{\tau\bar{\chi}\bar{\alpha}}$ / $\overline{\tau\bar{\chi}\bar{\beta}}$  [=391/392]), sempre conservato sotto la segnatura Vat. Borg. Copt. 109, cass. XXIII, fasc. 96 (f. 3) le cui caratteristiche codicologiche, paleografiche e contenutistiche lo avvicinano ai fogli parigini. Anche in quest’ultimo caso, le pericopi conservate, Mc 1, 3-8 (*recto*) e Mc 12, 35-37 (*verso*), compaiono solo in greco, senza che la versione copta fosse contemplata nel progetto della pagina. Occorre, tuttavia, estrema cautela: in diversi casi, fogli contenenti pericopi talvolta greco-copte, talvolta in una sola lingua, sono stati ricondotti al medesimo manoscritto con buone argomentazioni di carattere codicologico e paleografico. Inoltre, si ha notizia di singoli fogli in cui solo alcune delle letture compaiono sia in greco che in copto. Pertanto, bisogna ammettere l’esistenza di lezionari solo parzialmente bilingui, circostanza che rende la ricostruzione delle originarie unità codicologiche ancor più complicata.

<sup>36</sup> Si veda AMÉLINEAU 1895, pp. 416-418.

2.3 SA 336<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ

Caratteristiche del tutto analoghe a quelle del Vat. Borg. Copt. 109, cass. XXIII, fasc. 96 ff. 1-2, sia per quanto riguarda la *mise en page*, sia per quanto riguarda le scritture impiegate, si osservano sui 7 fogli<sup>37</sup> del lezionario sa 336<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ [49]. Le rubriche, scritte in inchiostro rosso, sono ancora ben visibili: sul P.Vindob. K 9722 il Sal 98 in greco, sul *recto*, è introdotto dalla didascalia ΠΩΔ ΝΝΑΡΧΗΕΠΙΣΚΟΠΟ(С) ΠΕΨΑΛΤΗΡΙΟΝ “festa dell’arcivescovo; il salmo” mentre sul *verso* la traduzione è introdotta ad un semplice ΠΕΨΩΔ “la sua [*scil.* del salmo] traduzione”, al di sotto della quale la rubrica ΠΩΔ ΝΝΑΡΧΗΕΠΙΣΚΟ(С) ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΝΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΟΥ “la festa dell’arcivescovo; il Vangelo secondo Giovanni” introduce appunto la pericope evangelica che si trovava sulla pagina successiva, ormai perduta; sul London, British Library, Or. 3579 B f. 12 la rubrica ΜΝΕΞΩΜΤ̄ ΝСАВВАТОН ΠΚΑΤΑ [ΛΟ]ΥΚΑΣ “il terzo sabato; il (Vangelo) secondo Luca” introduce la corrispondente pericope copta; il brano di *Giovanni* del P.Vindob. K 9705 era destinato alla liturgia del sabato di Pentecoste, come indica la didascalia η[САВВА[ΤΩ]Ν ΝΠΕΝΤΗΚΟСТΗ [ΠΚ]ΔΤΑ ΙΩΔΑΝΝΗΣ sul *recto*; della breve rubrica che introduce il Sal 148 del Par. copt. 129<sup>12</sup> f. 64v si legge oggi soltanto ΑΛΛ[ΗΛΟΥΙΑ]; sul foglio cairensi la lettura dal *Vangelo di Luca* è introdotta dalla didascalia ΠΩΜΟΜΤ̄ ΜΠΩΔ [...] ΠΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΣ “il terzo (giorno) della festa (di Pasqua) [...]”; il (Vangelo) secondo Luca”. Non tutte le pericopi sono bilingui<sup>38</sup>. Anzi, sui fogli conservati soltanto i salmi sono sistematicamente prima in greco e poi in copto, mentre i brani evangelici compaiono soltanto nella versione saidica.

2.4 PAR. COPT. 133<sup>1</sup> F. 108D

Nonostante le piccole dimensioni (mm 135 × 65) del Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 108d<sup>39</sup> [38], la disposizione dei testi assicura che il frammento proviene da un lezionario. Sul *recto*, infatti, si leggono poche lettere di Gv 19, 27 in greco, seguite da Gv 19,

<sup>37</sup> London, British Library, Or. 3579 B f. 12 + Par. copt. 129<sup>12</sup> f. 64 + Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 78 + P.Vindob. K 9105 + K 9705 + K 9722 + al-Qāhira, Coptic Museum, CGC 8004. I fogli, nel loro insieme, sono indicati nei repertori come nr. 210 VAN HAELST = 2032 RAHLFS = sa 336<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ = TM 62197. I frammenti viennesi furono pubblicati da Wessely come Stud.Pal. XI 81 (K 9705), 83 (K 9722), 93 (si veda anche TILL 1940, pp. 44-45). Il foglio londinese fu parzialmente edito da WOIDE 1799, pp. 18 e 58; si veda anche P.Lond.Copt. I 71 e P.Lond.Copt. I 96. A BOURIANT 1882, p. 4 si deve la pubblicazione del frammento cairensi, su cui si veda anche O.Cair.Monuments 8004. Si vedano anche i più recenti NAGEL 1984, pp. 252-253 e RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 311 e 436.

<sup>38</sup> I brani conservati sono: per il P.Vindob. K 9722 (paginato  $\overline{mz}/\overline{mn}$  [= 47/48]) Gv 20, 28-31 in copto e Sal 98, 5-8 sia in greco che in copto; per il P.Vindob. K 9105 (paginato  $\overline{ne}/\overline{ns}$  [= 85/86]) Mt 5, 1-2 e Mc 9, 13-22 in copto; per il London, British Library, Or. 3579b f. 12 (paginato  $\overline{nz}/\overline{nn}$  [= 87/88]) Mt 18, 15b-20 e Lc 13, 6-14 entrambi in copto; per il P.Vindob. K 9705 (paginato  $\overline{rg}/\overline{rl}$  [= 133/134]) Lc 10, 7, Gv 14, 26-31 e Gv 15, 1b-9a in copto; per il Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 64 Lc 7, 1-10 in copto seguito da Sal 148, 1-4.7 e dal Sal 150, 1-4 in greco; infine, per il frammento cairensi (stando a quanto riportato in BOURIANT 1882) Mt 13, 40 (o 49?) e Lc 24, 12-27 in copto.

<sup>39</sup> Indicato nei reperti come I 2284 ALAND = sa 352 MINK-SCHMITZ.

16b-17 (aperto da una grande iniziale in *ekthesis*; sul *verso* la pericope prosegue con i versetti 20-21a) in copto; tra le due pericopi una linea bianca conteneva nella parte perduta la rubrica, con ogni probabilità limitata alla semplice indicazione ΠΕΨΩΛ. La maiuscola alessandrina unimodulare chiaroscurata impiegata per le pericopi è affine a quella già descritta in altri fogli parigini ed è quindi da collocare nell'VIII-IX secolo.

#### 2.5 VAT. BORG. COPT. 109, CASS. XXIII, FASC. 97 F. 1

Per quanto riguarda il Vat. Borg. Copt. 109, cass. XXIII, fasc. 97 f. 1 [9] (paginato ΦΞΓ/ΦΞΔ [= 563/564]), che conserva i brani di Gv 20, 30-31 in greco seguito da Gv 20, 24-31 e Sal 102, 19-22 in greco, la scrittura impiegata dal copista è uniformemente, tanto per le rubriche<sup>40</sup> quanto per le pericopi, la maiuscola alessandrina a contrasto modulare, dal tracciato filiforme e lievemente chiaroscurato (i tratti verticali sono leggermente più spessi di quelli orizzontali), caratterizzata da vistosi bottoni di inchiostro con cui terminano i tratti verticali. Questo tipo di ornamentazione si ritrova in codici del IX secolo (come ad esempio il New York, Morgan Library & Museum, M 579<sup>41</sup>, miscellanea agiografica sottoscritta nell'anno 823), del X secolo (come il New York, Morgan Library & Museum, M 603<sup>42</sup>, traduzione copta di un'omelia attribuita a Severo di Antiochia, sottoscritto nel 903) fino all'XI secolo (London, British Library, Or. 1320<sup>43</sup>, *Canones Apostolorum* in copto, sottoscritto nel 1006). L'aspetto rigido e sclerotizzato della maiuscola, unito alla pesante ornamentazione, fanno propendere per una collocazione più vicina al X secolo, senza escludere la fine del IX. Al medesimo lezionario<sup>44</sup> [9] sono stati ricondotti il Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 73<sup>45</sup> e il P. Berol. inv. 8771<sup>46</sup>. Mentre quest'ultimo frammento riporta la pericope tanto in greco (Lc 12, 8b-12) quanto in copto (Lc 12, 4-11), il frammen-

<sup>40</sup> Vergate in inchiostro rosso. Quella che introduce il salmo recita: ΛΘΥΡ (sic) · Ψ · ΠΩΔ ΜΠΑΡΧΑΙΤΕΛΟΣ ΜΙΚΑΗΛ ΠΕΨΑΛΤ(ΕΡΙΟΝ) ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ ("giorno 12 del mese di Athor; festa dell'arcangelo Michele. Il salmo [in] greco").

<sup>41</sup> P.MorganLib. 162; riproduzioni in CRAMER 1964, nr. 19 tav. 50 e P.MorganLib., pll. 36, 135-142, 256-261.

<sup>42</sup> P.MorganLib. 113; riproduzioni in CRAMER 1964, nr. 25, tav. 56 e in P.MorganLib., pll. 15, 86, 220.

<sup>43</sup> Pubblicato per la prima volta da DE LAGARDE 1883, pp. 209-238; riproduzione in CRAMER 1964, nr. 32, tav. 63.

<sup>44</sup> Indicato nei repertori come nrr. 334+417+467 VAN HAELST = l 143 + l 964a + l 1353 ALAND = sa 342<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ = TM 61738 + 61692. Il P.Vindob. K 9740 (oggi P.Vindob. G 39789), considerato da MINK-SCHMITZ come ulteriore foglio del lezionario è in realtà parte del grande *typikon* del Monastero Bianco. Su questo complesso codice liturgico, ancora non del tutto ricostruito, si rimanda ai lavori di ATANASSOVA 2010, ATANASSOVA 2011, e ATANASSOVA 2014 (quest'ultimo specialmente alle pp. 76-78 con ulteriore ricca bibliografia alle pp. 93-95).

<sup>45</sup> Pubblicato in AMÉLINEAU 1895, pp. 420-421; si veda anche TREU 1965, p. 105 e p. 121 nota 56.

<sup>46</sup> Pubblicato in BKU I 173 (Leipoldt); si vedano anche BELTZ 1978, p. 113, nr. III 79; TREU 1965, pp. 120-121 nota 55 e HENNER, FÖRSTER, HORAK 1999, p. 24, nr. 18.

to parigino presenta il solo testo greco sia di Sal 2, 6-8 che di Mt 2, 1-11 introdotti dalle rubriche  $\Delta\text{N}] \text{OK } \Delta\text{E } \Delta\text{YK}\bar{\Lambda}\Theta\text{ICTA } \bar{\text{M}}\text{MOI}$  “io l’ho stabilito” e  $\text{EK TOY MA}] \Theta\Theta\text{AIΟΥ } \Delta\text{ΓΙΟΥ } \text{ΕΥΑΓΓΕΛΙ[ΟΥ } \Delta\text{N}\bar{\Lambda}\text{ΓNΩCMA} \cdot \bar{\text{TC}} \Delta\text{E NTΕΡΟΥΧΠΟC}$  “lettura dal santo Vangelo secondo Matteo; “e Gesù dopo essere stato generato”, *incipit* copti delle rispettive pericopi greche, situazione analoga, dunque, a quanto osservato nel Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 36. Questa circostanza, unita al fatto che le rubriche sono strutturalmente diverse da quelle che compaiono sul foglio vaticano e anzi simili piuttosto a quelle del Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 36, suggerirebbe, per il Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 73, un codice diverso, forse lo stesso del Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 65.

Quest’ultimo<sup>47</sup>, in una tarda maiuscola alessandrina a contrasto modulare da riferire alla inoltrata seconda metà del IX secolo, è forse ciò che rimane di un lezionario monolingue greco facente parte della biblioteca del Monastero Bianco. Le due letture conservate infatti, Sal 44, 13-17 e Lc 1, 39-56, sono esclusivamente in greco. Anche in questo *specimen*, il salmo si dispone a piena pagina, cercando di rispettare l’equivalenza di una linea di scrittura per verso, segnalando con una vistosa *eisthesis* eventuali versi troppo lunghi per entrare nello spazio disponibile, mentre il *Vangelo*, introdotto da una semplice didascalia  $\text{EK TOY KATA } \Lambda\text{ΟΥΚ(ΔN)}$ , presenta un’impaginazione su due colonne. Al termine della pericope evangelica, un *agraphon* di circa 9 linee suggerisce che il foglio (paginato  $\bar{\text{P}}\bar{\Lambda}\bar{\Delta}/\bar{\text{P}}\bar{\Lambda}\bar{\text{B}}$  [= 131/132]) fosse l’ultimo del manoscritto o che almeno concludesse una sezione del lezionario. Dal momento che di norma non tutti i lezionari di cui abbiamo notizia sono bilingui, anche se la liturgia, almeno in determinate occasioni e almeno per le letture evangeliche, prevedeva una doppia proclamazione prima in greco e poi in copto, è stato ipotizzato che accanto ai lezionari copti monolingui potessero esistere anche lezionari greci monolingui. Il Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 65 potrebbe allora essere testimone di questa seconda tipologia. È tuttavia davvero singolare che a fronte di decine di lezionari copti o greco-copti sia rimasto solo un foglio di lezionario greco<sup>48</sup>. Più facile pensare, dunque, che il foglio facesse parte di un lezionario solo parzialmente bilingue.

<sup>47</sup> Indicato nei repertori come nr. 334 VAN HAELST = l 964b ALAND = sa 355 MINK-SCHMITZ. Si veda AMÉLINEAU 1895, pp. 419-420.

<sup>48</sup> Accanto a questo, si potrebbe forse citare un piccolo frammento di mm 110 × 110 circa (Cambridge, University Library, Add. 1875 = nr. 337 VAN HAELST = l 1354 ALAND = sa 354 MINK-SCHMITZ = TM 61806, edito da PASSONI DELL’ACQUA 1980, pp. 97-102), contenente in greco Mt 3, 13.15-17 questa volta in maiuscola biblica. PASSONI DELL’ACQUA 1980, p. 99, contestando le datazioni di Aland, van Haelst, JUNACK 1972, p. 506 e TURNER 1977, p. 151 NT Parch. 8, concordi nell’assegnare il frammento al VI secolo, sostiene una datazione compresa tra la fine del VII e l’inizio dell’VIII secolo. Dello stesso avviso CRISCI 2000, p. 19. Nella complessiva rianalisi dello stato dell’arte sulla maiuscola biblica, ORSINI 2005, pp. 25-26 ha riproposto una datazione alta, la seconda metà del VI secolo (si veda anche ORSINI 2019, pp. 74 e 80). Nonostante sia conservata soltanto la porzione di una colonna, le letture erano con ogni probabilità articolate su due. Che si tratti di un lezionario e non di un *Tetravangelo* è provato dalla didascalia  $\text{KATA MA}\bar{\Theta}\bar{\Theta}\text{AI[ON T]ΟΥ } \text{ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ } \text{ΤΩ (sic) } \Delta\text{N[}\bar{\Lambda}\bar{\Gamma}\bar{\text{N}}\bar{\text{ΩCMA}}$ , in maiuscola alessandrina a contrasto modulare. Al di sopra della rubrica si scorge qualche lettera appartenente alle ultime righe

2.6 PAR. COPT. 161<sup>7</sup>, F. 50

A questo proposito si potrebbe proporre il confronto con un altro piccolo frammento parigino, il Par. copt. 161<sup>7</sup>, f. 50<sup>49</sup> [39], corrispondente alla parte superiore esterna del foglio originario. Esso riporta, sul *recto*, At 13, 38–39 in copto, seguiti da Sal 2, 6–10 in greco, mentre il *verso* è interamente occupato da Mt 2, 1–2.4–5 sempre in greco. Il salmo e la pericope evangelica sono preceduti da un semplice titolo (rispettivamente ὑπόψαλμα<sup>50</sup> e καθὰ Μαθθαῖον) vergato in inchiostro rosso e separato dal testo che precede e che segue da una semplice linea ornata. Il frammento esibisce una sola mano che impiega una maiuscola alessandrina dal tracciato abbastanza sottile, in cui il contrasto modulare non è esasperato (in particolare, *omicron* e *sigma* sono spesso di forma tonda), che difficilmente sarà riferibile ad un periodo più tardo dell'inizio del IX secolo. La *mise en page* è mista, ma ricalca modelli già osservati: il salmo si dispone a piena pagina, mentre il testo degli *Atti* e il *Vangelo* sono ripartiti su due colonne.

Tuttavia, il confronto potrebbe non essere così calzante. Sul *recto*, alla fine del salmo, si intravedono i resti di un'ulteriore linea ornata, che avrebbe potuto separare il testo greco dalla versione copta, non conservata a causa dei danni materiali, tanto più che gli *Atti* compaiono in copto.

Ed è proprio questo l'aspetto più sorprendente, perché il frammento è l'unica testimonianza di lezionario bilingue in cui non compaiono esclusivamente pericopi evangeliche e salmi. Se anche il brano tratto dagli *Atti* fosse bilingue, o se il codice prevedesse le due lingue soltanto per alcuni testi non è possibile stabilirlo.

## 2.7 BODL. GR. LITURG. C. 1

Un singolo foglio di lezionario dalle caratteristiche codicologiche e paleografiche affini a quelle descritte fino ad ora è conservato alla Bodleian Library di Oxford (Gr. liturg. c. 1<sup>51</sup> [28]) ed è vergato in una maiuscola alessandrina dal contrasto modulare molto marcato, collocabile entro la prima metà del IX secolo. Le due pericopi, Mt 4, 2–11 in greco e Mt. 4, 1–6 in copto, sono separate dalla rubrica, in inchiostro rosso, π[β]ωλ̄ μ̄πεγαγγελιον̄ πκατᾱ μαθαιος̄ “la traduzione del Vangelo secondo Matteo”.

---

della pericope precedente, non ancora identificata ma verosimilmente sempre in greco. Nonostante il frammento sia stato rinvenuto in Alto Egitto, su base paleografica è stato assegnato all'area di produzione siro-antiochena (così ORSINI 2005 e ORSINI 2019), fatto che lo escluderebbe da questo discorso.

<sup>49</sup> Editto da SANDMEIER 2022, pp. 492–494 (con riproduzione a pp. 497–498). Nel database PATHs è indicato come CLM 5454.

<sup>50</sup> L'utilizzo di questa parola non è banale, dal momento che indica «words of a psalm sun gas refrain between verses» (LAMPE 1961, s.v. ὑπόψαλμα). In nessun altro lezionario bilingue il salmo è indicato con un termine così tecnico.

<sup>51</sup> Oxford, Bodleian Library, r liturg. c. 1 = nr. 340 VAN HAELST = l 1355 ALAND = sa 353<sup>l</sup> MINKSCHMITZ. Il foglio è il nr. 300051 del *Summary Catalogue*. Si veda anche TREU 1965, p. 122 nota 63 e TURNER 1977, p. 151 NT parch. 10.

## 2.8 P.VINDOB. K 9730

P.Vindob. K 9730<sup>52</sup> [50] proviene anch'esso da un lezionario in cui le letture nelle due lingue si susseguono. Le pericopi conservate, introdotte da una semplice rubrica vergata in rosso, sono, nell'ordine, Mt 3, 13b-17 in greco, Mt 3, 13-16 in copto<sup>53</sup> (*recto*), Sal 77, 65-69 prima in greco e poi in copto<sup>54</sup>, Gv 20, 1 in greco<sup>55</sup> (*verso*). Anche in questo caso, ad una *mise en page* su due colonne esibita dalle pericopi evangeliche si contrappone la scrittura a piena pagina del salmo. La scrittura [tav. IX], una maiuscola alessandrina dal contrasto modulare molto marcato (in cui spiccano grandi *phi* con i tratti due e tre che toccano solo con l'estremità inferiore il tratto verticale, formando una forta di cuore) è simile a quella esibita dal Vat. Borg. Copt. 109, cass. XXIII, fasc. 97 f. 1 ma più sciolta, e perciò collocabile entro l'inizio del X secolo.

## 2.9 LONDON, BRITISH LIBRARY, OR. 7021 FF. II-IV

Alcuni frammenti, oggi conservati sotto la segnatura London, British Library, Or. 7021 ff. II-IV<sup>56</sup> [20], furono recuperati dalla legatura dell'Or. 7021, codice cartaceo contenente un encomio all'arcangelo Michele attribuito a Teodosio di Alessandria<sup>57</sup>. Come attesta il colofone<sup>58</sup> che lo accompagna, il codice venne allestito a proprie spese da un certo Sire, figlio di Pheu, per donarlo al monastero dell'arcangelo Michele presso Edfu. Il codice fu copiato da Vittore, figlio di Mercurio e diacono della chiesa di san Mercurio Stratelate di Esna nel 987. Attualmente il codice si trova racchiuso da una legatura moderna, ma secondo quanto riportato da Ben-

<sup>52</sup> Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 9730 = nr. 339 VAN HAELST = l 1739 ALAND = sa 348<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ = TM 113809 = CLM 3330. Fu pubblicato per la prima volta da Wessely come Stud.Pal. XVIII 267; nuova edizione della parte greca in PORTER, PORTER 2008, pp. 277-280, nr. 59 e tav. LIII. Si veda anche TILL 1940, p. 41, nr. 173; IRIGOIN 1959, p. 49 nota 42 e TREU 1965, p. 105 e p. 120 nota 53. Il foglio è descritto anche da RAHLFS, FRAENKEL 2004, p. 436.

<sup>53</sup> Preceduta dalla rubrica ΠΕΡΨΩΛ ΚΑΤΑ ΜΑΘ[ΘΑΙ]ΟC, "la sua traduzione; secondo Matteo".

<sup>54</sup> Di questa rubrica si legge soltanto ΠΕΡΨΩΛ.

<sup>55</sup> La rubrica recita ΕΚ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝ[ΗΝ] ΑΓΙΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ, "dal santo Vangelo secondo Giovanni". Si noti come la lingua delle rubriche rispetti quella della pericope che introducono.

<sup>56</sup> London, British Library, Or. 7021 ff. II-IV = l 2283 ALAND = sa 343<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ = TM 105849. Sui frammenti si veda LAYTON 1987, p. 65, nr. 62 con riproduzione in pl. 9, nr. 9.

<sup>57</sup> Su cui si veda almeno BUDGE 1915, pp. LII-LIII, LAYTON 1987, pp. 133-134, nr. 120 e LINDSAY 2001, p. 50. Il manoscritto è indicato dalle sigle CMCL MERC.AI = CLM 187. L'uso di rinforzare le legature dei libri con papiro (e pergamena) di riuso è ben attestata in Egitto, sin dai codici di Nag Hammadi, tanto che WIPSZYCKA 2000, pp. 188-189 ha ipotizzato l'esistenza di un vero e proprio commercio di papiro riciclato (sul punto, è più cauto il giudizio di BAGNALL 2009, p. 58). Gli scavi condotti nella tomba 29 della necropoli tebana hanno portato alla luce anche scampoli e ritagli di papiro e pergamena raccolti dal monaco Frangé in vista di un successivo riutilizzo probabilmente nelle legature; si veda BOUD'HORS, HEURTEL 2010, p. 19 e BOUD'HORS, GAREL 2016, pp. 57-58.

<sup>58</sup> Editto e commentato da VAN LANTSCHOOT 1929, pp. 193-195, nr. CXII.

tley Layton<sup>59</sup> esso arrivò al British Museum ancora nella sua legatura originale, che fu smembrata per recuperarne appunto frammenti di papiro e pergamena. Se questa legatura è stata realizzata contestualmente al codice (e non c'è nessun elemento nei report scritti a seguito delle operazioni di smontaggio della legatura che lasci pensare al contrario) si avrebbe un solido termine *ante quem* che conferma *grosso modo* le datazioni proposte su base paleografica.

I frammenti, così danneggiati da non permettere sempre l'identificazione del testo<sup>60</sup>, sembrano conservare pericopi bilingui in successione, probabilmente organizzate su due colonne, vergate nella solita maiuscola alessandrina unimodulare fortemente chiaroscurata con elementi decorativi sui tratti orizzontali di *epsilon*, *tau* e sulle estremità di *sigma*. Notevoli i tratteggi di *ypsilon* in tre tempi e di *hori* che scende al di sotto del rigo di base. La qualità del chiaroscuro, marcato ma non esasperato, e l'equilibrata disposizione degli elementi esornativi, che interessano poche lettere, orientano verso una datazione alla metà dell'VIII secolo.

#### 2.10 BODL. COPT. F. 5

L'attuale Oxford, Bodleian Library, Copt. f. 5<sup>61</sup> [29] proviene dagli scavi compiuti ad inizio '900 da Flinders Petrie tra le rovine del Monastero di Apa Apollo (Deir el-Bala'izah), a circa 20 km a sud di Asyū<sup>62</sup>. I papiri documentari rinvenuti nel sito attestano che l'insediamento dovette essere attivo tra la fine del VII e la metà dell'VIII secolo<sup>63</sup>. Anzi, quasi certamente venne abbandonato dopo il 750 ca., che può essere considerato a buon diritto un orientativo *terminus ante quem*. Il frammento pergameneo, sicuramente un lezionario, curiosamente presenta, tracciate a secco, le righe di giustificazione, quelle che definiscono l'intercolunnio (il testo si articola su

<sup>59</sup> LAYTON 1987, p. 134, nr. 120. Il codice venne acquistato assieme ad altri manoscritti, tutti provvisti di legatura, nel 1909 da Maurice Nahman nel giugno del 1909. Questo lotto fu solo uno dei quattro che portò, tra i 1907 e il 1911, nella collezione londinese un totale di 21 codici. Sulla complicata vicenda dell'acquisto e sull'unitarietà del gruppo si veda almeno LAYTON 1987, pp. XXV-XXX e VAN DER VLIET 2015.

<sup>60</sup> Le pericopi individuate sono Gv 7, 38-40.42-44, Mc 8, 35-37 e 9, 1 in copto mentre Lc 11, 30-32.32-35.36-37 in greco. Tracce di una rubrica in cui si legge con difficoltà il nome dell'evangelista ΛΟΥΚΑΝ si hanno sul *verso* del f. iv.

<sup>61</sup> Oxford, Bodleian Library, Copt. f. 5 = nr. 351 VAN HAELST = l 1604 ALAND = sa 344<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ = TM 61795. Sul frammento si veda KAHLE 1954, pp. 399-402, nr. 25 e TREU 1965, p. 105 e p. 121 nota 57. Le pericopi conservate sono, nell'ordine, Mt 5, 17-19 in copto, Mt 7, 28-29 e Mt 8, 3-4.7 in greco.

<sup>62</sup> Sul sito archeologico e sugli scavi ivi compiuti dalla British School of Archaeology si vedano, oltre a KAHLE 1954, pp. 1-6; FLINDERS PETRIE 1907.

<sup>63</sup> Si veda KAHLE 1954, pp. 15-17. Per René-Georges Coquin e Maurice Martin, S.J., a cui si devono le informazioni storiche in *CE*, s.v. *Dayr al-Bala'izah*, «the presence of a strong encircling wall would argue for a date of abandonment later than 750». La questione meriterebbe forse di essere approfondita dagli archeologi.

due colonne di scrittura), e le linee che determinano i bordi superiore ed inferiore, ed esibisce una maiuscola ogivale sensibilmente inclinata a destra, caratterizzata da un tracciato molto spezzato e solo minimamente chiaroscurato, in cui i tratti verticali spesso si piegano a sinistra. Tra le forme particolari si segnalano *alpha* in due tempi, *epsilon* con il tratto orizzontale mediano spostato verso l'alto, *my* con i tratti due e tre fusi in una curva che arriva a toccare il rigo di base, *omicron* piccolo e alto sul rigo di base. Questa mano, a cui è stato ricondotto un secondo manoscritto<sup>64</sup>, in origine contenente almeno tutte le epistole del Nuovo Testamento, è stata riferita entro la metà del IV secolo per motivi sia linguistici che paleografici. In realtà, almeno dal punto di vista grafico, questi frammenti possono essere confrontati con materiali decisamente più tardi, come P.Oxy. LXXVI 5074<sup>65</sup>, probabilmente da collocare tra la fine del V e l'inizio del VI secolo. Anzi, rispetto a quest'ultimo, nei frammenti bodleiani si apprezza un tracciato più spezzato e un contrasto più marcato tra lettere inscrivibili in un quadrato e lettere strette, per cui non sembra azzardata una datazione nella prima metà del VI secolo.

#### 2.11 SA 340<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ

La medesima disposizione affrontata è esibita dal lezionario dei *Vangeli* sa 340<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ [35] di cui sopravvivono quattro fogli frammentari<sup>66</sup>. Le pericopi sono copiate, ancora una volta, nella maiuscola alessandrina unimodulare e for-

<sup>64</sup> Oxford, Bodleian Library, Copt. e. 16 (1-2) + Copt. e. 187 b + Copt. e. 86 = sa 588 SCHÜSSLER = TM 107800, pubblicato da KAHLE 1954, pp. 388-396, nr. 22. Si veda anche SCHÜSSLER 1974, p. 46. Forse alla stessa mano appartiene anche il frammento Copt. g. 86, su cui KAHLE 1954, pp. 396-397, nr. 23.

<sup>65</sup> Il papiro riporta un frammento della lettera festale scritta da Cirillo di Alessandria per la Pasqua del 441. La proposta di datazione al V-VI secolo si deve a ORSINI 2016, p. 101 (= ORSINI 2019, pp. 147-148). Della medesima lettera, esiste un frammento di una traduzione in copto achmimico, recentemente studiata da VIOLA 2022.

<sup>66</sup> Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 196; copt. 129<sup>19</sup> f. 57; copt. 133<sup>1</sup> ff. 89b, 98, 98b + Oxford, Bodleian Library, Copt. f. 160 (P) = nrr. 424+466 VAN HAELST = 100 + l 963 ALAND = sa 340<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ = sa 706<sup>L</sup> SCHÜSSLER. Si veda AMÉLINEAU 1895, pp. 373-473 e 407, VON DOBSCHÜTZ 1933, p. 189, nr. 32 e TREU 1965, p. 118 nota 43 e p. 121 nota 56. Il Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 196 è stato considerato erroneamente parte del manoscritto sa 700 SCHÜSSLER. Le pericopi conservate sono: Lc 1, 17b-19 e 20b-22 in copto, Gv 1, 1-3 e 7-10a in greco (Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 57); Gv 20, 25b-26a e 29b-30 in copto, Gv 20, 26b - 27 e 30b-31 in greco (Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 196); Lc 10, 16-21 in copto e Lc 10, 19-20.21.24 in greco (sulla pagina formata dai frammenti Par. copt. 133<sup>1</sup> ff. 98-98b + Oxford, Bodleian Library, Copt. f. 160 [P]); Gv 20, 1-1b in copto e Gv 20, 15b-12a in greco (Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 89[b?]). Sui frammenti superstiti, i passi in greco e i passi in copto occupano, rispettivamente, sempre una sola facciata. Tale circostanza potrebbe far pensare a pericopi disposte parallelamente su pagine affrontate, ma l'analisi dei passi conservati smentisce questa ipotesi: il Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 196 e il foglio Par. copt. 133<sup>1</sup> ff. 98-98b + Oxford, Bodleian Library, Copt. f. 160 (P) conservano, sostanzialmente, lo stesso brano (rispettivamente di *Giovanni* e di *Luca*) nelle due lingue, circostanza incompatibile con la disposizione in parallelo. Le pericopi costituiscono le letture del tempo di Pasqua. È possibile che sa 340<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ e i quattro fogli conservati ad Ann Arbor [4] facessero in origine parte del medesimo lezionario. Non a caso, il database del progetto PATHs li pone sotto la stessa sigla identificativa CLM 1545.

temente chiaroscurata. I tratti orizzontali, ridotti a sottilissimi filetti rinforzati con spessi dentelli di forma quadrangolare, sono più sviluppati di quelli verticali, il che dà alla scrittura un aspetto vagamente schiacciato simile a quello già osservato nel Vat. Borg. Copt. 109, cass. XXIII, fasc. 96 ff. 1-2. Anche questi fogli, dunque, saranno da collocare tra VIII e IX secolo. Sugli scarni frammenti sopravvivono solo poche semplici rubriche, del tipo ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΝΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΣ “il Vangelo secondo Luca”, scritte nello stesso inchiostro del testo ma nella versione a contrasto modulare e priva di chiaroscuro della maiuscola alessandrina.

### 3. UN LEZIONARIO CON LE PERICOPI IN PARALLELO: SA 339<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ

Sotto la sigla sa 339<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ sono raccolti 7 fogli frammentari appartenuti originariamente allo stesso lezionario bilingue dei *Vangel*<sup>67</sup> [33]. A differenza di quanto osservato fino ad ora, in questo manoscritto le pericopi nelle due lingue non sono in successione ma si trovano affrontate, esattamente come accade nella maggior parte dei tetravangeli. La condizione in cui si trova l'inchiostro, in più punti quasi completamente evanido, unito allo stato frammentario dei fogli, non permette di comprendere facilmente come fosse segnalato il passaggio da una lezione all'altra. Le rubriche sono vergate con lo stesso inchiostro delle pericopi, da cui sono separate tramite semplici linee ornate. Esse sono costituite da formule molto semplici del tipo ΝΚΑΤΑ seguite dal nome dell'evangelista. Talvolta si riescono a leggere alcuni numerali e poche altre parole, come nel Par. copt. 129<sup>9</sup> f. 74r COY XOY [...] ΠΩΔ Ν[...] (di non chiara interpretazione: con ogni probabilità si deve leggere l'indicazione della data seguita da “la festa di [...]”) o nel Par. copt. 129<sup>7</sup> f. 56v ΚΕ ΕΟΡΤΗ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΔΒΒΑ ΠΑ[...]ΩΝΟ[...] Κ(ΔΙ) ΔΒΒΑ ΠΕ[...] ΔΒΒΑ ΜΩ[...] (“25 festa dei santi [...]). Tanto per le pericopi quanto per le rubriche il copista impiega una maiuscola alessandrina a contrasto modulare dal tracciato uniformemente filiforme molto occhiellato, eseguita con scioltezza. *Alpha*, *my*, *gamma*, *omega* e *shai* sono di norma eseguiti in un solo movimento, *kappa* è in due tempi (con primo e secondo tempo uniti da un occhiello). Alla fine dei tratti verticali, là dove il calamo si ferma, sono presenti ispessimenti di inchiostro a forma di bottone. L'unico altro elemento accessorio si osserva sulla traversa di *tau*, rinforzata a sinistra (e talvolta anche a destra) da un dentello. Nel suo complesso, questa maiuscola ha un aspetto più fluido e sciolto

<sup>67</sup> Par. copt. 1297 ff. 51, 56 + copt. 1298 f. 136 + copt. 1299 f. 74 + copt. 12910 f. 193 + copt. 12919 ff. 83-84 = nr. 413 VAN HAELST = l 961 ALAND = sa 339<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ. Le pericopi conservate sono: per il Par. copt. 129<sup>9</sup> f. 74 Lc 7, 29 e Gv 4, 5-12a in copto (*recto*) e Gv 4, 13-14 e Lc 22, 24-31 in greco (*verso*); per il Par. copt. 129<sup>7</sup> ff. 51, 56 (due fogli consecutivi, in cui si conserva parzialmente, sul secondo, la paginazione Π[ΝΓ]/ΠΝΔ = 153/154), Lc 11, 27-32 e 7, 36-46 in copto (sul *recto*) e Lc 7, 37-50 e Mc 9, 2 in greco (sul *verso*); Par. copt. 129<sup>8</sup> f. 136 Lc 1, 71-80 (*recto*) e Lc 19, 1-9a in greco (*verso*); Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 83 Lc 19, 1-8 in copto (*recto*) e Lc 19, 9b-10 e Lc 15, 11-18 in greco (*verso*); Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 84 Gv 10, 12-18 in copto (*recto*) e Gv 17, 4-12 in greco (*verso*). Si veda AMÉLINEAU 1895, pp. 411-416 e TREU 1965, p. 122 nota 60.

ed un'alternanza modulare più equilibrata di quella del P.Vindob. K 2698 [42] (da collocare tra la seconda metà del IX secolo e l'inizio del X secolo). Perciò una datazione compresa tra il tardo VIII secolo e l'inizio del IX secolo appare verosimile.

#### 4. I LEZIONARI IMPAGINATI SU TRE COLONNE

Un lezionario<sup>68</sup> [36] di cui si conservano soltanto 8 ff., appartenenti allo stesso quaternione e contenenti le letture per il Venerdì Santo<sup>69</sup>, diviso tra Parigi (Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 198; Par. copt. 129<sup>21</sup> ff. 1-4, 10; Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 50) e Vienna (P.Vindob. K 9673a [tav. X]), presenta una sorprendente *mise en page* articolata su tre colonne. I fogli, tutti frammentari, originariamente non dovevano essere di dimensioni inferiori ai mm 420 × 330, di cui le tre colonne occupano mm 300 × 260 circa. Il Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 198r, un lato carne, conserva, nell'angolo superiore interno, la segnatura di fascicolo Η (= 8). Le rubriche si limitano ad indicare da quale *Vangelo* è tratta la lettura, senza ulteriori specificazioni<sup>70</sup> (ad esempio nel Par. copt. 129<sup>21</sup> f. 1r,  $\epsilon\kappa$   $\tau\omicron\upsilon\gamma$   $\kappa\alpha\tau\alpha$   $\iota\omega\alpha\lambda\eta\eta\eta\eta$  "dal [Vangelo] secondo Giovanni") e sono vergate in maiuscola alessandrina a contrasto modulare, caratterizzata da *theta* e *omicron* molto compressi lateralmente e a forma di goccia. Le pericopi invece sono vergate nella solita maiuscola alessandrina unimodulare fortemente chiaroscurata. Rispetto ad altri *specimina*, si nota qui un'insistenza maggiore sui riccioli dei tratti obliqui di *delta*, *kappa* (con tenaglia separata dal tratto verticale), *lambda*, *ypsilon*, *chi* e *giangia*, che si accompagna ad un più pesante ricorso agli elementi decorativi sui tratti orizzontali, in par-

<sup>68</sup> Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>10</sup> f. 198 + copt. 129<sup>21</sup> ff. 1-4, 10 + copt. 133<sup>1</sup> f. 50 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, K 9673a = nr. 464 VAN HÆLST = I 965 ALAND = sa 335<sup>1</sup> MINK-SCHMITZ = sa 590<sup>1</sup> SCHÜSSLER. I fogli francesi furono pubblicati da AMÉLINEAU 1895, pp. 407-408 (Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 198), pp. 423-424 (Par. copt. 129<sup>21</sup> f. 10, testo greco), pp. 422-423 (Par. copt. 129<sup>21</sup> ff. 1-4, testo greco); per una descrizione generale si veda AMÉLINEAU 1895, pp. 378-379 e, da ultimo, BOUD'HORS 2004, pp. 52-53, nr. 25. Il frammento viennese, invece, fu edito da Wessely come Stud.Pal. XII 126a/b. TILL 1940, p. 42, nr. 175 riferisce al medesimo codice anche il P.Vindob. 9673b e K 9648, ma tale attribuzione è stata giudicata poco fondata. Si veda anche TREU 1965, p. 105 e pp. 121-122 nota 59. Il codice proviene dal Monastero Bianco.

<sup>69</sup> Le pericopi conservate, seguendo l'ordine ricostruito dei fogli, sono: per il Par. copt. 129<sup>10</sup> f. 198 Gv 19, 20-21.23-24 in copto (*recto*) e Gv 20, 4-6.8-10 in greco (*verso*); per il Par. copt. 129<sup>21</sup> f. 10 Gv 20, 12-13.15-18 in greco (*recto*) seguito sulla stessa pagina dalla pericope in copto Gv 20, 1.3-5.7-9.12-13 che occupa anche tutto il *verso*; per il Par. copt. 129<sup>21</sup> Gv 20, 15-18 in copto (f. 1r), Gv 20, 24-31 in greco (ff. 1r-v), Gv 20, 24-31 in copto (ff. 1v-2r), Mt 25, 14-30 (f. 2r-v), Mt 27, 33-66 (ff. 2v-4r), Mt 27, 62-28, 4 (f. 4v), tutti e tre soltanto in copto; per il P.Vindob. K 9673a Mt 28, 5-13 (*recto*), Mt 28, 15-17.19-20 e Mc 9, 14-18 (*verso*), tutto in copto; per il Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 50 (inedito) Mt 16, 16-17.19-20 in greco seguito, sempre sul *recto* da Mt 16, 13.15-17.9-20 in copto, che si conclude sul *verso*. Come si può notare, non tutte le pericopi sono bilingui. In ogni caso, la traduzione copta segue la pericope greca. Si veda SCHÜSSLER 2007, pp. 322-334.

<sup>70</sup> Per questo BOUD'HORS 2004, p. 52 non considera il manoscritto un vero e proprio lezionario ma «une sorte de recueil de péripocopes évangéliques à utiliser dans la liturgie, c'est-à-dire un stad précédent ou complémentaire du lectionnaire».

ticolare di *epsilon* e di *tau* (e *ti*). Tali caratteristiche inducono a collocare questi fogli non prima dell'inizio del IX secolo.

Forse allo stesso codice, oppure ad un lezionario<sup>71</sup> diverso ma con la medesima *mise en page* su tre colonne, appartenevano i frammenti Par. copt. 129<sup>7</sup> f. 5 + Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 99 + Par. copt. 129<sup>21</sup> f. 9 + Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 89 + Par. copt. 132<sup>2</sup> f. 100 [31], che restituiscono un solo foglio danneggiato contenente Mt 3, 13-17 in greco, la stessa pericope in copto, mentre solo in copto Lc 1, 39-41.42-46.48-51.54-56 e Mt 4, 23-24 (in quest'ordine). Non è chiaro perché alcune pericopi siano bilingui ed altre no, e lo stesso stato di conservazione dei frammenti rende estremamente difficoltoso comprenderne l'articolazione. Occorre pertanto muoversi con estrema cautela, tanto più che le rubriche, originariamente vergate in rosso, sono praticamente evanide. Il codice va collocato paleograficamente nel IX secolo. Questi frammenti, come i precedenti, provengono dal Monastero Bianco.

Un ulteriore foglio con caratteristiche molto simili a quelle già osservate è restituito dai frammenti Par. copt. 129<sup>9</sup> f. 96 + Par. copt. 129<sup>21</sup> ff. 11-13 + London, British Library, Or. 3579 B f. 30 [34] che costituiscono un foglio<sup>72</sup> frammentario di grandi dimensioni (circa mm 480 × 420 per uno specchio di mm 380 × 320). Come nei due esempi sopra esaminati, letture in greco e letture in copto sono in successione<sup>73</sup>, introdotte ciascuna da una semplice rubrica in inchiostro rosso del tipo ΠΕΦΩΛ Π[Ε]ΥΑΓΓΕΛΙΑ ΝΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΣ “la sua traduzione; il Vangelo secondo Giovanni” in maiuscola alessandrina a contrasto modulare. Grandi iniziali decorate con motivi fitomorfi o geometrici segnalano l'inizio delle pericopi, quest'ultime vergate in una maiuscola unimodulare fortemente chiaroscurata, eseguita da una mano molto simile a quella che trascrisse il precedente lezionario con *Matteo* e *Luca* ([34]), e quindi da collocare anch'essa nel IX secolo.

L'articolazione dello specchio su tre colonne richiama innegabilmente modelli tardoantichi. Questo tipo di *mise en page*, infatti, è esibito da celebri cimeli, come il *Codex Vaticanus*<sup>74</sup> (metà del VI secolo) o come il manoscritto degli *Atti degli Apostoli*

<sup>71</sup> Indicato nei repertori come nr. 338 VAN HAELST = I 1606 ALAND = sa 346<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ. Si veda TREU 1965, pp. 122-123 nota 63.

<sup>72</sup> Indicato nei repertori come nr. 419+465 VAN HAELST = I 1741 ALAND = sa 347<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ = TM 69673. Si vedano AMÉLINEAU 1895, pp. 422-424, P.Lond.Copt. I 94 e P.Lond.Copt. I 103. Crum attribuisce al medesimo codice anche il nr. 82 (London, British Library, Or. 3579 B f. 21). I frammenti parigini sono parzialmente pubblicati da AMÉLINEAU 1895, pp. 372-373 e 407 (anche AMÉLINEAU 1886, p. 49). Si veda infine TREU 1965, pp. 122-123 nota 63 e WELTE 2009, p. 47.

<sup>73</sup> Le pericopi conservate sono Lc 11, 27.28-32 e Gv 6, 13-14 per il greco e Lc 11, 27-28 e Gv 6, 1-3.5-7.8-9.10-12.13-14 per il copto.

<sup>74</sup> Con l'esclusione dei libri profetici, il cui testo si dispone su due sole colonne. Eccezionale il caso del *Codex Sinaiticus*, in cui lo specchio di scrittura si articola su ben quattro colonne per pagina (per i testi poetici e sapienziali le colonne si riducono a due). Su questi aspetti si rimanda ad ANDRIST 2020, pp. 17-29, da cui attingere ulteriore bibliografia.

e delle *Epistole paoline e cattoliche* da cui provengono alcuni fogli palinsesti del Vat. gr. 2061A<sup>75</sup> (metà del V secolo). In casi eccezionali, il testo distribuito su tre colonne si incontra anche in codici della piena età bizantina. L'esempio più illustre è senza dubbio il monumentale Patm. 33<sup>76</sup>, un volume contenente le opere di Gregorio di Nazianzo allestito, come attesta la sottoscrizione, nel 941 dal monaco Nicola e dal suo discepolo Daniele a Reggio<sup>77</sup>. Al netto degli aspetti peculiari che innegabilmente qualificano il Patm. 33 come un *unicum* nel più ampio contesto della coeva produzione libraria, Irmgard Hutter ha dimostrato quanto il codice risenta di modelli tardoantichi, anche su tre colonne, che sicuramente circolarono – e talvolta furono reimpiegati come palinsesti<sup>78</sup> – in area italo-meridionale. Dato il forte conservatorismo della tradizione manoscritta copta<sup>79</sup>, ben si comprende il ricorso, ancora nel IX secolo, ad una *mise en page* dal sapore arcaico e di sicuro impatto visivo per libri, come i lezionari di Pasqua, che svolgevano un'importante funzione rituale.

Non è escluso che i 10 ff., considerati separatamente dai cataloghi, possano appartenere al medesimo lezionario, realizzato da almeno due copisti e utilizzato in occasione di riti particolarmente solenni (il grande formato delle pagine e della scrittura assieme all'impaginazione su tre colonne orientano in questo senso), quasi certamente le liturgie pasquali, come lascia immaginare il contenuto delle pericopi, incentrate sui *Vangeli* della Resurrezione.

##### 5. FIRENZE, MUSEO ARCHEOLOGICO, INV. 7134

Un discorso a parte merita il frammento di lezionario Firenze, Museo Archeologico, inv. 7134<sup>80</sup> [11]. Esso rappresenta un *unicum* sotto vari aspetti. Innanzitutto, è l'unica testimonianza di lezionario papiraceo bilingue ad oggi nota. Il piccolo

<sup>75</sup> Vat. gr. 2061A, ff. 198, 199, 221, 222, 229, 230, 293-303, 305-308 = 048 ALAND. Uno studio completo su questi fogli è stato condotto da HEATH 1965. Si veda anche CAVALLO 1977b, p. 121.

<sup>76</sup> Limitando, per ragioni di spazio, la bibliografia ai contributi più strettamente incentrati sugli aspetti paleografici, si vedano PRATO 1986 (ora in PRATO 1994, pp. 1-11), ALETTA 2003, p. 149 e scheda alle pp. 158-159, e soprattutto HUTTER 2009.

<sup>77</sup> Sulla sottoscrizione, si veda da ultimo LUCA 2009, pp. 286-290.

<sup>78</sup> Si pensi soltanto ai fogli superstiti di Cassio Dione, oggi Vat. gr. 1288, o alle vestigia dei due codici di Strabone e di Teofrasto reimpiegati nel Vat. gr. 2306, tutti impaginati su tre colonne, studiati da MAZZUCCHI 1979.

<sup>79</sup> A questo proposito, vale la pena notare che la *mise en page* su tre colonne è ampiamente attestata nella tradizione etiopica, e tende addirittura a prevalere dal XVI secolo, si veda BAUSI 2008, p. 538. Talvolta, anche le Bibbie atlantiche possono presentare uno specchio suddiviso in tre colonne, almeno per il testo dei *Salmi*; si veda MANIACI 2000, p. 52 (trad. inglese MANIACI 2022, p. 46).

<sup>80</sup> FIRENZE, Museo Archeologico, inv. 7134 = nr. 455 VAN HAELST = P<sup>2</sup> ALAND = sa 345<sup>L</sup> MINK-SCHMITZ = TM 61744. Sul frammento, pubblicato per la prima volta da PISTELLI 1906, pp. 129-131, si vedano PELLEGRINI 1906, pp. 153-154, nr. 19 e NALDINI 1965, p. 17, nr. 13 con riproduzione a tav. X (anche TREU 1965, p. 121 nota 58 e JUNACK 1972, pp. 508-509); più recente BOUD'HORS 2010, pp. 182-183 e note 22-23.

frammento (mm 50 × 45), forse proveniente dalla regione tebana<sup>81</sup>, conserva sul *recto* Lc 7, 22-25 in copto mentre sul *verso* Lc 7, 50 sempre in copto, con cui si concludeva la pericope, e Gv 12, 12-15 in greco, aperto da un *signum crucis* e preceduto da una semplice didascalia ΕΥΑΓΓΕΛ[ΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ (?)]. Se le porzioni di testo conservate permettono con una buona approssimazione di ricostruire la larghezza dello specchio scrittorio attorno ai mm 90-100, è impossibile stabilirne l'altezza. La distanza tra Lc 7, 22-25 e Lc 7, 50 ha bisogno di circa 65 righe per essere colmata. Chiaramente la pericope lucana (a meno di non voler immaginare pagine alte più di mm 360, margini esclusi) non comprendeva che una selezione di versetti tratti dal capitolo 7, ma non si può stabilire quali e quanti.

Si individuano con facilità due mani, entrambe piuttosto informali. La prima, che verga il testo copto di *Luca* sia sul *recto* che sul *verso*, è caratterizzata da un asse fortemente inclinato a destra ma non costante, squilibri modulari disomogenei che contrappongono lettere alte o ingrandite a lettere più piccole e sollevate sul rigo di base (in particolare *omicron*, ma talvolta anche *ny*, *omega* e *shai*), assenza di chiaroscuro. *Alpha*, *my* e *ypsilon* sono di norma eseguiti in un solo tempo (ma *ypsilon* compare anche in due tempi), *omega* e *shai* hanno tracciato angoloso, *epsilon* è in tre tempi, con tratto orizzontale mediano che si prolunga toccando la lettera successiva. La seconda mano invece è responsabile della pericope giovannea. Rispetto alla prima, essa è ancor più informale e sciolta, con vistosi problemi di allineamento sul rigo di base, maggior disinvoltura a rompere la struttura bilineare, asse che ad inizio pericope è fortemente inclinato a destra ma che dopo poche lettere si raddrizza. Il tracciato si presenta più morbido e occhiellato (in particolare in *lambda*, *ypsilon* e *chi*), anche se *alpha* è eseguito in due tempi, con i tratti uno e due fusi a formare una curva molto stretta mentre il terzo si prolunga in entrambe le direzioni. *Epsilon* è spesso eseguito in due tempi, a curve sovrapposte, mentre *omicron* risulta ancora sollevato sul rigo ma assume una forma più ovale. *Kappa*, con tenaglia eseguita in un solo tempo, invade sistematicamente l'interlinea superiore (caratteristica che si ritrova in diverse mani documentarie a partire dal V-VI). *My* è in tre tempi, ma con tutti i tratti convessi. La vicinanza della prima mano a testimoni come P.Aphrod.Lit. IV 18<sup>82</sup>, encomio del *dux* Kallinikios che Dioscoro di Afrodito copiò sul verso di un contratto (P.Cair.Masp. III 67315r) datato 24 settembre 568, suggerisce di datare il pezzo a non prima della seconda metà del VI secolo senza escludere l'inizio del successivo.

Trarre conclusioni da un frammento così piccolo è ovviamente pericoloso, ma la collaborazione di almeno due mani avvicina questo testimone ai manoscritti pa-

<sup>81</sup> Il frammento venne acquistato a Luxor nell'inverno 1891-1892 da Ernesto Schiaparelli, assieme a 12 ostraca, un secondo papiro e un atto di ἀσφάλεια su cuoio; si vedano PELLEGRINI 1906, p. 141 e O'CONNELL 2018, p. 89.

<sup>82</sup> P.Aphrod.Lit. IV 18 = P.Cair.Masp. III 67315v = TM 65013 = MP<sup>3</sup> 00348.140. Sulla mano di Dioscoro si veda almeno FOURNET 1999, vol. I, pp. 243-248.

piracei miscellanei bilingui come il Pap. bil. 1 di Amburgo [12]. Per rispondere ad un'esigenza concreta del culto, un gruppo di monaci, la cui presenza nella regione tebana è ampiamente attestata<sup>83</sup>, avrebbe provveduto al confezionamento del manoscritto, operazione che era allo stesso tempo un atto di devozione ed un'occasione di preghiera. Non sappiamo quante mani collaborarono alla sua realizzazione né in che modo fosse stato suddiviso il lavoro. La tentazione di immaginare due mani, una più formale che copia il copto affiancata da un'altra molto più informale e sciolta, a tratti quasi corsiva, in grado di gestire con facilità un testo in greco, è molto forte. Eppure, si tratta soltanto di una suggestione. Non è detto che quanto osservato sul papiro, e cioè che al cambio di lingua corrisponde un cambio di mano, fosse il criterio in base al quale erano stati distribuiti i brani da copiare. È altrettanto possibile che a ciascun collaboratore fossero state assegnate una o più pericopi bilingui. Questa seconda ipotesi appare, anzi, la più verisimile se si considera che in tutti i manoscritti bilingui non si osservano mani specializzate in una delle due lingue.

#### 6. IL MANOSCRITTO DELLA LITURGIA DI SAN MERCURIO (BRITISH LIBRARY, OR. 6801)

Tra i lezionari si considera anche il London, British Library, Or. 6801<sup>84</sup> [19] un tempo parte della biblioteca del monastero di Edfu<sup>85</sup>. Le dimensioni (mm 270 × 200 circa, per uno specchio di mm 210 × 150 circa) sono più ridotte rispetto a quanto osservato negli altri manoscritti. Conseguentemente, viene preferita una disposizione del testo a piena pagina rispetto a quella su due colonne, che sarebbero risultate sicuramente troppo strette. Il manoscritto consta di due parti: nella prima trova spazio la versione copta della *Passio Mercurii* (ff. 2-21) mentre nella seconda si trovano le letture per la liturgia del santo (ff. 22-31). Non stupisce che questa ricorrenza godesse di un libro liturgico proprio, dal momento che il Monastero di Edfu era intitolato proprio al santo-soldato Mercurio. La *Passio* è introdotta da un lungo titolo inquadrate da una sorta di *pyle* decorata con motivi geometrici e adagiata su un fianco, in modo tale che esso risulti chiuso su tutti i lati ad esclusione di quello destro. Il titolo<sup>86</sup> recita ΤΜΑΡΤΥΡΙΑ ΝΦΑΓΙΟΣ ΜΕΡΚΟΥΡΙΟΣ ΠΕΣΤΡΑΤΗΛΑΤΗΣ ΔΥΩ ΠΜΑΡΤΥΡΟΣ ΕΤΟΥΔΑΒ

<sup>83</sup> Basti il rimando ai già citati CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, O'CONNELL 2010, BOUD'HORS, HEURTEL 2010, BOUD'HORS 2017a e BOUD'HORS 2017b.

<sup>84</sup> London, British Library, Or. 6801 = nr. 418 VAN HAELST = l 1603 ALAND = sa 338<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ = CMCL MERC.AF = CLM 184. Sul codice si vedano almeno BUDGE 1915, pp. XLV-XLXII (con riassunto, edizione e traduzione della *Passio Mercurii* rispettivamente alle pp. CXIII-CXXVII, pp. 231-299 e pp. 809-854), TREU 1965, pp. 104-105 e p. 120 nota 52; LEROY 1974, nr. 31, pp. 188-190; LAYTON 1987, pp. 146-148, nr. 130 e BOUD'HORS 2010, p. 187.

<sup>85</sup> Sulle circostanze del ritrovamento, si veda RUSTAFJAEEL 1909, pp. 102-103.

<sup>86</sup> Sui titoli copti, talmente elaborati da costituire un vero e proprio genere letterario a sé stante, talvolta del tutto indipendente rispetto alle opere che identificano, si rimanda all'approfondito studio di BUZI 2005. Il titolo in questione potrebbe essere annoverato, secondo la classificazione stabilita dalla studiosa in BUZI 2005, pp. 33-34, tra i «titoli a struttura semplice».

ΜΠΕΧΣ ΝΤΑΧΧΟΚΣ ΕΒΟΛ ΖΡΑΙ ΖΜ ΠΟΥΥ ΝΖΟΥΥ ΕΤΕ ΠΕΙ ΠΕ ΣΟΥΧΟΤΕ ΜΠΕΒΟΤ ΔΘΩΡ  
 ΖΝ ΟΥΕΙΡΗΝΗ ΘΘ, “Il martirio di san Mercurio generale e santo martire di Cristo che  
 morì questo giorno, che è il 25 di Athor. In pace. Amen”<sup>87</sup>.

La vera e propria *Passio* si conclude al f. 14r, con tanto di invocazione alla Trinità. Segue un secondo titolo, non differenziato dal punto di vista grafico né rispetto a quanto precede né rispetto a quanto segue (a parte un grande *tau* decorato in *ekthesis*, non dissimile però dalle altre iniziali che individuano i paragrafi), che introduce il racconto di un particolare episodio della vita del santo: ΤΕΩΠΗΡΕ ΝΤΑΣΟΥΩΝΣ ΕΒΟΛ  
 ΦΑΓΙΟΣ ΜΕΡΚΟΥΡΙΟΣ ΝΘΕ ΝΤΑΧΠΑΤΑΣΣΕ ΝΙΟΥΛΙΑΝΟΣ ΠΑΝΟΜΟΣ ΝΡΡΟ ΖΙΧΜ ΠΗΜΕΡΕΖ  
 ΔΥΩ ΤΕΩΠΗΡΕ ΝΕΣΣΗΖ ΖΝ ΠΜΕΖΨΙΤΕ ΝΖΙΣΤΟΡΙΑ ΝΤΕΚΚΛΗΣΙΑ ΖΔΜΗ, “il miracolo manifestato da san Mercurio: come egli colpì l'imperatore Giuliano, il senza legge. E il miracolo fu scritto nel nono (libro) della Storia della Chiesa. Amen”. Quest'ultimo riferimento alla cosiddetta *Storia della Chiesa di Alessandria*. Il testo che segue, infatti, riprende l'analogo racconto conservato nella *Storia*<sup>88</sup>. L'episodio trova una sua raffigurazione sul verso del primo foglio<sup>89</sup> [tav. XI], in cui san Mercurio a cavallo, collocato nella parte superiore della pagina, colpisce con la propria arma, alle spalle, l'imperatore Giuliano, di dimensioni sensibilmente più piccole, ormai disarcionato dalla propria cavalcatura. È possibile che il copista si sia dimenticato di dare il dovuto risalto al secondo titolo oppure che, più probabilmente, esso fosse stato assorbito ormai da tempo nel testo e quindi già confuso nell'antigrafo.

La seconda parte invece si presenta come un vero e proprio lezionario. Il f. 22r, con i Sal 8, 6b-7a; 20, 4b-5 e 8, 6-7a, tutti in greco, si apre con la rubrica ΕΩΡΤΗΝ  
 ΤΟΥ ΔΠΟΥ ΜΕΡΚΟΥΡΙΟΥ ΣΤΡΑΤΗΛΑΤΑ ΕΠΑΚΟΗ, “festa di san Mercurio Stratelate; ascolta (?)”. Seguono Lc 14, 25-35 (ff. 22v-25r), Mt 2, 1-12 (ff. 24v-27r), Mc 1, 1-11 (ff. 27v-28r) e Mt 8, 5-13 (ff. 28v-31r). Delle quattro pericopi bilingui, le prime due e la quarta presentano la versione saidica a fronte mentre per quanto riguarda la terza il copto segue il testo greco. Ogni lettura è introdotta da una propria rubrica, ora in greco e ora in copto. Esse sono per Lc 14, 25-35 semplicemente ΕΚ ΤΟΥ  
 ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ (f. 22v) e ΠΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΣ (f. 23r); per Mt 2, 1-12 ΧΟΙΑΧ ΚΘ ΕΩΡΤΗΣ  
 ΓΕΝΝΗΣΕΩΣ ΤΟΥ ΣΗΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΥ ΧΡΙΣΤΟΥ ΕΚ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ (f. 24v) e ΧΟΙΑΧ  
 ΚΘ ΠΩΔ ΜΠΕΝΣΩΤΗΡ ΙΣ ΠΕ ΧΣ ΠΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΣ (f. 25r), “29 del mese di Koiak, fe-

<sup>87</sup> Sulla isopsefia ΘΘ = ἀμὴν si veda *supra*, p. 154 e nota 92.

<sup>88</sup> I frammenti di quest'opera storiografica sono pubblicati da ORLANDI 1968-1970. In particolare, sui rapporti fra quest'ultima e il racconto del miracolo di Mercurio si vedano vol. I, pp. 11 e 98-10. Devo questo suggerimento ad Alberto Camplani.

<sup>89</sup> Il *recto* è invece lasciato bianco, a protezione dell'intero codice. Il f. 1 è escluso dalla paginazione, che comincia invece sul f. 2r (= α) e prosegue fino al f. 31v (= ξ). Si conservano anche le segnature di fascicolo, collocate nell'angolo superiore interno del *recto* del primo foglio e del *verso* dell'ultimo. L'episodio di san Mercurio che uccide l'imperatore Giuliano è un tema abbastanza frequente nell'arte cristiana dell'Egitto tardoantico e medievale; si veda WALTERS 1989, p. 196 e pl. XX.

sta della Natività del nostro Salvatore Gesù Cristo”; per Mc 1, 1-11 ο ια̅νγα̅ριος̅ ι̅α̅ αρχ̅(η)̅ κατα̅ μα̅ρκο̅(ν)̅ αρχ̅η̅ το̅υ̅ ε̅γα̅γγ̅ελ̅ι̅ου̅ ι̅ς̅ χ̅ς̅ (f. 27v) e τυ̅βη̅ ι̅α̅ τα̅ρχ̅η̅ μ̅φ̅κα̅τ̅(α)̅ μα̅ρκο̅ς̅ (f. 28), “11 di gennaio [ma in copto, 11 del mese di Tobi] inizio del Vangelo secondo Marco, inizio del Vangelo di Gesù Cristo”<sup>90</sup>; infine, per Mt 8, 5-13 ο̅ψ̅ε̅ το̅υ̅ α̅γ̅ι̅ου̅ με̅ρ̅(κο̅υ̅ρ̅ι̅ου̅)̅ κα̅τ̅(α)̅ μα̅θ̅αι̅ου̅ (sic) (f. 29v) e ζ̅ι̅ρο̅υ̅ζ̅ε̅ μ̅φ̅α̅γ̅ι̅ο̅(ς)̅ με̅ρ̅(κο̅υ̅ρ̅ι̅ο̅ς)̅ π̅κα̅τ̅(α)̅ μα̅θ̅αι̅ο̅ς̅ (f. 30r), “vespro di san Mercurio; (Vangelo) secondo Matteo”. Le rubriche sono vergate in inchiostro rosso, con l’unica eccezione di Mc 1, 1-11, pericope che, anche per la diversa disposizione delle due lingue, sembra avere una funzione secondaria rispetto alle altre tre.

Questo manoscritto rappresenta un testimone prezioso perché conserva ben due colofoni<sup>91</sup> che conservano preziose informazioni sul suo allestimento. Conviene riportarli per intero. Il primo<sup>92</sup> è collocato nella parte inferiore del f. 30v, al di sotto della pericope evangelica, separato da una semplice linea ornata:

εὐ̅ξα̅σθε̅ ὑ̅πε̅ρ̅ ἐ̅μοῦ̅ ἐ̅γὼ̅ ὁ̅ τ̅ά̅λα̅ς̅ | ἀ̅μα̅ρ̅τω̅λο̅υ̅ς̅ (sic) · Αὐ̅ρ̅ί̅λ̅ι̅ο̅ς̅ · Βί̅κτω̅ρ̅ | ἐ̅λ̅ά̅χ̅ι̅σ̅τ̅οῦ̅  
κ̅(αῖ)̅ ἀ̅νά̅ξι̅ου̅ δ̅ιά̅κο̅(νο̅ς)̅ παῖ̅ς̅ | τοῦ̅ μα̅κα̅ρί̅ο̅(υ)̅ Με̅ρ̅κοῦ̅ρ̅ι̅ο̅(υ)̅ δια̅κό̅(νοῦ)̅ τοῦ̅ | ἀ̅γ̅ί̅ου̅  
Με̅ρ̅(κυ̅ρί̅ου)̅ με̅γα̅στ̅ρα̅τ̅η̅λά̅τ̅(ου)̅ ἀ̅πὸ̅ τ̅(ῆ̅ς)̅ | πὸ̅λ̅(ε̅ω̅ς)̅ Λα̅τ̅(οῦ̅ς)̅ ἔ̅γ̅ρα̅ψ̅α̅ς̅ βύ̅β̅λο̅ς̅ (sic)  
πάν̅των̅ | ἀ̅να̅γ̅νώ̅θη̅ τὴ̅ν̅ β̅ιβ̅λί̅ου̅ ἐ̅πε̅ύ̅ξε̅ται̅ με̅ ὅ̅π̅ω̅ς̅ διε̅ξ̅ά̅γοι̅ κ̅(ὄ̅ρ̅ι̅ο̅ς)̅ τὴ̅ν̅ | ἐ̅λ̅ε̅ο̅ινὸ̅ (sic)  
μου̅ βί̅ον̅ εὐ̅α̅ρε̅στῶ̅ν̅ ἀ̅μ̅ί̅(ν)

pregate per me, l’infelice peccatore Aurelio Vittore, umilissimo e indegno diacono, figlio del beato Mercurio, diacono di san Mercurio il Grande Generale, dalla città di Lato. Ho copiato il libro. Tutti quelli che hanno letto il libro preghino per me affinché il Signore conduca la mia vita pia, essendogli gradita. Amen.

Aurelio Vittore, diacono della chiesa di san Mercurio, lo stesso copista incontrato nell’Or. 7021<sup>93</sup>, in questo caso si dimostra in grado di sottoscrivere in greco. Sul f. 31r, in corrispondenza di un *agraphon*, si legge la formula di datazione<sup>94</sup>, molto lacunosa, delimitata nella parte superiore da una doppia linea ornata mentre in quella inferiore da una fascia con motivi geometrici. Questo è ciò che si legge:

ἐ̅γ̅ρά̅φ̅η̅ με̅ν̅[ι]̅ Πα̅χ̅ων̅ ἡ̅μέ̅[ρ̅α]̅ | ι̅ζ̅ · ἰ̅ν̅δ̅ικ̅δ̅ί̅ο̅νο̅ς̅ (sic) [ ] ἀ̅πὸ̅ τ̅(ῶ̅ν)̅ | ἀ̅γ̅ί̅ων̅ Μ̅(α)̅ρ̅(τύ̅ρ̅ων)  
[ ] ἔ̅τ̅[οῦ̅ς̅ | Σα̅ρα̅κ̅ι̅νὸ̅ς̅ [..]

<sup>90</sup> La cronologia non torna: l’11 del mese di Tobi, in cui ricorre la memoria liturgica del Battesimo di Gesù (l’Epifania delle Chiese Orientali) non corrisponde all’11 di gennaio ma al 19. L’ultimo sintagma è assente dalla rubrica copta.

<sup>91</sup> Siglati paths.colophons.85 nel database del progetto PATHs. Essi sono vergati verosimilmente dal copista principale ma in una scrittura diversa, vistosamente inclinata verso destra, rispetto alla maiuscola alessandrina del corpo del testo. Sugli aspetti grafici degli elementi paratestuali dei manoscritti copti si veda BUZI 2016b, pp. 206-207.

<sup>92</sup> Pubblicato come VAN LANTSCHOOT 1929, pp. 207-208, nr. CXVIIa.

<sup>93</sup> L’identificazione è di VAN LANTSCHOOT 1929, p. 194.

<sup>94</sup> Si veda VAN LANTSCHOOT 1929, p. 206, nr. CXVII.

fu scritto nel mese di Pachon, nel giorno 17, indizione [...], dai santi Martiri [...] anno dei Saraceni [...]

Infine, sul f. 31v, una lunga sottoscrizione in copto<sup>95</sup> fornisce ulteriori informazioni:

[manca una linea] | ...]ΕΤ:Τ ΜΜΑΙΑΓΑΠΗ ΑΥΩ ΜΜΑΙΠΡΟΣΦΟ[ΡΑ Γ]ΕΟΡΓΙΟΣ ΠΩΗΡΕ  
 ΜΠΜΑΚΑΡΙΟΣ ΠΖΗΥ | ΔΥΣΜΝΤΠΕΙΧΩΜΕ ΖΝΝΨΙΣΕ ΜΜΙΝ | ΜΜΟΥ · ΑΥΔΩΡΙΖΕ ΜΜΟΥ ΕΖΟΥΝ  
 ΕΠΜΟ|ΝΑΣΤΗΡΙΟΝ ΜΠΦΑΓΓΙΟΣ ΜΕΡΚΟΥΡΙΟΣ ΠΕΣ|ΤΡΑΤΗΛ(Δ)Τ(ΗΣ) ΑΥΩ ΠΑΓΩΝΩ[Θ]ΕΤΗΣ  
 ΖΑ ΠΟΥΧΑΙ ΝΤΨΥΓΧΗ · ΧΕΚΑΣ ΕΡΕΠΝΟΥΤ(Ε) | ΜΠΖΑΓΙΟ(Σ) | ΜΕΡΚΟΥΡΙΟΣ ΝΑΣΜΟΥ ΕΡΟΥ  
 [Ζ]ΜΠΠΕΙΚΟΣΜΟΣ ΜΝΤΨΣΙΜΕ · ΜΝΝΨΩ[ΗΡ]Ε | [ . . ]Μ[Ν]ΝΚΑ ΝΙΜ ΕΤΩΟΠ ΝΑΥ · ΕΨΩΔΝΕΙ  
 | [ΔΕ Ο]Ν ΕΒΟΛ ΖΜΠ[ΕΙΒΙ]ΟΣ Ε[ΨΝ]ΔΧΙΖΜΟΥΤ | [ΕΤΟ]ΟΥΤΨ ΖΤΝΠΠΡΡΟ ΠΕΧΣ ΝΨΑΔΥ | [ΝΜ]  
 ΠΩΔ ΜΠΤΥΠΝΟΝ ΜΠΩΟ ΝΡΟΜΠΕ | [ΝΨΑ]ΔΥ ΝΜΠΩΔ ΝΣ[ΩΤ]Μ ΧΕΔΜΗΤΗΝ | [ΝΕΤ]ΣΜΑΜΑΔΤ  
 ΝΤΕΠΑΕΙΩΤ ΝΤΕΤΗΝ | [ΚΛ]ΗΡΟΝΟ(ΜΟΙ) ΝΤΜΝΤΕΡΟ ΝΤΑΥΣΒΤΩ[ΤΣ Ν]ΗΤΗΝ ΧΙΝΤΚΑΤΑΒΟΛΗ  
 ΜΠΚΟΣΜΟΣ | [ΖΑΜΗ]Ν ΕΣΕΨΩΠΕ [ΔΝ]ΟΝ ΤΗΡΗΝ ΖΑΜΗΝ | [ΠΧΣ ΙΣ ΠΕΧΣ ΕΨΕ]ΖΑΡΕΖ ΕΠΩΝΖ  
 ΔΥΩ | [ΤΣΩΤΗΡΙΑ ΜΠΣΩΟΥΖ Ε]ΖΟΥΝ ΝΝΕΣ[|ΝΗΥ ...ΕΡΕΔΒ]ΒΑ ΔΒΡΑΖΔΑΜ |[...]ΔΒΒΑ ΖΑΧΑΡΙ |  
 ΔΣ ...]ΝΤΟΥΟΥ ΧΕ[... | ...]ΠΜΟΝΑ[Σ]ΤΗΡΙΟΝ ΝΨ |... ]ΩΚ ΕΒΟΛ [... | ...]ΚΛΗΡΟ[...

l'amante della carità e dell'offerta, Giorgio, figlio del beato Pheu, lui ha allestito questo libro con il suo proprio lavoro, lo ha donato al Monastero di San Mercurio il Grande Generale e giudice nella guarigione della sua anima, affinché il Dio di san Mercurio lo benedica in questo mondo con sua moglie, con i suoi figli e con chiunque sia con lui. E quando egli terminerà questa vita, possa egli intercedere per lui prima del nostro re, il Cristo, e possa renderlo degno di ascoltare quel "vieni, benedetto dal Padre mio", di ereditare il regno che è stato preparato per voi sin dalla fondazione del mondo. Amen, e così sia per tutti noi. Amen. Possa il Signore Gesù Cristo proteggere la vita e la salvezza dell'assemblea per i confratelli. Mentre Abba Abramo [...] Abba Zaccaria [...] il monastero.

Il manoscritto della *Passio Mercuri*, con i testi indicati per la liturgia del santo, fu dunque donato da un uomo di nome Giorgio come gesto di devozione per la salvezza della propria anima al monastero di Edfu. Il dono dovette essere molto gradito ai monaci, i quali potevano così disporre di un codice funzionale al culto del santo eponimo del loro monastero.

Una serie di elementi e di personaggi citati in questi due colofoni, malgrado le numerose lacune che li interessano, permettono di datare con una certa precisione il manoscritto. In primo luogo, al copista Vittore si deve, oltre all'Or. 7021 più volte citato (terminato il 13 luglio 987), anche l'Or. 7026<sup>96</sup>, sottoscritto<sup>97</sup> il 7 settembre 1005. La sua attività di copia è dunque attestata fra la fine del X secolo e i primissimi

<sup>95</sup> Sempre VAN LANTSCHOOT 1929, pp. 205-207, nr. CXVII.

<sup>96</sup> Il codice contiene un'omelia sui *mysteria* dell'apostolo Giovanni e della Vergine Maria, seguita da una *Vita Pisenihii*, vescovo di Keft, attribuita ad un certo Giovanni il Presbitero. Si veda almeno LAYTON 1987, pp. 190-192, nr. 160.

<sup>97</sup> Si veda VAN LANTSCHOOT 1929, pp. 213-216, nr. CXX.

anni del secolo successivo. La menzione di Abba Abramo e Abba Zaccaria, ricordati nei colofoni di altri tre manoscritti<sup>98</sup>, tutti datati fra il 1003 e il 1005, permette di stringere ulteriormente la forchetta cronologica, escludendo il X secolo.

Si ha, dunque, un saldo ancoraggio cronologico, molto significativo anche dal punto di vista paleografico. Il manoscritto, infatti, è copiato interamente in maiuscola alessandrina a contrasto modulare, dal tracciato ricco di occhiellature ma privo di chiaroscuro [tav. XII]. Tra gli elementi artificiosi, oltre agli insistiti ripiegamenti ad uncino del tratto obliquo discendente da sinistra verso destra di *delta*, *lambda* (che scende anche al di sotto del rigo di base) e *chi*, agli svolazzi del tratto obliquo ascendente di *psilon*, all'ampia tenaglia di *kappa*, separata dal tratto verticale, ai bottoni di inchiostro posti non solo alla base, ma anche all'inizio dei tratti verticali (fenomeno particolarmente evidente in *eta*), saltano all'occhio i vistosi prolungamenti che interessano i tratti delle lettere nel primo e nell'ultimo rigo della pagina, nonché di numerose lettere poste a fine rigo. *Theta* è di norma stretto, con il tratto orizzontale che taglia l'ovale, ma spesso assume forma circolare, all'interno della quale è inscritto il tratto orizzontale, a sua volta decorato con un bottone di inchiostro posto nel mezzo. Il rispetto della struttura bilineare è assoluto. Unica eccezione è rappresentata da *shai*, il cui ultimo tratto si allunga nell'interlinea inferiore. Tale maiuscola è impiegata per il testo della *Passio Mercuri*, per le pericopi bibliche, per i titoli, per le rubriche e anche per i due colofoni in greco. Il colofone copto del f. 31v è invece copiato utilizzando una maiuscola dal tracciato più spezzato ed angoloso e fortemente inclinata a destra, in cui i tratti verticali delle lettere che lo richiedono (*rho*, *psilon*, *phi*, *chi*, *fai*, *shai* ma anche *tau*) invadono con molta disinvoltura l'interlinea inferiore. Tra i tratteggi più significativi si segnalano *alpha* in due tempi, *my* in tre tempi, con i tratti obliqui appiattiti sul rigo di base, *psilon* in due tempi.

---

<sup>98</sup> Si tratta degli Or. 6783 (terminato da Vittore il 16 agosto 1003), Or. 7027 (sempre di mano di Vittore, sottoscritto il 29 dicembre 1004) e Or. 7026 (che, come si è detto, porta la data del 7 settembre 1005). Si veda VAN LANTSHOOT 1929, pp. 208-216 nrr. CXVIII-CXX.

## ALTRI LIBRI NEOTESTAMENTARI

Oltre ai *Vangeli*, gli unici altri testi neotestamentari di cui si conservano frammenti bilingui sono due *Atti degli Apostoli* e una collezione di *Epistole paoline* (per la verità, solo parzialmente bilingue). Essi non portano alcun elemento di novità, né dal punto di vista paleografico, né dal punto di vista codicologico, rispetto a quanto osservato negli altri testimoni greco-copti. Si noti, tuttavia che entrambi i manoscritti degli *Atti* (di cui uno papiraceo) presentano il testo nelle due lingue disposto su colonne affrontate (*layout* raramente attestato per i *Vangeli*), in un caso vergate in maiuscola biblica (mai osservata in tetravangeli o in lezionari integralmente bilingui).

1. P.VINDOB. K 7377-7914 (*ATTI DEGLI APOSTOLI*)

Con la segnatura P.Vindob. K 7377 + K 7384 + K 7396 + K 7426 + K 7542-7548 + K 7731 + K 7912 + K 7914<sup>1</sup> [44] sono indicati una serie di frammenti papiracei ricondotti ad 11 ff., estremamente lacunosi, di un codice bilingue degli *Atti degli Apostoli*. Sulla base del testo tradito<sup>2</sup>, Schüssler è stato in grado di ipotiz-

---

<sup>1</sup> Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 7377 + K 7384 + K 7396 + K 7426 + K 7542-7548 + K 7731 + K 7912 + K 7914 = nr. 484 VAN HAELST = P<sup>41</sup> ALAND = sa 541 SCHÜSSLER = TM 61739 (il CLM ancora non ha assegnato al codice un numero identificativo unitario; i singoli frammenti sono registrati come CLM 2044+2045+2046+2047+2048+2049+2050+2051). I frammenti sono stati pubblicati a più riprese a partire da Wessely come Stud.Pal. XV 237 (P.Vindob. K 7542-7458 ripubblicati da WEIGANDT 1969, pp. 79-93) seguito da SCHMITZ 1988, pp. 82-83 (P.Vindob. K 7384+7396+7914), pp. 84-85 (P.Vindob. K 7377+7426+7731) e p. 86 (P.Vindob. K 7912). Per il testo greco si vedano anche ROPES 1926, pp. 271-275 e SCHOFIELD 1936, pp. 285-291 e da ultimo PORTER, PORTER 2008, pp. 41-76 nr. 12-19 e pll. X-XVII. Una riproduzione anche in HENNER, FÖSTER, HORAK 1999, p. 10, nr. 9. I frammenti sono stati oggetto dello studio approfondito di WEIGANDT 1969, pp. 53-73. Si veda anche da TREU 1965, p. 119 nota 47 e TURNER 1977, p. 147.

<sup>2</sup> Le porzioni degli *Atti* conservate sono in greco At 17, 28-18, 2; 18, 17-18; 18, 22-25; 18, 27; 19, 1-4; 19, 6-8; 19, 16-17; 19, 18-19; 20, 9-13; 20, 15-16; 20, 22-24; 20, 26-21, 4; 21, 26-27; 22, 11-14; 22, 16-17; in copto At 17, 21-18, 2; 18, 18; 18, 21-22; 18, 25; 18, 27-28; 19, 2-8; 19, 15; 19, 17-19; 20, 11-16; 20, 24-21, 1-3; 21, 24-25; 22, 12-14; 22, 26-17. In generale, sulla tradizione copta degli *Atti*, si veda JOUSSEN 1969 (con una sommaria descrizione del bilingue viennese a p. 14).

zare, per il codice originario, 10 fascicoli di otto bifogli, per un totale di 160 fogli. I frammenti superstiti costituirebbero porzioni di fogli provenienti dai fasc. 7 e 8. La ricostruzione dello studioso, tuttavia, non è supportata né dalla paginazione né dalle segnature di fascicolo, che probabilmente non erano state apposte *ab origine*: laddove si conservano i margini, non sembrano esserci tracce di cifre. I fascicoli, almeno quelli superstiti, erano aperti da un lato periferale e non contrapponevano facciate omogenee (tranne, ovviamente, che in corrispondenza del centro del fascicolo).

Il testo, nelle due lingue, corre parallelamente sulle due colonne di ciascuna pagina, quella di sinistra per il greco, quella di destra per il copto. Le diverse sezioni sono segnalate dall'iniziale ingrandita e leggermente in *ektheseis*, accompagnata da una coronide. La scrittura è una maiuscola alessandrina eseguita con *ductus* molto posato, che determina degli ingrossamenti al termine dei tratti verticali, dovuti al calamo che, proprio in quei punti, indugia. Lo stesso effetto si verifica in corrispondenza degli occhielli di *alpha*, *kappa*, *my*, *ypsilon*, *omega*, *shai*. Il modulo, al contrario, non è mantenuto costante: *epsilon*, *theta*, *omicron* e *sigma* possono presentarsi molto compressi lateralmente (nel qual caso il tratto orizzontale di *theta* supera ampiamente il corpo della lettera in entrambe le direzioni) oppure di forma perfettamente circolare. E non mancano realizzazioni intermedie rispetto a questi due estremi, che coinvolgono anche *alpha*. I tratti obliqui di *delta*, *lambda* e *giangia*, inoltre, sono ornati da riccioli che possono arrivare a chiudersi formando un occhiello. La struttura bilineare è rigidamente rispettata, anche dalle lettere che strutturalmente sarebbero portate ad infrangerla. Soltanto *phi* è di modulo più grande.

Irigoin<sup>3</sup> riferisce questa mano alla seconda metà del VI secolo, a motivo dell'incoerenza che si osserva nel modulo delle lettere, da lui interpretata come momento di passaggio dalla tipizzazione unimodulare a quella a contrasto della maiuscola alessandrina. Come è noto, Cavallo<sup>4</sup> ha definitivamente dimostrato che le due tipizzazioni ebbero uno sviluppo parallelo. Ed invero alcuni elementi come il tratto orizzontale di *theta* che taglia il corpo della lettera, i bottoni di inchiostro al termine dei tratti verticali e la stessa artificiosa insistenza sulle forme rotonde delle lettere che abbiano modulo quadrato suggeriscono di abbassare la datazione alla metà del VII secolo, periodo in cui sono collocati esempi di tipizzazione a contrasto modulare quale il P.Vindob. G 19899-19908 + P.Louvre E 10295<sup>5</sup>, molto simili tanto nell'aspetto generale quanto nei singoli tratteggi agli *Atti* viennesi.

<sup>3</sup> Così IRIGOIN 1959, p. 37, nr. 38 e p. 49; anche WEIGANDT 1969, pp. 55-58.

<sup>4</sup> Si veda CAVALLO 1975, pp. 38-41 (= CAVALLO 2005, pp. 187-190).

<sup>5</sup> La datazione è discussa in CAVALLO 1975, pp. 47-48 (= CAVALLO 2005, p. 196).

2. MOSKVA, PUŠKIN MUSEUM, I.1.D.681 (*ATTI DEGLI APOSTOLI*)

Si conosce un altro codice bilingue, questa volta pergameneo, degli *Atti degli Apostoli*, indicato dalla segnatura Moskva, Puškin Museum, I.1.d.681<sup>6</sup> [23]. La disposizione del testo ricalca quella già vista nel codice papiraceo: greco e copto corrono parallelamente sulle due colonne della stessa pagina, quella di sinistra per il greco, quella di destra per il copto. Il testo conservato<sup>7</sup> permette di ricostruire pagine di almeno mm 220 × 180 con colonne di circa 26 righe (specchio di mm 160 × 140 circa), a fronte di un frammento di poco più di mm 110 × 130 circa. Giuste queste proporzioni, Weigandt<sup>8</sup> ha calcolato che per contenere il testo bilingue integrale degli *Atti* il codice non poteva avere meno di 140 fogli.

Il frammento esibisce una maiuscola biblica dal chiaroscuro elegantemente eseguito ed equilibrato. In *alpha*, eseguito in due tempi, i tratti uno e due formano un angolo molto acuto e il terzo tratto non esita a superare il rigo di base, tendenza che si riscontra anche nel tratto obliquo discendente da sinistra verso destra di *kappa* (sempre in due tempi, con tenaglia separata dal tratto verticale) e di *lambda*. *My*, in quattro tempi, ha entrambi i tratti obliqui eseguiti come filetti<sup>9</sup>. L'ornamentazione si limita ai piccoli elementi quadrangolari che rafforzano i tratti orizzontali di *gamma*, *tau*, il tratto mediano di *epsilon* e quelli obliqui di *ypsilon*. Questi ultimi, tra l'altro, si incontrano sul rigo di base. A differenza delle altre lettere, inscrivibili in un modulo perfettamente quadrato, *my*, *pi*, *tau*, *omega* (e *shai*) appaiono più larghi. Il codice è stato riferito al V secolo senza però che siano stati proposti confronti con altri

<sup>6</sup> Moskva, Puškin Museum, I.1.d.681 (*olim* Sankt-Peterburg, collezione Golenishev, IG 5409, Copt. 55) = nr. 476 VAN HAELST = 0236 ALAND = sa 376 MINK-SCHMITZ (vedi RICHTER, SCHULZ 2016, p. 101) = TM 61714 = CLM 2024. La provenienza è sconosciuta: Golenishev non era solito conservare la documentazione relativa all'acquisto dei pezzi che progressivamente ampliavano la sua collezione privata. Tuttavia, è stata avanzata l'ipotesi del Monastero Bianco, da dove sicuramente Golenishev acquistò alcuni manoscritti, tra cui l'attuale Moskva, Puškin Museum, I.1.b.296 (su cui si veda ELANSKAYA 1994, pp. 421-426 e pll. CLIX-CLX), un *Vangelo di Matteo* copto, graficamente molto affine al frammento bilingue. Sulla collezione Golenishev si veda almeno ELANSKAYA 1994, pp. 1-7. Il frammento fu edito per la prima volta da WEIGANDT 1969, pp. 94-95, poi da ELANSKAYA 1991, pp. 221-222 (anche p. 258) e di nuovo in ELANSKAYA 1994, pp. 458-460, nr. 17, con riproduzione al pl. CLXXVIII sia del *recto* che del *verso*. Una scheda di catalogo si può leggere in TREU 1966, p. 333 (ma si veda anche TREU 1965, p. 119 nota 46).

<sup>7</sup> At 3, 12-13.15-16 sia in greco sia in copto. Il *recto* è, tuttavia, quasi illeggibile.

<sup>8</sup> Si veda WEIGANDT 1969, p. 73, il quale, tra l'altro, corregge la ricostruzione del formato proposto da TREU 1965, p. 119 nota 46 (e p. 104).

<sup>9</sup> Questo tracciato di *my*, assieme alla rottura della struttura bilineare da parte dei tratti obliqui di *alpha*, *kappa* e *lambda* rappresentano due delle quattro caratteristiche che, secondo Orsini, distinguerebbero, anche se non in modo esclusivo, la maiuscola biblica di ambiente coptofono da quella di ambito più propriamente greco. Delle altre due caratteristiche, l'andamento curvo del tratto obliquo di *ny* si osserva in un paio di esempi mentre del tutto assente è l'incurvatura del tratto obliquo discendente da sinistra verso destra in *alpha* e *lambda*. Si veda ORSINI 2008a, pp. 142-144 (= ORSINI 2019, p. 119-124).

manoscritti in maiuscola biblica<sup>10</sup>. Tuttavia, l'intensità del chiaroscuro e la qualità dei trattini di coronamento, paragonabili a quelli che si osservano nel celebre *Codex Alexandrinus*<sup>11</sup> o nel codice Freer dei *Salmi*<sup>12</sup>, orientano piuttosto tra la seconda metà del V secolo e l'inizio del VI secolo. Si tratta, in ogni caso, di uno dei più antichi testimoni di codice pergameneo bilingue greco-copto.

### 3. SA 542 SCHÜSSLER (*EPISTOLE PAOLINE*)

Ben 39 fogli pergamenei, in condizioni più o meno frammentarie, divisi tra le biblioteche europee e non solo<sup>13</sup>, sono stati ricondotti dagli studiosi ad un mede-

<sup>10</sup> Tale datazione si legge in ORSINI 2005, p. 297 che sostanzialmente riprende TREU 1966, p. 333. ELANSKAYA 1994, p. 421 non esclude addirittura il IV secolo sulla base del confronto con P.PalauRib. inv. 183, riferito da QUECKE 1981, p. 10 all'inizio del V secolo, piuttosto che alla fine. Il forte contrasto chiaroscurale tuttavia orienterebbe anche in questo caso ad abbassare la datazione almeno alla seconda metà del V secolo.

<sup>11</sup> CAVALLO 1967, p. 77 ha riferito il codice al «terzo venticinquennio del V secolo», ma pone contestualmente in dubbio l'origine egiziana (CAVALLO 1967, p. 80).

<sup>12</sup> Washington (DC), Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art, MS II = nr. 83 VAN HAELST = 1219 RAHLFS = TM 62061; sul codice, pubblicato da SANDERS 1917 e 1929, si veda CLARKE 2006, p. 37. La datazione all'inizio del VI secolo si deve a CAVALLO 1967, pp. 83-84 (e tav. 72). Al codice vennero aggiunti già in antico sette fogli (nr. 235 VAN HAELST = TM 62275) in maiuscola ogivale inclinata riferiti al VII secolo; si veda CAVALLO 1967, pp. 119-120 e tav. 109 e CRISCI 2000, p. 19 nota 99 e tav. 9.

<sup>13</sup> I frammenti riuniti fino ad oggi sono Cambridge, University Library, Or. 1699 II x + London, British Library, Or. 3579 B (56) f. 88 + Or. 3579 B (57) f. 89 + Or. 3579 B (59) f. 92 + Louvain, Katholieke Universiteit, Universiteitsbibliotheek, Copt. Lov. 20 + Moskva, Puškin Museum, I.1.b.299 (*olim* Sankt-Peterburg, collezione Golenishchev, 4767, Copt. 9) + Napoli, Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III», I.B.14, fasc. 118 ff. 25-26 + Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press, b. 2 (fr. 11) ff. 35-38 + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>11</sup> ff. 52-53, 69-70, 85-87, 89-93, 95; copt. 132<sup>2</sup> f. 5; copt. 133<sup>1</sup> ff. 9, 9a, 10-11, 18, 18a, 18b + Paris, Musée du Louvre, E 10092g + Washington, Catholic University of America, ICOR Coptic Ms. 1 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 16 (*olim* Lit. Theol. 16); K 17 (*olim* Lit. Theol. 1); K 1111a-b; K 2711; K 9078; K 9079; K 9080; K 9081. Nella sua interezza, il codice è indicato nei repertori come nr. 503 + 535 + 471 + 549 VAN HAELST = I 1575 + 0129 + 0203 + 0205 + I 1576 ALAND = sa 35<sup>1</sup> SCHMITZ 2003 = sa 542 SCHÜSSLER = TM 108002 = CMCL MONB.LU = CLM 509. La bibliografia che si è andata accumulando nei decenni sui singoli frammenti è piuttosto cospicua. Il bifoglio oggi a Napoli, già descritto da ZOEGA 1810, p. 623, nr. CCLXXXV che non riuscì tuttavia ad identificare i testi, fu pubblicato da HEBBELYNCK 1922 (ma si veda anche HEBBELYNCK 1921, p. 7 e nota 3). La descrizione più recente si deve a BUZI 2009, pp. 285-286. Tra i frammenti parigini, per lo più inediti, alcuni sono stati identificati da BOUD'HORS 1987, pp. 76-80 (per il frammento del Louvre si veda BOUD'HORS 1999 p. 266, nr. 6.2 e nota 82). Il bifoglio Par. copt. 129<sup>11</sup> ff. 52-53 (su cui si vedano anche HYVERNAT 1896, p. 563; HEER 1912, p. 8 e TREU 1965, p. 104 e p. 119 nota 48) fu invece edito, per la parte greca, da AMÉLINEAU 1895, pp. 50-51. Più recente l'edizione di SCHÜSSLER 1969, pp. 246-253. L'edizione del Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 18b è in sa 542 SCHÜSSLER. Per il foglio di Lovanio si ha a disposizione l'edizione di LEFORT 1940a, pp. 10-13, nr. 20 (= LEFORT 1940b, pp. 90-93, nr. 20). I frammenti viennesi furono editi da Wessely come Stud.Pal. XI 59 (P.Vindob. K 16), 60 (P.Vindob. K 17); Stud.Pal. XII 155 (P.Vindob. K 1111a-b, K 9079 + 9080, K 9081, K 9078) e da TILL 1939, pp. 380-381, nr. 55 (P.Vindob. K 2711); P.Vindob. K 16 e 17 sono considerati a parte da TREU 1965, p. 106 e p. 122 nota 62; nuova edizione della parte greca a cura di PORTER, PORTER 2008, pp. 281-284, nr. 60 e tav. LIV (K 16), pp. 284-290, nr. 61 e tav. LV (K 17). I 4 fogli oxoniensi, costituenti i due

simo codice<sup>14</sup> [37] di grandi dimensioni (mm 385 × 300, con uno specchio di mm 255 × 200 suddiviso su due colonne di 35 righe ciascuna), in origine appartenuto alla biblioteca del Monastero Bianco, contenente una selezione di lettere paoline e di alcuni altri libri neotestamentari. Questi testi compaiono per lo più nella versione copto-saidica<sup>15</sup>, ma alcune sezioni sono bilingui, circostanza che avvicina il manoscritto al già menzionato tetravangelo sa 525 SCHÜSSLER<sup>16</sup> [32]. I numeri di pagina<sup>17</sup> e le segnature di fascicolo<sup>18</sup> conservate hanno permesso di ricostruire un codice di 15 quaternioni (120 ff.) aperti da un lato carne.

La sezione più cospicua del codice, in origine, ospitava la versione copta delle quattordici *Epistole Paoline*. L'unico brano in greco del *corpus* è costituito da 1Cor 1, 22-29. Esso occupa interamente la colonna sinistra e le prime tre righe della colonna destra del Par. copt. 129<sup>11</sup> f. 52r. A partire dalla l. 4 della seconda colonna, segue 1Cor 1, 18-23 in copto. Il solo elemento che segnala il passaggio dalla pericope

bifogli più interni del fasc. 4, furono editi da WOIDE 1799, pp. 176-182 (e parzialmente da ENGELBRETH 1811, pp. 53-57). Per i fogli londinesi, inediti, si può vedere P.Lond.Copt. I 130, 133 e 141 (quest'ultimo preso in considerazione anche da TREU 1965, p. 104 e p. 119 nota 50), nonché SCHÜSSLER 1991, p. LXXX, nr. 11, mentre il foglio di Washington è edito da HYVERNAT 1900. Il foglio oggi a Mosca fu edito per la prima volta da VON LEMM 1890, pp. 387-388 e successivamente da ELANSKAYA 1994, pp. 470-472, con riproduzione a pll. CLXXXIII-CLXXXIV; si veda anche ELANSKAYA 1991, pp. 230-231. A ELLIOT 1994 si deve la pubblicazione (con riproduzioni fotografiche) del bifoglio di Cambridge, conosciuto già da TREU 1965, p. 104 e p. 119 nota 48; si veda anche BETHGE 2004, pp. 203-204.

<sup>14</sup> Ad oggi, lo studio più completo su questo complesso codice resta SCHÜSSLER 1969. Si vedano anche le considerazioni di ELLIOT 1994.

<sup>15</sup> Le pericopi copte conservate sono: Rm 3, 13-31; 4, 1-25; 5, 1-9; 8, 32.33-34; 9, 3.4.5; 13, 3-4.9; 1Cor 1, 18-31; 2, 1-16; 3, 1-12; 4, 8; 9, 1-12, 9; 13, 2-13; 14, 1-12; 2Cor 12, 21; 13, 1.4-5; Eb 1, 14; 2, 1-17; 3, 1-19; 4, 1-16; 5, 1-14; 6, 1-20; 7, 1-2; 9, 20-28; 10, 1-16; 12, 16-29; 13, 1-10; Gal 1, 8-11.15.16.22.23; 2, 4-6.9-21; 3, 1-10; Ef 1, 6-23; 2, 1-22; 3, 1-6.8.9; 4, 17-32; 5, 1-13; Fil 3, 1-21; 4, 1-23; Col 1, 1-3, 7.8.9-13.14-19.20-25; 4, 1.2-18; 1Tes 1, 1-8.9-10; 2, 1-11.12.13-15-4, 4; 5, 18-19.20-22; 2Tes 2, 2.6.11; 2Tm 4, 2.3-22; Tt 1, 1-6; 2, 11-15; 3, 1-15; Fm 1-15; At 1, 6-20; 1Pt 2, 3-17.21-3, 4; 5, 1.

<sup>16</sup> Su cui si veda la discussione alle pp. 172-176.

<sup>17</sup> La paginazione si legge nell'angolo superiore esterno dei seguenti fogli: Napoli, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III", I.B.14, fasc. 459 ff. 25-26 ( $\bar{z}/\bar{h} - \bar{o}/\bar{i}$  [= 7/8 - 9/10]); Par. copt. 129<sup>11</sup> ff. 52-53 ( $\bar{\lambda}\bar{o}/\bar{\nu}$  -  $\bar{m}/\bar{\alpha}$  [= 39/40 - 41/42]); Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press, b. 2, fr. 11 ff. 35-38 ( $\bar{n}\bar{r}/\bar{n}\bar{\Delta} - \bar{n}\bar{o}/\bar{x}$  [= 53/54 - 59/60]); Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 9 ( $\bar{q}\bar{z}/\bar{q}\bar{h}$  [= 97/98]); P.Vindob. K 1111a ( $\bar{p}\bar{\Delta}/\bar{p}\bar{\beta}$  [= 101/102]); P.Vindob. K 9079 ( $\bar{r}\bar{r}/\bar{p}\bar{\Delta}$  [= 103/104]); P.Vindob. K 9080 ( $\bar{r}\bar{e}/\bar{r}\bar{\zeta}$  [= 105/106]); P.Vindob. K 1111b ( $\bar{p}\bar{z}/\bar{r}\bar{h}$  [= 107/108]); Par. copt. 129<sup>11</sup> f. 69 + P.Vindob. K 2711 + Par. copt. 132<sup>2</sup> f. 5 ( $\bar{r}\bar{i}\bar{e}/\bar{r}\bar{i}\bar{\zeta}$  [= 115/116]); Par. copt. 129<sup>11</sup> f. 70 + f. 11 ( $\bar{r}\bar{k}\bar{e}/\bar{r}\bar{k}\bar{\zeta}$  [= 125/126]); Washington, Catholic University of America, ICOR Coptic Ms. 1 ( $\bar{r}\bar{m}\bar{\Delta}/\bar{r}\bar{m}\bar{\beta}$  [= 141/142]); Par. copt. 129<sup>11</sup> f. 86 ( $\bar{r}\bar{m}\bar{z}/\bar{r}\bar{m}\bar{h}$  [= 147/148]); Par. copt. 129<sup>11</sup> ff. 87, 89, 90 (paginazione continua da  $\bar{r}\bar{n}\bar{z}/\bar{r}\bar{n}\bar{h}$  a  $\bar{r}\bar{x}\bar{\Delta}/\bar{r}\bar{x}\bar{\beta}$  [= 157/158-161/162]); London, British Library, Or. 3579B (57) f. 89 ( $\bar{r}\bar{x}\bar{e}/\bar{r}\bar{x}\bar{\zeta}$  [= 165/166]); Moskva, Puškin Museum, I.1.b.299 ( $\bar{r}\bar{x}\bar{z}/\bar{r}\bar{x}\bar{h}$  [= 167/168]); Par. copt. 129<sup>11</sup> f. 91 ( $\bar{r}\bar{x}\bar{o}/\bar{r}\bar{o}$  [= 169/170]); Par. copt. 129<sup>11</sup> f. 92 + Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 9a ( $\bar{r}\bar{o}\bar{\Delta}/\bar{r}\bar{o}\bar{\beta}$  [= 171/172]); P.Vindob. K 9078 ( $\bar{r}\bar{q}/\bar{r}\bar{q}\bar{\zeta}$  [= 195/196]); P.Vindob. K 16 ( $\bar{c}\bar{e}/\bar{c}\bar{\zeta}$  [= 205/206]); P.Vindob. K 17 ( $\bar{c}\bar{k}\bar{z}/\bar{c}\bar{k}\bar{h}$  [= 227/228]).

<sup>18</sup> Se ne leggono, nell'angolo superiore interno, sul London, British Library, Or. 3579B (56) f. 88r, primo del fasc. 9 (=  $\bar{o}$ ); sul Par. copt. 129<sup>11</sup> ff. 89v e 90r, rispettivamente l'ultimo del fasc. 10 (=  $\bar{i}$ ) e il primo del fasc. 11 (=  $\bar{\alpha}$ ); sul London, British Library, Or. 3579B (59) f. 92r, primo del fasc. 15 (=  $\bar{i}\bar{e}$ ).

greca alla pericope copta è l'iniziale leggermente in *ekthesis* e di modulo maggiore che apre 1Cor 1, 18, accompagnata da una decorazione fitomorfa che si allunga nell'intercolunnio. Si tratta di una soluzione decorativa del tutto analoga a quanto si osserva, ad esempio, nel passaggio da un capitolo all'altro della stessa lettera.

Amélineau<sup>19</sup>, che per primo studiò il problema, ipotizzò un errore del copista che aveva di fronte un antigrafo bilingue di cui doveva riprodurre solo la parte copta. Ma egli stesso è costretto ad ammettere che la lunghezza del passo greco non è compatibile con un semplice errore di distrazione. Heer<sup>20</sup>, seguito con forza da Treu<sup>21</sup>, riprendendo le considerazioni di Amélineau, afferma che i fogli appartenevano ad un lezionario, senza però preoccuparsi di argomentare la sua tesi. Questa posizione è indifendibile: non solo le pericopi sono troppo ampie e mancano completamente le rubriche con le indicazioni liturgiche, ma soprattutto l'ordine delle letture sarebbe prima in copto e poi in greco, in contrasto con la successione che si osserva in tutti i lezionari, nonché con la prassi liturgica.

In realtà, dal momento che il testo copto comincia con 1Cor 1, 18 è verosimile che anche l'inserzione greca iniziasse con lo stesso versetto sul foglio precedente, oggi perduto. Schüssler<sup>22</sup>, dal canto suo, nota che non si tratta di un fenomeno isolato.

Una situazione simile, infatti, si osserva nella *Lettera a Tito*. Il Cambridge, University Library, Or. 1699 II x f. 1r ospita Tt 2, 15 – 3, 7 in greco (fino a l. 7 col. 2) seguito da Tt 2, 11 – 3, 1 in copto (sul *verso* prosegue il testo copto della lettera che si conclude al f. 2r; segue la *Lettera a Filemone*, sempre in copto). Anche in questo caso, il passaggio da una lingua all'altra non è segnalato da particolari artifici grafici. La pericope copta è aperta da un *alpha* di grande formato posto in *ekthesis* accompagnato da una coronide leggermente più elaborata rispetto a quelle che marcano sezioni diverse della stessa lettera. Per spiegare questa presenza greca Elliot<sup>23</sup>, editore del bifoglio, ipotizza, come Amélineau, un errore del copista dovuto alla copia meccanica a partire da un antigrafo bilingue di cui si sarebbe dovuto riprodurre soltanto la parte copta. Contro questa ricostruzione vi è, ancora una volta, la lunghezza del passo greco: è ben difficile che il copista si sia accorto dell'errore solo dopo la trascrizione di 42 linee. L'inizio della versione copta della *Lettera a Tito* è contenuto in P.Vindob. K 9078v, fino a Tt 1, 6, cui segue la lacuna di un foglio. Le quattro colonne di scrittura di questo foglio perduto erano sufficienti per ospitare Tt 1, 7 – 2, 10 in copto e Tt 1, 11-14 in greco.

<sup>19</sup> Si veda AMÉLINEAU 1895, pp. 14-15.

<sup>20</sup> Si veda HEER 1912, p. 7 nota 1.

<sup>21</sup> TREU 1965, p. 119 nota 48 parla esplicitamente di «unübliche Folge koptisch-griechisch».

<sup>22</sup> Si veda SCHÜSSLER 1969, pp. 229-231.

<sup>23</sup> Così ELLIOT 1994, pp. 183-184 (= ELLIOT 2010, pp. 103-105). Il bifoglio è citato anche da SCHÜSSLER 1969, p. 234.

Conclusa la sezione paolina, il primo foglio che si conserva, P.Vindob. K. 16, riporta due brani tratti dagli *Atti degli Apostoli*: At 1, 6-20 in copto e At 2, 1-5 in greco. Il passaggio da una lingua all'altra avviene sulla seconda colonna del *verso*, questa volta segnalato da una doppia linea ornata che inquadra il titolo Τ]ΗΣ ΠΕΝΤΗΚ(ΟΣΤΗΣ), da intendere [ΤΗ ΚΥΡΙΑΚΗ Τ]ΗΣ ΠΕΝΤΗΚ(ΟΣΤΗΣ). È quindi una sorta di rubrica liturgica che si riferisce alla festa di Pentecoste, per la quale è prevista la lettura di At 2, in cui è narrata la discesa dello Spirito Santo. Se questo fosse vero, si avrebbe l'inserimento di una pericope atta a rendere il codice più facilmente utilizzabile, almeno parzialmente, nelle liturgie.

Il foglio precedente, oggi perduto, offre uno spazio troppo ampio per il solo testo copto di At 1, 1-5 e troppo ridotto per l'intero testo greco di At 1. È dunque probabile che sul foglio caduto fosse presente almeno un'altra sezione greca. Certo è che il testo copto non iniziava con At 1, 6: la coronide nel margine interno del foglio è simile a quelle che separano piuttosto sezioni diverse all'interno della stessa opera.

Non meno problematica la situazione a seguire. Si registra infatti una significativa lacuna di nove fogli (il foglio successivo a P.Vindob. K 16 e tutto il fasc. 14), che comunque rimane troppo piccola per ospitare l'intero libro degli *Atti* in copto, tantomeno se con sezioni anche in greco. Schüssler, valorizzando la rubrica liturgica, crede che la pericope greca si concludesse con At 2, 6, in accordo con quanto prevede la liturgia di Pentecoste in altri lezionari.

Più coerente la situazione che si osserva negli ultimi due fogli conservati del manoscritto<sup>24</sup>, London, British Library, Or. 3579B (59) f. 92 e P.Vindob. K 17, con una parte della *Prima Lettera di Pietro*. Ai passi in greco infatti seguono sistematicamente le traduzioni copte dei medesimi brani. Sui due fogli si ha così, in sequenza, 1Pt 2, 7-8 (ma la pericope doveva iniziare dal versetto 3) in greco, 1Pt 2, 3-8 in copto, 1Pt 2, 9-15 in greco, 1Pt 2, 9-17 in copto, 1Pt 2, 21-25 in greco, 1Pt 2, 21 - 3, 4 in copto, 1Pt 5, 1-5 in greco, 1Pt 5, 1 (ma che verosimilmente si deve immaginare proseguisse almeno fino al versetto 5) in copto. Come si vede, la distribuzione del testo tra le due lingue non è uguale e vi è una netta preponderanza del copto sul greco. Di conseguenza, il primo non può essere semplicemente traduzione del secondo<sup>25</sup>. Ma l'alternanza è sistematica e il passaggio da una lingua all'altra è graficamente ben marcato non solo da coronidi più o meno sviluppate ed elaborate, ma soprattutto da una serie di linee ornate simili a quelle che evidenziano la rubrica di At 2, 1-5 in greco. Dal punto di vista della distribuzione del testo greco e del testo copto, dunque, questa sezione petrina è avvicicabile a quanto si osserva nel codice papiraceo P.Strasb.Copt. 362 + 375-379 + 381 + 382 + 384 [40] in cui i brani in greco del *Vangelo di Giovanni* sono quantitativamente inferiori a quelli in copto.

<sup>24</sup> Si veda SCHÜSSLER 1969, pp. 221-225 per un'analisi approfondita.

<sup>25</sup> Sempre SCHÜSSLER 1969, p. 225 ha ipotizzato che i brani greci fossero stati tratti da un manoscritto in cui le pericopi rispecchiavano la prassi liturgica greco-bizantina.

Come interpretare dati così discordanti? Se in un primo momento aveva visto nel codice una sorta di lezionario, Schüssler, che più di ogni altro si è occupato di questo insidioso manoscritto, alla fine ha preferito parlare di «“un”-normaler Bibelkodex»<sup>26</sup>. A quanto già detto, si può solo aggiungere una considerazione di carattere paleografico. Il codice è vergato in maiuscola biblica, tipologia abbastanza rara nei manoscritti bilingui provenienti dal Monastero Bianco, ma frequentissima in quelli copti. La scrittura esibisce un marcato chiaroscuro tra i tratti verticali e obliqui discendenti da sinistra verso destra, di massimo spessore, e tratti orizzontali e obliqui discendenti da destra verso sinistra, di minimo spessore. Questa norma è violata da *my* e *ny* in cui i tratti obliqui, indipendentemente dalla loro direzione, sono realizzati da filetti. Per rinforzare i tratti orizzontali, il copista vi aggiunge dei dentelli quadrangolari (ma non in *pi*). *Epsilon*, *theta*, *omicron* e *sigma* presentano un leggero schiacciamento che determina una forma vagamente ovale, più che tonda, ripresa anche da *fai*. *Alpha* è in due tempi, con il primo e secondo tratto realizzati con un unico movimento a formare un angolo esasperatamente acuto; la curva superiore di *beta* è molto più piccola di quella inferiore; la tenaglia di *kappa*, realizzata in un tempo, è in genere separata dal tratto verticale; *rho* ha occhio molto piccolo; *ypsilon* è in due tempi; *kjima* presenta un tracciato abbastanza angoloso.

Nel suo studio sull'evoluzione della maiuscola biblica nei codici in lingua copta, Orsini ha collocato questa mano all'inizio o nella prima metà del secolo VI<sup>27</sup>. Contro questa datazione così alta, tuttavia, si possono avanzare tre osservazioni. In primo luogo, alla fine del rigo, il copista spesso si lascia sfuggire tracciati alessandrini di *alpha*, *my* e *ypsilon* così come compaiono in manoscritti in maiuscola alessandrina unimodulare a contrasto chiaroscurale assegnati almeno alla prima metà del VII secolo. In secondo luogo, il *phi* di grandi dimensioni, il cui corpo invade, in particolare, l'interlinea inferiore e che si staglia nel tessuto grafico, è quasi sconosciuto nelle testimonianze di maiuscola biblica assegnate al VI secolo mentre emerge prepotentemente nei manoscritti in maiuscola alessandrina a partire dal VII secolo come si è visto per il P.Vindob. K 8668 [48]. Ma soprattutto la maiuscola alessandrina a contrasto modulare impiegata per *subscriptions* e *inscriptions* non è riferibile a prima dell'VIII secolo. Un ulteriore elemento di discussione è rappresentato dalle decorazioni: le coronidi più elaborate riprendono modelli (e tinte cromatiche) attestati in altri codici, sempre provenienti dal Monastero Bianco, e riferiti tutti ad un periodo compreso fra l'VIII e il IX secolo.

La scrittura del codice paolino, dunque, andrà interpretata come tentativo di imitare modelli, questi sì di VI secolo (ad esempio, il codice Freer delle *Epistole pa-*

<sup>26</sup> Così nella scheda a sa 542 SCHÜSSLER.

<sup>27</sup> ORSINI 2008a, p. 136 (= ORSINI 2019, p. 113).

oline<sup>28</sup>), operato con ogni verosimiglianza nel pieno dell'VIII sec<sup>29</sup>. Verso questa interpretazione orienta non solo il chiaroscuro, artificialmente ottenuto in lettere come *my* e *ny*, ma anche l'aspetto ovale delle lettere tonde, il cui modulo talvolta risulta ingrandito, sintomo, ancora una volta, di uno sforzo imitativo non sempre riuscito.

Il fatto che per vergare il codice delle epistole il copista abbia usato una maiuscola biblica manierata non altrimenti attestata nei codici bilingui, è un'ulteriore prova, tra le altre, che il codice non sia nato bilingue. Verosimilmente, il progetto originario prevedeva la realizzazione di un codice delle *Epistole paoline* in copto. Il testo venne tratto però da un antigrafo bilingue, il che spiega le inserzioni di 1Cor 1, 22-29 e Tt 2, 15 – 3, 7 in greco. Una volta accortosi dell'errore, il copista ha preferito, in entrambi i casi, completare la pericope piuttosto che espungere quanto copiato fino a quel momento. Conclusa la trascrizione delle lettere, e visto che era ancora disponibile dello spazio, si decise di procedere alla trascrizione anche di una porzione (o più di una?) degli *Atti degli Apostoli*, questa volta già predisposta, in parte, ad essere bilingue (dopotutto, sezioni greche erano già presenti nelle *Epistole paoline*) in funzione di un possibile uso liturgico. La rubrica relativa alla Domenica di Pentecoste che apre la pericope greca di At 2 è eloquente a questo proposito. Infine, a suggello dell'impresa, la trascrizione della *Prima Lettera di Pietro* (e di altre epistole cattoliche?), sistematicamente, ma non integralmente, bilingue, dal momento che il testo copto è maggiore rispetto a quello greco. Forse il modello per questa ultima sezione è stato un manoscritto simile alla sezione giovannea del P.Strab.Copt. 362 + 375-379 + 381 + 382 + 384 [40], che mai sarebbe stato onorato di una trascrizione in un codice così solenne se quest'ultimo non avesse progressivamente assunto un aspetto così libero e fluido. Un cambio di progetto in corso d'opera fu quindi determinato, o meglio favorito, dall'intrusione del greco in un codice che, per le sue dimensioni e la cura formale della sua scrittura, ebbe sicuramente un ruolo centrale nella vita liturgica della comunità monastica del Monastero Bianco. Per motivi estetici, il codice, nato monolingue, mantiene la maiuscola biblica anche quando progressivamente si avvicina ad una struttura propriamente bilingue.

---

<sup>28</sup> Washington (DC), Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art, MS IV = nr. 507 VAN HAELST = 016 ALAND = TM 61887; sul codice, pubblicato da SANDERS 1918, si veda WAYMENT 2006. La scrittura di questo frammento ha diversi punti di contatto con il manoscritto delle *Epistole paoline*: *alpha* con corpo molto piccolo, *my* con entrambi i tratti obliqui di minimo spessore e soprattutto i grandi *phi* che rompono la catena grafica (si veda ORSINI 2008a, pp. 142-144 [= ORSINI 2019, pp. 121-122]). Ma è innegabile che nel Freer MS IV questi tracciati sono ottenuti con maggior naturalezza ed equilibrio. Il codice è stato assegnato, tra l'altro, all'area egizio-nitria da CAVALLO 1967, p. 93. Tale localizzazione è stata posta in dubbio da CRISCI 1996, p. 152, che preferisce pensare alla Mesopotamia. Sulla questione si veda ORSINI 2005, pp. 204-206 e 211 (e ORSINI 2019, pp. 76-77 e 80).

<sup>29</sup> Del tutto priva di giustificazioni la datazione al X-XI secolo proposta da CRAMER 1964, tav. 61, nr. 29.



## FRAMMENTI PATRISTICI

Per concludere questa rassegna non resta che considerare gli unici frammenti bilingui di contenuto patristico noti. Si tratta di quattro frammenti indicati dalla segnatura London, British Library Or. 3581 A (92)<sup>1</sup>, a cui si aggiungono<sup>2</sup> il Bodl. Gr. Theol. f. 2 e 3<sup>3</sup> [15]. I lacerti appartengono a sei fogli differenti<sup>4</sup> ed il testo, molto lacunoso, di cui sono testimoni è stato identificato in un'omelia di Shenoute sul giudizio finale<sup>5</sup>. Lo specchio scrittorio, di mm 185 × 150 circa, si articola su due colonne in origine di circa 27–28 righe, di cui la prima destinata ad ospitare il testo in greco, la seconda la versione copta<sup>6</sup>. Tuttavia, lo stato di conservazione dei fogli è tale da permettere di leggere porzioni di una sola colonna per facciata.

<sup>1</sup> London, British Library, Or 3581 A (92) = P.Lond.Copt. I 285. I frammenti, provenienti dal Monastero Bianco, dove vennero acquistati da Budge nel 1888, sono stati pubblicati da Crum in P.Lond. Copt. I 285.

<sup>2</sup> Il primo a suggerire che i frammenti potessero appartenere al medesimo codice fu DE RICCI 1902, pp. 429 e 431. Sul codice, indicato dalle sigle nrr. 1086 + 1148 VAN HAELST = TM 65433 = CMCL MONB.XP = CLM 617, si veda EMMEL 2004, pp. 335–336.

<sup>3</sup> Oxford, Bodleian Library, Gr. Theol. f. 2–3; descrizione sommaria in SC VI nrr. 31080 e 31081.

<sup>4</sup> Sulla base del testo conservato, è certo che tra il Bodl. Gr. Theol. f. 2 e il Bodl. Gr. Theol. f. 3 è andato perduto un intero foglio, mentre i quattro frammenti che costituiscono l'Or 3581 A (92) rappresentano ciò che rimane dei fogli successivi al Bodl. Gr. Theol. f. 3. Non è possibile determinare se questi fogli appartenessero ad uno stesso fascicolo oppure no. Si veda EMMEL 2004, p. 336.

<sup>5</sup> L'identificazione si deve a LUCCHESI 1988, pp. 201–202, il quale si accorse che il testo dei frammenti bilingui ricalcava quello di un codice papiraceo acefalo di Torino (Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. IV) pubblicato da ROSSI 1891. L'anno successivo, lo stesso studioso pubblicò alcune aggiunte alla sua memoria, riuscendo a leggere nella *subscriptio* il nome  $\text{CINOYΘIOY}$ , “di Shenoute” (ROSSI 1892, p. 159 nota 1). La paternità shenoutiana dell'omelia non venne messa in discussione neanche da SHISHA-HALEVY 1975, pp. 55–63 (e SHISHA-HALEVY 1976, pp. 30–31), che nelle collezioni della British Library riuscì a individuare sei fogli pergamenacei, probabilmente provenienti dal Monastero Bianco, contenenti la stessa omelia di Torino. L'edizione più recente dell'omelia si deve a H. Behlmer (Mus.Tor. VIII), anch'essa a favore dell'attribuzione a Shenoute (si veda anche BOUD'HORS 2017c, pp. 128 e 133). Infine, ZELLMANN-ROHRER 2018 ha pubblicato un nuovo testimone del testo, P.Hearst inv. 1281, rinvenuto a inizio '900 presso Naga' ed-Deir, località non distante da This, da cui invece proviene il codice di Torino.

<sup>6</sup> Secondo EMMEL 2004, p. 136 la situazione sarebbe invertita sul Bodl. Gr. Theol. f. 2, ma non vi è alcun motivo per pensarlo.

I sei frammenti appaiono vergati dalla stessa mano, molto esperta, che impiega una maiuscola biblica dal chiaroscuro piuttosto marcato. I tratti orizzontali di *epsilon* e *tau*, di minimo spessore, sono rinforzati alle estremità da ispessimenti di forma quadrangolare, che compaiono anche sui tratti obliqui di *kappa* e *ypsilon*. In *epsilon*, inoltre, il tratto orizzontale mediano è sensibilmente più corto degli altri due. Delle quattro caratteristiche individuate da Orsini<sup>7</sup> nei manoscritti copti in maiuscola biblica, se ne osservano tre (tendenza dei tratti obliqui discendenti da sinistra verso destra di *alpha*, *kappa* e *lambda* ad oltrepassare il rigo di base; aspetto curvo dei medesimi tratti obliqui in *alpha* e *lambda*; incurvatura del tratto obliquo di *ny*), mentre in *my* i tratti obliqui rimangono di spessore diverso (spesso il tratto due, sottile il tratto tre). Una collocazione entro l'inizio del VI secolo, dopo il quale sembrano apparire con maggiore frequenza *my* con entrambi i tratti obliqui di minimo spessore<sup>8</sup>, appare la più probabile<sup>9</sup>.

L'individuazione, in questi frammenti, della versione greca di un'omelia di Shenoute ha dato nuova linfa al dibattito intorno alla formazione culturale di questo personaggio e alla possibilità che possa aver composto anche in greco<sup>10</sup>. In ogni caso, dal punto di vista della *mise en page*, è da notare che la precedenza del greco sul copto non viene alterata. Per quanto riguarda le Sacre Scritture, tale precedenza rispecchia anche una realtà, per così dire, storico-letteraria, dal momento che la versione copta è una traduzione di quella greca. Ma nel caso dell'omelia di Shenoute, ciò non è affatto detto, ed anzi motivi di ordine linguistico rendono difficile pensare che testo greco e testo copto siano semplicemente l'uno la traduzione dell'altro. È probabile che questo ordinamento sia stato influenzato, in qualche misura, dal resto della produzione bilingue. Dopotutto, numerosi frammenti di *typika* e di lezionari provenienti dal Monastero Bianco (e non solo<sup>11</sup>) attestano che brani tratti dalle opere di Shenoute, in particolare dalle omelie, avevano un impiego anche liturgico e venivano pertanto letti durante particolari funzioni<sup>12</sup>, e nella celebrazione il greco precede sempre il copto.

<sup>7</sup> Si veda ORSINI 2008a, p. 143 (= ORSINI 2019, p. 121).

<sup>8</sup> Sul punto, si veda ORSINI 2008a, pp. 146-147 (= ORSINI 2019, pp. 123-124).

<sup>9</sup> La qualità del chiaroscuro e un generale aspetto 'schiacciato' della scrittura farebbe escludere il V secolo avanzato da LUCCHESI 1988, p. 202.

<sup>10</sup> Il problema è posto da LUCCHESI 1988, il quale suggerisce che il greco sia la lingua di composizione originaria. Tuttavia, alcune asperità sintattiche rendono difficilmente accettabile tale ipotesi. Per questo DEPUYDT 1990, p. 70 preferisce ragionare non tanto in termini di testo originale e di traduzione, quanto piuttosto di «expressions of the same text in two languages by a native Coptic speaker». Si vedano anche le considerazioni di QUECKE 1993 e di H. Behlmer in Mus.Tor. VIII, pp. LXX-LXXI.

<sup>11</sup> Si veda EMMEL 2004, vol. I, p. 380.

<sup>12</sup> Su questi aspetti si veda EMMEL 2004, pp. 75-87 e 361-379. Al pari delle Sacre Scritture, frasi tratte dalle omelie di Shenoute potevano essere ricopiate su *ostraca* e meditate; si veda DILLEY 2017, pp. 103-104. La circolazione ad uso liturgico della produzione shenoutiana è attestata in particolare nella regione tebana, come ha messo in luce GAREL 2016.

Data l'esiguità dei frammenti shenoutiani, non è possibile stabilire con certezza se essi facessero parte di un vero e proprio lezionario o se invece appartenessero ad una miscellanea. Rimane innegabile il prestigio di cui dovette godere Shenoute, se almeno uno dei suoi discorsi ebbe un'edizione bilingue al pari delle Sacre Scritture<sup>13</sup>. È comunque significativo che l'unica opera di sicura attribuzione shenoutiana attestata in manoscritti non provenienti dal Monastero Bianco<sup>14</sup>, quale appunto è l'omelia *De iudicio*, sia anche l'unica attestata in un codice bilingue.

---

<sup>13</sup> Recentemente, BRAKKE 2022, p. 164 ha sottolineato ancora una volta come «Shenoute constructed himself as a quasi-biblical author of authoritative monastic literature». Dello stesso avviso DILLEY 2017.

<sup>14</sup> Per altri codici papiracei, come il British Museum, EA 71005 pubblicato da BEHLEMR-ALCOCK 1996, l'attribuzione shenoutiana non è affatto pacifica. Si veda EMMEL 2004, vol. I, pp. 379-382; GAREL 2016, p. 190; O'CONNELL 2018, pp. 87-88.



## XII.

### UN BILANCIO CONCLUSIVO

Al termine dell'analisi puntuale dei singoli testimoni del *corpus* bilingue, è forse opportuno presentare alcune considerazioni di carattere generale<sup>1</sup> sulle opere attestate, sulle scritture testimoniate, sulle caratteristiche codicologiche più comuni.

Per quanto riguarda i contenuti (fig. 11), si conferma la tendenza generale già osservata nel mondo bizantino. Il testo in assoluto più copiato è quello dei *Vangeli* (che rappresentano il 68% del totale, considerando anche i lezionari), seguito dal libro dei *Salmi* (10%, che sale però al 21% se si comprendono anche i lezionari in cui compaiono versetti tratti dai salmi).

Le percentuali relative ai singoli *Vangeli* sono mostrate dalla fig. 12<sup>2</sup>. Tolto un 47% di lezionari, il *Vangelo* più attestato risulta essere quello di *Matteo* (21%), seguito da *Giovanni* (16%), *Luca* (11%), e infine *Marco* (5%). La distanza tra Nuovo e Antico Testamento si amplifica<sup>3</sup>, se si considera l'insieme dei libri neotestamentari (che arrivano al 79% del totale) e quello dei testi veterotestamentari (17% del totale), mentre solo 2 manoscritti (il 4%) contengono testi extra-biblici (gli inni liturgici di P.Mon.Epiph. 592 [1] e l'omelia *De iudicio* di Shenoute [15]). Si registrano dunque percentuali molto più sbilanciate rispetto a quelle riportate da Elodie Mazy (50% circa per il Nuovo Testamento, 45% circa per l'Antico Testamento; in un 5% dei casi la fonte parla genericamente di 'scritture'), calcolate sul-

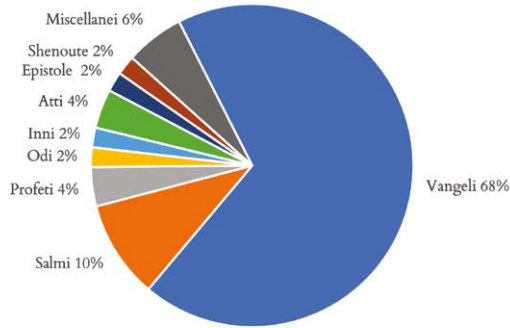
---

<sup>1</sup> Le dimensioni esigue del *corpus*, che comprende appena 50 manoscritti, non permettono di applicare una metodologia codicologica quantitativa che dia risultati scientificamente validi, seppur con i limiti che l'approccio quantitativo ha nello studio del libro antico. A questo proposito, sono ancora del tutto valide le considerazioni di MANIACI 1993a e MANIACI 1993b. Per un'introduzione generale alla codicologia quantitativa si rimanda a MANIACI 2002, pp. 22-24 (con ulteriore bibliografia). Un approccio quantitativo allo studio del libro, sia pagano che cristiano, tra IV e VIII secolo che prenda in considerazione non solo il materiale scrittoria, ma anche le tipologie grafiche, il formato ed altre caratteristiche codicologiche, è presentato da CRISCI 2003b.

<sup>2</sup> Il calcolo tiene conto del fatto che lo stesso codice può contenere più *Vangeli*.

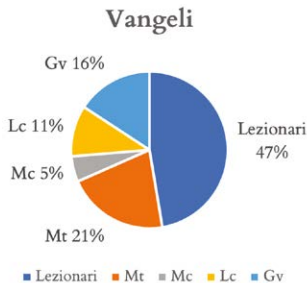
<sup>3</sup> In questo secondo calcolo non si sono compresi i codici miscellanei.

la base dei titoli riportati dai papiri e dagli *ostraca* documentari che menzionano, a vario titolo, libri<sup>4</sup>.

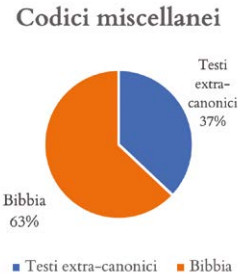


[fig. 11]

Tre codici<sup>5</sup>, pari al 6% del *corpus*, sono miscellanei. Essi comprendono<sup>6</sup> (fig. 13) per lo più testi biblici (63%), soprattutto veterotestamentari, e per il resto (37%) letteratura apocriфа e subapostolica (*Acta Pauli*, *Prima lettera di Clemente*).



[fig. 12]



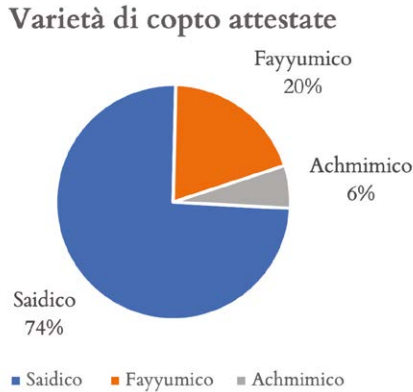
[fig. 13]

<sup>4</sup> Si veda Mazy 2019, pp. 142-143. I dati estrapolati dalla studiosa sono in linea, tra l'altro, con le percentuali dei singoli libri neotestamentari bilingui. Per quanto riguarda le opere veterotestamentarie, la più attestata è il libro dei *Salmi* che rappresenta il 12% dei libri menzionati, un dato non troppo distante dall'8% di *Salteri* compresi nel *corpus* dei codici greco-copti.

<sup>5</sup> Oltre al Pap. bil. 1 di Amburgo [12] [tav. IV] e al codice papiroceo di Strasburgo [40], si considera 'miscellaneo' anche P.Osl. inv. 1661 [27].

<sup>6</sup> Il calcolo è stato effettuato tenendo conto del numero di fogli superstiti, non potendosi ricostruire, in molti casi, l'estensione originaria di ciascun testo. Per evitare che le piccole dimensioni di P.Osl. inv. 1661 [27] alterassero troppo la stima, si è considerato che ciascuna delle sue pagine equivalga, più o meno, ad un quarto di una delle pagine del Pap. bil. 1 [12] e di P.Strasb. K 362-384 [40] (la stessa quantità di testo occuperebbe, infatti, molti più fogli su P.Osl. inv. 1661 [27] rispetto agli altri due).

Dal punto di vista dialettologico (fig. 14), non stupisce che il 74% dei manoscritti<sup>7</sup> sia in saidico, per lungo tempo la varietà di copto più prestigiosa, nonché il dialetto in cui è espressa la letteratura copta classica. Un nutrito gruppo di testimoni (per lo più riferiti al VII secolo), pari al 20% del totale, è invece in dialetto fayyumico. Il restante 6% (codice miscellaneo di Strasburgo [40], P.Osl. inv. 1661 [27] e *Salterio* di Antinoupolis [2]) è costituito da testi in dialetto achmimico.



[fig. 14]

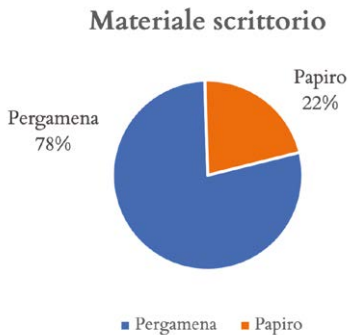
Quanto al materiale scrittorio (fig. 15), è papiraceo il 22% dei testimoni, mentre il resto dei codici è in pergamena. Sebbene queste percentuali possano essere falsate dal fatto che la pergamena si conservi tendenzialmente meglio del papiro, nonché dalla causalità dei ritrovamenti, non stupisce che sia su papiro il 60% della produzione più antica (entro l'inizio del VII secolo), mentre le percentuali si invertono velocemente con l'inoltrarsi del VII secolo, senza che sopravviva alcun codice papiraceo bilingue oltre la metà del secolo<sup>8</sup>.

L'articolazione dello specchio scrittorio è strettamente legata alla tipologia di testo che la pagina conserva (fig. 16). La maggior parte dei codici (65%) presenta uno specchio articolato su due colonne, a cui si aggiungono altri tre testimoni, pari al 6% del totale, in cui il testo, riprendendo un uso tardoantico, si dispone su tre colonne per pagina. In sostanza, la *mise en page* su più colonne caratterizza la quasi totalità dei tetravangeli e dei lezionari, nonché i due testimoni bilingui degli *Atti degli Apostoli* ([23] e [44]) e il codice parzialmente bilingue delle *Epistole* [37]. L'unico testo extra-biblico che esibisce uno specchio scrittorio articolato su due colonne è l'omelia *De*

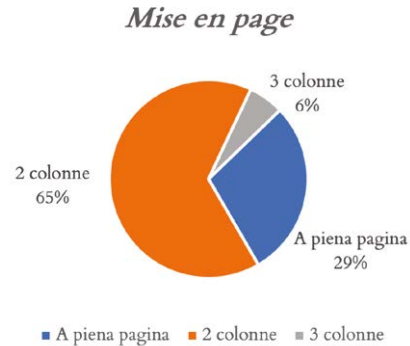
<sup>7</sup> Dal computo è ovviamente escluso il Par. copt. 129<sup>19</sup> f. 65, su cui sono conservate soltanto pericopi greche.

<sup>8</sup> Questi dati sono in linea con quanto emerge da CRISCI 2003b, pp. 88-89.

*iudicio* di Shenoute [15], che quindi dovette godere di un prestigio particolare per essere avvicinata, almeno dal punto di vista codicologico, ad un testo canonico vero e proprio. Nel restante 29% dei manoscritti, il testo (spesso un testo poetico, come i *Salmi*, le *Odi* o gli inni liturgici di P.Mon.Epiph. 592 [1], ma non solo) si dispone a piena pagina. In alcuni casi, è facile immaginare che la scelta sia stata determinata anche (e forse soprattutto) dalle limitate dimensioni del foglio (come nei codici papiracei miscelanei di IV-V secolo o nei due lezionari P.Monts.Roca inv. nr. 4 [22] e Or. 6801 [19] [tavv. XI-XII]).



[fig. 15]

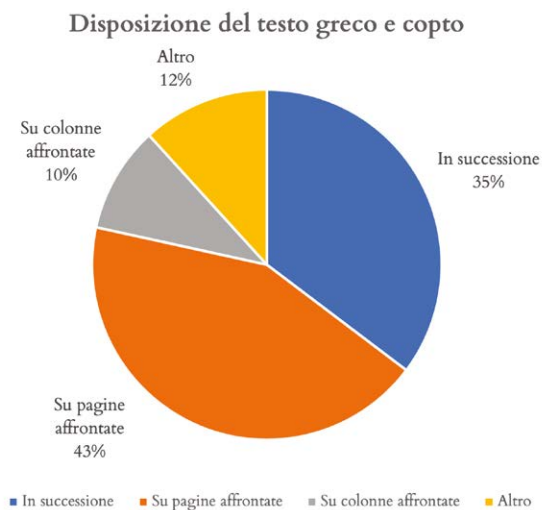


[fig. 16]

Il testo nelle due lingue scorre parallelamente su pagine o su colonne affrontate nel 53% dei casi, mentre greco e copto si alternano nel 35% dei casi (fig. 17; il rimanente 12% è composto da testimoni in cui non è possibile determinare con precisione la disposizione reciproca di greco e copto oppure da codici solo parzialmente bilingui; in quest'ultimo caso, le porzioni bilingui sono sempre in successione). A parte i primi codici miscelanei del IV-V secolo, in cui greco e copto si alternano secondo la disponibilità contingente degli antigrafati (e quindi, ad esempio, non tutti i testi sono bilingui), con il passare dei secoli sembra delinarsi una differenziazione di *layout* tra testi continui (che costituiscono l'89% delle edizioni 'con testo a fronte') e lezionari (che rappresentano l'80% dei manoscritti in cui greco e copto si alternano).

Questa discrepanza ben si spiega con motivi funzionali. Nella pratica liturgica le letture venivano proclamate in successione, prima in greco e poi in copto. Avere a disposizione lezionari in cui le pericopi da leggere non solo erano già organizzate secondo il calendario liturgico, ma erano anche trascritte in entrambe le lingue e l'una dopo l'altra, facilitava di molto la celebrazione. Allo stesso modo, testi continui come i *Vangeli* o gli *Atti degli Apostoli*, che non presentano al loro interno divisioni strutturali, difficilmente potevano venir copiati alternando pe-

ricopi greche e pericopi copte in modo coerente. Nel caso dei *Vangeli*, poi, una volta che il testo era stato diviso per pericopi, ciascuna seguita dalla propria traduzione, tanto valeva riorganizzarle in un lezionario, secondo l'ordine previsto dal calendario liturgico. Non è un caso che altri due manoscritti<sup>9</sup> in cui greco e copto si susseguono siano due *Salteri* ([2] e [51]), in cui facilmente ciascun salmo può essere seguito dalla propria traduzione.

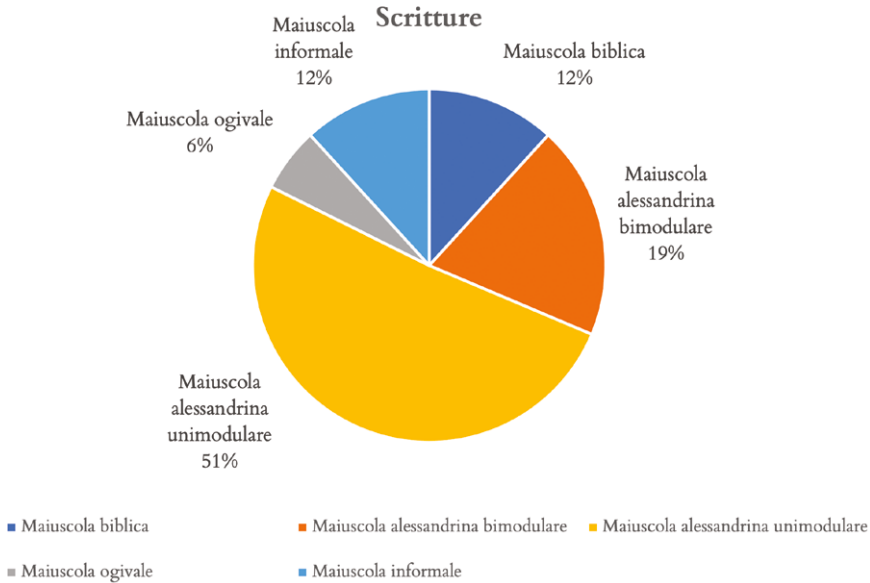


[fig. 17]

Infine, l'ultimo grafico (fig. 18) è relativo alle tipologie scrittorie. In maiuscola alessandrina, sia nella variante bimodulare (19%) sia in quella unimodulare e chiaroscurata (51%), sono vergati quasi tre manoscritti bilingui su quattro. Essa si conferma, dunque, «scrittura in un certo modo nazionale dell'Egitto»<sup>10</sup>. I codici papiracei più antichi esibiscono invece maiuscole informali più o meno corsive. Un 6% dei manoscritti è vergato in maiuscola ogivale o in maiuscole comunque gravitanti attorno al polo attrattivo della maiuscola ogivale. Solo il 12% del *corpus* è in maiuscola biblica, anche se di questi soltanto un frammento ([23]) sembra rimandare ad un codice interamente bilingue.

<sup>9</sup> Il caso di P.Köln IV 169 [13] che riporta sul lato transfibrale Is 1, 22 – 2, 2 in greco e su quello perfibrale Is 1, 21 – 2, 1 in copto-saidico (situazione sicuramente incompatibile con un'edizione 'con testo a fronte'), è dubbio.

<sup>10</sup> CAVALLO 1975, p. 54 (= CAVALLO 2005, p. 201).



[fig. 18]

Il Fayyum, ammesso che i nove lacerti pergamenei greco-fayyumici (tutti *Vangeli*) provengano effettivamente dall'oasi, dimostra una grande vivacità nel VII secolo. A questo periodo, infatti, sono da riferire quasi tutti i frammenti, vergati in maiuscola alessandrina unimodulare più o meno chiaroscurata (con l'eccezione dell'Or. 4923 [2] [17], vergato nella variante bimodulare), i quali restituiscono edizioni bilingui di tutti e quattro i *Vangeli* canonici, in cui i testi nelle due lingue scorrono parallelamente sulle due pagine affrontate (ma in un caso, quello dell'Or. 5707 *scriptio inferior* [18], sulle due colonne della stessa pagina). C'è il sospetto che la regione del Fayyum nel VII secolo abbia giocato un ruolo di primo piano, seppur non esclusivo, nell'elaborazione del modello di codice bilingue che diventerà tipico, soprattutto per i tetraevangeli<sup>11</sup>: un codice pergameneo in maiuscola alessandrina unimodulare dal tracciato chiaroscurato, in cui il testo greco e la corrispondente traduzione copta scorrono parallelamente sulle due pagine affrontate (a sinistra il greco, a destra il copto), ciascuna contenente due colonne di scrittura.

I dieci codici (di cui ben sei lezionari) in maiuscola alessandrina unimodulare sicuramente provenienti dalla biblioteca del Monastero Bianco sono caratterizzati tutti da un contrasto chiaroscurale molto più marcato. Nel caso dei lezionari, tutti di

<sup>11</sup> Il ruolo centrale di un centro di copia fayyumico, Touton, nell'elaborazione del modello più di colofone copto è stato riconosciuto da SOLDATI 2018a, p. 117.

VIII-IX secolo, è possibile che la scelta della variante unimodulare sia stata influenzata dagli antigrafii bilingui da cui sono state tratte le pericopi, verosimilmente manoscritti simili al *Codex Borgianus* [7] [tav. VIa] o a sa 700 SCHÜSSLER [41].

Non sappiamo se tali codici siano stati confezionati all'interno del Monastero Bianco o se provengano da laboratori esterni. L'ipotesi che si può avanzare è che l'elaborazione di modelli grafico-materiali per i codici bilingui si sia avuta attorno al VI-VII secolo tra il Fayyum e Akhmim. I contatti tra queste due aree sono assicurati per la prima metà del X secolo dai colofoni di alcuni codici del Monastero Bianco. In particolare, la maiuscola alessandrina unimodulare, sistematicamente impiegata per i *Vangeli* greco-fayyumici, sembra aver trovato un'accoglienza del tutto speciale presso il Monastero Bianco, dove forse il gusto dei copisti ha accentuato il contrasto chiaroscurale già presente in esempi del VI secolo. Soltanto l'analisi puntuale di tutte le testimonianze manoscritte copte potrà contribuire a rendere più nitido un quadro dai contorni ancora troppo sfumati.

Traendo le conclusioni ultime di questo lavoro, il ruolo giocato dal libro greco nello specifico del monachesimo egiziano si inserisce all'interno di un quadro piuttosto complesso.

Da una parte numerosi indizi indiretti permettono di scorgere una realtà piuttosto viva di letture e scambi, che coinvolgeva anche libri greci. Le regole pacomiane, ad esempio, fanno spesso riferimento ai libri che circolavano tra i monaci. Tra gli οἴκοι in cui erano divise le diverse comunità, quello affidato a Teodoro era destinato ai grecofoni (Teodoro stesso veniva da Alessandria), e di conseguenza i libri che vi erano presenti è difficile fossero in una lingua diversa dal greco. Di Evagrio Pontico, Palladio ricorda la perizia nel vergare ἡ ὀξύρυγχος χαρακτήρ, segno che i libri (greci) copiati dal monaco dovettero conoscere una certa circolazione. Anche l'opera di traduzione in copto di parte della letteratura patristica, attività che secondo Tito Orlandi ebbe un importante centro propulsivo, sotto l'igumenato di Shenoute, nel Monastero Bianco, presuppone una considerevole presenza e circolazione di manoscritti greci che potessero fungere da modelli<sup>12</sup>. Ed è necessario postulare la stessa presenza e circolazione per spiegare alcune iscrizioni greche dislocate tra lo Wadi al-Natrûn e la Nubia, che per il loro contenuto patristico od omiletico sembrano essere state tratte da libri.

Le fonti documentarie stesse (liste di libri, inventari, lettere private) contengono talvolta puntuali ed espliciti riferimenti a libri greci (o bilingui), mentre in altri casi

---

<sup>12</sup> Inoltre, per quanto riguarda i testi patristici non attestati in traduzione copta, non è affatto detto che non potessero circolare direttamente in greco, almeno fino a tutto il VI secolo e forse anche oltre: così, ad esempio, ORLANDI 1984b e ORLANDI 1990b, pp. 103-104. Su questo aspetto, piuttosto controverso, non vi è un'opinione concorde tra gli studiosi: si veda BUZI 2018b, pp. 19-23. Sulle traduzioni dal copto in greco si veda CAMPLANI 2024a.

alcune opere, menzionate con il proprio titolo<sup>13</sup> in papiri e *ostraca* copti, difficilmente avrebbero potuto circolare in traduzione.

Eppure, i frammenti manoscritti greci collocabili con certezza in un contesto monastico di lingua copta sono piuttosto rari. Gli esempi più rilevanti sono rappresentati da due *Salteri* papiracei (il codice U RAHLFS dei *Salmi* [London, British Library, Pap 37] e P.Naqlun II 15) di VI-VII secolo e un codice pergameneo con la *Vita* dei santi Cosma e Damiano (London, British Library, Add. 37534) da riferire al periodo compreso tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo. Questi testimoni, assieme a pochi altri, bastano comunque ad assicurare la presenza di libri greci nell'Egitto copto, in un'area compresa tra l'Oasi del Fayyum e la Tebaide, almeno nel periodo compreso tra il VI e l'XI secolo.

Vi è quindi il forte sospetto che un buon numero delle centinaia di frammenti greci, papiracei e pergamenei, pubblicati e non, di cui non è nota l'origine, possano in realtà provenire da contesti monastici simili a quelli che hanno restituito i *Salteri* o la *Vita* sopra menzionati. Per il momento, nell'impossibilità di ricostruire tali contesti, bisogna limitarsi a caute ipotesi, nella speranza che i progressi della ricerca (archeologica, filologica, codicologica e paleografica) possano aiutare a far luce sulla loro origine.

Al contrario, i manoscritti greco-copti possono essere localizzati con più facilità, non solo perché per la loro stessa natura rimandano ad ambienti almeno liturgicamente bilingui, quali sono appunto i monasteri egiziani, ma anche perché spesso rinvenuti ancora *in loco*. Essi rispondono essenzialmente alle specifiche esigenze di culto della chiesa copta, le cui liturgie prevedono spesso la proclamazione del testo sacro (soprattutto dei *Vangeli*) nelle due lingue. Del tutto assenti sono, per contro, gli interessi genericamente filologici, tanto più che, nei casi ove sia possibile verificarlo, spesso la versione copta non rappresenta la traduzione precisa del testo greco ospitato nel medesimo manoscritto, ma rimanda ad una *Vorlage* diversa. In questo senso, tali codici manifestano una confluenza di rami diversi della tradizione testuale, le cui implicazioni stemmatiche aspettano ancora di essere indagate dagli studiosi di filologia biblica e non solo.

Dall'analisi sistematica di questi manoscritti, soprattutto un aspetto emerge chiaramente: non solo non si osserva alcuna differenziazione grafica tra parte greca e parte copta (e, se mai più scritte sono presenti, esse rispondono piuttosto ad altre necessità, come ad esempio distinguere la rubrica dalla pericope che introduce)<sup>14</sup>,

<sup>13</sup> La raccolta completa di questi riferimenti si deve a MAZY 2019.

<sup>14</sup> Al contrario, è stato spesso osservato che nei papiri documentari bilingui le parti in greco sono vergate in scritte più quadrilinee, se non pienamente minuscole, mentre le parti in copto, benché corsive, tendono a rimanere confinate in un sistema bilineare. Si vedano, a questo proposito, le osservazioni di Delattre in P.Brux.Bawit, pp. 149 e 152, di MORELLI 2010, pp. 27-29, di CROMWELL 2010 e CROMWELL 2017, pp. 68-70, di FOURNET 2018, pp. 80-81. Tuttavia, queste differenze potrebbero dipendere non tanto dalla lingua adoperata, quanto dalla maggiore o minore formularità della sezione interessata.

ma sono proprio le stesse mani a vergare sia l'una sia l'altra lingua, senza soluzione di continuità. In altre parole, i codici greco-copti sono bilingui, ma non digrafici.

Questa conclusione non deve destare sorpresa. Quando tra la fine del III e l'inizio del IV secolo in Egitto si cominciò a sentire nuovamente l'esigenza di mettere per iscritto la lingua epicorica, i sistemi tradizionali (geroglifico, ieratico, demotico) erano caduti completamente in disuso oppure erano ormai relegati in contesti sociali molto ristretti (essenzialmente l'ambiente templare). Si guardò quindi al greco, la lingua di maggior prestigio, il cui alfabeto, ampliato con sei (o sette) lettere desunte dal demotico per esprimere i fonemi sconosciuti al greco (come le consonanti palatali), venne adottato per scrivere la lingua copta. Il prestito non si limitò semplicemente all'alfabeto, ma coinvolse anche tutto l'apparato paragrafematico (dieresi, apostrofi, punti fermi e altri segni diacritici o interpuntivi) impiegato per scrivere in greco. Le stesse lettere ereditate dal sistema demotico furono reinterpretate, nei limiti del possibile, secondo i tratteggi propri delle lettere greche. Non è dunque un caso che le prime attestazioni di copto (III-IV secolo) siano da riferire tutte a contesti bilingui.

L'apprendimento di questo alfabeto avviene, in ambiente coptofono, attraverso esercizi molto simili o del tutto sovrapponibili a quelli testimoniati in ambito greco. La differenza più vistosa (ed ovvia) è rappresentata dalle lettere aggiuntive, collocate in fondo alla sequenza alfabetica e talvolta fisicamente separate da quelle greche. Un copista, dunque, poteva sentirsi maggiormente a suo agio con una lingua piuttosto che con l'altra, ma i segni alfabetici che verga sono sempre gli stessi, sia che scriva in copto, sia che scriva, eventualmente, in greco. Per questo non esistono scarti grafici apprezzabili tra codici greco-copti e codici copti: le stesse mani vergano ora gli uni ora gli altri. Su questo presupposto, l'*expertise* dei paleografi greci può esercitarsi, con uguale profitto, anche sulla produzione manoscritta nella lingua epicorica.

È quindi naturale che le scritture canoniche elaborate nella tradizione manoscritta greca, dal forte impatto visivo e ideologico<sup>15</sup>, trovarono un impiego anche nei codici prodotti in contesti coptofoni. I cinquanta (frammenti di) codici che costituiscono il *corpus* bilingue qui analizzato coprono un periodo di circa otto secoli (IV-XI secolo) ed offrono, dunque, la possibilità di seguire lo sviluppo della scrittura greca da un punto di vista molto particolare: quello di libri in cui greco e copto, lingue diverse ma scritte sostanzialmente attraverso lo stesso alfabeto, coabitano nello stesso codice.

L'assoluta maggioranza dei manoscritti bilingui (quasi tre su quattro), che contengono quasi tutti testi del Nuovo e dell'Antico Testamento, è vergata in maiuscola alessandrina, mentre gli esemplari in maiuscola biblica, che pure è ampiamente atte-

---

<sup>15</sup> Schematizzando molto, è sufficiente ricordare che un gran numero di codici vetero e neotestamentari era vergato in maiuscola biblica, mentre la maiuscola ogivale veniva riservata per lo più ai codici liturgici. Inoltre, la cancelleria patriarcale di Alessandria diffondeva ogni anno, in decine di copie in maiuscola alessandrina a contrasto modulare, la lettera festale del patriarca in carica, che doveva raggiungere ogni angolo dell'Egitto.

stata nei codici copti, rappresentano una marginale minoranza. Questa situazione si spiega forse, oltre che con la fortuna che la maiuscola alessandrina incontrò nell'Egitto cristiano e non solo, anche con il fatto che la natura, per così dire, 'mista' dei codici bilingui ben si adattava all'uso di una scrittura, come l'alessandrina, non così rigidamente canonizzata (tanto da ammettere, com'è noto, due varianti, una unimodulare e l'altra a contrasto modulare). Per quanto riguarda la variante bimodulare, rispetto al contesto greco extra-egiziano, nel quale la maiuscola alessandrina fu poco diffusa e, conclusasi l'età delle maiuscole canoniche, fu essenzialmente scrittura d'imitazione<sup>16</sup>, essa non venne mai abbandonata dai copisti di lingua copta, anche se in forme sempre più sclerotizzate e irrigidite, in cui il contrasto modulare tra lettere strette e lettere larghe divenne via via più esasperato e in cui i tracciati vennero appesantiti da vistosi elementi ornamentali.

Tuttavia, la variante di gran lunga più attestata (compare da sola nella metà dei codici compresi nel *corpus*) e maggiormente caratterizzata rispetto ai testimoni interamente greci è la variante unimodulare. Nei codici greco-copti, infatti, essa si presenta con un tracciato molto chiaroscurato (soprattutto nei codici saidici), elemento estraneo al canone della maiuscola alessandrina, per così dire, 'pura'. Questa stilizzazione è il risultato dell'influenza del chiaroscuro tipico della maiuscola biblica sui tratteggi propri della maiuscola alessandrina. Tale influenza fu favorita, oltre che dalla base unimodulare comune alle due scritture, soprattutto dal fatto che gli stessi copisti erano in grado di vergare ora l'una, ora l'altra. Bastava impugnare lo stesso calamo a punta mozza nello stesso modo per conferire il chiaroscuro tipico della maiuscola biblica anche alla maiuscola alessandrina unimodulare, che a questo punto può essere definita 'chiaroscurata' o 'a contrasto chiaroscurale', conferendole un aspetto riconoscibile e peculiare.

Quanto è stato appena evidenziato ha delle pesanti ricadute sul concetto di 'canone'<sup>17</sup>, almeno in relazione allo specifico della maiuscola alessandrina. Se infatti il 'canone' è caratterizzato da forme stabili che rispondono a norme rispettate senza deroghe e che permangono nel tempo «immutate o quasi perché la canonizzazione delle loro regole non permette innovazioni sostanziali»<sup>18</sup>, per quanto riguarda l'alessandrina bisogna riconoscere una «duplice tipizzazione»<sup>19</sup> definita sulla base del

<sup>16</sup> Si veda CAVALLO 1975, pp. 27-29 e 53-54 (= CAVALLO 2005, pp. 179-180 e 201-202).

<sup>17</sup> Il concetto di 'canone' venne introdotto in paleografia greca, com'è noto, da SERRUYS 1910, ma è solo in ambito latino che si giunse, ad opera soprattutto di Giorgio Cencetti, ad una solida definizione (si veda almeno CENCETTI 1954, p. 54 [= rist. CENCETTI 1997, p. 55]). La prima applicazione rigorosa del 'canone' allo studio di una scrittura greca si deve a CAVALLO 1967. Negli ultimi decenni si è assistito ad una progressiva problematizzazione del modello evolutivo sotteso all'idea di 'canone', di cui si è fatto alfiere lo stesso CAVALLO 2008, pp. 14-15: si vedano in particolare CRISCI 2016 e CRISCI 2019, pp. 45-50 con ulteriore bibliografia.

<sup>18</sup> Così CENCETTI 1954, p. 54 (= rist. CENCETTI 1997 p. 55).

<sup>19</sup> Come fa CAVALLO 1975, p. 30 (= CAVALLO 2005, p. 181).

modulo delle lettere (costante o alternato), ammettendo in definitiva che «la canonicizzazione non fu univoca»<sup>20</sup>, conclusione che sembra in contrasto con la definizione stessa di canone. La situazione si complica ulteriormente, perché i testimoni bilingui (e non solo) inducono a parlare di una terza tipizzazione, giocata questa volta sul contrasto chiaroscurale, estraneo alla maiuscola alessandrina, applicato ai tratteggi della variante unimodulare, tipizzazione impiegata per almeno tre secoli (dalla metà del VI fino al IX secolo). Senza voler affrontare in questa sede le spinose problematiche legate alla terminologia paleografica<sup>21</sup>, la realtà storica delle tipizzazioni della maiuscola alessandrina rappresenta un'ulteriore prova della necessità di «una prospettiva 'estensiva' del concetto di canone, che senza smarrire la sua valenza paradigmatica si apra a integrazioni, aggiustamenti, adattamenti al gusto e alla sensibilità dei tempi»<sup>22</sup>.

Questa maiuscola alessandrina unimodulare e chiaroscurata, particolarmente attestata nei codici bilingui provenienti da Monastero Bianco e in quelli fayyumici, sembra essere stata elaborata tra VI e VII secolo nel contesto monastico di lingua copta, dove ebbe amplissima diffusione soprattutto per i codici monolingui. Per questo motivo si potrebbe sospettare che anche i rari esempi interamente greci, come la *Seconda epistola ai Corinzi* P.Vindob. G 19802 [tav. III] o l'*Esodo* P.Berol. inv. 13994, siano in realtà prodotti in ambienti (monastici?) coptofoni.

Due sono le zone che appaiono come le aree di elaborazione del modello di manoscritto biblico greco-copto, per così dire 'standard' (pergameneo, di grande formato, con ampi margini, in cui il testo, articolato su due colonne, scorre parallelamente nelle due lingue su pagine affrontate). La prima è l'Oasi del Fayyum, da cui proviene un gruppo di otto frammenti pergamenei, tutti tetravangeli riferibili al VI-VII secolo (sette dei quali in una maiuscola alessandrina unimodulare lievemente chiaroscurata), che rimandano ad altrettante edizioni bilingui 'con il testo a fronte' il cui lo specchio scrittoria si articola su due colonne. D'altra parte, l'oasi è nota per la sua vivacità dal punto di vista librario (basti pensare ai codici prodotti a Touton): non a caso proprio qui, verosimilmente, è stato elaborato il modello standard di colofone copto.

Il secondo importante centro è il Monastero Bianco presso Akhmim, l'odierna Sūhāg, nell'alto Egitto. Nella biblioteca del monastero, infatti, era conservato un gran numero di codici bilingui (tra cui il cimelio più celebre di tutti, il *Codex Borgianus* [7] [tav. VIa]), soprattutto lezionari. È quindi probabile che qui le esperienze grafi-

<sup>20</sup> CAVALLO 1975, p. 38 (= CAVALLO 2005, p. 187).

<sup>21</sup> L'intervento più recente si deve a CRISCI 2019 che vaglia criticamente la bibliografia precedente (in particolare a p. 20 nota 11).

<sup>22</sup> CRISCI 2019, p. 50. A meno di non voler sostituire al concetto di 'canone' quello più sfumato di 'scrittura normativa' come fa CAVALLO 2008, p. 15, perdendo però, in questo modo, tutte le valenze culturali, ideologiche, identitarie (oltre che meramente grafico-formali) connaturate all'idea stessa di 'canone' (su questi temi, si veda ancora CRISCI 2019, pp. 48-50).

che e codicologiche portate avanti nel Fayyum siano state ulteriormente elaborate e standardizzate. In particolare, è possibile che nel Monastero si sia sviluppato il modello di lezionario bilingue greco-copto, generalmente (ma non solo) in maiuscola alessandrina unimodulare e fortemente chiaroscurata, con le rubriche vergate nella variante a contrasto modulare, in cui le letture, collocate in successione (prima in greco e poi in copto), si dispongono su due o talvolta tre colonne di scrittura. L'ipotesi non dovrebbe essere troppo azzardata, se si pensa che il legame del Monastero Bianco con l'Oasi del Fayyum è ormai un fatto accertato<sup>23</sup>.

Il VI secolo, dunque, si conferma un periodo cruciale per l'elaborazione di un'identità propriamente 'copta', distinta da quella della chiesa universale (pure egiziana) ed espressa da una produzione letteraria originale<sup>24</sup>, anche dal punto di vista grafico. Ai risultati raggiunti da Orsini, il quale ha dimostrato che la maiuscola biblica assunse una propria fisionomia nei codici in lingua copta proprio a partire dalla metà del VI secolo<sup>25</sup>, si può aggiungere adesso l'elaborazione, tra VI e VII secolo, della tipizzazione chiaroscurata della maiuscola alessandrina unimodulare e la definizione del modello di codice bilingue greco-copto, con *mise en page* a due colonne, in cui i testi delle due lingue scorrono paralleli su pagine affrontate (tipico dei tetravangelisti). Probabilmente codici simili funzionarono da antigrifi per la realizzazione, a partire dall'VIII secolo, dei lezionari bilingui, in cui la pericope greca è seguita dalla relativa versione copta.

---

<sup>23</sup> Si vedano, a questo proposito, soprattutto i lavori di BOUD'HORS, NAKANO 2003, pp. 37-38; NAKANO 2006; BOUD'HORS 2006a e BOUD'HORS 2011, pp. 108-110.

<sup>24</sup> Sulla letteratura, si veda almeno ORLANDI 1989, pp. 487-497. Per i processi di istituzionalizzazione della chiesa copta si vedano i contributi di BOOTH 2017 e 2018.

<sup>25</sup> ORSINI 2008a, pp. 141-147 (= ORSINI 2019, pp. 119-124).

APPENDICE  
MANOSCRITTI GRECO-COPTI

Vengono di seguito elencati, in ordine alfabetico di segnatura, i manoscritti bilin-  
gui analizzati. Di ciascun codice, individuato da un numero progressivo posto tra  
parentesi quadre, viene fornito il luogo di conservazione, il contenuto, il materiale  
scrittoria, la datazione, la bibliografia nonché la sigla (o il numero identificativo) in  
cui è indicato in altri cataloghi e database.

- [1] Al-Qāhirah, Coptic Museum, JdE 44689

*Inni* pap., inizio VII sec.  
P.Mon.Epiph. 49 + 592 TM 65174  
nr. 774 VAN HAELST CLM 1153

**Bibliografia:** CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, nr. 49, pp. 9-10 e p. 161 e  
nr. 592, pp. 127-129 e 309-312; P.Rain.UnterrichtKopt. 266; BOUD'HORS 2008,  
pp. 154-155; BOUD'HORS 2010, pp. 183-185.

- [2] Al-Qāhirah, Coptic Museum, inv. 44801

*Salmi* perg., VIII sec. (seconda metà)  
2137 RAHLFS  
nr. 150 VAN HAELST  
sa 170 SCHÜSSLER

**Bibliografia:** MUNIER 1916, nr. 9205; ORSINI 2019, p. 128.

- [3] Al-Šayḥ 'Ibādah, Magazzino della Missione Archeologica Italiana, 26.01.2006  
C4 III

*Salmi* perg., seconda metà del V sec.  
TM 113257  
CLM 1188

**Bibliografia:** PINTAUDI 2008, pp. 146-147 (e riproduzione a p. 161, pl. VII,  
nr. 6).

- [4] Ann Arbor, Michigan University, Library, Ms. 124  
*Lezionario* perg., VIII-IX sec.  
 l 1614 ALAND CLM 1545  
 nr. 401 VAN HAELS  
 sa 341<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ  
 sa 589<sup>l</sup> SCHÜSSLER

**Bibliografia:** CLARK 1937, pp. 324-325; DE RICCI, WILSON 1935-1940, Bd. II, p. 1119; TREU 1965, p. 122 nota 61; SCHÜSSLER 2007, pp. 335-336.

- [5] Berlin, Staatliche Museen, P. inv. 5542  
*Giovanni* perg., VI sec. (seconda metà)  
 0260 ALAND TM 61665  
 nr. 431 VAN HAELST CLM 2317

**Bibliografia:** TREU 1965, pp. 101-104; BELTZ 1973, p. 113, nr. III 82, HORSLEY 1982, p. 131, nr. 91.6; SCHMID, ELLIOTT, PARKER 2007, pp. 26, 145 e pl. 28.

- [6] Berlin, Staatliche Museen, P. inv. 9108  
*Matteo* perg., VII sec. (prima metà)  
 BKU I 168  
 0164 ALAND TM 61812  
 nr. 362 VAN HAELST CLM 1444

**Bibliografia:** LEIPOLDT 1903, p. 351; TREU 1965, pp. 113-114 nota 22; BELTZ 1978, p. 113, nr. III 76.

- [7] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Copt. 109 cass. XVIII fasc. 65  
 + New York, Morgan Library & Museum, M 664 A (4)  
 + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>7</sup> f. 35; copt. 129<sup>8</sup> ff. 121-122, 140, 157; copt. 129<sup>9</sup> ff. 49, 65, 76; copt. 129<sup>10</sup> f. 209; copt. 132<sup>2</sup> f. 60  
*Luca, Giovanni* perg., VI-VII sec.  
 029 ALAND TM 61746  
 nr. 409 VAN HAELST CMCL MONB.KT  
 sa 117 MINK-SCHMITZ CLM 487  
 sa 504 SCHÜSSLER

**Bibliografia:** GIORGI 1789; ZOECA 1810, nr. LXV, p. 184; AMÉLINEAU 1895, pp. 369-372 e 399-407; BALESTRI 1904, pp. 201-218 e 233-260, e tavv. 20-21; FRANCHI DE' CAVALIERI, LIETZMANN 1910 tav. 3; TISSERANT 1914, p. XLIV e pl. 67; FRANCHI DE' CAVALIERI 1927, pp. 141-143; HEBBELYNCK 1912; VOGELS 1929 tav. 46; CLARK 1937, pp. 161-162; HATCH 1939 tav. 23; TREU 1965, pp. 111-113; CAVALLO 1967, p. 115; FOLLIERI 1969 tav. 4; BOUD'HORS 1987, p. 62; P.MorganLib. 22 e pl. 345; D'AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, p. 157-158, nr. 14.

- [8] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Copt. 109, cass. xxiii, fasc. 96 ff. 1-3  
 + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>19</sup> ff. 35-36  
 + Paris, Musée du Louvre, E 10039b  
*Lezionario* perg., fine VIII – inizio IX sec.  
 1119 RAHLFS  
 I 962 ALAND  
 nr. 381 + 463 VAN HAELST  
 sa 337<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ

**Bibliografia:** ZOEGA 1810, p. 188, nr. XCVI; CIASCA 1889, p. XXXIX; BALESTRI 1904, pp. LVII-LVIII e, pp. 40-41, 91, 123, 308, 316; TREU 1965, p. 121 nota 56.

- [9] Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Copt. 109, cass. xxiii, fasc. 97 f. 1  
 + Berlin, Staatliche Museen, Papyrussammlung, P. inv. 8771  
 + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>19</sup> f. 73  
*Lezionario* perg., IX-X sec.  
 BKU I 173 TM 61738 + 61692  
 1248 RAHLFS  
 I 143 ALAND  
 nr. 334 + 417 + 467 VAN HAELST  
 sa 342<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ

**Bibliografia:** ZOEGA 1810, p. 189, nr. XCVII; BALESTRI 1904, pp. LVIII-LIX; TREU 1965, p. 105 e p. 120-121 note 54-55; BELTZ 1978, p. 113, nr. III 79; HENNER, FÖRSTER, HORAK 1999, p. 24, nr. 18; HENNER 2000, pp. 96-97 e 127; ATANASSOVA 2011, pp. 44 e 66.

- [10] Dublin, Trinity College, Pap. F 138 (*olim* Pap. Gr. 134)  
*Matteo* perg., VII sec.  
 0275 ALAND TM 61817  
 nr. 343 VAN HAELST CLM 1166

**Bibliografia:** PASSONI DELL'ACQUA 1980, pp. 102-106.

- [11] Firenze, Museo Archeologico, inv. 7134  
*Lezionario* pap., VI-VII sec.  
 P<sup>2</sup> ALAND TM 61744  
 nr. 455 VAN HAELST  
 sa 345<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ

**Bibliografia:** PISTELLI 1906, pp. 129-131; PELLEGRINI 1906, pp. 153-154, nr. 19; NALDINI 1965, p. 17, nr. 13 e tav. X; TREU 1965, p. 121 nota 58; JUNACK 1972, pp. 508-509; BOUD'HORS 2010, pp. 182-183 e note 22-23; O'CONNELL 2018, p. 89.

- [12] Hamburg, Staat- und Universitätsbibliothek, Pap.bil. 1  
*Miscellanea* pap., IV sec. (prima metà)  
 998 RAHLFS TM 61979  
 nrr. 263 + 605 VAN HAELST CMCLAP  
 CLM 16

**Bibliografia:** SCHMIDT, SCHUBART 1936; DIEBNER, KASSER 1989; CRISCI 2004, pp. 112-115; LUCCHESI 2004, p. 210; RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 134-138; ZWIERLEIN 2009, pp. 40, 342 e 426-449; ZWIERLEIN 2011, pp. 129-130; WAYMENT 2013, pp. 21-31; MUGRIDGE 2016, p. 206, nr. 108 e p. 298, nr. 293; BUZI 2016a, p. 95; FOURNET 2020, pp. 8-9.

- [13] Köln, Universität zu Köln, Papyrussammlung, P. inv. 2420  
*Isaia* pap., V sec.  
 P.Köln IV 169 TM 62078  
 852 RAHLFS CLM 2414  
 sa 70 SCHÜSSLER

**Bibliografia:** P.KÖLN IV 169; NAGEL 1984, pp. 251-252, nr. 9; RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 180-181; BOUD'HORS 2010, p. 187.

- [14] London, British Library, Pap 2077c  
*Giovanni* perg., VII-VIII sec.  
 P.Lond.Lit. 212 TM 61821  
 0200 ALAND  
 nr. 358 VAN HAELST

**Bibliografia:** MILNE 1927, pp. 180-181, nr. 212 (= P.Lond.Lit. 212).

- [15] London, British Library, Or 3581 A (92) ff. 185-188  
 + Oxford, Bodleian Library, Ms. Gr. Theol. f. 2; f. 3  
 Shenoute, *De iudicio* perg., inizio VI sec.  
 P.Lond.Copt. I 285 TM 65433  
 nrr. 1086 + 1148 VAN HAELST CMCL MONB.XP  
 CLM 617

**Bibliografia:** DE RICCI 1902, pp. 429 e 431; P.Lond.Copt. I 285; SC VI nrr. 31080 e 31081; LUCCHESI 1988; DEPUYDT 1990; QUECKE 1993; Mus.Tor. VIII, pp. LXX-LXXI; EMMEL 2004, pp. 335-336.

- [16] London, British Library, Or. 4717 (16)  
*Luca* perg., inizio VII sec.  
 P.Lond.Copt. I 502 TM 61733  
 0239 ALAND CLM 2445  
 nr. 405 VAN HAELST

**Bibliografia:** P.Lond.Copt. I 502; TREU 1965, p. 117 nota 32; HELLER 1969.

- [17] London, British Library, Or. 4923 (2)

*Matteo* perg., fine VII sec.  
 P.Lond.Copt. I 500 TM 61820  
 0204 ALAND  
 nr. 373 VAN HAELST

**Bibliografia:** P.Lond.Copt. I 500; TREU 1965, p. 116 nota 30; PASSONI DELL'ACQUA 1980, pp. 110-119 e tav. 6; WORP 1998, p. 206.

- [18] London, British Library, Or. 5707 (*scriptio inferior*)

*Giovanni* perg. (palinsesto), VII sec.  
 P.Lond.Copt. I 504 TM 61666  
 086 ALAND CLM 3873  
 nr. 427 VAN HAELST

**Bibliografia:** CRUM, KENYON 1900; P.Lond.Copt. I 504; CRUM 1917, p. 68; TREU 1965, p. 116 nota 27; P.Rain.UnterrichtKopt. 331-332 e tavv. 130-143; WELTE 2009, p. 35; SCHMID, ELLIOTT, PARKER 2007, pp. 21, 82-107; COPPEN, JACOBS 2009, pp. 148-155.

- [19] London, British Library, Or. 6801

*Vita Mercurii* perg., ca. 1003-1005  
 I 1603 ALAND CMCL MERC.AF  
 nr. 418 VAN HAELST CLM 184  
 sa 338<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ

**Bibliografia:** RUSTAFJAEEL 1909, pp. 102-103; BUDGE 1915, pp. XLV-XLXII, pp. CXIII-CXXVII, pp. 231-299 e pp. 809-854; VAN LANTSCHOOT 1929, pp. 207-208, nr. CXVIIa, p. 206, nr. CXVII, pp. 205-207, nr. CXVII; PETERSEN 1954a, p. 60; TREU 1965, pp. 104-105 e p. 120 nota 52; LAYTON 1987, pp. 146-148, nr. 130; SZIRMAI 1999, pp. 41-43; LINDSAY 2001, pp. 37, 46-47, 50; BOUD'HORS 2010, p. 187.

- [20] London, British Library, Or. 7021 ff. ii-iv

*Lezionario* perg., fine VII sec.  
 I 2283 ALAND TM 105849  
 sa 343<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ CMCL MERC.AI  
 CLM 187

**Bibliografia:** BUDGE 1915, pp. LII-LIII; LAYTON 1987, p. 65, nr. 62 e pl. 9, nr. 9; BOUD'HORS 1999, pp. 76-79; LINDSAY 2001, p. 50.

- [21] Manchester, John Rylands Library, Copt. fr. 3  
*Giobbe* perg., VI sec. (seconda metà)  
 P.Ryl.Copt. 3 TM 62212  
 849 RAHLFS CLM 2303  
 nr. 273 VAN HAELST  
 sa 245<sup>l</sup> SCHÜSSLER
- Bibliografia:** P.Ryl.Copt. 3; NAGEL 1984, p. 252, nr. 10; RAHLFS, FRAENKEL 2004, p. 234.
- [22] Montserrat, Abadia de Montserrat, P.Monts.Roca inv. nr. 4 (*olim* Barcelona, Fundació San Lluc Evangelista, P.Barç. inv. nr. 4) (*scriptio superior*)  
*Matteo* perg., VI sec. (seconda metà)  
 P.Monts.Roca II 14 TM 68794  
 P.Monts.Roca IV 49  
 0298 ALAND  
 sa 351 MINK-SCHMITZ
- Bibliografia:** ROCA-PUIG 1985, pp. 17-20; WELTE 2009, p. 47; TORALLAS TOVAR 2007, pp. 76-78, nr. 4; TORALLAS TOVAR, WORP 2014, pp. 115-118, nr. 49.
- [23] Moskva, Puškin Museum, I.1.d.681 (*olim* Sankt-Peterburg, collezione Golenischev, IG 5409, Copt. 55)  
*Atti degli Apostoli* perg., V sec. (seconda metà)  
 0236 ALAND TM 61714  
 nr. 476 VAN HAELST CLM 2024  
 sa 376 MINK-SCHMITZ
- Bibliografia:** WEIGANDT 1969, pp. 72-74 e pp. 94-95; ELANSKAYA 1991, pp. 221-222 e p. 258; ELANSKAYA 1994, pp. 458-460, nr. 17 e pl. CLXXVIII; TREU 1965, p. 104 e p. 119 nota 46; TREU 1966, p. 333; ORSINI 2005, p. 297; RICHTER, SCHULZ 2016, p. 101.
- [24] New York, Metropolitan Museum of Art, Accession no. 14.1.481  
*Salmi* pap., VI sec. (seconda metà)  
 P.Mon.Epiph. 17 TM 62215  
 2173 RAHLFS CLM 933  
 sa 139 SCHÜSSLER
- Bibliografia:** CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, pp. 5 e 157, nr. 17; RAHLFS, FRAENKEL 2004, p. 258; PAPATHOMAS 2004, p. 111; DELATTRE 2008.

- [25] New York, Morgan Library & Museum, M 615  
 + Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek, Hs. 615  
 + Ann Arbor, Michigan University, Library, inv. 4942  
*Lezionario* perg., VIII sec.  
 l 1566 ALAND TM 61773  
 nr. 324 + 350 VAN HAELST CLM 211  
 sa 14<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ  
 sa 570<sup>l</sup> SCHÜSSLER

**Bibliografia:** HEER 1912; HEER 1913; HYVERNAT 1935, p. 2; CLARK 1937, pp. 153-155 e 336; HUSSELMANN 1942, p. 10; TREU 1965, p. 122 nota 63; KASSER 1966a, p. 30; HAGENMAIER 1988 Bd. 1.4, pp. 461-462; P.MorganLib. 54 e pl. 364; SCHÜSSLER 2007, pp. 281-322; KAVRUS-HOFFMANN 2008, pp. 146-148; BOUD'HORS 2010, p. 187; ATANASSOVA 2014, pp. 53-56; BUZI 2018a, p. 61 nota 62.

- [26] New York, Morgan Library & Museum, M 661 (*scriptio inferior*)  
*Marco* perg., VII-VIII sec.  
 sa 517 SCHÜSSLER TM 135946

**Bibliografia:** HYVERNAT 1935, pp. 52-62; P.MorganLib. 263, pl. 360.

- [27] Oslo, University Library, P. inv. 1661  
*Passi biblici (Mt, Dn)* pap., IV sec.  
 P.Osl. inv. 1661 TM 61839  
 994 RAHLFS CLM 939  
 P<sup>62</sup> ALAND  
 nr. 359 VAN HAELST

**Bibliografia:** AMUNDSEN 1945, pp. 121-140; TREU 1965, p. 100 e pp. 115-116 nota 26; RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 270-271; DE BRUYN, DIJKSTRA 2011, pp. 214-215; ORSINI, CLARYSSE 2012, pp. 457 e 470; SAGRUSTEN 2018, pp. 73-76.

- [28] Oxford, Bodleian Library, Ms. Gr. liturg. c. 1  
*Lezionario* perg., IX sec.  
 l 1355 ALAND  
 nr. 340 VAN HAELST  
 sa 353<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ

**Bibliografia:** SC V, pp. 720-721, nr. 30051; WILSON 1972, pl. 6; WILSON 1973, nr. 6.

- [29] Oxford, Bodleian Library, Ms. Copt. f. 5  
*Lezionario* perg., VI sec. (prima metà)  
 P.Bal. I 25 TM 61795  
 I 1604 ALAND  
 nr. 351 VAN HAELST  
 sa 344<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ
- Bibliografia:** SC VI, p. 324, nr. 34664; KAHLE 1954, pp. 399-402, nr. 25; TREU 1965, p. 105 e p. 121 nota 57.
- [30] Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>2</sup> ff. 1, 2, 33, 98, 105-112; copt. 132<sup>2</sup> ff. 18, 51; copt. 132<sup>3</sup> ff. 177, 202; copt. 133<sup>1</sup> ff. 57, 58  
 + Al-Qâhira, Coptic Museum, JdE 44800; JdE 44802; JdE 44804; JdE 44810  
 + London, British Library, Or. 3579 A (17) ff. 1, 3; Add. 34274 f. 51  
 + New York, Morgan Library & Museum, M 706c  
 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 31; K 902; K 8343; K 9851; K 9871; K 9872
- Salmi* perg., VII sec.  
 2015 RAHLFS TM 62268  
 nrr. 102 + 107 + 134 + 137 + 153 VAN HAELST CLM 546  
 sa 91 SCHÜSSLER
- Bibliografia:** P.Lond.Copt. I 25 e P.Lond.Copt. I 942; RAHLFS 1907, pp. 240-241; WESSELY 1909, nr. 17, p. 44; SCHLEIFER 1914, pp. 5-8; DELAPORTE 1913, pp. 84-88; SCHLEIFER 1914, nr. I, pp. 5-7 e 10-11; WESSELY 1914, nr. 257, p. 166; MUNIER 1916 nrr. 9204, 9206, 9208 e 9214; MILNE 1927, nr. 206, pp. 168-173; TILL 1937, pp. 209-213; TILL 1941; TILL 1960, p. 226; NAGEL 1984; BOUD'HORS 1987, pp. 12-13; P.MorganLib. 10, pl. 338a; NAGEL 2000 pp. 82-96; RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 165-166, 197, 259-260 e 431-433; CHAPA 2011, p. 83, nr. 4.
- [31] Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>7</sup> f. 5; copt. 129<sup>19</sup> f. 99; copt. 129<sup>21</sup> f. 9; copt. 133<sup>1</sup> f. 89; copt. 132<sup>2</sup> f. 100
- Lezionario* perg., IX sec.  
 I 1606 ALAND  
 nr. 338 VAN HAELST  
 sa 346<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ
- Bibliografia:** TREU 1965, pp. 122-123 nota 63.
- [32] Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>7</sup> ff. 26-27; copt. 129<sup>9</sup> ff. 90, 94, 98, 101; copt. 120<sup>10</sup> ff. 103, 132-137, 183, 199; copt. 132<sup>2</sup> f. 126; copt. 132<sup>3</sup> f. 233; copt. 132<sup>4</sup> f. 315; copt. 133<sup>1</sup> ff. 44, 124, 126, 215  
 + Paris, Musée du Louvre, AF 12415  
 + Al-Qâhira, Coptic Museum, inv. 3874 (JdE 44819)

- + Berlin, Staatliche Museen, P. inv. 8780  
 + Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Copt. 109, cass. XIX, fasc. 74  
 + Leiden, Rijksmuseum van Oudheden, Ms. Copt. 53 (Ms. Insinger nr. 11) + London, British Library, Or 3579 B 24  
 + Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press b. 2 (frg. nr. 8, ff. 27-30)  
 + Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, Copt. 29  
 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 2587; K 2623; K 2629; K 2386; K 2687; K 9092; K 9093; K 9094

*Tetravangelo* perg., metà del IX sec.  
 0236 ALAND TM 108256  
 nr. 475 VAN HAELST CMCL MONB.LB  
 sa 103 MINK-SCHMITZ CLM 492  
 sa 525 SCHÜSSLER

**Bibliografia:** WOIDE 1799; ZOEGA 1810, p. 185, nr. LXXIV; HYVERNAT 1896, p. 561; PLEYTE, BOESER 1897, pp. 50-51; BALESTRI 1904, pp. XLIII-XLIV, nr. LXXIV, pp. 279-285 e tav. 29; P.Lond.Copt. I 85; HEBBELYNCK 1912, pp. 81-84, nr. LXXIV; Stud.Pal. XII 121; MUNIER 1916, pp. 11-12, nr. 9223; VASCHALDE 1921, pp. 243-244; VASCHALDE 1922, pp. 81, 84, 235-236; TILL 1934, p. XI, nr. 1; TILL 1939, pp. 361-370 nrr. 29, 31, 37, 42; TILL 1940 nrr. 81, 88-89, 118; TILL 1941, pp. 191, 201; TILL 1960, pp. 230-231; JANSMA 1973, pp. 238-240 e 242-244; BOUD'HORS 1987, pp. 46-48, pp. 54-55, p. 59 e pp. 62-63; BELTZ 1978, p. 113, nr. III 81; BOUD'HORS 1998, p. 46; SCHMID, ELLIOTT, PARKER 2007, pp. 167-168.

- [33] Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>7</sup> ff. 51, 56; copt. 129<sup>8</sup> f. 136; copt. 129<sup>9</sup> f. 74; copt. 129<sup>10</sup> f. 193; copt. 129<sup>19</sup> ff. 83-84

*Lezionario* perg., fine VIII – inizio IX sec.  
 l 961 ALAND  
 nr. 413 VAN HAELST  
 sa 339<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ

**Bibliografia:** AMÉLINEAU 1895, pp. 411-416; TREU 1965, p. 122 nota 60.

- [34] Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>9</sup> f. 96; copt. 129<sup>21</sup> ff. 11-13 + London, British Library, Or. 3579 B f. 30

*Lezionario* perg., VIII sec. (seconda metà)  
 l 1741 ALAND TM 69673  
 nrr. 419 + 465 VAN HAELST  
 sa 347<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ

**Bibliografia:** AMÉLINEAU 1895, pp. 372-373, p. 407 e pp. 422-424; P.Lond. Copt. I 94 e P.Lond.Copt. I 103; TREU 1965, pp. 122-123 nota 63.

- [35] Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>10</sup> f. 196; copt. 129<sup>19</sup> f. 57; copt. 133<sup>1</sup> ff. 89b, 98, 98b

+ Oxford, Bodleian Library, Ms. Copt. f. 160

*Lezionario* perg., VIII-IX sec.  
 l 963 ALAND TM 61683  
 nrr. 424 + 466 VAN HAELST  
 sa 340<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ  
 sa 706<sup>l</sup> SCHÜSSLER

**Bibliografia:** AMÉLINEAU 1895, pp. 373-473 e 407; VON DOBSCHÜTZ 1933, p. 189, nr. 32; TREU 1965, p. 118 nota 43 e p. 121 nota 56.

- [36] Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>10</sup> f. 198; copt. 129<sup>21</sup> ff. 1-4, 10; copt. 133<sup>1</sup> f. 50

+ Wien, Österreichische Nationalbibliothek, K 9673a

*Lezionario* perg., VIII-IX sec.  
 l 965 ALAND TM 61684  
 nr. 464 VAN HAELST  
 sa 335<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ  
 sa 590<sup>l</sup> SCHÜSSLER

**Bibliografia:** AMÉLINEAU 1895, pp. 378-379, pp. 407-408, pp. 422-424; Stud. Pal. XII 126a/b; TILL 1940, p. 42, nr. 175; TREU 1965, p. 105 e pp. 121-122 nota 59; BOUD'HORS 2004, pp. 52-53, nr. 25; SCHÜSSLER 2007, pp. 322-334.

- [37] Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>11</sup> ff. 52-53, 69-70, 85-87, 89-93, 95; copt. 132<sup>2</sup> f. 5; copt. 133<sup>1</sup> ff. 9, 9a, 10-11, 18, 18a, 18b

+ Paris, Musée du Louvre, E 10092g

+ Cambridge, University Library, Or. 1699 D x

+ London, British Library, Or. 3579 B (56) f. 88; Or. 3579 B (57) f. 89; Or. 3579 B (59) f. 92

+ Louvain, Katholieke Universiteit, Universiteitsbibliotheek, Copt. Lov. 20

+ Moskva, Puškin Museum, I.1.b.299 (*olim* Sankt-Peterburg, collezione Golenishchev, 4767, Copt. 9)

+ Napoli, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III", Ms. I.B.14, fasc. 118 ff. 25-26

+ Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press, b. 2, fr. 11 ff. 35-38

+ Washington, Catholic University of America, ICOR Coptic Ms. 1

+ Wien, Österreichische Nationalbibliothek, K 16 (*olim* Lit. Theol. 16); K 17 (*olim* Lit. Theol. 1); K 1111a-b; K 2711; K 9078-9081

*Epistole paoline e cattoliche* perg., VIII sec.  
 l 1575 ALAND TM 108002  
 nrr. 503 + 535 + 471 + 549 VAN HAELST CMCL MONB.LU  
 sa 35<sup>l</sup> SCHMITZ CLM 509  
 sa 542 SCHÜSSLER

**Bibliografia:** WOIDE 1799, pp. 176-182; ZOEGA 1810, p. 623, nr. CCLXXXV; ENGELBRETH 1811, pp. 53-57; VON LEMM 1890, pp. 387-388; AMÉLINEAU 1895, pp. 14-15 e pp. 50-51; HYVERNAT 1896, p. 563; HYVERNAT 1900; P.Lond.Copt. I 130, 133, 141; Stud.Pal. XI 59-60; Stud.Pal. XII 155; HEER 1912, pp. 7-8; HEBBELYNCK 1921, p. 7 nota 3; HEBBELYNCK 1922; TILL 1939, pp. 380-381, nr. 55; LEFORT 1940a, p. 10-13, nr. 20; LEFORT 1940b, pp. 90-93, nr. 20; TREU 1965, p. 104, p. 106, p. 119 note 48-50, e p. 122 nota 62; SCHÜSSLER 1969, pp. 246-265; BOUD'HORS 1987, pp. 76-80; SCHÜSSLER 1991, p. LXXX, nr. 11; ELANSKAYA 1991, pp. 230-231; ELANSKAYA 1994, pp. 470-472 e pll. CLXXXIII-CLXXX-IV; ELLIOT 1994; BOUD'HORS 1999, p. 266, nr. 6.2 e nota 82; BETHGE 2004, pp. 203-204; PORTER, PORTER 2008, pp. 281-284, nr. 60 e tav. LIV, pp. 284-290, nr. 61 e tav. LV; ORSINI 2008a, p. 136 (= ORSINI 2019, p. 113); BUZI 2009, pp. 285-286; ELLIOT 2010, pp. 103-105.

[38] Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 133<sup>1</sup> f. 108d

*Lezionario* perg., VIII-IX sec.

l 2284 ALAND

sa 352 MINK-SCHMITZ

[39] Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 161<sup>7</sup> f. 50

*Lezionario* perg., VIII-IX sec. CLM 5454

**Bibliografia:** SANDMEIER 2022, pp. 494-494 e 497-498.

[40] Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, P.Copt. 362 + 375-379 + 381 + 382 + 384

*Miscellanea* pap., V sec. (prima metà)

P<sup>o</sup> ALAND

TM 61656

nr. 451 VAN HAELST

CLM 1020

ac 1 MINK-SCHMITZ

**Bibliografia:** RÖSCH 1910; TREU 1965, p. 100, p. 115 nota 25; SCHÜSSLER 1991, p. XCVIII, nr. 64; ELLIOT, PARKER 1995, pp. 36-39; LONA 1998, pp. 16-17; BOUD'HORS 1998, pp. 151-152; FISCHER 2006, p. 21; CLARYSSE-ORSINI 2012, p. 458 e p. 469.

[41] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 15 [*olim* Lit. Theol. 15]; K 2699 [*olim* Lit. Theol. 13]; K 2700 [*olim* Lit. Theol. 14]; K 9007; K 9031

+ Ann Arbor, University of Michigan Library, inv. 4969 fr. 38

+ London, British Library, Add. 34274 f. 52; Or. 3579 B (29a) f. 46; Or. 3579 B (29b) f. 47; Or. 4919 (6) 12 Aa (9)

+ Oxford, Bodleian Library, Clarendon Press b. 2 (fr. 5) ff. 12-19; (fr. 7) f. 26

+ Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>7</sup> ff. 14, 72; copt. 129<sup>8</sup> ff. 89-90, 139, 147-154; copt. 129<sup>9</sup> f. 87; copt. 129<sup>10</sup> ff. 119-124, 142, 156, 164; copt. 132<sup>1</sup> f. 120; copt. 132<sup>2</sup> ff. 75, 92

+ Paris, Musée du Louvre, E 10014 + E 10051, E 10092k

*Luca, Giovanni* perg., VII sec. (seconda metà)  
 070 ALAND TM 61745  
 nr. 407 + 439 + 456 VAN HAELST CMCL MONB.LL  
 sa 105 MINK-SCHMITZ CLM 500  
 sa 700 SCHÜSSLER

**Bibliografia:** WOIDE 1799, pp. 51-62 e 82-83; AMÉLINEAU 1895; P.Lond.Copt. I 92; 959; Stud.Pal. XI 56-58; Stud.Pal. XII 139-140; MILNE 1927, nr. 214, pp. 181-182; VON DOBSCHÜTZ 1933, pp. 189-190; IRIGOIN 1959, pp. 34-35; TREU 1965, p. 98, pp. 109-111 nota 18, p. 118 nota 40 e nota 41; SCHMITZ 1982, pp. 71-92; BOUD'HORS 1987, p. 66; BETHGE 1994, p. 43; BOUD'HORS 1999, pp. 258 e 265; SCHMID, ELLIOTT, PARKER 2007, pp. 61-64, e pll. 3-6; PORTER, PORTER 2008, pp. 186-189, nr. 41 e tavv. XXXIX-XL, pp. 138-142, nr. 34 e tav. XX-IX, pp. 145-149, nr. 36 e tav. XXXI, pp. 130-133, nr. 32 e tav. XXVII, pp. 134-137, nr. 33 e tav. XXVIII.

[42] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 2698 [*olim* Lit. Theol. 12]

*Luca* perg., IX-X sec.  
 0177 ALAND CLM 5918  
 nr. 404 VAN HAELST  
 sa 290 MINK-SCHMITZ

**Bibliografia:** Stud.Pal. XI 55; TILL 1940, p. 26, nr. 104; PORTER, PORTER 2008, pp. 117-123, nr. 30 e tav. XXV.

[43] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 7244

*Matteo* pap., VI sec. (seconda metà)  
 P<sup>96</sup> ALAND TM 61810  
 sa 288 MINK-SCHMITZ CLM 2617

**Bibliografia:** ORLANDI 1974, pp. 49-51, nr. 3; PORTER, PORTER 2008, pp. 1-3, nr. 1 e tav. I.

[44] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, K 7377 + K 7384 + K 7396 + K 7426 + K 7542-7548 + K 7731 + K 7912 + K 7914

*Atti degli Apostoli* pap., metà VII sec.  
 P<sup>41</sup> ALAND TM 61739  
 nr. 484 VAN HAELST CLM 2044-2051  
 sa 541 SCHÜSSLER

**Bibliografia:** Stud.Pal. XV 237; ROPES 1926, pp. 271-275; SCHOFIELD 1936, pp. 285-291; TREU 1965, p. 119 nota 47; JOUSSEN 1969, p. 16; WEIGANDT 1969, pp. 54-72 e pp. 79-93; SCHMITZ 1988, pp. 82-86; HENNER, FÖSTER, HORAK 1999, p. 10, nr. 9; PORTER, PORTER 2008, pp. 41-76 nrr. 12-19 e tavv. X-XVII.

- [45] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 8023 bis  
*Marco* perg., VII sec.

0237 ALAND TM 61811

nr. 363 VAN HAELST CLM 2618

**Bibliografia:** WESSELY 1912; TILL 1934, pp. XV e 226-27; PORTER, PORTER 2008, pp. 81-91, nr. 22 e tav. XX; TREU 1965, p. 116 nota 29.

- [46] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 8706  
*Odi* perg., VII sec. (prima metà)

2036 RAHLFS TM 62320

P<sup>42</sup> ALAND CLM 2651

nr. 241 VAN HAELST

sa 289 MINK-SCHMITZ

sa 16 SCHÜSSLER

**Bibliografia:** TILL, SANZ 1939; TREU 1965, p. 104 e pp. 119-120 nota 51; NAGEL 1984, pp. 253-254, nr. 14; RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 434-435; CAPRON 2007, p. 141; PORTER, PORTER 2008, pp. 10-12, nr. 3 e tav. III.

- [47] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 8662  
*Marco* perg., VII sec.

0184 ALAND TM 61767

nr. 398 VAN HAELST CLM 1419

**Bibliografia:** Stud.Pal. XV 232; TILL 1934, pp. XV-XVI e 29; TREU 1965, p. 117 nota 31; PORTER, PORTER 2008, pp. 115-117, nr. 29 e tavv. XXIII-XXIV.

- [48] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 8668  
*Giovanni* perg., fine VI sec.

0238 ALAND TM 61687

nr. 447 VAN HAELST CLM 2406

sa 350 MINK-SCHMITZ

**Bibliografia:** TILL 1939, p. 327, nr. 44; TILL 1940, p. 30, nr. 125; TREU 1965, p. 118 nota 41; SCHMID, ELLIOTT, PARKER 2007, p. 142 e pl. 25; PORTER, PORTER 2008, pp. 189-190, nr. 42 e tav. XXXIX.

- [49] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung K 9105; K 9705; K 9722  
 + Al-Qâhira, Coptic Museum, CGC 8004  
 + London, British Library, Or. 3579 B f. 12  
 + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>12</sup> f. 64; copt. 133<sup>1</sup> f. 78  
*Lezionario* perg., fine VIII – IX sec. (prima metà)  
 2032 RAHLFS TM 62197  
 nr. 210 VAN HAELST  
 sa 336<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ

**Bibliografia:** WOIDE 1799, pp. 18 e 58; BOURIANT 1882, p. 4; O.Cair.Monuments 8004; P.Lond.Copt. I 71; 96; Stud.Pal. XI 81, 83, 93; TILL 1940, pp. 44-45; NAGEL 1984, pp. 252-253; RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 311 e 436.

- [50] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 9730  
*Lezionario* perg., IX sec. (seconda metà)  
 2078 RAHLFS TM 113809  
 I 1739 ALAND  
 nr. 339 VAN HAELST CLM 3330  
 sa 348<sup>l</sup> MINK-SCHMITZ

**Bibliografia:** Stud.Pal. XVIII 267; TILL 1940, p. 41, nr. 173; IRIGOIN 1959, p. 49 nota 42; TREU 1965, p. 105 e p. 120 nota 53; RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 436 PORTER, PORTER 2008, pp. 277-280, nr. 59 e tav. LIII.

- [51] Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 9907 + K 9909-9911 + K 9913-9925 + K 9927-9930 + K 9932-9942 + K 9944 + K 9945 + K 9947-9954 + K 9956-9971  
*Salmi* pap., V sec. (seconda metà)  
 1220 RAHLFS TM 62036  
 nr. 96 VAN HAELST CLM 105  
 sa 72 SCHÜSSLER

**Bibliografia:** WESSELY 1907, pp. 63-133; NAGEL 1984, pp. 246-248, nr. 1; RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 436-440.

## BIBLIOGRAFIA<sup>1</sup>

- ACERBI, BIANCONI 2022: F. ACERBI, D. BIANCONI, *Il Codex Vaticanus a Bisanzio. Vicende e Figure di una storia millenaria* [Studi e Testi, 556], Città del Vaticano.
- ADDESSI 2024: M. ADDESSI, *Note e sottoscrizioni dei codici di Nag Hammadi*, in A. ANNESE, F. BERNO, D. TRIPALDI (edd.), *I codici di Nag Hammadi. Prima traduzione italiana integrale*, Roma, pp. 655–660.
- AGOSTI 2015: G. AGOSTI, *Poesia greca nella (e della?) biblioteca Bodmer, Adamantius 2*, pp. 86–97.
- ALAND, ROSENBAUM 1995: K. ALAND, H.-U. ROSENBAUM, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri. Vol. II. Kirchenväter-Papyri. Teil I. Beschreibungen* [Patristische Texte und Studien, 18], Berlin.
- ALBL 2012: M.C. ALBL, “David sang about him”: *A Coptic Psalms Testimonia Collection, Vigiliae Christianae 66*, pp. 398–425.
- ALBRECHT, MATERA 2017: F. ALBRECHT, M. MATERA, *Testimonianze di παράγραφοι «a coda ondulata» in alcuni manoscritti greci e copti*, in F. D’Aiuto, S. Lucà, A. Luzzi (edd.), *Κῆπος ἀειθαλής. Studi in ricordo di Augusta Acconcia Longo II*, Roma [= *Nέα Ῥώμη* 14], pp. 5–35.
- ALEXANDER 1965: S. ALEXANDER, *Notes on the Use of Gold-Leaf in Egyptian Papyri, The Journal of Egyptian Archaeology 51*, pp. 48–52.
- ALETTA 2003: A.A. ALETTA, *Scriptoria e miniatura greca in Calabria*, in V. PACE (ed.), *Calabria bizantina*, Roma, pp. 143–160.
- AMÉLINEAU 1886: É. AMÉLINEAU, *Fragments thébains inédits du Nouveau Testament, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 24*, pp. 41–56.
- AMÉLINEAU 1887: É. AMÉLINEAU, *De historia Lausiaca quaenam sit hujus ad monachorum Aegyptiorum historiam scribendam utilitas. Adjecta sunt quaedam hujus historiae Coptica fragmenta inedita*, Parisiis.
- AMÉLINEAU 1888: É. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l’histoire de l’Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles* [Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, 4], Paris.
- AMÉLINEAU 1895: É. AMÉLINEAU, *Notice des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale renfermant des textes bilingues du Nouveau Testament, Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque National 34*, pp. 363–427.
- AMÉLINEAU 1911: É. AMÉLINEAU, *Œuvres de Schenoudi. Texte copte et traduction française par É. Amélineau, Tome I*, Paris.

---

<sup>1</sup> Si avverte che, per le serie e i *corpora* di ostraca e papiri, si seguono le abbreviazioni registrate in <<http://papyri.info/docs/checklist>>.

- AMMIRATI 2015: S. AMMIRATI, *Sul libro latino antico. Ricerche bibliologiche e paleografiche* [Biblioteca degli "Studi di Egittologia e di Papirologia", 12], Pisa-Roma.
- AMUNDSEN 1945: L. AMUNDSEN, *Christian Papyri from the Oslo Collection, Symbolae Osloenses* 24, pp. 121-147.
- ANDERSEN, HOLMEN, TAIT 1999: M. ANDERSEN, B. HOLMEN, J. TAIT, *Palaeographical and Codicological Notes to Supplement Erichsen's Edition of the Copenhagen Fayumic Manuscript of Agathonicus: PCarlsberg 300, Enchoria* 25, pp. 1-19.
- ANDREASEN 1967: Ø. ANDREASEN (Hrsg.), *Georg Zoega. Briefe und Dokumente*, vol. I, Kopenhagen.
- ANDREASEN, ASCANI 2013: Ø. ANDREASEN, K. ASCANI (Hrsgg.), *Georg Zoëga. Briefe und Dokumente*, voll. II-V, Kopenhagen.
- ANDRIST 2009: P. ANDRIST, *Le manuscrit B de la Bible (Vaticanus graecus 1209). Introduction au fac-similé. Actes du colloque de Genève (11 juin 2001). Contributions supplémentaires* [Histoire du texte biblique, 7], Lausanne.
- ANDRIST 2015: P. ANDRIST, *La structure des Codex Vaticanus, Alexandrinus et Sinaiticus : questions ouvertes sur le canon, la fabrication et la circulation de ces bibles*, in C. RUZZIER, X. HERMAND (éd. par), *Comment le Livre s'est fait livre. La fabrication des manuscrits bibliques (IV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle): bilan, résultats, perspectives de recherche. Actes du colloque international organisé à l'Université de Namur du 23 au 25 mai 2012* [Bibliologia, 40], Turnhout, pp. 11-37.
- ANDRIST 2020: P. ANDRIST, *Au croisement des contenus et de la matière : les structures des sept pandectes bibliques grecques du premier millénaire. Étude comparative sur les structures des contenus et de la matérialité des codex Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus, Ephrem rescriptus, Basilianus, « Pariathoniensis » et de la Biblia Leonis, Scribeum* 17, pp. 3-106.
- ANDRIST, CANART, MANIACI 2013: P. ANDRIST, P. CANART, M. MANIACI, *La syntaxe du codex. Essai de codicologie structural* [Bibliologia, 34], Turnhout.
- ASCANI, BUZI, PICCHI 2015: K. ASCANI, P. BUZI, D. PICCHI (eds.), *The forgotten scholar: Georg Zoega (1755-1809) at the dawn of Egyptology and Coptic studies* [Culture and History of the Ancient Near East, 74], Leiden-Boston.
- ASKELAND 2012: C. ASKELAND, *John's Gospel: the Coptic Translations of its Greek Text* [Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 44], Berlin-Boston.
- ASKELAND 2018: C. ASKELAND, *Dating Early Greek and Coptic Literary Hands*, in H. LUNDHAUG, L. JENOTT (eds.), *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* [Studien und Texte zu Antike und Christentum, 110], Tübingen, pp. 457-490.
- ASTRUC 1981: C. ASTRUC, *L'inventaire dressé en septembre 1200 du trésor et de la bibliothèque de Patmos. Édition diplomatique, Travaux et Mémoires* 8, pp. 15-30.
- ASTRUC 1994: C. ASTRUC, *Les listes des prêts figurants au verso de l'inventaire du trésor et de la bibliothèque de Patmos dressé en septembre 1200, Travaux et Mémoires* 12, pp. 495-499.
- ATALLA 2000: N.S. ATALLA, *Illustrations from Coptic Manuscripts*, Cairo 2000.
- ATANASSOVA 2010: D. ATANASSOVA, *Das verschollene koptisch-sahidische Typikon-Fragment aus Venedig. Ein liturgisches Dokument aus dem Schenute-Kloster in Oberägypten, Oriens Christianus* 94, pp. 105-122.
- ATANASSOVA 2011: D. ATANASSOVA, *Der kodikologische Kontext des »Wiener Verzeichnisses« mit Werken des Schenute: die komplexe Struktur eines koptischen liturgischen Kodex aus dem Weißen Kloster, Oriens Christianus* 95, pp. 32-80.

- ATANASSOVA 2014: D. ATANASSOVA, *The Primary Sources of Southern Egyptian Liturgy: Retrospect and Prospect*, in B. GROEN, D. GALADZA, N. GLIBETIC, G. RADLE (eds.), *Rites and Rituals of the Christian East. Proceedings of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy. Lebanon, 10-15 July 2012* [Eastern Christian Studies, 22], Leuven-Paris-Walpole, pp. 47-97.
- ATSALOS 1971: B. ATSALOS, *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine. Première partie: termes désignant le livre-manuscrit et l'écriture* [ΕΛΛΗΝΙΚΑ. Παράρτημα, 21], Thessaloniki.
- AUBRETON 1969: R. AUBRETON, *La translittération d'Homère, Byzantion* 39, pp. 13-34.
- BACHT 1983: H. BACHT, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II: Pachomius, der Mann und sein Werk* [Studien zur Theologie des Geistlichen Lebens, 8], Würzburg, pp. 275-286.
- BAGNALL 1993: R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton (NJ).
- BAGNALL 2009: R.S. BAGNALL, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton-Oxford.
- BAGNALL 2011: R.S. BAGNALL, *Everyday Writing in the Graeco-Roman East* [Sather Classical Lectures, 69], Berkeley-Los Angeles.
- BAGNALL 2018: R.S. BAGNALL, *The Educational and Cultural Background of Egyptian Monks*, in LARSEN, RUBENSON 2018, pp. 75-100.
- BAGNALL, WORP 2004: R.S. BAGNALL, K.A. WORP, *Chronological Systems of Byzantine Egypt*, Leiden-Boston.
- BALESTRI 1904: P.J. BALESTRI, *Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani, Vol. III: Novum Testamentum*, Romae.
- BARBOUR 1981: R. BARBOUR, *Greek Literary Hands A. D. 400-1600*, Oxford.
- BARDY 1935: G. BARDY, *Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne, Revue d'Histoire Ecclésiastique* 32, pp. 5-23 e 275-302.
- BARKER 2010: D. BARKER, *The Reuse of Christian Texts: PMacquarie inv. 360 + PMil.Vogl. inv. 1224 (P<sup>91</sup>) and POxy. X 1229 (P<sup>23</sup>)*, in T.J. KRAUS, T. NICKLAS (eds.), *Early Christian Manuscripts. Examples of Applied Method and Approach* [Texts and Editions for New Testament Study, 5], Leiden-Boston, pp. 129-143.
- BARTELINK, BARCHIESI 1974: Palladio, *La storia lausiaca*. Introduzione di Christine Mohrmann; testo critico e commento a cura di G.J.M. BARTELINK; traduzione di Marino BARCHIESI [Vite dei santi, 2], Milano.
- BARTELINK, BRUZZESE 2013: Atanasio di Alessandria, *Sant'Antonio abate. La sua vita*, Introduzione, testo critico, note e indice a cura di Gerhardus Johannes Marinus BARTELINK; traduzione italiana, note e aggiornamento di Luca BRUZZESE [Sources Chrétiennes. Edizione italiana, 12], Bologna.
- BASTIANINI, CAVALLO 2011: G. BASTIANINI, G. CAVALLO, *Un nuovo frammento di lettera festale (PSI inv. 3779)*, in G. BASTIANINI, A. CASANOVA (edd.), *I papiri letterari cristiani. Atti del Convegno internazionale di studi in memoria di Mario Naldini, Firenze, 10-11 giugno 2010* [Studi e Testi di Papirologia, n.s. 13], Firenze, pp. 31-45.
- BAUSI 2008: A. BAUSI, *La tradizione scrittoria etiopica, Segno e Testo* 6, pp. 507-557.
- BECKBY 1965: *Anthologia Graeca IV. Buch XII-XVI mit Namen- und Sachverzeichnis und anderen vollständigen Registern*. 2. verbesserte Auflage ed. Hermann BECKBY, München.
- BÉES 1911: N.A. BÉES, *Was is die sogenannte ὀξύρυχος – Schrift?*, *Rheinisches Museum für Philologie* N.F. 66, pp. 636-640.

- BEHLMER 1997: H. BEHLMER, *Il sermone scenutiano torinese sulla necessità della morte e sul giudizio finale*, in B. KRAMER, W. LUPPE, H. MAEHLER, G. POETHKE (Hrsgg.) *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin, 13.-19.8. 1995* [Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. Beihaft, 3], Stuttgart-Leipzig 1997, pp. 80-87.
- BEHLMER, FEDER 2017: H. BEHLMER, F. FEDER, *The Complete Digital Edition and Translation of the Coptic Sahidic Old Testament. A New Research Project at the Göttingen Academy of Sciences and Humanities, Early Christianity* 8, pp. 97-107.
- BELL, THOMPSON 1925: H.I. BELL, H. THOMPSON, *A Greek-Coptic Glossary to Hosea and Amos*, *Journal of Egyptian Archaeology* 11, pp. 241-246.
- BELTZ 1978: W. BELTZ, *Katalog der koptischen Handschriften der Papyrussammlung der Staatlichen Museen zu Berlin*, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 26, pp. 57-119.
- BENAÏSSA 2016: A. BENAÏSSA, *The Provenance of the Greek-Coptic Glossary to Hosea and Amos*, *Chronique d'Égypte* 91, pp. 175-179.
- BENTLEY 1985: L. BENTLEY, *Towards a new Coptic Palaeography*, in T. ORANDI, F. WISSE (eds.), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies. Roma 22-26 September 1980*, Roma, pp. 149-158.
- BETHGE 1994: H.-G. BETHGE, *Neue Fragmente neutestamentlicher und anderer literarischer Texte in der British Library*, in W. BELTZ (Hrsg.), *Der Gottesspruch in der koptischen Literatur. Hans-Martin Schenke zum 65. Geburtstag* [Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 17], Halle (Saale), pp. 38-45.
- BETHGE 2004: H.-G. BETHGE, *Neue Bibelfragmente: Ein Überblick*, in IMMERZEEL, VAN DER VLIET 2004, pp. 195-207.
- BIANCONI 2015: D. BIANCONI, *Libri e letture di corte a Bisanzio. Da Costantino il Grande all'ascesa di Alessio I Commeno*, in *Le corti nell'Alto Medioevo. Spoleto, 24-29 aprile 2014* [Settimane di studio del CISAM, 62], Spoleto, pp. 767-819.
- BIANCONI 2016: D. BIANCONI, *La pyle. Due variazioni sul tema*, *Rivista di storia della miniatura* 20, pp. 17-36.
- BIANCONI 2018: D. BIANCONI, *Cura et studio. Il restauro del libro a Bisanzio* [Hellenica, 66], Alessandria.
- BIDEZ, HANSEN 1983: Sozomène, *Histoire ecclésiastique. Texte grec de l'édition J. BIDEZ, G.C. HANSEN (GCS); introduction et annotation par Guy Sabbah; traduction par André-Jean Festugière et Bernard Grillet*, 4 voll. [Sources Chrétiennes, 306, 418, 495, 516], Paris.
- BIERBRIER 2012: W.R. BIERBRIER, *Who was who in Egyptology*, London.
- BILLERBECK 2006: *Stephani Byzantii Ethnica. Volumen I: A-F*. Recensuit Germanice vertit adnotationibus indicibusque instruxit Margarethe BILLERBECK, adiuvantibus J.-F. GAERTNER, B. WYSS, C. ZUBLER [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Serie Berolinensis, 43], Berolini-Novii Eboraci.
- BLECKMANN 2007: Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini. Über das Leben Konstantins*. Eingeleitet von Bruno BLECKMANN, übersetzt und kommentiert von Horst Schneider [Fontes Christiani, 83], Turnhout.
- BLOOM 2001: J. BLOOM, *Paper before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*, New Haven-London.
- BLUMELL 2008: L.H. BLUMELL, *Reconsidering the Dates of Three Christian Letters: POxy. XVIII 2193, 2194, PKöln IV 200 and a Reference in the Historia monachorum in Aegypto*, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 54, pp. 219-223.

- BLUMELL 2012: L.H. BLUMELL, *Lettered Christians. Christians, Letters, and Late Antique Oxyrhynchus* [New Testament Tools, Studies and Documents, 39], Leiden-Boston.
- BLUMELL, YINGLING 2016: L.H. BLUMELL, E.O. YINGLING, *A New Coptic Epitaph from the Petrie Museum*, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 53, pp. 223-232.
- BLUMELL, WAYMENT 2019: L.H. BLUMELL, Th.A. WAYMENT, *Christian Oxyrhynchus. Texts, Documents, and Sources*. Waco.
- BOGAERT 1999: P.-M. BOGAERT, *Ordres anciens des évangiles et tétraévangile en un seul codex*, *Revue théologique de Louvain* 30, pp. 297-314.
- BOMPAIRE 1979: J. BOMPAIRE, *Les catalogues de livres-manuscrits d'époque byzantine*, in S. DUFRENNE (éd.), *Byzance et les Slaves. Études de Civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*, Paris, pp. 59-81.
- BOOTH 2017: Ph. BOOTH, *Towards the Coptic Church: The Making of the Severan Episcopate*, *Millennium* 14, pp. 151-190.
- BOOTH 2018: Ph. BOOTH, *A Circle of Egyptian Bishops at the End of Roman Rule (c. 600): Texts and Contexts*, *Le Muséon* 131, pp. 21-72.
- BOUD'HORS 1987: A. BOUVAREL-BOUD'HORS, *Catalogue des fragments coptes*, Paris.
- BOUD'HORS 1997: A. BOUD'HORS, *L'onciale penchée en copte et sa survie jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle en Haute-Égypte*, in F. DÉROCHE, F. RICHARD (éd. par), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Paris, pp. 117-133.
- BOUD'HORS 1998: A. BOUD'HORS, *Catalogue des fragments coptes de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg* [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 571; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Subsidia, 99], Lovanii.
- BOUD'HORS 1999: A. BOUD'HORS, *Le catalogue des textes coptes du Louvre*, in S. EMMEL, M. KRAUSE, S.G. RICHER, S. SCHATEN (Hrsgg.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996* [Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, 6], Wiesbaden, pp. 257-267.
- BOUD'HORS 2004: A. BOUD'HORS, *Pages chrétiennes d'Égypte. Les manuscrits des coptes*, Gand.
- BOUD'HORS 2006a: A. BOUD'HORS, *Réflexions supplémentaires sur les principaux témoins fayoumiques de la Bible*, in L. PAINCHAUD, P.-H. POIRIER (éd. par), *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* [Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Études», 7], Louvain-Paris, pp. 81-108.
- BOUD'HORS 2006b: A. BOUD'HORS, *Paléographie et codicologie coptes : progrès et perspectives (1996-2004)*, in A. BOUD'HORS, D. VAILLANCOURT (éd. par.), *Huitième Congrès international d'études coptes (Paris 2004). I : bilans et perspectives 2000-2004* [Cahiers de la Bibliothèque copte, 15], Paris, pp. 95-109.
- BOUD'HORS 2008: A. BOUD'HORS, *Copie et circulation des livres dans la région thébaine (VII<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles)*, in A. DELATTRE, P. HEILPORN (éd. par), *«Et maintenant ce ne sont plus que des villages...». Thèbes et sa région aux époques hellénistiques, romaine et byzantine. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005* [Papyrologica Bruxellensia, 34], Bruxelles, pp. 149-163.
- BOUD'HORS 2010: A. BOUD'HORS, *Toujours honneur au grec? A propos d'un papyrus gréco-copte de la région thébaine*, in PAPAConstantinou 2010, pp. 179-199.
- BOUD'HORS 2011: A. BOUD'HORS, *L'Allocutio ad monachos d'Athanase d'Alexandrie (CPG 2186). Nouveaux fragments coptes*, in P. BUZI, A. CAMPLANI (eds.), *Christianity in Egypt:*

- Literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi* [Studia Ephemeridis Augustinianum, 125], Roma, pp. 101-158.
- BOUD'HORS 2016: A. BOUD'HORS, *Degrés d'arabisation dans l'Égypte du VIII<sup>e</sup> siècle : CPR II 228 revisité*, in J.-L. FOURNET, A. PAPACONSTANTINOU (eds.), *Mélanges Jean Gascou. Textes et études papyrologiques (PGascou)* [Travaux et Mémoires, 20], Paris, pp. 71-89.
- BOUD'HORS 2017a: A. BOUD'HORS, *The Coptic Ostraca of the Theban Hermitage MMA 1152. Letters 1-66*, *Journal of Juristic Papyrology* 47, pp. 45-100.
- BOUD'HORS 2017b: A. BOUD'HORS, *À la recherche des manuscrits coptes de la région thebaine*, in D. BRAKKE, S.J. DAVIS, S. EMMEL (eds.), *From Gnostics to Monastics. Studies in Coptic and Early Christianity in Honor of Bentley Layton* [Orientalia Lovaniensia Analecta, 263], Leuven-Paris-Bristol, pp. 175-212.
- BOUD'HORS 2017c: A. BOUD'HORS, *Réflexions sur l'existence d'une littérature pseudo-chénouienne en copte*, in F.P. BARONE, C. MACÉ, P.A. UBIERNA (éd. par), *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu* [Instrumenta patristica et mediaevalia, 73], Turnhout, pp. 121-138.
- BOUD'HORS 2020: A. BOUD'HORS, *Issues and Methodologies in Coptic Palaeography*, in V. DAVIES, D. LABOURY (eds.), *The Oxford Handbook of Egyptian Epigraphy and Paleography*, Oxford, pp. 618-632.
- BOUD'HORS 2021: A. BOUD'HORS, «*Marquer des livres*» : retour sur PFay.Copt. 44, in A. RICCIARDETTO, N. CARLIG, G. NOCCHI MACEDO (éd. par), *Le médecin et le livre. Hommages à Marie-Hélène Marganne*, Lecce, pp. 243-255.
- BOUD'HORS 2022: A. BOUD'HORS (ed.), *The Rediscovery of Shenoute. Studies in Honor of Stephen Emmel* [Orientalia Lovaniensia Analecta, 310], Leuven-Paris-Bristol.
- BOUD'HORS, GAREL 2016: A. BOUD'HORS, E. GAREL, *Que reste-t-il de la bibliothèque du monastère de Saint-Phoibammon à Deir el-Bahari?*, in A. ŁAJTAR, A. OBLUSKI, I. ZYCH (eds.), *Aegyptus et Nubia Christiana. The Włodzimierz Godlewski Jubilee Volume on the Occasion of his 70<sup>th</sup> Birthday*, Warszawa, pp. 47-60.
- BOUD'HORS, HEURTEL 2010: A. BOUD'HORS, C. HEURTEL, *Les ostraca coptes de la TT 29 : autour du moine Frangé*, 2 voll. [Études d'archéologie thébaine, 3], Bruxelles.
- BOUD'HORS, NAKANO 2003: A. BOUD'HORS, C. NAKANO, *Vestiges bibliques en copte fayoumique au Musée du Louvre*, *Journal of Coptic Studies* 5, pp. 17-53.
- BOURIANT 1882: U. BOURIANT, *Fragments de manuscrits thébains du Musée de Boulaq, Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, pour servir de bulletin à la Mission Française du Caire* 4, pp. 1-4.
- BOURIANT 1889: U. BOURIANT, *Notes de voyage. Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, pour servir de bulletin à la Mission Française du Caire* 11, pp. 133-159.
- BOYAVAL 1975: B. BOYAVAL, *Le cahier scolaire d'Aurélios Pappnouthion*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 17, pp. 225-235.
- BRAKKE 1994: D. BRAKKE, *The Authenticity of the Ascetic Athanasiana*, *Orientalia* 63, pp. 17-56.
- BRAKKE 2022: D. BRAKKE, *The Form and Function of the Vienna Incipit List: Shenoute among the Christian Authors of Late Antiquity*, in BOUD'HORS 2022, pp. 153-175.
- BRAKMANN 2015: H. BRAKMANN, *Le forme culturali dell'antica Chiesa di Alessandria e la successiva tradizione rituale della Chiesa copta*, in C. CESARE, L. VACCARO (edd.), *Popoli, religioni e*

- chiese lungo il corso del Nilo, dal Faraone cristiano al Leone di Giuda [Storia Religiosa Euro-Mediterranea, 4], Città del Vaticano, pp. 247-264.
- BUCKING 2007: S. BUCKING, *Scribes and Schoolmasters? On contextualizing Coptic and Greek ostraca excavated in the Monastery of Epiphanius*, *Journal of Coptic Studies* 9, pp. 21-47.
- BUCKING 2012: S. BUCKING, *Towards an Archaeology of Bilingualism: On the Study of Greek-Coptic Education in Late Antique Egypt*, in A. MULLEN, P. JAMES (eds.), *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*, Cambridge, pp. 225-264.
- BUDGE 1898: E.A.W. BUDGE, *The earliest known Coptic Psalter. The text, in the dialect of Upper Egypt. Edited from the unique papyrus codex Oriental 5000 in the British Museum*, London.
- BUDGE 1915: E.A.W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt*, London.
- BUMAZHNOV 2009: D. BUMAZHNOV, *Visio mystica im Spannungsfeld frühchristlicher Überlieferungen: die Lehre der sogenannten Antoniusbriefe von der Gottes- und Engelschau und das Problem unterschiedlicher spiritueller Traditionen im frühen ägyptischen Mönchtum* [Studien und Texte zu Antike und Christentum, 52], Tübingen.
- BUNGE, DE VOGÜÉ 1994: G. BUNGE, A. DE VOGÜÉ, *Quatre ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausaque* [Spiritualité orientale, 60], Bégrolles-en-Mauges.
- BURKHALTER 1985: F. BURKHALTER, *Le mobilier des sanctuaires d'Égypte et les "listes des pretres et du cheirismos"*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 59, pp. 123-134.
- BUTLER 1978: A.J. BUTLER, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford.
- BUZI 2005: P. BUZI, *Titoli e autori nella tradizione copta: studio storico e tipologico* [Biblioteca degli "Studi di Egittologia e di Papirologia", 2], Pisa.
- BUZI 2009: P. BUZI, *Catalogo dei manoscritti copti borgiani conservati presso la Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III" di Napoli con un profilo scientifico di Stefano Borgia e Georg Zoega e una breve storia della formazione della collezione borgiana* [Accademia Nazionale dei Lincei Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche – Memorie, Ser. IX, Vol. XXV, Fasc. I], Roma.
- BUZI 2011a: P. BUZI, *Miscellanea e florilegi. Osservazioni preliminari per uno studio dei codici copti pluritestuali: il caso delle raccolte di excerpta*, in P. BUZI, A. CAMPLANI (eds.), *Christianity in Egypt: Literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi* [Studia Ephemeridis Augustinianum, 125], Roma, pp. 177-203.
- BUZI 2011b: P. BUZI, *Giovanni Luigi Mingarelli e il «primo tentennare per vie nuove»: gli studi copti a Bologna nella seconda metà del XVIII secolo e la nuova stagione dei caratteri tipografici copti*, in P. BUZI, D. PICCHI, M. ZECCHI (edd.), *Aegyptiaca et Coptica. Studi in onore di Sergio Pernigotti* [BAR International Series, 2264], Oxford, pp. 33-57.
- BUZI 2012: P. BUZI, *Stefano Borgia's Coptic manuscripts collection and the strange case of the Borgiano copto fund in the Vatican Library* in P. BUZI, D.V. PROVERBIO (eds.), *Coptic Treasures from the Vatican Library. A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts. Papers collected on the occasion of the Tenth International Congress of Coptic Studies (Rome, September 17th-22nd, 2012)* [Studi e Testi, 472], Città del Vaticano, pp. 21-26.
- BUZI 2014a: P. BUZI, *Coptic Manuscripts 7. The manuscripts of the Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz. Part 4: homiletic and liturgical manuscripts from the White Monastery, with two documents from Thebes and two Old-Nubian manuscripts* [Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, 21], Stuttgart.

- BUZI 2014b: P. BUZI, *La Chiesa Copta. Egitto e Nubia, con una breve appendice sull'Etiopia* [Teologia, 50], Bologna.
- BUZI 2015a: P. BUZI, *Qualche riflessione sugli aspetti codicologici e titologici dei papiri Bodmer con particolare riguardo ai codici copti, Adamantius 21*, pp. 47-59.
- BUZI 2015b: P. BUZI, *The Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Velitris adservantur. Genesis of a masterpiece*, in ASCANI, BUZI, PICCHI 2015, pp. 216-223.
- BUZI 2015c: P. BUZI, *Coptic Palaeography*, in A. BAUSI (ed.), *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg, pp. 283-286.
- BUZI 2016a: P. BUZI, *From Single-Text to Multiple-Text Manuscripts: Transmission Changes in the Coptic Literary Tradition. Some Case-Studies from the White Monastery Library*, in FRIEDRICH, SCHWARKE 2016, pp. 93-109.
- BUZI 2016b: P. BUZI, *Titoli e colofoni: riflessioni sugli elementi paratestuali dei manoscritti copti saidici*, in A. SIRINIAN, P. BUZI, G. SHURGAIA (edd.), *Colofoni armeni a confronto. Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scritte del mondo mediterraneo. Atti del colloquio internazionale Bologna, 12-13 ottobre 2012* [Orientalia Christiana Analecta, 299], Roma, pp. 203-217.
- BUZI 2017: P. BUZI, *Tracking Papyrus and Parchment Paths: An Archaeological Atlas of Coptic Literature. Literary Texts in their Geographical Context. Production, Copying, Usage, Dissemination and Storage ('PATHs'). A New Project on Coptic Literary Texts, Early Christianity 8*, pp. 507-516.
- BUZI 2018a: P. BUZI, *Additional Notes in Christian Egyptian Biblical Manuscripts (Fourth-Eleventh Centuries): Brief Remarks*, in L.I. LIED, M. MANIACI (eds.), *Bible as Notepad. Tracing Annotations and Annotation Practices in Late Antique and Medieval Biblical Manuscripts* [Manuscripta Biblica, 3], Berlin, pp. 54-65.
- BUZI 2018b: P. BUZI, *Egypt, crossroad of translations and literary interweavings (3<sup>rd</sup>-6<sup>th</sup> centuries). A reconsideration of earlier Coptic literature* in F. CREVATIN (ed.), *Egitto crocevia di traduzioni* [ΔΙΑΛΟΓΟΙ, 1], Trieste, pp. 15-67.
- BUZI 2022: P. BUZI, *Codices Coptici Rescripti: A Preliminary Census of the Palimpsests from the White Monastery*, in BOUD'HORS 2022, pp. 177-206.
- BUZI, BOGDANI, BERNO 2018: P. BUZI, J. BOGDANI, F. BERNO, *The 'PATHs' Project. An Effort to Represent the Physical Dimension of Coptic Literary Production (Third-Eleventh centuries)*, *Comparative Oriental Manuscripts Studies Bulletin 4*, pp. 39-58.
- BUZI, EMMEL 2015: P. BUZI, S. EMMEL, *Coptic Codicology*, in A. BAUSI (ed.), *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg, pp. 137-153.
- BUZI, PROVERBIO 2012: P. BUZI, D.V. PROVERBIO (eds.), *Coptic Treasures from the Vatican Library. A selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts. Papers collected on the occasion of the Tenth International Congress of Coptic Studies (Rome, September 17th-22nd, 2012)* [Studi e Testi, 472], Città del Vaticano.
- CAIN 2016: A. CAIN, *The Greek Historia monachorum in Aegypto. Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, Oxford.
- CALDELLI 2012: E. CALDELLI, *I frammenti della Biblioteca Vallicelliana. Studio metodologico sulla catalogazione dei frammenti di codici medievali e sul fenomeno del loro riuso*, Roma.
- CALDERINI 1950: R. CALDERINI, *Gli ἀγράμματοι nell'Egitto greco-romano, Aegyptus 30*, pp. 14-41.

- CAMPLANI 1992: A. CAMPLANI, *La Quaresima egiziana nel VII secolo: note di cronologia su Mon. Epiph. 77, Manchester Rylands Suppl. 47-48, PGrenf. II 112, PBerol. 10677, PKöln 215 e un'omelia copta, Augustinianum 32*, pp. 423-432.
- CAMPLANI 2003: A. CAMPLANI, *Atanasio di Alessandria. Lettere festali* [Lecture cristiane del primo millennio, 34], Milano.
- CAMPLANI 2004: A. CAMPLANI, *Coptic Fragments from a Festal Letter of the Late Sixth Century (John Rylands Library, Coptic Suppl. N. 47-48): Damian or Eulogius?*, in IMMERZEEL, VAN DER VLIET 2004, pp. 317-327.
- CAMPLANI 2015a: A. CAMPLANI, *Il copto e la Chiesa copta. La lenta e inconclusa affermazione della lingua copta nello spazio pubblico della tarda antichità*, in P. NICELLI (ed.), *L'Africa, l'Oriente mediterraneo e l'Europa. Tradizioni e culture a confronto* [Africana ambrosiana, 1], Milano-Roma, pp. 129-153.
- CAMPLANI 2015b: A. CAMPLANI, *Per un profilo storico-religioso degli ambienti di produzione e fruizione dei Papiri Bodmer: contaminazione dei linguaggi e dialettica delle idee nel contesto del dibattito su dualismo e originismo*, *Adamantius 21*, pp. 98-135.
- CAMPLANI 2017: A. CAMPLANI, *Il dibattito sulla visione di Dio e sull'“uomo ad immagine” nel monachesimo egiziano: interpolazioni e riscritture nei testi copti attribuiti ad Agatonico di Tarso*, in I. ADINOLFI, G. GAETA, A. LAVAGETTO (edd.), *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova, pp. 149-183.
- CAMPLANI 2018: A. CAMPLANI, *Sulla multifunzionalità del tradurre in copto: note sparse su frammenti copti tardoantichi, Cicerone e moderne ipotesi di ricerca*, in F. CREVATIN (ed.), *Egitto crocevia di traduzioni* [ΔΙΑΛΟΓΟΙ, 1], Trieste, pp. 101-144.
- CAMPLANI 2020: A. CAMPLANI, *From Ismant Al-Kharab to Nag Hammadi. Some Observations about Ideological Diversity in Fourth Century Groups of Coptic Manuscripts*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni 86*, pp. 117-140.
- CAMPLANI 2021: A. CAMPLANI, *The Discovery of Coptic Manuscripts and the Development of Patristic Studies: Methodological and Epistemological Issues and the Challenge of Some New Research Projects*, in P. CINER, A. NUNEZ (eds.), *The Discoveries of Manuscripts from Late Antiquity. Their Impact on Patristic Studies and the Contemporary World. Conference Proceedings 2<sup>nd</sup> International Conference on Patristic Studies*, Turnhout, pp. 205-241.
- CAMPLANI 2022: A. CAMPLANI, *Shenoute and Theophilus's Festal Letters. The Use of Episcopal Documents in Defense of the Role of the Body within Prayer and Ascetic Practice*, in A. FÜRST (Hrsg.), *Origenes im koptischen Ägypten. Der Traktat des Schenute von Atripe gegen die Origenisten*, Münster, pp. 61-97.
- CAMPLANI 2024a: A. CAMPLANI, *La littérature copte des origines : les traductions du Grec*, in S. MORLET (éd. general), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*. M. RIZZI (éd. par) Vol. V. *Du IV<sup>e</sup> siècle au concile de Chalcedoine (451). L'Égypte et Cyrène*, Paris, pp. 549-600.
- CAMPLANI 2024b: A. CAMPLANI, *Aspetti catechetici nella missione manichea in Egitto e suo significato linguistico. Osservazioni su alcuni documenti di Kellis*, in M. FERRARA, E. ZOCCA (edd.), *Pedagogie divine. Studi in onore di Francesca Cocchini* [Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 31], Brescia, pp. 60-70.
- CAMPLANI 2025: A. CAMPLANI, *Festal letter*, in E.-M. BECKER, U. EGELHAAF-GAISER, A. FÜRST (Hrsgg.) *Handbuch Brief. Antike*, 2 voll., Berlin-Boston, vol. I, pp. 464-473.

- CANART 1991: P. CANART, *Reliure et codicologie, Perspectives de la recherche*, *Bollettino dell'Istituto Centrale per la Patologia del Libro* 44-45, pp. 55-73 (trad. it. alle pp. 75-94).
- CANART 2000: P. CANART, *Il libro dei Vangeli nell'Impero bizantino*, in D'AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, pp. 77-92 [versione originale francese in CANART 2008, vol. I, pp. 1203-1234].
- CANART 2008: P. CANART, *Études de paléographie et de codicologie*, 2 voll. [Studi e Testi, 450-451], Città del Vaticano.
- CANELLIS 2017: Jérôme. *Préfaces aux livres de la bible*. Texte latins des éditions de R. WEBER et R. GRYSON et de l'Abbaye Saint-Jérôme (Rome), revus et corrigés, introduction, traduction et notes A. CANELLIS [Sources Chrétiennes, 592], Paris.
- CAPRON 2007: L. CAPRON, *La tradition liturgique du Benedicite déjà dans PLouvre inv. E 7332*, in J. FRÖSEN, T. PUROLA, E. SALMENKIVI (eds.), *Proceedings of the 24<sup>th</sup> International Congress of Papyrology, Helsinki, 1-7 August 2004*, 2 voll. [Commentationes humanarum litterarum, 122], Helsinki, pp. 141-151.
- CASEAU 2007: B. CASEAU, *Objects in Churches: The Testimony of Inventories*, in L. LAVAN, E. SWIFT, T. PUTZEYS (eds.), *Objects in Context, Objects in Use* [Late Antique Archaeology, 5], Leiden-Boston, pp. 549-579.
- CATALOGUE OF ADDITION 1906-1910: *Catalogue of additions to the manuscripts in the British museum in the years MDCCCCVI-MDCCCCX*, London.
- CAVALLO 1967: G. CAVALLO, *Ricerche sulla maiuscola biblica* [Studi e testi di papirologia, 2], Firenze.
- CAVALLO 1970: G. CAVALLO, *La κοινή scrittoria greco-romana nella prassi documentale di età bizantina*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 19, pp. 1-31, tavv. I-IV [= CAVALLO 2005 pp. 151-161, tav. XXXIX].
- CAVALLO 1973: G. CAVALLO, *Considerazioni di un paleografo per la data e l'origine della «Iliade Ambrosiana»*, *Dialoghi di Archeologia* 7, pp. 70-85 [= CAVALLO 2005, pp. 163-174].
- CAVALLO 1975: G. CAVALLO, Γράμματα Ἀλεξανδρίνα, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 24, pp. 23-54 [= CAVALLO 2005, pp. 175-202].
- CAVALLO 1977a: G. CAVALLO, *Funzione e struttura della maiuscola greca tra i secoli VIII-XI*, in J. GLÉNISON, J. BOMPAIRE, J. IRIGOIN (éd. par), *La paléographie grecque et byzantine. Actes du Colloque international organisé dans le cadre des Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique à Paris du 21 au 25 octobre 1974* [Colloques internationaux de Centre national de la recherche scientifique, 559], Paris, pp. 95-137.
- CAVALLO 1977b: G. CAVALLO, *La produzione di manoscritti greci in Occidente tra età tardoantica e alto Medioevo. Note ed ipotesi*, *Scrittura e Civiltà* 1, pp. 111-131.
- CAVALLO 1981: G. CAVALLO, *Il libro come oggetto d'uso nel mondo bizantino*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 31, pp. 395-423.
- CAVALLO 1987a: G. CAVALLO, *Dallo scriptorium senza biblioteca alla biblioteca senza scriptorium*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (ed.), *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante* [Antica Madre, 10], Milano, pp. 331-424.
- CAVALLO 1987b: G. CAVALLO, *Il codice purpureo di Rossano: libro, oggetto, simbolo*, in CAVALLO, GRIBOMONT, LOERKE 1987, pp. 3-21.
- CAVALLO 1988a: G. CAVALLO, *Le tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo (Spoleto 3-9 aprile 1986)* [Settimane di studio del CISAM, 34], Spoleto, pp. 467-516.

- CAVALLO 1988b: G. CAVALLO (ed.), *Le biblioteche del mondo antico e medievale*, Bari.
- CAVALLO 1997: G. CAVALLO, *¿Monasterios cultos o monjes cultos?*, in P. BÁDENAS, A. BRAVO, I. PÉREZ MARTÍN (edd.), *Ἐπίγειος οὐρανός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino* [Nueva Roma, 3], Madrid, pp. 147-155.
- CAVALLO 1998: G. CAVALLO, *La porpora tra scienze e culture. Una introduzione*, in LONGO 1998, pp. 11-16.
- CAVALLO 2000: G. CAVALLO, *Scritture informali, cambio grafico e pratiche librerie a Bisanzio tra i secoli XI e XII*, in PRATO 2000, vol. I, pp. 219-238.
- CAVALLO 2002: G. CAVALLO, *ΠΟΛΙΣ ΓΡΑΜΜΑΤΩΝ. Livelli di istruzione e uso di libri negli ambienti monastici a Bisanzio*, in *Mélanges Gilbert Dagron* [Travaux et Mémoires. Monographies, 14], Paris, pp. 94-112.
- CAVALLO 2002-2003: G. CAVALLO, *Tra lettura e scrittura. Gli usi del libro nel monachesimo primitivo e nelle fondazioni benedettine dell'alto medioevo*, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n.s., 56-57, pp. 17-28.
- CAVALLO 2003: G. CAVALLO, *Monachesimo greco-orientale e cultura scritta*, in O. PECERE (ed.), *Il monaco, il libro, la biblioteca. Atti del Convegno Cassino – Montecassino 5-8 settembre 2000*, Cassino, pp. 33-44.
- CAVALLO 2005: G. CAVALLO, *Il calamo e il papiro. La scrittura greca dall'età ellenistica ai primi secoli di Bisanzio* [Papyrologica Florentina, 36], Firenze.
- CAVALLO 2007a: G. CAVALLO, *Leggere a Bisanzio*, Milano.
- CAVALLO 2007b: G. CAVALLO, *Le scriptorium médiéval*, in C. JACOB (ed.), *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, Paris, pp. 537-542.
- CAVALLO 2008: G. CAVALLO, *La scrittura greca e latina dei papiri. Una introduzione* [Studia erudita, 8], Pisa-Roma.
- CAVALLO 2012: G. CAVALLO, *Leggere e scrivere. Tracce e divaricazioni di un percorso dal tardoantico al medioevo greco e latino*, in *Scrivere e leggere nell'Alto Medioevo (Spoleto, 28 aprile – 4 maggio 2011)* [Settimane di studio del CISAM, 59], Spoleto, pp. 1-44.
- CAVALLO 2017: G. CAVALLO, *Stralci di storia di un gruppo di manoscritti greci del IX secolo*, in P. CHIESA, A.M. FAGNONI, R.E. GUGLIELMETTI (edd.), *Ingenio facilis. Per Giovanni Orlandi (1938-2007)* [Millennio Medievale, 111; Strumenti e studi, n.s. 43], Firenze, pp. 3-64.
- CAVALLO 2019: G. CAVALLO, *Scrivere e leggere nella città antica*, Roma.
- CAVALLO, CRISCI *et al.* 1998: G. CAVALLO, E. CRISCI, G. MESSERI, R. PINTAUDI (edd.), *Scrivere libri e documenti nel mondo antico. Mostra di Papiri della Biblioteca Medicea Laurenziana 25 agosto – 25 settembre 1998* [Papyrologica Florentina, 30], Firenze.
- CAVALLO, DE GREGORIO, MANIACI 1991: G. CAVALLO, G. DE GREGORIO, M. MANIACI (edd.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice (18-25 settembre 1988)*, 2 voll. [Biblioteca del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia, 5], Spoleto.
- CAVALLO, FIORETTI 2014: G. CAVALLO, P. FIORETTI, *Chiaroscuro. Oltre l'angolo di scrittura (secoli I a.C. – VI d.C.)*, *Scripta* 7, pp. 29-64.
- CAVALLO, GRIBOMONT, LOERKE 1987: G. CAVALLO, J. GRIBOMONT, W.C. LOERKE, *Codex Purpureus Rossanensis. Commentarium* [Codices selecti phototypice impressi, 81], Roma-Graz.
- CAVALLO, MAEHLER 1987: G. CAVALLO, H. MAEHLER, *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period A.D. 300-800* [B.I.C.S. Bulletin Supplement, 47], London.

- CE: A. S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia. A comprehensive guide to the history, beliefs, practices and major figures of the Coptic Church and People*, 8 voll., New York.
- CENCETTI 1954: G. CENCETTI, *Lineamenti di storia della scrittura latina*, Bologna [rist. a c. di G.G. FERRI, *Lineamenti di storia della scrittura latina: dalle lezioni di paleografia (Bologna, a. 1953-54)*, Bologna 1997].
- ČERNÝ, KAHLE, PARKER 1957: J. ČERNÝ, P.E. KAHLE, R.A. PARKER, *The Old Coptic Horoscope*, *Journal of Egyptian Archaeology* 43, pp. 86-100.
- CHAPA 2011: J. CHAPA, *Su demoni e angeli: il Salmo 90 nel suo contesto*, in G. BASTIANINI, A. CASANOVA (edd.), *I papiri letterari cristiani. Atti del Convegno internazionale di studi in memoria di Mario Naldini, Firenze, 10-11 giugno 2010* [Studi e Testi di Papirologia, n.s. 13], Firenze, pp. 59-90.
- CHITTY 1966: D.J. CHITTY, *The Desert a City. An introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire*, Oxford.
- CHOAT, YUEN-COLLINGRIDGE 2009: M. CHOAT, R. YUEN-COLLINGRIDGE, *A Church with No Books and a Reader Who Cannot Write: The Strange Case of POxy. 33.2673*, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 46, pp. 109-138.
- CHOAT 2006: M. CHOAT, *The Unidentified Text in the Freer Minor Prophets Codex*, in L.W. HURTADO (ed.), *The Freer Biblical Manuscripts. Fresh Studies of an American Treasure Trove* [Text-Critical Studies, 6], Atlanta, pp. 87-121.
- CHOAT 2009: M. CHOAT, *Language and Culture in Late Antique Egypt*, in P. ROUSSEAU (ed.), *A Companion to Late Antiquity*, Chichester, pp. 342-356.
- CHOAT 2017: M. CHOAT, *Monastic Letters on Papyrus from Late Antique Egypt*, in CHOAT, GIORDA 2017, pp. 17-72.
- CHOAT, GIORDA 2017: M. CHOAT, M.C. GIORDA (eds.), *Writing and Communication in Early Egyptian Monasticism* [Text and Studies in Eastern Christianity, 9], Leiden-Boston.
- CIARLO 2014: Epifanio di Salamina, *Panarion eresie 67-73*. Traduzione e note a cura di D. CIARLO [Collana di Testi Patristici, 235], Roma.
- CIASCA 1885: P.A. CIASCA, *Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani*, vol. I, Romae.
- CIASCA 1889: P.A. CIASCA, *Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani*, vol. II, Romae.
- CLACKSON 2004: S.J. CLACKSON, *Papyrology and the Utilization of Coptic Sources*, in P.M. SIJPESTEIJN, L. SUNDELIN (eds.), *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt* [Islamic History and Civilization. Studies and Texts, 55], Leiden, pp. 21-44.
- CLARK 1937: K.W. CLARK, *A descriptive catalogue of Greek New Testament manuscripts in America*, Chicago.
- CLARKE 2006: K.D. CLARKE, *Paleography and Philanthropy: Charles Lang Freer and His Acquisition of the "Freer Biblical Manuscripts"*, in L.W. HURTADO (ed.), *The Freer Biblical Manuscripts. Fresh Studies of an American Treasure Trove* [Society of Biblical Literature. Text-Critical Studies, 6], Leiden-Boston, pp. 17-73.
- CLARYSSE 1993: W. CLARYSSE, *Egyptian Scribes Writing Greek*, *Chronique d'Égypte* 68, pp. 186-201.
- CLARYSSE 2007: W. CLARYSSE, *Inventories in Coptic Churches and Monasteries*, in K. VANDORPE, W. CLARYSSE (eds.), *Archives and Inventories in the Eastern Mediterranean. 23-24 January 2004*, Bruxelles, pp. 85-94.

- COCO 2010: Evagrio Pontico, *Sentenze. Gli otto spiriti della malvagità*. Introduzione, traduzione e note a cura di L. COCO [Collana di testi patristici, 215], Roma.
- COCO 2014: Evagrio Pontico, *Sui pensieri. Riflessioni. Definizioni*. Introduzione, traduzione e note a cura di L. COCO [Collana di testi patristici, 237], Roma.
- CONDELLO 1994: E. CONDELLO, *Una scrittura e un territorio. L'onciale dei secoli V-VIII nell'Italia meridionale* [Biblioteca di "Medioevo latino", 12], Spoleto.
- COPPEN, JACOBS 2009: J. COPPEN, D. JACOBS, *The Conservation of five Greek Palimpsest Manuscripts as part of the Rinascimento Virtuale Project*, in V. SOMERS, (éd. par), *Palimpsestes et éditions de textes : les textes littéraires* [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 56], Louvain-la-Neuve, pp. 123-160.
- COQUIN 1975: R.-G. COQUIN, *Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Saint-Élie «du rocher» (ostracon IFAO 13315)*, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 75, pp. 207-239.
- CORTASSA 1997: G. CORTASSA, *Cometa e l'edizione di Omero in minuscola (A.P. 15.38)*, *Prometheus* 23, pp. 222-228.
- COSENTINO 2023: S. COSENTINO, *Il codice Laud. gr. 35 e S. Maria Antiqua. Un'ipotesi*, in D. BUCCA, F. D'AIUTO, M. RE (edd.), *Διανυξές ἀγλαΐσμα τῆς Καλαβρίας. Studi in onore di Santo Lucà [= Νέα Πρόμη 20]*, vol. II, pp. 7-20.
- CRAMER 1964: M. CRAMER, *Koptische Paläographie* [Beiträge zur Kunst des Christlichen Ostens, 2], Wiesbaden.
- CRAMER 1970: M. CRAMER, *The Vienna Folio and Fragments of the Coptic-Greek-Arabic Holy Week Lectionary*, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 19 (1967-1968 [1970]), pp. 49-56 e pl. I-III.
- CRAWFORD 2019: M.R. CRAWFORD, *The Eusebian Canon Tables. Ordering Textual Knowledge in Late Antiquity*, Oxford.
- CREMASCHI 1988: *Pacomio e i suoi discepoli: regole e scritti*. Introduzione, traduzione e note a cura di L. CREMASCHI, Magnano (VC), pp. 147-178.
- CRIBIORE 1997: R. CRIBIORE, *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* [American Studies in Papyrology, 36], Atlanta.
- CRIBIORE 1999: R. CRIBIORE, *Greek and Coptic Education in Late Antique Egypt*, in S. EMMEL, M. KRAUSE, S.G. RICHTER, S. SCHATEN (Hrsgg.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit, Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20-26 Juli 1996* [Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, 6], Wiesbaden, vol. II, pp. 279-286.
- CRIBIORE 2001: R. CRIBIORE, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton-Oxford.
- CRIBIORE 2007: R. CRIBIORE, *The Coptic School Exercises in the Collection of Columbia University*, in B. PALME (Hrsg.), *Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses, Wien, 22.-28. Juli 2001* [Papyrologica Vindobonensia, 1], Wien, pp. 127-130.
- CRISCI 1985: E. CRISCI, *La maiuscola ogivale diritta. Origini, tipologie, dislocazioni, Scrittura e Civiltà* 9, pp. 103-145.
- CRISCI 1996: E. CRISCI, *Scrivere greco fuori d'Egitto. Ricerche sui manoscritti greco-orientali di origine non egiziana dal IV secolo a.C. al VII d.C.* [Papyrologica Florentina, 27], Firenze.
- CRISCI 2000: E. CRISCI, *La produzione libraria nelle aree orientali di Bisanzio tra i secoli VII e VIII: i manoscritti superstiti*, in PRATO 2000, vol. I, pp. 3-28.

- CRISCI 2003a: E. CRISCI, "Ratio delendi". *Pratiche di riscrittura nel mondo antico*, *Aegyptus* 83, pp. 53-80.
- CRISCI 2003b: E. CRISCI, *Papiro e pergamena nella produzione libraria in Oriente fra IV e VIII secolo d.C. Materiali e riflessioni*, *Segno e Testo* 1, pp. 79-127.
- CRISCI 2004: E. CRISCI, *I più antichi codici miscellanei greci. Materiali per una riflessione*, in CRISCI, PECERE 2004, pp. 109-144.
- CRISCI 2005: E. CRISCI, *Note sulla più antica produzione di libri cristiani nell'Oriente greco*, *Segno e Testo* 3, pp. 93-145.
- CRISCI, EGGENBERGER *et al.* 2007: E. CRISCI, C. EGGENBERGER, R. FUCHS, D. OLTROGGE, *Il Salterio purpureo Zentralbibliothek Zürich, RPI*, *Segno e Testo* 5, pp. 31-98.
- CRISCI 2008: E. CRISCI, 'Ratio delendi'. *Pratiche di riscrittura nel mondo antico*, in S. LUCA (ed.), *Libri palinsesti greci: conservazione, restauro digitale, studio. Atti del Convegno internazionale, Villa Mongradone – Monte Porzio Catone – Università di Roma «Tor Vergata» – Biblioteca del Monumento Nazionale di Grottaferrata 21-24 aprile 2004*, Roma, pp. 47-58.
- CRISCI 2012: E. CRISCI, *Esperienze grafiche sinaitico-palestinesi*, in P. CHERUBINI, G. NICOLAJ (edd.), *Sit liber gratus, quem servulus est operatus. Studi in onore di Alessandro Pratesi per il suo 90° compleanno*, 2 voll. [Littera Antiqua, 19], Città del Vaticano, vol. I, pp. 43-63.
- CRISCI 2016: E. CRISCI, *Per lo studio delle maiuscole greche canonizzate. Qualche riflessione*, in M. DELL'OMO, F. MARAZZI, F. SIMONELLI, C. CROVA (edd.), *Sodalitas. Studi in memoria di don Faustino Avagliano* [Miscellanea cassinese, 86], Montecassino, vol. I, pp. 133-146.
- CRISCI 2018: E. CRISCI, *Centri e periferie. Riflessioni sulle dinamiche dell'interazione grafica nel mondo greco*, *Scripta* 11, pp. 37-65.
- CRISCI 2019: E. CRISCI, *Tipo, stile, canone: appunti di terminologia paleografica*, *Scrineum* 16, pp. 17-56.
- CRISCI, PECERE 2004: E. CRISCI, O. PECERE (edd.), *Il codice miscellaneo: tipologie e funzioni. Atti del convegno internazionale, Cassino 14 - 17 maggio 2003*, Cassino [= *Segno e Testo* 2].
- CROMWELL 2010: J.A. CROMWELL, *Aristophanes Son of Johannes: An Eighth-Century Bilingual Scribe? A Study of Graphic Bilingualism*, in PAPAConstantinou 2010, pp. 221-232.
- CROMWELL 2017: J.A. CROMWELL, *Recording Village Life. A Coptic Scribe in Early Islamic Egypt*, Ann Arbor.
- CRUM 1904: W.E. CRUM, *Inscriptions from the White Monastery, The Journal of Theological Studies* 5, pp. 552-569.
- CRUM 1917: W.E. CRUM, recensione a H. MUNIER, *Catalogue Général du Musée du Caire: Nos. 9201-9304, Manuscrits Coptes*, *Cairo 1916, Journal of Egyptian Archeology* 4, pp. 67-70.
- CRUM 1934: W.E. CRUM, *Un psaume en dialecte d'Akhmîm*, in *Mélanges Maspero*. Vol. II. *Orient grec, romain et byzantine* [Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie du Caire, 67], Le Caire, pp. 73-76.
- CRUM 1939: W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford.
- CRUM, KENYON 1900: W.E. CRUM, F.G. KENYON, *Two chapters of St. John in Greek and Middle Egyptian, The Journal of Theological Studies* 1, pp. 415-433.
- CRUM, WINLOCK, WHITE 1926: E.W. CRUM, H.E. WINLOCK, H.G.E. WHITE, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, 2 voll., New York.
- CURSI 1999: M. CURSI, *Ghinozzo di Tommaso Allegretti e altri copisti 'a prezzo' di testi volgari (XIV-XV Sec.)*, *Scrittura e Civiltà* 23, pp. 213-252.

- CURSI 2016: M. CURSI, *Le forme del libro. Dalla tavoletta cerata all'e-book*, Bologna.
- CUTLER 1984: A. CUTLER, *The Aristocratic Psalters in Byzantium* [Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, 13], Paris.
- D'AGOSTINO 2013: M. D'AGOSTINO, *Furono prodotti manoscritti greci a Roma tra i secoli VIII e IX? Una verifica codicologica e paleografica*, *Scripta* 6, pp. 41-56.
- D'AIUTO 2005: F. D'AIUTO, *Il libro dei Vangeli fra Bisanzio e l'Oriente: riflessioni per l'età mediobizantina*, in P. CHERUBINI (ed.), *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia* [Littera antiqua, 13], Città del Vaticano, pp. 309-345.
- D'AIUTO 2008: F. D'AIUTO, *El «Menologio de Basilio II» como libro: un estudio paleográfico y codicológico*, in F. D'AIUTO, I. PÉREZ MARTÍN (edd.), *El «Menologio de Basilio II»*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. gr. 1613. Libro de estudios con ocasión de la edición facsímil* [Colección Scriptorium, 18], Città del Vaticano-Atenas-Madrid, pp. 91-130.
- D'AIUTO 2009: F. D'AIUTO, *Un antico inno per la Resurrezione (con nuove testimonianze di «scrittura mista» d'area orientale)*, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 45 (2008), pp. 3-135 e tavv. I-IX.
- D'AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000: F. D'AIUTO, G. MORELLO, A.M. PIAZZONI (edd.), *I Vangeli dei Popoli. La parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia*, Città del Vaticano.
- D'AYALA VALVA 2007: Giovanni Cassiano, *Le istituzioni cenobitiche. De institutis coenobiorum et de octo principalium vitorum remediis libri XII*, introduzione di Adalberto de Vogüé; traduzione e note a cura di L. D'AYALA VALVA, Magnano (BI).
- DACL: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Publié par le r.mo dom Fernand Cabrol et le R. P. dom Henri Leclercq avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, 15 voll., Paris 1907-1953.
- DE BRUYN 2010: T. DE BRUYN, *Papyri, Parchments, Ostraca, and Tablets Written with Biblical Texts in Greek and Used as Amulets: A Preliminary List*, in T. J. KRAUS, T. NICKLAS (eds.), *Early Christian Manuscripts. Examples of Applied Method and Approach* [Texts and Editions for New Testament Study, 5], Leiden-Boston, pp. 145-189.
- DE BRUYN, DIJKSTRA 2011: T.S. DE BRUYN, J.H.F. DIJKSTRA, *Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets*, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 48, pp. 163-216.
- DE CURTIS 2022a: L. DE CURTIS, *Three Notes on the Earliest Graeco-Coptic Psalter*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 221, pp. 62-69.
- DE CURTIS 2022b: L. DE CURTIS, *ΣΤΙΖΕΙΝ, ΠΕΤΑΛΟΝ: ancora sui grecismi di PFay.Copt. 44*, *Analecta Papyrologica* 34, pp. 175-196.
- DE GREGORIO 1993: G. DE GREGORIO, *Per uno studio della cultura scritta a Creta sotto il dominio veneziano: i codici greco-latini del secolo XIV*, *Scrittura e Civiltà* 17, pp. 103-201.
- DE GREGORIO 2000: G. DE GREGORIO, *Materiali vecchi e nuovi per lo studio della minuscola greca fra VII e IX secolo*, in PRATO 2000, vol. I, pp. 83-151 e tavv. I-XXVIII.
- DE GREGORIO 2002: G. DE GREGORIO, *Tardo medioevo greco-latino: manoscritti bilingui d'Oriente e d'Occidente*, in F. MAGISTRALE, C. DRACO, P. FIORETTI (edd.), *Libri, documenti, epigrafi medievali: possibilità di studi comparativi. Atti del convegno internazionale di studio dell'Associazione italiana dei paleografi e dei diplomatisti (Bari, 2-5 ottobre 2000)* [Studi e ricerche, 2], Spoleto, pp. 17-135 e tavv. I-XXVIII.

- DE JONGE 1975: H.J. DE JONGE, *Joseph Scaliger's Greek-Arabic Lectionary (Leiden, U.L., MS. Or. 243: Lectionary 6 of the Greek New Testament)*, *Quaerendo* 5.2, pp. 143-177.
- DE LAGARDE 1883: P. DE LAGARDE, *Aegyptiaca*, Göttingen.
- DE PUNIEU 1909a: P. DE PUNIEU, *Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford*, *Revue Bénédictine* 26, pp. 34-51.
- DE PUNIEU 1909b: P. DE PUNIEU, *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus*, in *Report of the nineteenth Eucharistic Congress held at Westminster from 9th to 13th September 1908*, London-Edinburgh, pp. 367-408.
- DE RICCI 1902: S. DE RICCI, *Bulletin Papyrologique, Revue des Études Grecques* 15, pp. 408-460.
- DE RICCI, WILSON 1935-1940: S. DE RICCI, J.W. WILSON, *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*, 3 voll., New York.
- DE VOGÜÉ 1964 = *La règle du maître*. Introduction, texte, traduction et notes par A. DE VOGÜÉ, 2 voll. [Sources Chrétiennes, 105-106; Série des textes monastiques d'Occident; 14-15], Paris.
- DE VOGÜÉ 2003: A. DE VOGÜÉ, *Le regole monastiche e il libro*, in PECERE 2003, pp. 45-63.
- DEBUT 1986: J. DEBUT, *Les documents scolaires*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 63, pp. 251-278.
- DEGNI 1998: P. DEGNI, *Usi delle tavolette lignee e cerate nel mondo greco e romano* [Ricerca papirologica, 4], Messina.
- DEGNI 2018: P. DEGNI, *Nuovi codici del cosiddetto Menologio di Basilio II*, *Medioevo Greco* 18, pp. 111-126.
- DEL CORSO 2006: L. DEL CORSO, *Lo 'stile severo' nei POxy.: una lista*, *Aegyptus* 86, pp. 81-106.
- DEL CORSO 2010: L. DEL CORSO, *Libri di scuola e sussidi didattici nel mondo antico*, in L. DEL CORSO, O. PECERE (edd.), *Libri di scuola e pratiche didattiche. Dall'Antichità al Rinascimento. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cassino, 7-10 maggio 2008* [Studi archeologici, artistici, filologici, letterari e storici, 26], Cassino, pp. 71-110.
- DEL CORSO 2019: L. DEL CORSO, *Insegnare ai margini. Libri e strumenti didattici nell'Egitto tardoantico*, in G. AGOSTI, D. BIANCONI (edd.), *Pratiche didattiche tra centro e periferia nel Mediterraneo tardoantico. Atti del colloquio internazionale (Roma, 13-15 maggio 2015)*, Spoleto, pp. 283-317.
- DEL CORSO 2022: L. DEL CORSO, *Infanzia e apprendimento delle lettere nel mondo greco orientale: dall'Egitto bizantino a Costantinopoli*, *Segno e Testo* 20, pp. 106-152.
- DELAPORTE 1913: L.J. DELAPORTE, *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale*, *Revue d'Orient Chrétien* 18, pp. 84-91.
- DELATTRE 2007: A. DELATTRE, *Papyrus coptes et grecs du monastère d'apa Apollô de Baouît conservés aux Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles* [Académie royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres. Collection in-8°, 3<sup>e</sup> série, Tome XLIII, no. 2045], Bruxelles.
- DELATTRE 2008: A. DELATTRE, *Fragment d'un psautier bilingue grec-copte. Réédition de PMon. Epiph. 17*, *Ricerche di egittologia e di antichità copte* 10, pp. 73-74.
- DELATTRE 2016: A. DELATTRE, *Recherches recentes en papyrologie documentaire copte (2008-2012)*, in P. BUZI, A. CAMPLANI (eds.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome September 17th-22th, 2012 and Plenary reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008* [Orientalia Lovaniensia Analecta, 247], Leuven-Paris-Bristol (CT), pp. 405-430.

- DELATTRE, LIEBRENZ *et al.* 2012: A. DELATTRE, B. LIEBRENZ, T.S. RICHTER, N. VANTHIEGHEM, *Écrire en arabe et en copte. Le cas de deux lettres bilingues*, *Chronique d'Égypte* 87, pp. 170-188.
- DENZEY LEWIS 2014: N. DENZEY LEWIS, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, trad. it. M. GROSSO [Frecce, 183], Roma [ed. orig. *Introduction to Gnosticism. Ancient Voices, Christian Worlds*, Oxford 2013].
- DEPUYDT 1990: L. DEPUYDT, *In Simuthium graecum*, *Orientalia* 59, pp. 67-71.
- DEPUYDT 2010: L. DEPUYDT, *Coptic and Coptic Literature*, in A.B. LLOYD (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, 2 voll., Chichester, pp. 732-754.
- DERDA 1995: T. DERDA, *The Naqlun Papyri and the Codex Alexandrinus*, in M. STAROWIEYSKI (ed.), *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium, Cracow-Tyniec, 16-19.11.1994* [Pontificia Academia Theologica Cracoviensis. Studia, IV/12], Cracow, pp. 13-34.
- DÉROCHE 2006: V. DÉROCHE, *Écriture, lecture et monachisme à la haute époque byzantine*, in MONDRAIN 2006, pp. 113-123.
- DEVREESSE 1954: R. DEVREESSE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris.
- DI BITONTO KASSER 1988: A. DI BITONTO KASSER, *Ostraca scolastici copti a Deir el Gizaz*, *Aegyptus* 68, pp. 167-175.
- DIEBNER, KASSER 1989: B.J. DIEBNER, R. KASSER (Hrsgg.), *Hamburger Papyrus Bil. 1: die alttestamentlichen Texte des Papyrus Bilinguis 1 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*. Bearbeitung der Koptischen Texte von Angelicus M. Kropp, Bernd Jørg Diebner und Rodolphe Kasser; Bearbeitung des griechischen Textes von Christian Voigt; unter Mitarbeit von Bernd Jørg Diebner und Enzo Lucchesi [Cahiers d'orientalisme, 18], Genève.
- DIETHART 1990: J. DIETHART, *Papyri aus byzantinischer Zeit als Fundgrube für lexikographisches und realienkundliches Material*, *Analecta Papyrologica* 2, pp. 81-114.
- DILLEY 2017: P. DILLEY, *From Textual to Ritual Practice: Written Media and Authority in Shenoute's Canons*, in CHOAT, GIORDA 2017, pp. 73-107.
- DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2020: J.H.F. DIJKSTRA, J. VAN DER VLIET (eds.), *The Coptic Life of Aaron. Critical Edition, Translation and Commentary* [Supplements to Vigiliae Christianae, 155], Leiden-Boston.
- VON DOBSCHÜTZ 1933: E. VON DOBSCHÜTZ, *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften IV*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 32, pp. 185-206.
- DONINNI 2001: Cassiodoro. *Le Istituzioni*, a cura di M. DONNINI [Fonti medievali per il terzo millennio, 23], Roma.
- DORANDI 2007: T. DORANDI, *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi* [Frecce, 45], Roma.
- DOSTÁLOVÁ 1994: R. DOSTÁLOVÁ, *Gli inventari dei beni delle chiese e dei conventi su papiro*, *Analecta Papyrologica* 6, pp. 5-19.
- DOUTRELEAU 1955: L. DOUTRELEAU, *Que Savons-nous aujourd'hui des papyrus de Toura*, *Recherches des Sciences Religieuses* 43, pp. 161-193.
- DRESCHER 1951: J. DRESCHER, *A Coptic calculation manual*, *Bulletin de la Société d'archéologie Copte* 13 (1948-1949 [1951]), pp. 137-160.
- DUBOIS 2003: J.-D. DUBOIS, *L'implantation des manichéens en Égypte*, in N. BELAYCHE, S. MIMOUNI (éd. par), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essai de définition* [Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 117], Turnhout, pp. 279-306.

- DUBOIS 2009: J.-D. DUBOIS, *Vivre dans la communauté manichéenne de Kellis: une lettre de Makarios, le Papyrus Kell. Copt. 22*, in M.A. AMIR MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN, F. JULLIEN (éd. par), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu* [Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 142], Turnhout, pp. 203-210.
- DUPLACY 1977: J. DUPLACY, *Manuscrits grecs du Nouveau Testament émigrés de la Grande Laure de l'Athos*, in K. TREU, J. DUMMER, J. IRMSCHER, F. PASCHKE (Hrsgg.), *Studia Codicologica* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 124], Berlin, pp. 159-178.
- DZIATKO 1900: K. DZIATKO, *Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens*, Leipzig.
- EGBERTS, MUHS, VAN DER VLIET 2002: A. EGBERTS, B.P. MUHS, J. VAN DER VLIET (eds.), *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest* [Papyrologica Lugduno-Batava, 31], Leiden-Boston-Köln.
- EHRHARD 1891: A. EHRHARD, *Der Codex H ad epistulas Pauli und "Euthalios Diaconos". Eine palaeographisch-patrologische Untersuchung*, *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 8, pp. 385-410.
- EL MAKARI 2019: M. EL MAKARI, *Ἡ Ἀγία Λειτουργία delle ore della Chiesa Copto Ortodossa. Traduzione dal copto boharico*, Il Cairo.
- ELANSKAYA 1991: A.I. ELANSKAYA, *Coptic Literary Texts of the Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow* [Studia Aegyptiaca, 13], Budapest.
- ELANSKAYA 1994: A.I. ELANSKAYA, *The literary Coptic manuscripts in the A. S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow* [Supplements to Vigiliae Christianae, 18], Leiden-New York-Köln.
- ELLI 2003: A. ELLI, *Storia della Chiesa Copta*, 3 voll. [Studia Orientalia Christiana. Monographiae, 12-14], Cairo-Jerusalem.
- ELLIOTT, PARKER 1995: W.J. ELLIOTT, D.C. PARKER, *The New Testament in Greek. IV: The Gospel According to St. John. Vol. 1: The Papyri* [New Testament Tools and Studies, 20], Leiden.
- ELLIOTT 1994: J.K. ELLIOTT, *A Greek-Coptic (Sahidic) Fragment of Titus-Philemon (0205)*, *Novum Testamentum* 36, pp. 183-195.
- ELLIOTT 2010: J.K. ELLIOTT, *New Testament Textual Criticism: The Application of Thoroughgoing Principles. Essays on Manuscripts and Textual Variation* [Supplements to Novum Testamentum, 137], Leiden-Boston.
- EMMEL 1993: S. EMMEL, *Recent Progress in Coptic Codicology and Paleography (1988-1992)*, in T. ORLANDI, D.W. JOHNSON (eds.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, 12-15 August 1992*, vol. I: *Reports on Recent Research*, Roma, pp. 33-49.
- EMMEL 1999: S. EMMEL, *Recent Progress in Coptic Codicology and Paleography (1992-1996)*, in *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996* [Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, 6.1-2], Wiesbaden, pp. 65-78.
- EMMEL 2002: S. EMMEL, *From the other side of the Nile: Shenoute and Panopolis*, in EGBERTS, MUHS, VAN DER VLIET 2002, pp. 95-113.
- EMMEL 2004: S. EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus*, 2 voll. [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 599-600; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Subsidia, 111-112], Lovanii.
- EMMEL 2005: S. EMMEL, *The Library of the Monastery of the Archangel Michael at Phantouo (al-Hamuli)*, in G. GABRA, M. KRAUSE (eds.), *Christianity and monasticism in the Fayoum oasis*.

- Essays from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society in honor of Martin Krause*, Cairo, pp. 63-70.
- EMMEL 2010: S. EMMEL, *The 'Coptic Gnostic Library of Nag Hammadi' and the Faw Qibli Excavations*, in G. GABRA, H. N. TAKLA (eds.), *Christianity and monasticism in Upper Egypt*. Vol. II: *Nag Hammadi – Esna*, Cairo-New York, pp. 33-43.
- EMMEL, RÖMER 2008: S. EMMEL, C.E. RÖMER, *The library of the White Monastery in Upper Egypt*, in H. FROSCHAUER, C.E. RÖMER (Hrsgg.), *Spätantike Bibliotheken. Leben und Lesen in den frühen Klöstern Ägyptens* [Nilus, 14], Wien, pp. 5-14.
- EMMENEGGER 2007: G. EMMENEGGER, *Der Text des koptischen Psalters aus al-Mudil. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Septuaginta und zur Textkritik koptischer Bibelhandschriften, mit der kritischen Neuausgabe des Papyrus 37 der British Library London (U) und des Papyrus 39 der Leipziger Universitätsbibliothek (2013)* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 159], Berlin-New York.
- ENGLBRETH 1811: W.F. ENGLBRETH, *Fragmenta Basmurico-Coptica veteris et novi Testamenti, quae in Museo Borgiano Velitris Asservantur, cum reliquis versionibus Aegyptiis contulit, Latine vertit*, Hauniae.
- FEDER, LOHWASSER, SCHENKE 2022: F. FEDER, A. LOHWASSER, G. SCHENKE (Hrsgg.), *Sortieren – Edieren – Kreieren. Zwischen Handschriftenfunden und Universitätsalltag. Stephen L. Emmel zum 70. Geburtstag gewidmet* [Aegyptiaca Monasteriensia, 8], Düren.
- FERRAGLIO 2010: E. FERRAGLIO, *Manoscritti della Biblioteca Queriniana. I: Secc. V-XIV*, Roccafranca (BS).
- FESTUGIÈRE 1961: *Historia monachorum in Aegypto*. Édition critique du texte grec et traduction annotée par André-Jean FESTUGIÈRE [Subsidia hagiographica, 34], Bruxelles.
- FIORETTI 2008: P. FIORETTI, *Composizione, edizione e diffusione delle opere di Gregorio Magno. In margine al Codex Trecensis*, Scripta 1, pp. 61-75.
- FIORETTI 2015: P. FIORETTI, *Prima dello scriptorium. Esperienze di produzione libraria 'collettiva' in età tardoantica*, in A. NIEVERGELT, R. GAMPER, M. BERNASCONI REUSSER, B. EBERSPERGER, E. TREMP (Hrsgg.), *Scriptorium. Wesen – Funktion – Eigenheiten. Comité international de paléographie latine, XVIII Kolloquium (St. Gallen, 11-14. September 2013)*, München, pp. 75-89.
- FIORETTI 2016: P. FIORETTI, *Percorsi di autori latini tra libro e testo. Contesti di produzione e di ricezione in epoca antica*, Segno e Testo 14, pp. 1-38.
- FIORETTI 2017: P. FIORETTI, *Scrivere e leggere nel monachesimo antico: dalle comunità del deserto ai primitivi cenobi occidentali*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo (Spoleto, 31 marzo – 6 aprile 2016)* [Settimane di studio del CISAM, 64], Spoleto, pp. 1159-1223.
- FISCHER 2006: J.A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter* [Schriften des Urchristentums, 1], Darmstadt.
- FLINDERS PETRIE 1907: W.M. FLINDERS PETRIE, *Gizeh and Rifeh*, London.
- FOLLIERI 1969: E. FOLLIERI, *Codices Graeci Bibliothecae Vaticanae selecti. Temporum locorumque ordine digesti commentariis et transcriptionibus instructi* [Exempla Scripturarum, 4], Città del Vaticano.
- FOLLIERI 1974: E. FOLLIERI, *Tommaso di Damasco e l'antica minuscola libraria greca*, *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, s. 8, 29, pp. 145-163 [= FOLLIERI 1997, pp. 163-185].
- FOLLIERI 1975: E. FOLLIERI, *Un codice di Areta troppo a buon mercato: il Vat. Urb. gr. 35*, *Archeologia Classica* 24-25 (1973-1974 [1975]), pp. 262-279 [= FOLLIERI 1997, pp. 187-204].

- FOLLIERI 1977: E. FOLLIERI, *La minuscola libraria dei secoli IX e X*, in J. GLÉNISSON, J. BOMPAIRE, J. IRIGOIN (éd. par), *La paléographie grecque et byzantine. Actes du Colloque international organisé dans le cadre des Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique à Paris du 21 au 25 octobre 1974*, Paris, pp. 139-165 (*Colloques internationaux de Centre national de la recherche scientifique*, 559) [= FOLLIERI 1997, pp. 205-248].
- FOLLIERI 1997: E. FOLLIERI, *Byzantina et Italograeca. Studi di filologia e di paleografia*, a cura di A.A. LONGO, L. PERRIA, A. LUZZI [Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 195], Roma.
- FONKIČ 2000: B.L. FONKIČ, *Aux origines de la minuscule stoudite*, in PRATO 2000, vol. I, pp. 169-208 e vol. III, pp. 117-124, tavv. 1-8.
- FORSDYKE 2005: S. FORSDYKE, *Exile, ostracism, and democracy. The politics of expulsion in ancient Greece*, Princeton.
- FÖRSTER 2002: H. FÖRSTER, *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur, 148], Berlin-New York.
- FOURNET 1999: J.-L. FOURNET, *Hellénisme dans l'Égypte du VI<sup>e</sup> siècle. La bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité* [Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, 115], Le Caire.
- FOURNET 2006: J.-L. FOURNET, *Inventaire(s) ou donation(s) d'églises (P. Strasb. copte inv. 644)*, in A. BOUD'HORS, D. VAILLANCOURT (éd. par), *Huitième Congrès international d'études coptes (Paris 2004)*, vol. I: *bilans et perspectives 2000-2004* [Cahiers de la Bibliothèque copte, 15], Paris, pp. 155-165.
- FOURNET 2015: J.-L. FOURNET, *Anatomie d'une bibliothèque de l'Antiquité tardive : l'inventaire, le faciès et la provenance de la 'Bibliothèque Bodmer'*, *Adamantius* 21, pp. 8-40.
- FOURNET 2018: J.-L. FOURNET, *Les documents bilingues gréco-coptes dans l'Égypte byzantine : essai de typologie*, in M. LAFKIOU, V. BRUGNATELLI (eds.), *Written Sources About Africa and Their Study / Le fonti scritte sull'Africa e i loro studi* [Africana ambrosiana, 3], Milano, pp. 59-83.
- FOURNET 2020: J.-L. FOURNET, *The Rise of Coptic. Egyptian Versus Greek in Late Antiquity* [The Rostovtzeff Lectures], Princeton-Oxford.
- FRANCHI DE' CAVALIERI 1927: P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Codices graeci Chisiani et Borgiani*, Romae.
- FRANCHI DE' CAVALIERI, LIETZMANN 1910: P. FRANCHI DE' CAVALIERI, J. LIETZMANN, *Specimina codicum Graecorum Vaticanorum*, Bonnae.
- FRANCO 2009: Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*. Introduzione, traduzione e note di L. FRANCO, Milano.
- FREND 1978: W.H.C. FREND, *Greek Liturgical Documents from Q'asr Ibrīm in Nubia*, in *Atti del IX Congresso internazionale di archeologia cristiana. Roma 21-27 settembre 1975*, 2 voll. [Studi di antichità cristiana, 32], Città del Vaticano, vol. II, pp. 295-306.
- FREND 1982: W.H.C. FREND, *A fragment of the "Acta sancti Georgii" from Q'asr Ibrīm (Egyptian Nubia)*, *Analecta Bollandiana* 100, pp. 79-86.
- FREND 1986: W.H.C. FREND, *Fragments of an Acta Martyrum from Q'asr Ibrīm*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 29, pp. 66-70.
- FREND 1989: W.H.C. FREND, *Fragments of a Version of the Acta s. Georgii from Q'asr Ibrīm*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32, pp. 89-104.

- FREND, DRAGAS, KONTOYIANNIS 1992: W.H.C. FREND, G. DRAGAS, S. KONTOYIANNIS, *Some Further Greek Liturgical Fragments from Q'asr Ibrim*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 35, pp. 127-129.
- FREND, MUIRHEAD 1976: W.H.C. FREND, I.A. MUIRHEAD, *The Greek Manuscripts from the Cathedral of Q'asr Ibrim*, *Le Muséon* 89, pp. 47-49.
- FRIEDRICH, SCHWARKE 2016: M. FRIEDRICH, C. SCHWARKE (eds.), *One-Volume Libraries: Composite and Multiple-Text Manuscripts* [Studies in Manuscript Cultures, 9], Berlin-Boston.
- FUNGHI, MESSERI 1989: M.S. FUNGHI, G. MESSERI, *Sulla scrittura di P. Oxy. II 223 + P. Köln V 210*, *Analecta Papyrologica* 1, pp. 37-42.
- FUNGHI, MESSERI 1992: M.S. FUNGHI, G. MESSERI, *Note papirologiche e paleografiche*, *Tyche* 7, pp. 75-88.
- FUNGHI, MESSERI 1994: M.S. FUNGHI, G. MESSERI, *Lo 'scriba di Pindaro' e le biblioteche di Ossirinco*, *Studi Classici e Orientali* 42, pp. 43-62.
- FUNK 1988: W.P. FUNK, *Dialects wanting homes: a numerical approach to the early varieties of Coptic*, in J. Fisiak, *Historical Dialectology. Regional and Social* [Trends in Linguistics. Studies and Monographs, 37], Berlin-New York-Amsterdam, pp. 149-192.
- FURLAN 1998: I. FURLAN, *Introduzione ai codici purpurei*, in LONGO 1998, pp. 317-337.
- FURLANI 1915: G. FURLANI, 'Ο ὀξύρυγχος χαρακτήρ, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 43, pp. 606-613.
- GAMBER 1969: K. GAMBER, *Der liturgische Papyrus von Deir El-Bala'izah in Oberägypten (6/7 Jh.)*, *Le Muséon* 82, pp. 61-83.
- GAMBLE 1995: H.Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven-London (trad. it. *Libri e lettori nella chiesa antica* [Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 16], Brescia 2006).
- GAMPEL 2012: A. GAMPEL, *Papyrological Evidence of Musical Notation from the 6<sup>th</sup> to the 8<sup>th</sup> Centuries*, *Musica Disciplina* 57, pp. 5-50.
- GARDTHAUSEN 1902: V. GARDTHAUSEN, 'Ο ὀξύρυγχος χαρακτήρ, *Byzantinische Zeitschrift* 11, pp. 112-117.
- GARDTHAUSEN 1911-1913: V. GARDTHAUSEN, *Griechische Palaeographie*, 2 voll., Leipzig 1911 (vol. I) e 1913 (vol. II).
- GAREL 2016: E. GAREL, *Lire Chénouté dans la région thébaine aux VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles*, in A. BOUD'HORS, C. LOUIS (éd. par), *Études coptes XIV. Seizième journée d'études (Genève, 19-21 juin 2013)* [Cahiers de la Bibliothèque copte, 11], Paris, pp. 183-192.
- GASCOU 1989: J. GASCOU, *Les codices documentaires égyptiens*, in A. BLANCHARD (éd. par), *Les débuts du codex Actes de la journée d'étude organisée à Paris les 3 et 4 juillet 1985* [Bibliologia, 9], Turnhout, pp. 71-101 [= GASCOU 2008, pp. 351-376].
- GASCOU 2008: J. GASCOU, *Fiscalité et société en Égypte byzantine* [Bilans de recherche, 4], Paris.
- GAUTIER 1984: P. GAUTIER, *Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos*, *Revue des études byzantines* 42, pp. 19-133.
- GÉHIN, GUILLAUMONT 1998: Évagre le Pontique, *Sur les Pensée*. Édition critique du texte grec, introduction, traduction, notes et index par P. GÉHIN, C. GUILLAUMONT et A. GUILLAUMONT [Sources Chrétiennes, 438], Paris.
- GEMEINHARDT 2018: P. GEMEINHARDT, *Translating Paideia: Education in the Greek and Latin Versions of the Life of Antony*, in LARSEN, RUBENSON 2018, pp. 33-52.

- GERMANO, NOCCA 2001 = A. GERMANO, M. NOCCA (edd.), *La collezione Borgia. Curiosità e tesori da ogni parte del mondo*, Napoli.
- GERSTINGER 1931: H. GERSTINGER, *Die Wiener Genesis. Farbenlichtdruckfaksimile der Griechischen Bilderbibel aus dem 6. Jahrhundert n. Chr., Cod. Vindob. Theol. Graec. 31, 3 voll.*, Wien.
- GIARDINA 1993: A. GIARDINA, *Modi di scambio e valori sociali nel mondo bizantino (IV-XII sec.)*, in *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area euroasiatica e l'area mediterranea* [Settimane di studio del CISAM, 40], Spoleto, pp. 523-584.
- GILL 1953: J. GILL, *Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini*, 2 voll. [Concilium Florentinum documenta et scriptores. Serie B, 1-2], Roma.
- GILLIAM 1947: E.H. GILLIAM, *The Archives of the Temple of Soknobraisis at Bacchias*, *Yale Classical Studies* 10, pp. 179-281.
- GIORDA 2017: M.C. GIORDA, *Writing Monastic Testaments: A Communication from Generation to Generation*, in CHOAT, GIORDA 2017, pp. 129-150.
- GIORGI 1789: A.A. GIORGI, *Fragmentum Evangelii S. Iohannis Graeco-Copto-Thebaicum saeculi 4. additamentum ex vetustissimis membranis lectionum evangelicarum divinae Missae cod. Diaconici reliquiae et liturgica alia fragmenta ex Veliterno museo Borgiano nunc prodeunt in Latinum versa et notis illustrata*, Romae.
- GOEHRING 1986: J.E. GOEHRING, *The Letter of Ammon and Pachomian monasticism*, Berlin-New York.
- GÓRECKI, ŁAJTAR 2012: T. GÓRECKI, A. ŁAJTAR, *An ostrakon from the Christian hermitage in MMA 1152*, *Journal of Juristic Papyrology* 42, pp. 135-164.
- GÓRECKI, WIPSZYCKA 2018: T. GÓRECKI, E. WIPSZYCKA, *Scoperta di tre codici in un eremo a Sheikh el-Gurna (TT 1151-1152): il contesto archeologico*, *Adamantius* 24, pp. 118-132.
- GRAF 1944-1953: G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 voll. [Studi e Testi, 118, 133, 146, 147, 172], Città del Vaticano.
- GRAFTON, WILLIAMS 2006: A. GRAFTON, M. WILLIAMS, *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*, Cambridge (MA).
- GRASSIEN 1999: C. GRASSIEN, "Ὅτε φθειροῦσιν οἱ χριστιανοὶ τὰς βίβλους τῶν ἁγίων ἀποστόλων, γράφοντες τροπάρια: l'exemple du P.Vindob. G 31487", *Tyche* 14, pp. 87-92.
- GRENZ 2021: J.R. GRENZ, *The Scribes and Correctors of Codex Vaticanus: A Study on the Codicology, Paleography, and Text of B(03)*, Doctoral thesis, University of Cambridge, ottobre 2021 [<https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/335164>, ultimo accesso luglio 2024].
- GUÉRAUD, NAUTIN 1979: O. GUÉRAUD, P. NAUTIN, *Origène. Sur la Pâque. Traité inédit publiée d'après un papyrus de Toura* [Christianisme Antique, 2], Paris.
- GUMBERT 2004: J.P. GUMBERT, *Codicological Units. Towards a Terminology for the Stratigraphy of Non-Homogeneous Codex*, in CRISCI, PECERE 2004, pp. 17-42.
- GUY 1965: Jean Cassein, *Institutions cénobitiques*, texte latin revu, introduction, traduction et notes par J.-C. GUY, S.J. [Sources Chrésiennes, 109], Paris.
- HAGENMAIER 1988: W. HAGENMAIER, *Die deutschen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek und die mittelalterlichen Handschriften anderer öffentlicher Sammlungen*, Wiesbaden.
- HAINES-EITZEN 2000: K. HAINES-EITZEN, *Guardians of Letters. Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford.
- HALKIN 1932: *Sancti Pachomii vitae Graecae*. Ediderunt Hagiographi Bollandiani ex recensione Francisci HALKIN S.I. [Subsidia Hagiographica, 19], Bruxelles.

- HALL 1905: H.R. HALL, *Coptic and Greek texts of the Christian period from ostraka, stelae, etc. in the British Museum*, London.
- HAMMERSTAEDT 1999: J. HAMMERSTAEDT, *Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien* [Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Papyrologica Coloniensia, 28], Opladen-Wiesbaden.
- HARDER 1985: A. HARDER, *Euripides' Kresphontes and Archelaos. Introduction Text and Commentary* [Mnemosyne Supplementum, 87], Leiden.
- HARLFINGER 1980: D. HARLFINGER (Hrsg.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt.
- HARRAUER 1995: H. HARRAUER, *Bücher in Papyri*, in H.W. LANG (Hrsg.), *Flores litterarum Iovanni Marte sexagenario oblate. Wissenschaft in der Bibliothek* [Biblos-Schriften, 163], Wien, pp. 59-77.
- HATCH 1939: W.H.P. HATCH, *The Principal Uncial Manuscripts of the New Testament*, Chicago.
- HEATH 1965: D.E. HEATH, *The text of manuscript Gregory 048 (Vatican Greek 2061)*, s. I.
- HEBBELYNCK 1912: A. HEBBELYNCK, *Les manuscrits coptes-sahidiques du Monastère Blanc. Recherches sur les fragments complémentaires de la collection Borgia, Le Muséon* 31, pp. 275-362.
- HEBBELYNCK 1921: A. HEBBELYNCK, *Les manuscrits coptes sahidiques des épîtres de S. Paul, Le Muséon* 34, pp. 3-15.
- HEBBELYNCK 1922: A. HEBBELYNCK, *Fragment Borgia de l'Épître aux Romains en copte sahidique, Le Muséon* 35, pp. 193-201.
- HEBBELYNCK, VAN LANTSCHOOT 1937-1947: A. HEBBELYNCK, A. VAN LANTSCHOOT, *Codices Coptici Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani*, 2 voll., Città del Vaticano.
- HEDRICK 2006: C.W. HEDRICK, *Vestiges of an Ancient Coptic Codex Containing a Psalms Testimony and a Gospel Homily, Journal of Coptic Studies* 8, pp. 1-41.
- HEER 1912: J.M. HEER, *Neue griechisch-sahidische Evangelienfragmente, Oriens Christianus* n.s. 2, pp. 1-47.
- HEER 1913: J.M. HEER, *Zu den Freiburger griechisch-saidischen Evangelienfragmenten, Oriens Christianus* n.s. 3, pp. 141-142.
- HELLER 1969: H.L. HELLER, *Ein griechisch-koptisches Lukasfragment (0239/fa 742)*, in K. ALAND (Hrsg.), *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde I* [Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 3], Berlin, pp. 199-208.
- HENNER, FÖRSTER, HORAK 1999: J. HENNER, H. FÖRSTER, U. HORAK, *Christliches mit Feder und Faden. Christliches in Texten, Textilien und Alltagsgegenständen aus Ägypten. Katalog zur Sonderausstellung im Papyrumuseum der Österreichischen Nationalbibliothek aus Anlaß des 14. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie* [Nilus, 3], Wien.
- HEURTEL 2007: C. HEURTEL, *Marc, le prêtre de Saint-Marc*, in N. BOSSO, A. BOUD'HORS (éd. par), *Actes du huitième congrès international d'études coptes. Paris, 28 juin – 3 juillet 2004* [Orientalia Lovaniensia Analecta, 163], Leuven-Paris-Dudley (MA), vol. II, pp. 727-750.
- HOFFMANN 1998: P. HOFFMANN (éd. par), *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Âge, en Orient et en Occident*, Paris.
- HOGG 1835: E. HOGG, *Visit to Alexandria, Damascus and Jerusalem During the Successful Campaign of Ibrahim Pasha*, 2 voll., London.
- HOLL 1980: *Epiphanius II. Panarion Haer. 34-64*. Herausgegeben von K. HOLL. 2. bearbeitete Auflage herausgegeben von J. Dummer [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Epiphanius, 2], Berlin.

- HOLL 1985: *Epiphanius III. Panarion Haer. 65-80 De Fide*. Herausgegeben von K. HOLL. 2. bearbeitete Auflage herausgegeben von J. Dummer [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Epiphanius, 3], Berlin.
- HOLL 2013: *Epiphanius I. Ancoratus und Panarion Haer. 1-33*. Herausgegeben von K. HOLL. 2. bearbeitete Auflage herausgegeben von Marc Bergermann und Christian-Friedrich Collatz, 2 voll. [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge, 10], Berlin-New York.
- HOLTZ 2003: L. HOLTZ, *Insedimenti monastici e diffusione del libro*, in PECERE 2003, pp. 65-83.
- HÖRANDNER, RHOBY, ZAGKLAS 2019: W. HÖRANDNER, A. RHOBY, N. ZAGKLAS (eds.), *A Companion to Byzantine Poetry* [Brill's companions to the Byzantine world, 4], Leiden-Boston.
- HORSLEY 1982: G.H.R. HORSLEY, *New Documents Illustrating Early Christianity*. Vol. II: *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1977*, North Ryde (N.S.W.).
- HORSLEY 1987: G.H.R. HORSLEY, *New Documents Illustrating Early Christianity*. Vol. IV: *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1979*, North Ryde (N.S.W.).
- HORSLEY 1997: G.H.R. HORSLEY, *Reconstructing a Biblical Codex: The Prehistory of MPER n.s. XVII. 10 (P<sup>v</sup>indob. G 28 831)*, in B. KRAMER, W. LUPPE, H. MAEHLER, G. POETHKE (Hrsgg.) *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin, 13.-19.8. 1995* [Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. Beihaft, 3], Stuttgart-Leipzig, pp. 473-481.
- HUNGER, KRESTEN 1976: H. HUNGER, O. KRESTEN, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. Teil 3.1: *Codices theologici 1-100* [Museion, N.F. 4; Veröffentlichungen der Österreichischen Nationalbibliothek, 1.3], Wien.
- HURTADO 2006: L.W. HURTADO, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Cambridge.
- HUSSELMANN 1942: E.M. HUSSELMANN, *The collection of Papyri*, in W.H. WORRELL (ed.), *Coptic Texts in the University of Michigan Collection* [University of Michigan studies. Humanistic Series, 46], Ann Arbor-London, pp. 3-22.
- HUTTER 2009: I. Hutter, *Patmos 33 in Kontext*, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 46, pp. 73-126.
- HYVERNAT 1888: H. HYVERNAT, *Album de paléographie copte pour servir à l'introduction paléographique des Actes des Martyrs de l'Égypte*, Paris-Rome.
- HYVERNAT 1896: H. HYVERNAT, *Études sur les Versions Coptes de la Bible (Suite)*. II. *Ce qui nous est parvenu des versions égyptiennes*, *Revue Biblique* 5, pp. 540-569.
- HYVERNAT 1900: H. HYVERNAT, *Un fragment inédit de la version sahidique du Nouveau Testament Ephes. I 6-II 8 b*, *Revue Biblique* 9, pp. 248-253.
- HYVERNAT 1912: H. HYVERNAT, *The J. P. Morgan Collection of Coptic Manuscripts*, *Journal of Biblical Literature* 31, pp. 54-57.
- HYVERNAT 1922: H. HYVERNAT, *Codices coptici photographice expressi. Bibliothecae Pierpont Morgan*, 56 voll., Romae.
- HYVERNAT 1935: H. HYVERNAT, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, dattiloscritto inedito.
- IBSCHER 1937: H. IBSCHER, *Der Codex*, *Jahrbuch der Einbandkunst* 4, pp. 3-15.
- IMMERZEEL, VAN DER VLIET 2004: M. IMMERZEEL, J. VAN DER VLIET (eds.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic*

- Studies, Leiden, 27 August - 2 September 2000*, 2 voll. [Orientalia Lovaniensia Analecta, 133], Leuven-Paris-Dudley (MA).
- IRIGOIN 1959: J. IRIGOIN, *L'onciale grecque de type copte*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik Gesellschaft* 8, pp. 29-51.
- IRIGOIN 1998: J. IRIGOIN, *Les cahiers des manuscrits grecs*, in HOFFMANN 1998, pp. 1-19.
- JANSMA 1973: N.S.H. JANSMA, *Ornaments des manuscrits coptes du monastère Blanc* [Scripta Archaeologica Groningana, 5], Groningen.
- JAUBERT 1971: Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*. Introduction, texte, traduction, notes et index par Annie JAUBERT [Sources Chrétiennes, 167], Paris (trad. it. di M.B. ARTIOLI, Roma-Bologna 2010 [Sources Chrétiennes. Edizione italiana, 8]).
- JOHNSON 1980: *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkow*, attributed to Dioscorus of Alexandria; edited and translated by D.W. JOHNSON [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 415-416; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Coptici, 41-42], Louvain.
- JOHNSON 2004: W.A. JOHNSON, *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus*, Toronto-Buffalo-London.
- JOUSSEN 1969: A. JOUSSEN, *Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte (Kritik und Wertung)* [Bonner biblische Beiträge, 34], Bonn.
- JUNACK 1972: K. JUNACK, *Zu den griechischen Lektionaren und ihrer Überlieferung der katholischen Briefe*, in K. ALAN (Hrsg.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte* [Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 5], Berlin, pp. 498-475.
- KAHLE 1954: P.E. KAHLE, *Bala'izah: coptic texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*, 2 voll., London.
- KASSER 1966a: R. KASSER, *L'Évangile selon saint Jean et les versions coptes de la Bible* [Bibliothèque Théologique], Neuchâtel.
- KASSER 1966b: R. KASSER, *Dialectes, sous-dialectes et 'dialecticules'*, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 92, pp. 106-115.
- KASSER 1988: R. KASSER, *Status quaestionis 1988 sulla presunta origine dei cosiddetti Papiri Bodmer*, *Aegyptus* 68, pp. 191-194.
- KASSER 1990: R. KASSER, *A Standard System of Sigla for Referring to the Dialects of Coptic*, *Journal of Coptic Studies* 1, pp. 141-151.
- KASSER 2003: R. KASSER, *Aux origines des alphabets de l'Égypte copte : leur ƒ-ⲣ de forme si chrétienne leur est-il venu de Rome?*, in M. HASITZKA (Hrsg.), *Das alte Ägypten und seine Nachbarn. Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Satzinger, mit Beiträgen zur Ägyptologie, Koptologie, Nubiologie und Afrikanistik* [Kremser wissenschaftliche Reihe, 3], Krems, pp. 229-244.
- KAVRUS-HOFFMANN 2008: N. KAVRUS-HOFFMANN, *Catalogue of Greek Medieval and Renaissance Manuscripts in the Collections of the United States of America. Part IV.1: The Morgan Library and Museum*, *Manuscripta* 52, pp. 65-174.
- KHS-BURMESTER 1962: O.H.E. KHS-BURMESTER, *The Coptic-Greek-Arabic Holy Week Lectionary of Scetis*, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 16 (1961-1962), pp. 83-137 e pl. I-III.
- KHS-BURMESTER 1964: O.H.E. KHS-BURMESTER, *The Bodleian Folio and futher fragments of the Coptic-Greek-Arabic Holy Week Lectionary from Scetis*, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 17 (1963-1964), pp. 35-48 e pl. III.

- KHS-BURMESTER 1965: O.H.E. KHS-BURMESTER, *Colophon of a manuscript from the monastery of Saint John Colobos*, *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 10, pp. 231–237.
- KHS-BURMESTER 1967: O.H.E. KHS-BURMESTER, *The Egyptian or Coptic Church: a detailed description of her liturgical services and the rites and ceremonies observed in the administration of her sacraments* [Publications de la Société d'archéologie copte. Textes et documents, 10], Cairo.
- KINGSMILL 2014: E. KINGSMILL SLG, *The Psalms: A Monastic Perspective*, in W.P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook of The Psalms*, Oxford, pp. 596–607.
- KLINGSHIRN, SAFRAN 2007: W.E. KLINGSHIRN, L. SAFRAN (eds.), *The Early Christian Book*, Washington D.C.
- KOENEN, MÜLLER-WIENER 1968: L. KOENEN, W. MÜLLER-WIENER, *Zu den Papyri aus dem Arsenioskloster bei Turá*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2, pp. 41–63.
- KOSACK 1974: W. KOSACK, *Lehrbuch des Koptischen*, Graz.
- KOTSIFOU 2007: C. KOTSIFOU, *Books and Book Production in the Monastic Communities of Byzantine Egypt*, in KLINGSHIRN, SAFRAN 2007, pp. 48–66.
- KOTSIFOU 2012: C. KOTSIFOU, *Bookbinding and Manuscript Illumination in Late Antique and Early Medieval Monastic Circles in Egypt*, in J.P. MONFERRER-SALA, H. TEULE, S. TORALLAS TOVAR (eds.), *Eastern Christians and their Written Heritage: Manuscripts, Scribes and Context* [Eastern Christian Studies, 14], Leuven, pp. 213–244.
- KOUGÉAS 1913: S.B. KOUGÉAS, *Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς πρώτης ἀναγεννήσεως τῶν ἐλληνικῶν γραμμάτων ἐν Βυζαντίῳ*, Athenai.
- KRAFT, TRIPOLITIS 1968: A. KRAFT, A. TRIPOLITIS, *Some uncatalogued papyri of theological and other interest in the John Rylands Library*, *Bulletin of the John Rylands Library* 51, pp. 137–163.
- KRALL 1887: J. KRALL, *Über die Anfänge der koptischen Schrift, Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer* 1, pp. 109–112.
- KRAMER 1983: J. KRAMER, *Glossaria Bilingua in Papyris et Membranis Reperta* [Papyrologische Texte und Abhandlungen, 30], Bonn.
- KRAMER 1984: J. KRAMER, *Testi greci scritti nell'alfabeto latino e testi latini scritti nell'alfabeto greco: un caso di bilinguismo imperfetto*, in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia III (Napoli, 19–26 maggio 1983)*, Napoli, pp. 1377–1384.
- KRAUSE 1956: M. KRAUSE, *Apa Abraham von Hermonthis. Ein oberägyptischer Bischof um 600*, 2 voll., PhD thesis, Humboldt-Universität zu Berlin.
- KRUEGER 2020a: F. KRUEGER, *A Letter by Bishop Abraham of Hermonthis to the Priest John, Abbot of the Monastery of Apa Ezekiel, in the Papyrus Collection of the Egyptian Museum in Berlin (P 12497)*, *Journal of Coptic Studies* 22, pp. 143–150.
- KRUEGER 2020b: F. KRUEGER, *Andreas von Hermonthis und das Kloster des Apa Hesekiel. Mikrohistorische Untersuchungen zu Kirchengeschichte und Klosterwesen im Gebiet von Armant (Oberägypten) in byzantinischer Zeit anhand der koptischen Ostraka der Universitätsbibliothek Leipzig (O.Lips.Copt. II)*, 2 voll. [Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. Beiheft, 43], Berlin–Boston.
- KRUEGER 2022: F. KRUEGER, *O.Crum 132: No Relation to the Will of Abraham of Hermonthis*, *Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* 266, pp. 20–22.
- KRUGER 2013: M.J. KRUGER, *Manuscripts, Scribes, and Book Production within Early Christianity*, in S.E. PORTER, A.W. PITTS (eds.), *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and*

- Literary Contexts for the New Testament* [Texts and Editions for New Testament Study, 9; Early Christianity in its Hellenistic Context, 1], Leiden–Boston, pp. 15–40.
- KUHN 1956: K.H. KUHN, *Letters and Sermons of Besa* [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 157-158; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Coptici, 21-22], Louvain.
- KUHN 1970: K. KUHN, *A Coptic Jeremiah Apocryphon*, *Le Muséon* 83, pp. 291-350.
- KUPREYEV 2022: M.N. KUPREYEV, *Psalms on Wood: a Coptic Tablet at the Johns Hopkins University Archaeological Museum (JHUAM 9285)*, in FEDER, LOHWASSER, SCHENKE 2022, pp. 315-326.
- LAI 2008: A. LAI, *Flavio Pancrazio δούξ Σαρδινίας: un contributo alla prosopografia altomedievale sarda dal codice Laudiano greco 35*, *Sandalion* 31, pp. 169-189.
- LAI 2011: A. LAI, *Il codice Laudiano Greco 35. L'identità missionaria di un libro nell'Europa altomedievale* [Bibliographica, 3], Cargeghe.
- ŁAJTAR 2002: A. ŁAJTAR, *Georgios, Archbishop of Dongola († 1113) and his epitaph*, in T. DERDA, J. URBANIK, M. WĘCOWSKI (eds.), *Εὐεργεσία χάρις. Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their Disciples* [Journal of Juristic Papyrology. Supplements, 1], Warsaw 2002, pp. 159-192.
- ŁAJTAR 2009: A. ŁAJTAR, *An Adaptation of a Sentence of Menander in a Nubian Monastery*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 171, pp. 19-24.
- ŁAJTAR 2014: A. ŁAJTAR, *A Greek Hymn to the Virgin with Alphabetic Acrostics Found at Qasr Ibrim, Egyptian Nubia*, in D. ATANASSOVA, T. CHRONZ (Hrsgg.), *ΚΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag*, 2 voll. [Orientalia – patristica – oecumenica, 6], Wien–Münster, vol. II, pp. 391-408.
- ŁAJTAR, VAN DER VLIET 2010: A. ŁAJTAR, J. VAN DER VLIET, *Qasr Ibrim. The Greek and Coptic Inscriptions* [Journal of Juristic Papyrology. Supplement, 13], Warsaw.
- LAKE 1934-1945: K. LAKE, S. LAKE, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200* [Monumenta palaeographica vetera, 1], 10 voll., Boston 1934-1939; *Indices*, Boston 1945.
- LAMPADARIDI 2016: *La conversion de Gaza au christianisme. La vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570)*; édition critique, traduction, commentaire par A. LAMPADARIDI [Subsidia hagiographica, 95], Bruxelles.
- LAMPE 1961: G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.
- LARSEN 2018: L.I. LARSEN, "Excavating the Excavations" of Early Monastic Education, in LARSEN, RUBENSON 2018, pp. 101-124.
- LARSEN, RUBENSON 2018: L.I. LARSEN, S. RUBENSON (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge.
- LAUXTERMANN 2003-2019: M.D. LAUXTERMANN, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometers. Texts and Contexts* [Wiener Byzantinistische Studien, 24.1-2], 2 voll., Wien.
- LAYTON 1987: B. LAYTON, *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired since the Year 1906*, London.
- LAYTON 2014: B. LAYTON, *The Canons of Our Fathers. Monastic Rules of Shenoute*, Oxford.
- LECLERCQ 1912: H. LECLERCQ, *Trois inventaires liturgiques (IV<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup>, VII<sup>e</sup> siècles) en Afrique et en Egypte*, *Didaskaleion* 1, pp. 30-38.
- LECLERCQ 1957: J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris.

- LEE 2000: A.D. LEE, *Pagans and Christians in Late Antiquity: a sourcebook*, London–New York.
- LEFORT 1940a: L.Th. LEFORT, *Coptica Lovaniensia (suite)*, *Le Muséon* 53, pp. 1–66.
- LEFORT 1940b: L.Th. LEFORT, *Les manuscrits coptes de l'Université de Louvain, I. Textes littéraires*, Louvain.
- LEFORT 1955: S. Athanase. *Lettres festales et pastorales en copte*. Éditées par L.Th. LEFORT [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 150–151; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Coptici, 19–20], Louvain.
- LEFORT 1956: *Œuvres de s. Pachôme et de ses disciples*. Éditées par L. Th. LEFORT [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 159–160; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Coptici, 23–24], Louvain.
- LEIPOLDT 1903: J. LEIPOLDT, *Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Handschriften des Neues Testaments*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 4, pp. 350–351.
- LEIPOLDT 1906: *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia. I. Sinuthii vita Bohairice*, edidit I. LEIPOLDT, adiuvante W. CRUM; interpretatus est H. WIESMANN [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Coptici; Series secunda, tomus 2], Parisiis–Lipsiae.
- LEMERLE 1971: P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X<sup>e</sup> siècle* [Bibliothèque byzantine. Études, 6], Paris.
- LEROY 1974: J. LEROY, *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés* [Bibliothèque archéologique et historique, 96], Paris.
- LEROY-SAUTEL 1995: J. LEROY, J. H. SAUTEL, *Répertoire de réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin* [Bibliologia, 13], Turnhout.
- LEWIS 1974: N. LEWIS, *Papyrus in classical antiquity*, Oxford.
- LINDSAY 2001: J. LINDSAY, *The Edfu Collection of Coptic Books*, *New Bookbinder* 2, pp. 31–51.
- LONA 1998: H.E. LONA, *Der erste Clemensbrief* [Kommentar zu den Apostolischen Vätern, 2], Göttingen.
- LONGO 1998: O. LONGO, (ed.), *La Porpora. Realtà e immaginario di un colore simbolico. Atti del convegno di studio (Venezia, 24 e 25 ottobre 1996)*, Venezia.
- LOUIS 2007: C. LOUIS, *Nouveaux documents concernant l'«affaire des parchemins coptes» du monastère Blanc*, in N. BOSSON, A. BOUD'HORS (éd. par), *Actes du huitième congrès international d'études coptes (Paris, 28 juin–3 juillet 2004)*, 2 voll. [Orientalia Lovaniensia Analecta, 163], Leuven–Paris–Dudley, vol I, pp. 99–114.
- LOUIS 2008: C. LOUIS, *The Fate of the White Monastery Library*, in G. GABRA, H.N. TAKLA (edd.), *Christianity and monasticism in Upper Egypt*. Vol. I: *Akhmim and Sohag*, Cairo–New York, pp. 83–90.
- LOVE 2016: E.O.D. LOVE, *Code-switching with the Gods: The Bilingual (Old Coptic–Greek) Spells of PGM IV (P. Bibliothèque Nationale Supplément Grec. 574) and their Linguistic, Religious, and Socio-Cultural Context in Late Roman Egypt* [Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Beiheft, 4], Berlin–Boston.
- LOVE 2021: E.O.D. LOVE, *The Nature of Old Coptic I. Approaching and Contextualising Old Coptic (§1–4) Old Coptic at Oxyrhynchus (§5)*, *Journal of Coptic Studies* 23, pp. 91–143.
- LOVE 2022: E.O.D. LOVE, *The Nature of Old Coptic II. Old Coptic at Tebtunis (§6), Soknopaiou Nesos (§7), and Narmouthis (§8)*, *Journal of Coptic Studies* 24, pp. 243–281.
- LOVE 2023: E.O.D. LOVE, *The Nature of Old Coptic III. Old Coptic at Akoris (§9)*, *Journal of Coptic Studies* 25, pp. 157–181.

- LU Hsu 2014: K. LU Hsu, *P. Mich. 6973: The Text of a Ptolemaic Fragment of Euripides' Cresphontes*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 190, pp. 13-29.
- LUCÀ 2009: S. LUCÀ, *Sulla sottoscrizione in versi del Vat. gr. 2000 (ff. 1-154)*, in C. BRAIDOTTI (ed.), *Οὐ πᾶν ἐρήμειον. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini*, Roma, pp. 275-308.
- LUCCHESI 1988: E. LUCCHESI, *Chénouté a-t-il écrit en grec?*, in R.-G. COQUIN (éd. par), *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux, avec une bibliographie du dédicataire* [Cahiers d'orientalisme, 20], Genève, pp. 201-210.
- LUCCHESI 2004: E. LUCCHESI, *La version copte de l'homélie LX de Sévère d'Antioche*, *Aegyptus* 84, pp. 207-216.
- LUISIER 2018: P. LUISIER, *La documentation copte bohairique du IV<sup>e</sup> au début IX<sup>e</sup> siècle, des traductions bibliques au témoignage des inscriptions*, in M. LAFKIOUI, V. BRUGNATELLI (eds.), *Written Sources About Africa and Their Study / Le fonti scritte sull'Africa e i loro studi* [Africana ambrosiana, 3], Milano, pp. 85-102.
- LUISIER 2021: P. LUISIER, *L'émergence de la langue copte : une nouvelle hypothèse*, *Orientalia* 90, pp. 124-132.
- LUNDHAUG, JENOTT 2015: H. LUNDHAUG, L. JANOTT, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* [Studien und Texte zu Antike und Christentum, 97], Tübingen.
- LUNDHAUG, JENOTT 2018: H. LUNDHAUG, L. JANOTT, *Production Distribution and Ownership of Books in the Monasterie of Upper Egypt: the Evidence of the Nah Hammadi Colophons*, in LARSEN, RUBENSON 2018, pp. 306-325.
- MAAS 1927: P. MAAS, *Griechische Paläographie*, in A. GERCKE, E. NORDE (Hrsgg.), *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, 3 voll., Leipzig, vol. I, sez. IX, pp. 69-81 [= HARLFINGER 1980 pp. 37-59].
- MACCOULL 1986: L.S.B. MACCOULL, *Coptic Documentary Papyri from the Beinecke Library (Yale University)* [Publications of the Society for Coptic Archaeology. Texts and documents, 17], Cairo.
- MACCOULL 1990: L.S.B. MACCOULL, *The Paschal Letter of Alexander II, Patriarch of Alexandria: A Greek Defense of Coptic Theology under Arab Rule*, *Dumbarton Oaks Papers* 44, pp. 27-40.
- MACCOULL 1998: L.S.B. MACCOULL, *Prophethood, Texts, and Artifacts: The Monastery of Epiphanius*, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 39, pp. 307-324.
- MAEHLER 2008: H. MAEHLER, *Bücher in den frühen Klöstern Ägyptens*, in H. FROSCHAUER, C.E. RÖMER (Hrsgg.), *Spätantike Bibliotheken. Leben und Lesen in den frühen Klöstern Ägyptens* [Nilus, 14], Wien, pp. 39-47.
- MANGO 1973: C. MANGO, *La culture grecque et l'occident au VIII<sup>e</sup> siècle*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII. Spoleto, 6-12 aprile 1972* [Settimane di studio del CISAM, 20], Spoleto, pp. 688-721 e pp. 845-860.
- MANGO 1977: C. MANGO, *L'origine de la minuscule*, in J. GLÉNISSON, J. BOMPAIRE, J. IRIGOIN (éd. par), *La paléographie grecque et byzantine. Actes du Colloque international organisé dans le cadre des Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique à Paris du 21 au 25 octobre 1974* [Colloques internationaux de Centre national de la recherche scientifique, 559], Paris, pp. 175-180.
- MANIACI 1993a: M. MANIACI, *Che fare del proprio Corpus? I. Costituzione e descrizione di una popolazione di libri a fini statistici*, *Gazette du livre médiéval* 22, pp. 27-37.
- MANIACI 1993b: M. MANIACI, *Che fare del proprio Corpus? II. L'osservazione "sperimentale" e l'interpretazione dei risultati*, *Gazette du livre médiéval* 23, pp. 18-27.

- MANIACI 1996: M. MANIACI, *Terminologia del libro manoscritto* [Addenda. Studi sulla conoscenza, la conservazione e il restauro del materiale librario, 3], Roma-Milano.
- MANIACI 2000: M. MANIACI, *La struttura delle Bibbie atlantiche*, in M. MANIACI, G. OROFINO (edd.), *Le Bibbie atlantiche. Il Libro delle Scritture tra monumentalità e rappresentazione*, [Milano], pp. 47-60.
- MANIACI 2002: M. MANIACI, *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente*, Roma.
- MANIACI 2004: M. MANIACI, *Il codice greco 'non unitario'. Tipologie e terminologia*, in CRISCI, PECERE 2004, pp. 75-107.
- MANIACI 2016: M. MANIACI, *The Medieval Codex as a Complex Container: The Greek and Latin Traditions*, in FRIEDRICH, SCHWARKE 2016, pp. 27-46.
- MANIACI 2022: M. MANIACI, *Trends in Statistical Codicology* [Studies in Manuscript Cultures, 10], Berlin-Boston.
- MARAVELA 2018: A. MARAVELA, *Homer and Menandri Sententiae in Upper Egyptian Monastic Settings*, in LARSEN, RUBENSON 2018, pp. 125-149.
- MARAVELA-SOLBAKK 2008: A. MARAVELA-SOLBAKK, *Monastic book production in Christian Egypt*, in H. FROSCHAUER, C.E. RÖMER (Hrsgg.), *Spätantike Bibliotheken. Leben und Lesen in den frühen Klöstern Ägyptens* [Nilus, 14], Wien, pp. 25-37.
- MARTENS 2002: M. MARTENS, *Alchemy, Hermetism and Gnosticism at Panopolis c. 300 A. D.: the evidence of Zosimus*, in EGBERTS, MUHS, VAN DER VLIET 2002, pp. 165-175.
- MARTIN 1962: Sancti Aurelii Augustini. *De doctrina christiana*; cura et studio I. MARTIN. *De vera religione*; cura et studio K.-D. DAUR [Corpus Christianorum. Serie Latina, 32; Aurelii Augustini Opera, 4], Turnholti.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, TORALLAS TOVAR 2014: R. MARTÍN HERNÁNDEZ, S. TORALLAS TOVAR, *The Use of the Ostrakon in Magical Practice in Late Antique Egypt. Magical handbooks vs. Material Evidence*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 80, pp. 780-800.
- MAZY 2017: E. MAZY, *Production et diffusion des livres en Égypte aux IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles*, in N. AMOROSO, M. CAVALIERI, N.L.J. MEUNIER (éd. par), *Locum armarium libros. Livres et bibliothèques dans l'Antiquité* [Fervet Opus, 2], Louvain-la-Neuve, pp. 249-276.
- MAZY 2019: E. MAZY, *Livres chrétiens et bibliothèques en Égypte pendant l'Antiquité tardive : le témoignage des papyrus et ostraca documentaires*, *Journal of Coptic Studies* 21, pp. 115-162.
- MAZZUCCHI 1979: C.M. MAZZUCCHI, *Alcune vicende della tradizione di Cassio Dione in epoca bizantina*, *Aevum* 53, pp. 94-139.
- McNALLY 2002: S. McNALLY, *Syncretism in Panopolis? The evidence of the "Mary Silk" in the Abegg Stiftung*, in EGBERTS, MUHS, VAN DER VLIET 2002, pp. 145-164.
- MEESTERS, PRAET et al. 2016: R. MEESTERS, R. PRAET, F. BERNARD, K. DEMOEN, *Makarios' cycle of epigrams on the Psalms Bodleian Baroccianus 194*, *Byzantinische Zeitschrift* 109, pp. 837-860.
- MELE 2017: Epifanio di Salamina, *Panarion eresie 30-41*. Traduzione di A. MIRTO; note di commento di A. MELE [Collana di Testi Patristici, 251], Roma.
- MENTZ 1913: A. MENTZ, *Beiträge zur Geschichte der antiken Schrift*. 1. Ὁξύρυγχος χαρακτήρ, *Rheinisches Museum für Philologie* N.F. 68, pp. 610-614.
- MERCATI 1932: S.G. MERCATI, *Osservazioni sul testo e sulla metrica di alcuni papiri cristiani*, *Chronique d'Égypte* 7, pp. 183-201 [= MERCATI 1970, vol. II, pp. 122-140].
- MERCATI 1970: S.G. MERCATI, *Collectanea Byzantina*, 2 voll., Bari.

- MESSERI, PINTAUDI 2000: G. MESSERI, R. PINTAUDI, *I papiri greci d'Egitto e la minuscola libraria*, in PRATO 2000, vol. I, pp. 67-82 e tavv. 1-11.
- MIHÁLYKÓ 2019a: Á.T. MIHÁLYKÓ, *The persistence of Greek and the rise of Coptic in the early Christian liturgy in Egypt*, in A. NODAR, S. TORALLAS TOVAR (eds.), *Proceedings of the 28<sup>th</sup> Congress of Papyrology. Barcelona 1-6 August 2016* [Scripta Orientalia, 3], Barcelona, pp. 698-705.
- MIHÁLYKÓ 2019b: Á.T. MIHÁLYKÓ, *The Christian Liturgical Papyri: An Introduction* [Studien und Texte zu Antike und Christentum. Studies and texts in antiquity and Christianity, 114], Tübingen.
- MILIZIA 2016: P. MILIZIA, *Problemi di grafia e fonologia nel lessico copto-greco*, *Linguarum varietas* 5, pp. 177-90.
- MILNE 1927: H.J.M. MILNE, *Catalogue of the literary papyri in the British Museum*, London.
- MILNE, SKEAT 1938: H.J.M. MILNE, T. C. SKEAT, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus*, London.
- MINGARELLI 1785: G.L. MINGARELLI *Aegyptiorum Codicum Reliquiæ Venetiis in bibliotheca Naniana asservatæ*, fasciculus primus et alter, Bononiæ.
- MINUTOLI 2018: D. MINUTOLI, *Informazioni preliminari sulle campagne di scavo ad Antinoupolis (El Sheikh 'Abadah – Minya) 2013, 2014, 2015 e 2017*. Istituto Papirologico «G. Vitelli» – Firenze, *Ricerche Italiane e Scavi in Egitto* 7, pp. 75-136.
- MOAWAD 2010: S. MOAWAD, *Untersuchungen zum Panegyrikos auf Makarios von Tkóou und zu seiner Überlieferung* [Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients, 18], Wiesbaden.
- MOFFATT 1977: A. MOFFATT, *Schooling in the Iconoclast Centuries*, in A. BRYER, J. HERRIN (eds.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham, March 1975*, Birmingham, pp. 85-92.
- MONDRAIN 1998: B. MONDRAIN, *Les signatures des cahiers dans les manuscrits grecs*, in P. HOFFMANN, C. HUNZINGER (éd. par), *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Âge, en Orient et en Occident*, Paris, pp. 21-48.
- MONDRAIN 2006: B. MONDRAIN (éd. par), *Lire et écrire à Byzance* [Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies, 19], Paris.
- MONNERET DE VILLARD 1925-1926: U. MONNERET DE VILLARD, *Les couvents près de Sohâg (Deyr el-Abiaḍ et Deyr el-Aḥmar)*, 2 voll., Milano.
- MORELLI 2010: F. MORELLI, *L'archivio di Senouthios anystes e testi connessi. Lettere e documenti per la costruzione di una capitale* [Corpus papyrorum Raineri, 30], Berlin-New York.
- MUGRIDGE 2016: A. MUGRIDGE, *Copying Early Christian Texts. A Study of Scribal Practice* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 362], Tübingen.
- MÜLLER 2001: C.D.G. MÜLLER, *Schutzinschriften einer Grablege in Alt-Dongola. Zu nubischen Geheimwissenschaften*, in S. JAKOBIELSKI, P.O. SCHOLZ (Hrsgg.) *Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reichs* [Bibliotheca Nubica et Aethiopica, 7], Warszawa, pp. 321-326.
- MUNDELL MANGO 1986: M. MUNDELL MANGO, *Silver from Early Byzantium: the Kaper Koraon and related treasures*, Baltimore.
- MUNIER 1916: H. MUNIER, *Manuscrits coptes* [Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, n<sup>os</sup> 9201-9304], Le Caire.
- MURPHY 1959: H.S. MURPHY, *On the Text of Codices H and 93*, *Journal of Biblical Literature* 78, pp. 228-232 e 235-237.

- MYNORS 1937: *Cassiodori Senatoris Institutiones*. Edited from the Manuscripts by R.A.B. MYNORS, Oxford.
- NAGEL 1983: P. NAGEL, *Studien zur Textüberlieferung des sahidischen Alten Testaments. Teil I*, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 110, pp. 51-74.
- NAGEL 1984: P. NAGEL, *Griechisch-koptische Bilinguen des Alten Testaments*, in P. NAGEL (Hrsg.), *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten* [Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 48], Halle, pp. 231-257.
- NAGEL 2000: P. NAGEL, *Der sahidische Psalter: seine Erschließung und Erforschung neunzig Jahre nach Alfred Rahlfs' Studien zum Text des Septuagint-Psalters*, in A. AEJMELAEUS, U. QUAST (Hrsgg.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997* [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, n. 230; Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, 24], Göttingen, pp. 82-96.
- NAKANO 2000: C. NAKANO, *Le manuscrits des Épitres Catholiques BnF Copte 129(11) f. 112-127*, in A. BOUD'HORS (éd. par), *Études coptes VI. Huitième Journée d'études, Colmar 29-31 mai 1997* [Cahiers de la Bibliothèque copte, 11], Paris-Louvain, pp. 147-153.
- NAKANO 2006: C. NAKANO, *Indices d'une chronologie relative des manuscrits coptes copiés à Toutôn (Fayoum)*, *Journal of Coptic Studies* 8, pp. 147-159.
- NALDINI 1965: M. NALDINI, *Documenti dell'antichità cristiana: papiri e pergamene greco-egizie della Raccolta Fiorentina*, Firenze.
- NALDINI 1968: M. NALDINI, *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV* [Studi e testi di papirologia, 3], Firenze.
- NAU 1909: F. NAU, *Histoire des solitaires égyptiens*, *Revue de l'Orient Chrétien* 14, pp. 357-379.
- NEBBIAI-DALLA GUARDA 1992: D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, *I documenti per la storia delle biblioteche medievali (secoli IX-XV)* [Materiali e ricerche, n.s. 15; Collana della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Venezia in San Sebastiano. Sezione di Studi Storici, 8], Roma.
- NERI 2007: C. NERI, *Il libro e la cultura monastica nella tarda antichità: atteggiamenti ufficiali e posizioni individuali*, in U. CRISCUOLO (ed.), *Forme della cultura nella Tarda Antichità. II. Atti del VI Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi (Napoli e Santa Maria Capua Vetere, 29 settembre - 2 ottobre 2003)* [= *KOINΩNIA*, 30-31], pp. 177-184.
- NICOLOTTI 2013: A. NICOLOTTI, *Forme di partecipazione alla liturgia eucaristica nel rito copto*, in L. GIRARDI (ed.), *Liturgia e partecipazione. Forme del coinvolgimento rituale*, Padova, pp. 223-267.
- NICOLOTTI 2023: A. NICOLOTTI (ed.), *Il libro delle anafore della Chiesa copta ortodossa* [Jerusalem Theologisches forum, 45], Münster.
- NOCCA 2001: M. NOCCA (ed.), *Le quattro voci del mondo: arte, culture e saperi nella collezione di Stefano Borgia 1731-1804*, Napoli.
- NOCCHI MACEDO 2013: G. NOCCHI MACEDO, *Bilinguisme, digraphisme et multiculturalisme dans le codex miscellaneus de Montserrat*, in M.-H. MARGANNE, B. ROCHETTE (éd. par.), *Bilinguisme et digraphisme dans le monde gréco-romain. L'apport ds papyrus latins. Actes de la table ronde de Liège, 12-13 mai 2011* [Papyrologica Leodiensia, 2], Liège.
- NONGBRI 2015: B. NONGBRI, *Recent Progress in Understanding the Construction of the Bodmer 'Miscellaneous' or 'Composite' Codex*, *Adamantius* 21, pp. 171-172.

- NONGBRI 2018: B. NONGBRI, *God's Library. The Archaeology of the Earliest Christian Manuscripts*, New Haven.
- NORDENFALK 1938: C. NORDENFALK, *Die spätantiken Kanontafeln. Kunstgeschichtliche Studien über die eusebianische Evangelien-Konkordanz in den vier ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte* [Die Bücherornamentik der Spätantike, 1], Göteborg.
- NORDENFALK 1982: C. NORDENFALK, *Canon Tables on Papyrus*, *Dumbarton Oaks Papers* 36, pp. 29-38.
- NORSA 1939: M. NORSA, *La scrittura letteraria greca dal secolo IV a.C. all'VIII d.C.*, Firenze.
- NYSTAZOPOULOU-PELEKIDOU 1980: M. NYSTAZOPOULOU-PELEKIDOU, *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς Μοῦσης Πάτριου. Β' Δημοσίων λειτουργῶν*, Athenai.
- O'CONNELL 2010: E.R. O'CONNELL, *Excavating Christian Western Thebes: A History*, in G. GABRA, H.N. TAKLA (edd.), *Christianity and monasticism in Upper Egypt*. Vol. II: *Nag Hammadi – Esna*, Cairo-New York, pp. 253-270.
- O'CONNELL 2018: E.R. O'CONNELL, *Theban Books in Context*, *Adamantius* 24, pp. 75-105.
- O'CONNELL 2019: E.R. O'CONNELL, *Greek and Coptic manuscripts from First Millennium CE Egypt (still) in the British Museum*, in A. NODAR, S. TORALLAS TOVAR (edd.), *Proceedings of the 28<sup>th</sup> Congress of Papyrology. Barcelona 1-6 August 2016* [Scripta Orientalia, 3], Barcelona, pp. 68-80.
- ORLANDI 1968-1970: *Storia della Chiesa di Alessandria*, testo copto, traduzione e commento di T. ORLANDI, 2 voll. [Studi copti, 2; Testi e documenti per lo studio dell'antichità, 17; 31], Milano-Varese.
- ORLANDI 1978: T. ORLANDI, *Il dossier copto del martire Psote* [Testi e documenti per lo studio dell'antichità, 61], Milano.
- ORLANDI 1980: T. ORLANDI, *La cristologia nei testi catechetici copti*, in S. FELICI (ed.), *Cristologia e catechesi patristica 1. Convegno di studio e aggiornamento Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (Facoltà di Lettere cristiane e classiche) Roma. 17-19 febbraio 1979* [Biblioteca di Scienze Religiose, 31], Roma, pp. 213-229.
- ORLANDI 1984a: T. ORLANDI, *Realizzazioni e progetti del Corpus dei Manoscritti Copti Letterari*, in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli, pp. 755-761.
- ORLANDI 1984b: T. ORLANDI, *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, in P. NAGEL (ed.), *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Aegypten* [Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 48], Halle, pp. 181-203.
- ORLANDI 1984c: *Vite di monaci copti*, a cura di T. ORLANDI; traduzione di A. CAMPAGNANO e T. ORLANDI, Roma, pp. 127-184.
- ORLANDI 1989: T. ORLANDI, *La patrologia copta*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma, pp. 475-502.
- ORLANDI 1990a: T. ORLANDI, *The Corpus dei Manoscritti Copti Letterari*, *Computers and the Humanities* 24, pp. 397-405.
- ORLANDI 1990b: T. ORLANDI, *Traduzioni dal greco al copto: quali e perché*, in G. FIACCADORI (ed.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente. Atti del 3., 4. e 5. Seminario sul tema "Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente"* (Brescia, 21 novembre 1984, Roma, 22-27 marzo 1985, Padova, Venezia, 15-16 aprile 1986), Roma, pp. 93-104.

- ORLANDI 2002: T. ORLANDI, *The Library of the Monastery of St. Shenoute of Atripe*, in EGBERTS, MUHS, VAN DER VLIET 2002, pp. 211-232.
- ORLANDI 2019: T. ORLANDI, *The Library of the Monastery of St. Shenoute at Atripe: Its History and Its Role*, *Coptica* 18, pp. 27-31.
- ORLANDI, SUCIU 2016: T. ORLANDI, A. SUCIU, *The End of the Library of the Monastery of Atripe*, in P. BUZI, A. CAMPLANI, F. CONTARDI (eds.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008* [Orientalia Lovaniensia Analecta, 247], 2 voll., Leuven-Paris-Bristol, pp. 891-918.
- ORSATTI 1996: P. ORSATTI, *Il Fondo Borgia della Biblioteca Vaticana e gli studi orientali a Roma tra Sette e Ottocento* [Studi e Testi, 376], Città del Vaticano.
- ORSINI 2005: P. ORSINI, *Manoscritti in maiuscola biblica. Materiali per un aggiornamento* [Edizioni Università di Cassino. Collana scientifica. Studi archeologici, artistici, filologici, letterari e storici, 7], Cassino.
- ORSINI 2008a: P. ORSINI, *La maiuscola biblica copta, Segno e Testo* 6, pp. 121-150 e tavv. 1-8.
- ORSINI 2008b: P. ORSINI, *Le scritture dei codici di Nag Hammadi. Il punto di vista paleografico*, in D. BIANCONI, L. DEL CORSO (edd.), *Oltre la scrittura. Variazioni sul tema per Guglielmo Cavallo* [Dossiers byzantins, 8], Paris, pp. 95-122.
- ORSINI 2013: P. ORSINI, *Scrittura come immagine. Morfologia e storia della maiuscola liturgica bizantina* [Scritture e libri del medioevo, 12], Roma.
- ORSINI 2015: P. ORSINI, *I papiri Bodmer: scritture e libri*, *Adamantius* 21, pp. 60-78.
- ORSINI 2016: P. ORSINI, *La maiuscola ogivale inclinata. Contributo preliminare*, *Scripta* 9, pp. 89-116.
- ORSINI 2019: P. ORSINI, *Studies on Greek and Coptic Majuscule Scripts and Books* [Studies in manuscript cultures, 15], Berlin-Boston.
- ORSINI, CLARYSSE 2012: P. ORSINI, W. CLARYSSE, *Early New Testament Manuscripts and Their Dates. A Critique of Theological Palaeography*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 88, pp. 443-474.
- OTRANTO 1997: R. OTRANTO, *Alia tempora, alii libri. Notizie ed elenchi di libri cristiani su papiro*, *Aegyptus* 78, pp. 101-124 [= OTRANTO 2000, pp. 123-144].
- OTRANTO 2000: R. OTRANTO, *Antiche liste di libri su papiro*, Roma.
- PAOLINI 2010: A. PAOLINI, *I manoscritti medievali di Trento e provincia* [Biblioteche e archivi, 20], Trento.
- PAPACONSTANTINO 2010: A. PAPACONSTANTINO (ed.), *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbāsids*, Farnham-Burlington.
- PAPACONSTANTINO 2013: A. PAPACONSTANTINO, *Why did Coptic fail where Aramaic succeeded? Linguistic developments in Egypt and the Near East after the Arab conquest*, in A. MULLEN, P. JAMES (eds.), *Multilingualism in the Graeco-Roman worlds*, Cambridge, pp. 58-76.
- PAPACONSTANTINO 2014: A. PAPACONSTANTINO, *Egyptians and 'Hellenists': linguistic diversity in the early Pachomian monasteries*, in G. TALLET, C. ZIVIE-COCHE (éd. par), *Le myrte et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis*, Montpellier, pp. 15-21.
- PAPATHOMAS 2004: A. PAPATHOMAS, *A Greek Papyrus Amulet from the Duke Collection with Biblical Excerpts: Septuagint Psalm 90, the Heading of Psalm 91 and the Lord's Prayer with a Doxology*, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 41, pp. 93-113.

- PARKER 1992: D.C. PARKER, *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and Its Text*, Cambridge.
- PARKER 2009: D.C. PARKER, *Manuscripts, Texts, Theology. Collected Papers 1977–2007* [Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 40], New York–Berlin.
- PARKER, AMPHOUX 1996: D.C. PARKER, C.-B. AMPHOUX (eds.), *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium, June, 1994* [New Testaments Tools and Studies, 22], Leiden–New York–Köln.
- PARKES 1991: M.B. PARKES, *Scribes, Scripts and Readers. Studies in the Communication, Presentation, and Dissemination of Medieval Texts*, London.
- PARKES 1992: M.B. PARKES, *Pause and Effect. An Introduction to the History of Punctuation in the West*, Berkeley.
- PARPULOV 2014: G.R. PARPULOV, *Towards a History of the Byzantine Psalters, ca. 850 – 1350 AD*, Plovdiv.
- PARSONS 1970: P.J. PARSONS, *A School-Book from the Sayce Collection*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 6, pp. 133–149.
- PARTYKA 1987: J. PARTYKA, *Une nouvelle variante copte des noms des trois mages découverte aux Kellia*, *Chronique d'Égypte* 62, pp. 277–280.
- PASSONI DELL'ACQUA 1980: A. PASSONI DELL'ACQUA, *Frammenti inediti del Vangelo secondo Matteo*, *Aegyptus* 60, pp. 96–119.
- PECERE 2003: O. PECERE (ed.), *Il monaco, il libro, la biblioteca. Atti del convegno Cassino – Montecassino, 5–8 settembre 2000*, Cassino.
- PECERE 2010: O. PECERE, *Roma antica e il Testamento. Scritture d'autore e composizione letteraria*, Roma–Bari.
- PELLEGRINI 1906: A. PELLEGRINI, *Piccoli testi copto-sa'idici del Museo archeologico di Firenze*, *Sphinx* 10, pp. 141–159.
- PÉREZ MARTÍN 2016: I. PÉREZ MARTÍN, *La sécularisation du monachisme byzantin à l'époque macédonienne: l'évidence manuscrite*, in O. DELOUIS, S. MÉTIVIER, P. PAGÈS (éd. par), *Le saint, le moine et le paysan. Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan* [Byzantina Sorbonensia, 29], Paris, pp. 563–588.
- PERNIGOTTI 1965: S. PERNIGOTTI, *I papiri copti dell'Università Cattolica di Milano: I*, *Aegyptus* 65, pp. 67–105.
- PERRIA 1984: L. PERRIA, *Il Vat. gr. 2200. Note codicologiche e paleografiche*, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 20–21 (1983–1984), pp. 25–68 [= L. PERRIA (ed.), *Tra Oriente e Occidente. Scritture e libri greci fra le regioni orientali di Bisanzio e l'Italia* (Testi e studi Bizantino-neoellenici, 14), Roma 2003, pp. 3–46].
- PERRIA 2000: L. PERRIA, *Alle origini della minuscola libraria greca. Morfologia e stilizzazioni*, in PRATO 2000, vol. I, pp. 157–167 e vol. III, pp. 93–114, tavv. 1–20.
- PERRONE 2021: L. PERRONE, *Origen's Renaissance in the Twentieth Century and the Recovery of his Literary Heritage: New Finds and Philological Advancement*, in P. CINER, A. NUNEZ (eds.), *The Discoveries of Manuscripts from Late Antiquity. Their Impact on Patristic Studies and the Contemporary World. Conference Proceedings 2<sup>nd</sup> International Conference on Patristic Studies*, Turnhout, pp. 91–109.
- PERRY 1743: C. PERRY, *A view of the Levant: particularly of Constantinople, Syria, Egypt, and Greece*, London.

- PETERSEN 1954: T. PETERSEN, *The Paragraph Mark in Coptic Illuminated Ornament*, in D. MINER (ed.), *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, Princeton, pp. 295-330.
- PETERSEN 2021: T.C. PETERSEN (ed. F.H. TRUJILLO), *Coptic bookbindings in the Pierpont Morgan Library*, Ann Arbor.
- PETRUCCI 1969: A. PETRUCCI, *Scrittura e libro nell'Italia medievale. Il sesto secolo*, *Studi Medievali* 10, pp. 157-213.
- PETRUCCI 1979: A. PETRUCCI, *Funzione della scrittura e terminologia paleografica*, in *Palaeographia, diplomatica et archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, Roma, vol. I, pp. 3-30.
- PETRUCCI 1986: A. PETRUCCI, *Dal libro unitario al libro miscellaneo*, in A. GIARDINA (ed.), *Società romana e impero tardoantico. IV. Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Roma-Bari, pp. 173-187.
- PETRUCCI 2007: A. PETRUCCI, *Scrivere e leggere nell'Italia medievale*, Milano.
- PETRUCCI NARDELLI 1988: F. PETRUCCI NARDELLI, *Per una storia del libro manoscritto volgare: i codici dell'Amorosa visione*, *Rivista di letteratura italiana* 3, pp. 501-508.
- PG: J.-M. MIGNÉ (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 161 voll., Paris 1857-1866.
- PINTAUDI 2008: R. PINTAUDI (ed.), *Antinoupolis I* [Scavi e materiali, 1], Firenze.
- PINTAUDI, SIJPESTEIJN 1991: R. PINTAUDI, P.J. SIJPESTEIJN, *Testi dell'VIII sec. d.C. provenienti da Aphrodito*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 85, pp. 279-300.
- PISTELLI 1906: E. PISTELLI, *Papiri evangelici*, *Studi Religiosi* 6, pp. 129-142.
- PIWOWARCZYK, WIPSZYCKA 2017: P. PIWOWARCZYK, E. WIPSZYCKA, *A Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices?*, *Adamantius* 23, pp. 431-458.
- PLEYTE, BOESER 1897: W. PLEYTE, P.A.A. BOESER, *Manuscripts coptes du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide*, Leide.
- PLRE: A.H.M. JONES, J. R. MARTINDALE, J. MORRIS (eds.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 3 voll., Cambridge, 1971-1992.
- PLUMLEY 1964: J.M. PLUMLEY, *Qasr Ibrim 1963-1964*, *Journal of Egyptian Archaeology* 50, pp. 3-5.
- PONTANI 1982: F.M. PONTANI, *Lo scoliaste e Cometa*, in *Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia, pp. 247-253.
- PORRO 1985: A. PORRO, *Manoscritti in maiuscola alessandrina di contenuto profano. Aspetti grafici, codicologici e filologici*, *Scrittura e Civiltà* 9, pp. 169-215.
- PORTER, PORTER 2008: S.E. PORTER, W.J. PORTER, *New Testament Greek Papyri and Parchments. New editions* [Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek [Papyrus Erzherzog Rainer]. Neue Serie, 29-30], Berlin-New York.
- PRATO 1986: G. PRATO, *Attività scrittoria in Calabria tra IX e X secolo. Qualche riflessione*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 36, pp. 219-228.
- PRATO 1994: G. PRATO, *Studi di paleografia greca* [Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Collectanea, 4], Spoleto.
- PRATO 2000: G. PRATO (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio internazionale di paleografia greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998)* [Papyrologica Florentina, 31], 3 voll., Firenze.
- PRICOCO 1986: S. PRICOCO, *Aspetti culturali del primo monachesimo d'Occidente*, in A. GIARDINA (ed.), *Società romana e impero tardoantico. IV. Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Roma-Bari, pp. 189-204 e pp. 274-282.

- PRICOCO 1992: S. PRICOCO, *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica* [Armarium, 1], Soveria Mannelli.
- PRICOCO 1998: S. PRICOCO, *Le trasformazioni del monachesimo occidentale fra tarda antichità e alto medioevo*, in *Morfologia sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo. 3-9 aprile 1997* [Settimane di studio del CISAM, 45], Spoleto, pp. 745-791.
- PROVERBIO 2000: D.V. PROVERBIO, *Per la storia del manoscritto copt. 9 della Biblioteca Apostolica Vaticana*, *Rara Volumina* 7-8, pp. 19-39.
- PROVERBIO 2001: D.V. PROVERBIO, *Additamentum Sinuthianum. Nuovi frammenti dal Monastero Bianco in un codice copto della Biblioteca Apostolica Vaticana*, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Rendiconti* s. 9, 12, pp. 409-417.
- PROVERBIO 2012: D.V. PROVERBIO, *Per una storia del fondo dei Vaticani Copti*, in BUZI, PROVERBIO 2012, pp. 11-20.
- PUGLIA 2013: E. PUGLIA, *Il libro e lo scaffale. Opere bibliografiche e inventari di libri su papiro* [Arctos, 5], Napoli.
- PUSEY 1872: *Sancti patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini In D. Joannis Evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo*. Edidit post A.P.E. PUSEY, A.M. Vol. III, Oxford.
- PYCHA 1951: G. PYCHA, *Münchener pergamentfragmente*, in *Miscellanea Giovanni Galbiati II: Filologia classica, Storia, Letteratura medievale latina e bizantina, Paleografia, Letteratura italiana, Arte* [Fontes Ambrosiani, 26], Milano, pp. 189-200.
- QUACK 2017: J.F. QUACK, *How the Coptic Script Came About*, in P. DILS, E. GROSSMAN, T.S. RICHTER, W. SCHENKEL (eds.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language (DDGLC Working Papers 1)* [Lingua Aegyptia Studia Monographica, 17], Hamburg, pp. 27-96.
- QUAEGEBEUR 1982: J. QUAEGEBEUR, *De la préhistoire de l'écriture copte*, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 13, pp. 125-136.
- QUECKE 1970: H. QUECKE, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 3], Louvain.
- QUECKE 1981: H. QUECKE, *Eine koptische Bibelhandschrift del 5. Jahrhunderts III (PPalau Rib- Inv.-Nr. 183)*, *Studia Papyrologica* 20, pp. 7-13.
- QUECKE 1993: H. QUECKE, recensione a *Mélanges Antoine Guillaumont: Contributions à l'étude des christianismes orientaux. Avec une bibliographie du dédicataire* [Cahiers d'orientalisme, 20], *Orientalia* 62, pp. 456-359.
- QUECKE 1995: H. QUECKE, *Psalmverse als 'Hymnen' in der koptischen Liturgie?*, in J.-M. ROSENSTIEHL (éd. Par), *Christianisme d'Égypte. Hommages à René-Georges Coquin* [Cahiers de la Bibliothèque copte, 9], Paris-Louvain, pp. 101-114.
- RADICIOTTI 1997a: P. RADICIOTTI, *Episodi di digrafismo grecolatino a Costantinopoli: Giovanni Parastro ed i codici Coislin 200 e Parigi greco 54*, in *Römische historische Mitteilungen* 39, pp. 181-195.
- RADICIOTTI 1997b: P. RADICIOTTI, *Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci nell'antichità*, in M. CAPASSO (ed.), *Ricerche di papirologia letteraria e documentaria* [Papyrologica Lupiensia, 6], Galatina [1998], pp. 107-146.
- RADICIOTTI 1998a: P. RADICIOTTI, *Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci nella tarda antichità*, in M. CAPASSO (ed.), *Da Ercolano all'Egitto. Ricerche varie di papirologia* [Papyrologica Lupiensia, 7], Galatina [1999], pp. 153-185.

- RADICIOTTI 1998b: P. RADICIOTTI, *Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci nell'alto medioevo*, in *Römische historische Mitteilungen* 40, pp. 49-118.
- RADICIOTTI 2005: P. RADICIOTTI, *Le Sacre Scritture nel mondo tardoantico grecolatino*, in P. CHERUBINI (ed.), *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia* [Littera Antiqua, 13], Città del Vaticano, pp. 33-60 e tavv. VI-VII.
- RADICIOTTI 2006: P. RADICIOTTI, *Il problema del digrafismo nei rapporti fra scrittura latina e greca nel medioevo*, in *Ἀμπελοκήπιον. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen*, Roma [= *Νέα Πρόμη* 3], pp. 5-55.
- RADICIOTTI 2008a: P. RADICIOTTI, *Il problema del digrafismo nei rapporti fra scrittura latina e greca nel medioevo*, in O. KRESTEN, F. LACKNER (éd. par), *Régionalisme et internationalisme. Problèmes de paléographie et de codicologie du moyen âge. Actes du XV<sup>e</sup> colloque du comité international de paléographie latine (Vienne, 13-17 septembre 2005)*, Wien, pp. 19-33.
- RADICIOTTI 2008b: P. RADICIOTTI, *Una nuova proposta di datazione per il PSI 1400 con alcune osservazioni sulla maiuscola alessandrina*, *Studi di Egittologia e di Papirologia* 5, pp. 117-128.
- RADICIOTTI 2013: P. RADICIOTTI, *Digrafismo nei papiri latini*, in M.-H. MARGANNE, B. ROCHETTE (éd. par), *Bilinguisme et digraphisme dans le monde gréco-romain: l'apport des papyrus latins. Actes de la Table Ronde internationale (Liège, 12-13 mai 2011)* [Papyrologica Leodiensia, 2], Liège, pp. 57-69.
- RAHLFS 1899: A. RAHLFS, *Alter und Heimat der vaticanischen Bibelhandschrift*, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse* 1, pp. 72-79.
- RAHLFS 1907: A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien. 2. Heft: Der Text des Septuaginta-Psalters. Nebst einem Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von WE. Crum*, Göttingen 1907.
- RAHLFS, FRAENKEL 2004: A. RAHLFS, D. FRAENKEL, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* [Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Supplementum, I/1], Göttingen.
- RAPP 1991: C. RAPP, *Christians and their Manuscripts in the Greek East during the Fourth Century*, in G. CAVALLO, G. DE GREGORIO, M. MANIACI (edd.), *Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, Spoleto, pp. 127-148.
- RAPP 2007: C. RAPP, *Holy Texts, Holy Men, and Holy Scribes. Aspects of Scriptural Holiness in Late Antiquity*, in KLINGSHIRN, SAFRAN 2007, pp. 194-222.
- RAPP 2010: C. RAPP, *The origins of hagiography and the literature of early monasticism: purpose and genre between tradition and innovation*, in R. FLOWER, C. KELLY, M.S. WILLIAMS (eds.), *Unclassical Traditions. Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity* [Cambridge Classical Journal. Supplementary volume, 34], Cambridge, pp. 119-130.
- RAPP 2017: C. RAPP, *The social organization of early monasticism in the east: challenging old paradigms*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo (Spoleto, 31 marzo - 6 aprile 2016)* [Settimane di studio del CISAM, 64], Spoleto, pp. 33-54.
- READ 2011: A. READ, *The Faddan More Psalter. Discovery, Conservation and Investigation*, Dublin.
- RICHARD 1952: M. RICHARD, *Inventaire des manuscrits grecs du British Museum. I. Fonds Sloane, Additional, Egerton, Cottonian et Stowe* [Publications de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, 3], Paris.
- RICHTER 2003: S.G. RICHTER, *Verwendung von Psalmen im koptischen Christentum*, in E. ZENGER (Hrsg.), *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum*

- und im Christentum* [Herders biblische Studien, 36], Freiburg im Breisgau-New York, pp. 283-292.
- RICHTER 2009: T.S. RICHTER, *Greek, Coptic, and the 'Language of the Hijra'. Rise and Decline of the Coptic Language in Late Antique and Medieval Egypt*, in H.M. COTTON, R.G. HOYLAND, J.J. PRICE, D.J. WASSERSTEIN (eds.), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East* Cambridge, pp. 402-446.
- RICHTER 2010: T.S. RICHTER, *Language Choice in the Qurra Dossier*, in PAPAConstantinou 2010, pp. 189-220.
- RICHTER, SCHULZ 2016: S.G. RICHTER, M.H.O. SCHULZ, *Neu Katalogisierte Fragmente koptischer NT-Handschriften im INTF*, *Journal of Coptic Studies* 18, pp. 91-111.
- RIEDINGER 1990: *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*. Edidit Rudolf RIEDINGER, vol. I [Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda, 2], Berolini 1990-1992.
- ROBERTS 1938: C.H. ROBERTS, *Two Oxford Papyri*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 37, pp. 184-188.
- ROBERTS, CAPELLE 1949: C.H. ROBERTS, B. CAPELLE, *An early euchologium. The Dér-Balizeh papyrus enlarged and reedited*, Louvain.
- ROBERTS, SKEAT 1983: C.H. ROBERTS, T.C. SKEAT, *The Birth of the Codex*, London.
- ROBINSON 2011: J.M. ROBINSON, *The Story of the Bodmer Papyri. From the First Monastery's Library in Upper Egypt to Geneva and Dublin*, Eugene (OR).
- ROBINSON 2014: J.M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Story*, 2 voll. [Nag Hammadi and Manichaean Studies, 86], Leiden-Boston.
- ROCA-PUIG 1985: R. ROCA-PUIG, *Dos pergamins bíblics. Salm 14 (15) i Mateu 26. Papir de Barcelona, Inv. N° 2 i n° 4*, Barcelona.
- RÖMER, HASITZKA 2007: C.E. RÖMER, M. HASITZKA, *Psalm 30, 2-8 in Greek and Coptic. Joined ostraca in London and Chicago*, *Archiv für Papyrusforschung* 53, pp. 201-203.
- RONCONI 2004: F. RONCONI, *Per una tipologia del codice miscellaneo greco in epoca medio bizantina*, in CRISCI, PECERE 2004, pp. 145-182.
- RONCONI 2007: F. RONCONI, *I manoscritti greci miscellanei. Ricerche su esemplari dei secoli IX-XII* [Testi, studi, strumenti, 21], Spoleto.
- RONCONI 2017: F. RONCONI, *De Stoudios à la Théotokos Evérgètès. Textes et livres du monachisme méso-byzantin, entre innovations et continuité*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo (Spoleto, 31 marzo - 6 aprile 2016)* [Settimane di studio del CISAM, 64], Spoleto, pp. 1293-1369.
- ROPES 1926: J.H. ROPES, *The text of Acts*, in F.J. FOAKES JACKSON, K. LAKE (eds.), *The beginnings of Christianity. Part 1: The Acts of the Apostles*, vol. III, London.
- RÖSCH 1910: F. RÖSCH, *Bruchstücke des ersten Clemensbriefes nach dem achmimischen Papyrus der Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek mit biblischen Texten derselben Handschrift*, Strassburg.
- ROSSI 1887-1892: F. ROSSI, *I papiri copti del Museo Egizio di Torino*, 2 voll., Torino.
- ROSSI 1891: F. ROSSI, *Trascrizione con traduzione italiana di un testo copto del Museo Egizio di Torino, Memorie della Reale Accademia delle scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie 2, Tomo 41*, pp. 1-121.
- ROSSI 1892: F. ROSSI, *Trascrizione con traduzione italiana di un testo copto del Museo Egizio di Torino, Memorie della Reale Accademia delle scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie 2, Tomo 42*, pp. 107-252.

- ROSSO 1983: G. ROSSO, *Ieraca. Studi e prospettive*, Roma.
- ROSSO 2016: S. ROSSO, *Il rito copto: sacramenti, sacramentali, feste e tempi liturgici, libri liturgici* [Sapientia ineffabilis, 11], Roma.
- ROWLANDSON, BAGNALL, THOMPSON 2024: J. ROWLANDSON, R.S. BAGNALL, D.J. THOMPSON (eds), *Slavery and Dependence in Ancient Egypt*, Cambridge.
- RUBENSON 1990: S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint* [Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundenensis, 24], Lund.
- RUBENSON 1995: S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis (MN).
- RUBENSON 2018: S. RUBENSON, *Early Monasticism and the Concept of a "School"*, in LARSEN, RUBENSON 2018, pp. 13-32.
- RUSTAFJAEEL 1909: R. DE RUSTAFJAEEL, *The Light of Egypt, from recently discovered predynastic and early Christian records*, London.
- RYDELL JOHNSÉN 2018: H. RYDELL JOHNSÉN, *The Virtue of Being Uneducated: Attitudes towards Classical Paideia in Early Monasticism and Ancient Philosophy*, in LARSEN, RUBENSON 2018, pp. 219-235.
- SAGRUSTEN 2018: H.J. SAGRUSTEN, *Pergamente und Papyri. Das große Puzzle der ältesten Bibelhandschriften*, Witten.
- SAID 1978: E. SAID, *Orientalism*, New York [= *Orientalismo*, trad. it. a cura di S. GALLI, Torino 1991].
- SALONIUS 1927: A.H. SALONIUS, *Die griechischen Handschriftenfragmente des Neuen Testaments in den Staatlichen Museen zu Berlin, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 26, pp. 97-119.
- SANDERS 1917: H.A. SANDERS, *The Old Testament Manuscripts in the Freer Collection, Part II: The Washington Manuscript of the Psalms* [University of Michigan Studies. Humanistic Series, 8.2], New York.
- SANDERS 1918: H.A. SANDERS, *The New Testament Manuscripts in the Freer Collection, Part II: The Washington Manuscript of the Epistles of Paul* [University of Michigan Studies. Humanistic Series, 9.2], New York.
- SANDERS 1929: H.A. SANDERS, *A Newly Discovered Leaf of the Freer Psalter*, *Harvard Theological Review* 22.4, pp. 391-393.
- SANDERS, SCHMIDT 1927: H.A. SANDERS, C. SCHMIDT, *The Minor Prophets in the Freer Collection and the Berlin Fragment of Genesis*, New York-London.
- SANDMEIER 2022: K.D. SANDMEIER, *Zwei Pergamentfragmente in Paris: Act 13,38-39 und 20,40-26,28-31 in Koptisch, Psalm 2,6-10 und Mt 2,1-2.4-5 in Griechisch*, in FEDER, LOHWASSER, SCHENKE 2022, pp. 485-498.
- SC = F. MADAN, *A summary catalogue of western manuscripts in the Bodleian Library at Oxford which have not hitherto been catalogued in the Quarto series, with references to the oriental and other manuscripts*, 7 voll., Oxford, 1895-1953.
- SCHENKE 2010: G. SCHENKE, *Zwei Schultexte der Bodleian Library in Oxford. Das Gebet eines frommen Sünders, ein Psalmenvers und Fragen zur Reihenfolge des koptischen Alphabets*, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 56, pp. 290-293 e tav. XX.
- SCHERMANN 1904: T. SCHERMANN, *Griechische Handschriftenbestände in den Bibliotheken der christlichen Kulturzentren des 5.-7. Jahrhunderts*, *Oriens Christianus* 4, pp. 151-163.

- SCHLEIFER 1914: J. SCHLEIFER, *Sahidische Bibel-Fragmente aus dem British Museum zu London. III: Psalmenfragmente* [Sitzungsberichte der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse, 173], Wien.
- SCHMIDT 1908: C. SCHMIDT, *Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 32], Leipzig.
- SCHMID, ELLIOTT, PARKER 2007: U.B. SCHMID, W.J. ELLIOTT, D.C. PARKER (eds.), *The New Testament in Greek IV. The Gospel According to St. John. Volume Two: The Majuscules* [New Testament Tools, Studies and Documents, 37], Leiden-Boston.
- SCHMIDT, SCHUBART 1936: C. SCHMIDT, W. SCHUBART, *Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek, Glückstadt-Hamburg 1936* [Veröffentlichungen aus der Hamburger Staats und Universitäts Bibliothek. Neue Folge, 2].
- SCHMITZ 1982: F.-J. SCHMITZ, *Neue Fragmente zur bilinguen Majuskelhandschrift 070*, in *Bericht der Hermann-Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1979-1981*, Münster, pp. 71-92.
- SCHMITZ 1988: F.-J. SCHMITZ, *Neue Fragmente zum P<sup>41</sup> (Die Wiener Griechisch-Koptische Acta-Handschrift)*, in *Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1985 bis 1987*, Münster-Westfalen, pp. 78-97.
- SCHMITZ 2003: F.-J. SCHMITZ, *Das Verhältnis der koptischen zur griechischen Überlieferung des Neuen Testament. Dokumentation und Auswertung der Gesamtmateriale beider Traditionen zum Jakobusbrief und den beiden Petrusbriefen* [Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 33], Berlin-New York.
- SCHNEIDER 1949: H. SCHNEIDER, *Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert*, *Biblica* 30, pp. 239-272.
- SCHOFIELD 1937: E.M. SCHOFIELD, *The Papyrus Fragments of the Greek New Testament*, PhD dissertation, Clinton (NJ).
- SCHUBART 1925: W. SCHUBART, *Griechische Palaeographie* [Handbuch der Altertumswissenschaft. 1. Abt., Teil 4], München.
- SCHULZ-FLÜGEL 1990: Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum, sive, De vita sanctorum patrum*. Herausgegeben von E. SCHULZ-FLÜGEL [Patristische Texte und Studien, 34], Berlin-New York.
- SCHÜSSLER: K. SCHÜSSLER, *Das sahidische Alte und Neue Testament: vollständiges Verzeichnis mit Standorten*, Bd. 1-4 [Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltexte, 1-4], Wiesbaden 1995-[2012].
- SCHÜSSLER 1969: K. SCHÜSSLER, *Eine griechisch-koptische Handschrift des Apostolos (l 1575 und 0129, 0203)*, in K. ALAND (ed.), *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde I* [Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 3], Berlin, pp. 218-265.
- SCHÜSSLER 1974: K. SCHÜSSLER, *Die koptische Überlieferung des Alten und Neuen Testaments*, *Enchoria* 4, pp. 31-60 e tav. 1-9.
- SCHÜSSLER 1991: K. SCHÜSSLER, *Die Katholischen Briefe in der koptischen (sahidischen) Version* [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 528-529; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Coptici; 45-46], Lovanii.
- SCHÜSSLER 2007: K. SCHÜSSLER, *Lesungen zu den Festtagen des koptischen Kirchenjahres*, in R. EGGER-WENZEL (ed.), *Geist und Feuer. Festschrift anlässlich des 70. Geburtstages von Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB* [Salzburger theologische Studien, 32], Innsbruck-Wien, pp. 281-342.

- SERRUYS 1910: D. SERRUYS, *Contribution à l'étude des "canons" de l'onciale grecque*, in *Mélanges offerts à M. Émile Chatelain, membre de l'Institut, directeur-adjoint à l'École pratique des hautes études, conservateur de la Bibliothèque de l'Université de Paris, par ses élèves et ses amis*, Paris, pp. 492-499.
- SHISHA-HALEVY 1975: A. SHISHA-HALEVY, *Unpublished Shenoutiana in the British Library*, *Enchoria* 5, pp. 53-108.
- SHISHA-HALEVY 1976: A. SHISHA-HALEVY, *Commentary on unpublished Shenoutiana in the British Library*, *Enchoria* 6, pp. 29-61.
- SIDARUS 2000: A. SIDARUS, *La tradition sahidique de philologie gréco-copto-arabe (manuscrits des XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, in N. BOSSON (éd. par), *Études Coptes VII: Neuvième Journée d'Études, Montpellier 3-4 juin 1999* [Cahiers de la Bibliothèque copte, 12], Paris, pp. 265-304.
- SIDARUS 2018: A. SIDARUS, *Deux représentants tardifs de l'âge d'or de la littérature copto-arabe: Al-Makin ibn al-'Amid, le Jeune et Athanase de Qous, XIV<sup>e</sup> siècle*, in Z. PAŠA, (ed.), *Between the cross and the crescent. Studies in honor of Samir Khalil Samir, S.J. on the occasion of his eightieth birthday* [Orientalia Christiana Analecta, 304], Roma, pp. 299-315.
- SIETIS 2024: N. SIETIS, *Alle origini della minuscola libraria greca. Pratiche di scrittura e produzione libraria nel monachesimo studita* [Temi e testi, 231], Roma.
- SIJPESTEIJN 1988: P.J. SIJPESTEIJN, *Stichométrie biblique dans une inscription des Kellia*, *Chronique d'Égypte* 63, pp. 191-192.
- SKEAT 1969: T.C. SKEAT, *Early Christian Book-Production: Papyri and Manuscripts*, in G.W.H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. II: The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge, pp. 54-79.
- SKEAT 1999: T.C. SKEAT, *The Codex Sinaiticus, The Codex Vaticanus and Constantine*, *The Journal of Theological Studies* 50, pp. 583-625.
- SMITH 2014: W.A. SMITH, *A Study of the Gospels in Codex Alexandrinus. Codicology, Palaeography, and Scribal Hands* [New Testament Tools, Studies and Documents, 48], Leiden-Boston.
- SOLDATI 2018a: A. SOLDATI, *Some Remarks about Coptic Colophons and Their Relationship with Manuscripts: Typology, Function, and Structure*, *Comparative Oriental Manuscripts Studies Bulletin* 4.1, pp. 115-120.
- SOLDATI 2018b: A. SOLDATI, *One of the Oldest Extant Coptic 'Colophons'*, *Adamantius* 24, pp. 195-199.
- SOSIN, MANNING 2003: J.D. SOSIN, J.G. MANNING, *Palaeography and Bilingualism: PDuk.inv. 320 and 675*, *Chronique d'Égypte* 78, pp. 202-210.
- SPADARO 1977: M.D. SPADARO, *I termini δῆρυγος e στρογγύλος in un testo del sec. IX*, *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 14-16 (1977-1979), pp. 125-143.
- SPATHARAKIS 1976: I. SPATHARAKIS, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts* [Byzantina Neerlandica, 6], Leiden.
- SPATHARAKIS 1981: I. SPATHARAKIS, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453* [Byzantina Neerlandica, 8], 2 voll., Leiden.
- STEFANIW 2018: B. STEFANIW, *The School of Didymus the Blind in Light of the Tura Find*, in LARSEN, RUBENSON 2018, pp. 153-181.
- STEGEMANN 1937: V. STEGEMANN, *Koptische Paläographie. 25 Tafeln zur Veranschaulichung der Schreibstile koptischer Schriftdenkmäler auf Papyrus, Pergament und Papier für die Zeit des III.-XIV.J. Mit einem Versuch einer Stilgeschichte der koptischen Schrift* [Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters, 1], Heidelberg.

- STEINWENTER 1920: A. STEINWENTER, *Studien zu den koptischen Rechtsurkunden aus Oberägypten* [Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, 19], Leipzig.
- STICKLER 1992: G. STICKLER, *Manuel Philes und seine Psalmenmetaphrase* [Dissertationen der Universität Wien, 229], Wien.
- STROPPA 2022: M. STROPPA, *Lettere festali su papiro*, in S. Russo (ed.), *Comunicazioni dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli»* 14, Firenze, pp. 27-49.
- STROUMSA 2014: G.G. STROUMSA, *On the Status of Books in Early Christianity*, in C. HARRISON, C. HUMFRESS, I. SANDWELL (eds.), *Being Christian in late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, Oxford, pp. 57-73.
- STRZYGOWSKI 1904: J. STRZYGOWSKI, *Koptische Kunst* [Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 7001-7394, 8742-9200], Vienne.
- SUCIU 2011: A. SUCIU, *À propos de la datation du manuscrit contenant le Grand Euchologe du Monastère Blanc, Vigiliae Christianae* 65, pp. 189-198.
- SZIRMAI 1999: J.A. SZIRMAI, *The Archeology of Medieval Bookbinding*, Aldershot.
- TAIT 1988: W.J. TAIT, *Rush and Reed: The Pens of Egyptian and Greek Scribes*, in B.G. MANDILARAS (ed.), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology*, 2 voll., Athens, vol. II, pp. 477-481.
- THOMAS, CONSTANTINIDES HERO 2000: J. THOMAS, A. CONSTANTINIDES HERO (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments* [Dumbarton Oaks studies, 35], 5 voll., Washington D.C.
- THOMMÉE 2013: A. THOMMÉE, *The Gurna Manuscripts (hermitage in MMA 1152), conservation report, 2010, Polish Archaeology in the Mediterranean* 22, pp. 199-208.
- THOMPSON, LAMBROS 1903: E.M. THOMPSON, S. LAMBROS, *Εγχειρίδιον ελληνικής και λατινικής παλαιογραφίας υπό Εδουάρδου Θόμψωνος, κατά μετάφρασιν Σπυρίδωνος Π. Λάμπρου*, Athenai.
- TILL 1934: W. TILL, *Koptische Pergamente theologischen Inhalts I* [Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer). Neue Serie. II Folge], Wien.
- TILL 1937: W. TILL, *Saidische Fragmente des Alten Testaments, Le Muséon* 50, pp. 175-237.
- TILL 1939: W. TILL, *Kleine koptische Bibelfragmente, Biblica* 20, pp. 241-263; 361-385.
- TILL 1940: W. TILL, *Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien. Katalog der koptischen Bibelbruchstücke. Die Pergamente, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 39, pp. 1-56.
- TILL 1941: W. TILL, *Die Coptica der Wiener Papyrussammlung, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 95, Neue Folge 20, pp. 165-218.
- TILL 1960: W. TILL, *Coptic biblical texts published after Vaschalde's lists, Bulletin of the John Rylands Library* 42, pp. 220-240.
- TILL, SANZ 1939: W. TILL, P. SANZ, *Eine griechisch-koptische Odenhandschrift (Papyrus Copt. Vindob. K8706)* [Monumenta biblica et ecclesiastica, 5], Rom.
- TIMBIE 2015: J. TIMBIE, *Shenoute of Atripe*, in K. PARRY (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, Malden (MA), pp. 184-196.
- TIMM 1984-1992: S. TIMM, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit: ein Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Der Abu Mina) der Sketis (Wadi n-Natrum) und der Sinai-Region*

- [Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B: Geisteswissenschaften, 41], 6 voll., Wiesbaden.
- TISCHENDORF 1844: A.F.C. TISCHENDORF, *Neuer Beitrag zur neutestamentlichen Textkritik, namentlich zu der dieselbe betreffenden Paläographie (mit Beigabe einer Notiz über die griechischen Psalmenpapyrus zu London)*, *Theologische Studien und Kritiken* 17, pp. 471-496.
- TISCHENDORF 1855: A.F.C. TISCHENDORF, *Monumenta sacra inedita. Nova Collectio. Volumen Primum: Fragmenta sacra Palimpsesta sive Fragmenta cum Novitum Veteris Testamenti*, Leipzig.
- TISSERANT 1914: E. TISSERANT, *Specimina codicum orientalium*, Bonnae.
- TORALLAS TOVAR 2003: S. TORALLAS TOVAR, *La situación lingüística en los monasterios egipcios en los siglos IV-V*, *Collectanea Christiana Orientalia* 1, pp. 233-245.
- TORALLAS TOVAR 2007: S. TORALLAS TOVAR, *Biblica Coptica Montserratensia* [Orientalia Montserratensia, 2], Barcelona.
- TORALLAS TOVAR 2010: S. TORALLAS TOVAR, *Linguistic Identity in Graeco-Roman Egypt*, in PAPAConstantinou 2010, pp. 17-43.
- TORALLAS TOVAR 2016: S. TORALLAS TOVAR, *Progress in Coptic Palaeography and Codicology (2004-2012)*, in P. BUZI, A. CAMPLANI (eds.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome September 17th-22th, 2012 and Plenary reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008* [Orientalia Lovaniensia Analecta, 247], Leuven-Paris-Bristol, pp. 431-456.
- TORALLAS TOVAR, Worp 2014: S. TORALLAS TOVAR, K.A. Worp, *Greek Papyri from Montserrat* [Scripta Orientalia, 1], Barcelona.
- TREU 1965: K. TREU, *Griechisch-koptische Bilinguen des Neuen Testaments*, in *Koptologische Studien in der DDR*, Halle-Wittenberg, pp. 95-123.
- TREU 1966: K. TREU, *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR. Eine systematische Auswertung der Texthandschriften in Leningrad, Moskau, Kiev, Odessa, Tbilisi und Krewen* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 91], Berlin.
- TREU 1988: K. TREU, *Christliche Papyri XIII, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 34, pp. 69-78.
- TRONCARELLI 1998: F. TRONCARELLI, *Vivarium. I libri, il destino* [Instrumenta patristica, 33], Turnhout.
- TROST 1991: V. TROST, *Gold- und Silbertinten. Technologische Untersuchung zur abendländischen Chrysographie und Argyrographie von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter* [Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen, 28], Wiesbaden.
- TURNER 1965: E.G. TURNER, *New fragments of the Misoumenos of Menander* [B.I.C.S. Bulletin Supplement, 17], London.
- TURNER 1968: E.G. TURNER, *Greek Papyri. An Introduction*, Oxford.
- TURNER 1971: E.G. TURNER, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, Oxford.
- TURNER 1977: E.G. TURNER, *The typology of the early codex*, Philadelphia.
- VACCARO 2010: A. VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'oriente cristiano*, Lecce.
- VALERIO 2018: F. VALERIO, *Vat. copt. 57: A Codicological, Literary, and Paratextual Analysis 1. Codicological and palaeographical description*, *Comparative Oriental Manuscripts Studies Bulletin* 4, pp. 162-172.

- VAN DER VLIET 2015: J. VAN DER VLIET, *Nubian voices from Edfu: Egyptian scribes and Nubian patrons in southern Egypt*, in A. ŁAJTAR, G. OCHAŁA, J. VAN DER VLIET (eds.), *Nubian Voices II: New Texts and Studies on Christian Nubian Culture* [Journal of Juristic Papyrology. Supplement, 27], Warsaw, pp. 263-277.
- VAN DER VLIET 2017: J. VAN DER VLIET, *The Wisdom of the Wall: Innovation in Monastic Epigraphy*, in M. CHOAT, M.C. GIORDA (eds.), *Writing and Communication in Early Egyptian Monasticism* [Texts and Studies in Eastern Christianity, 9], Leiden-Boston, pp. 151-164.
- VAN HAELST 1969: J. VAN HAELST, *Une nouvelle reconstitution du papyrus liturgique de Dér-Balizeh*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45, pp. 444-455.
- VAN HAELST 1976: J. VAN HAELST, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris.
- VAN LANTSCHOOT 1929: A. VAN LANTSCHOOT, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte. Tome I: Les colophons coptes des manuscrits sahidiques* [Bibliothèque du Muséon, 1], Louvain.
- VAN MINNEN 2002: P. VAN MINNEN, *The Letter (and Other Papers) of Ammon: Panopolis in the Fourth Century A.D.*, in EGBERTS, MUHS, VAN DER VLIET 2002, pp. 177-199.
- VAN MINNEN 2009: P. VAN MINNEN, recensione a T. DERDA, *Deir el-Naqlun: The Greek Papyri, Volume Two (P. Naqlun II) (Journal of Juristic Papyrology, Supplements 9)*, Warszawa 2008, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 46, pp. 219-223.
- VASCHALDE 1921: A. VASCHALDE, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible. II. Nouveau Testament*, *Revue biblique* 30, pp. 237-246.
- VASCHALDE 1922: A. VASCHALDE, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible. II. Nouveau Testament*, *Revue biblique* 31, pp. 81-88; 234-258.
- VASCHALDE 1932: A. VASCHALDE, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible, deuxième groupe; Textes Bohairiques, II. "Nouveau Testament"*, *Le Muséon* 45, pp. 117-156.
- VASSIS 2005: I. VASSIS, *Initia Carminum Byzantinorum* [Supplementa Byzantina, 8], Berlin-New York.
- VECOLI 2015: F. VECOLI, *Il monachesimo antico*, in E. PRINZIVALLI (ed.), *Storia del cristianesimo I. L'età antica (secoli I-VII)* [Frecce, 192], Roma, pp. 281-307.
- VECOLI 2017: F. VECOLI, *Writing and Monastic Doctrine*, in CHOAT, GIORDA 2017, pp. 165-186.
- VEILLEUX 1968: A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle* [Studia Anselmiana philosophica theologica, 57], Romae.
- VERSACE 2018: P. VERSACE, *I marginalia del Codex Vaticanus* [Studi e Testi, 528], Città del Vaticano.
- VIAN 1978: G.M. VIAN, *Testi inediti dal Commento ai Salmi di Atanasio* [Studia Ephemeridis "Augustinianum", 14], Roma.
- VIOLA 2022: D. VIOLA, *Note critico-testuali alla prima lettera festale di Cirillo di Alessandria in copto-ahmimico (P. Vindob. K 10157 recto)*, *Analecta Papyrologica* 34, pp. 129-145.
- VOGEL 1888-1906: *Diodori bibliotheca historica*. Editionem primam curavit Imm. Bekker, alteram Ludovicus Dindorf. Recognovit Fridericus VOGEL [et Curtius Theodorus Fischer], 5 voll., Lipsiae.
- VOGELS 1929: H.J. VOGELS, *Codicum Novi Testamenti specimina. Paginae 51 ex codicibus manuscriptis et 3 ex libris impressis collegit ac phototypice repraesentatas*, Bonnae.
- VOICU 2012: S.J. VOICU, *Vaticano Copto 57*, in BUZI, PROVERBIO 2012, pp. 151-161.
- VON LEMM 1890: O. VON LEMM, *Sahidische Bibelfragmente II*, *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg*, n.s. I [33], pp. 373-391.

- VON LEMM 1910: O. VON LEMM, *Koptische Miscellen. LXXIII–LXXVIII*, *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg* VI série, 4, pp. 169–185.
- WALTERS 1989: C.C. WALTERS, *Christian Paintings from Tebtunis*, *The Journal of Egyptian Archaeology* 75, pp. 191–208.
- WARING 2002: J. WARING, *Literacies of Lists: Reading Byzantine Monastic Inventories*, in C. HOLMES, J. WARING (eds.), *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond* [The Medieval Mediterranean, 42], Leiden–Boston–Köln, pp. 164–186.
- WAYMENT 2006: T.A. WAYMENT, *The Scribal Characteristics of the Freer Pauline Codex* in L.W. HURTADO (ed.), *The Freer Biblical Manuscripts. Fresh Studies of an American Treasure Trove* [Society of Biblical Literature. Text–Critical Studies, 6], Leiden–Boston, pp. 251–262.
- WAYMENT 2013: T.A. WAYMENT, *The text of the New Testament apocrypha (100–400 CE)*, London.
- WEIGANDT 1969: P. WEIGANDT, *Zwei griechisch-sahidische Acta-Handschriften: ̲<sup>41</sup> und 0236*, in K. ALAND (Hrsg.), *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde I* [Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 3], Berlin, pp. 54–95.
- WEINBERGER 1917: W. WEINBERGER, *Ὁζύρυγχος*, *Berliner Philologische Wochenschrift* 43, pp. 1349–1350.
- WELLHAUSEN 2003: A. WELLHAUSEN, *Die lateinische Übersetzung der Historia Lausiaca des Palladius* [Patristische Texte und Studien, 51], Berlin.
- WELTE 2009: M. WELTE, *Die griechischen Palimpseste in den Ausgaben des Münsteraner Instituts*, in V. SOMERS (ed.), *Palimpsestes et éditions de textes: les textes littéraires* [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 56], Louvain-la-Neuve, pp. 17–52.
- WESSELY 1907: C. WESSELY, *Sahidisch-griechische Psalmenfragmente* [Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 155. Bd., 1 Abh.], Wien.
- WESSELY 1912: C. WESSELY, *Ein fajjunistisch-griechisches Evangelienfragment*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 26, pp. 270–274.
- WESSELY 1924: C. WESSELY, *Le plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus* [Patrologia Orientalis, IV.2], Paris.
- WEVERS 1991: *Exodus*. Edited by J.W. WEVERS, adiuante U. QUAST [Septuaginta, 2.1], Göttingen.
- WEVERS 1992: J.W. WEVERS, *Text history of the Greek Exodus* [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch–Historische Klasse, 3 Folge, 192; Mitteilungen des Septuaginta–Unternehmens, 21], Göttingen.
- WICKHAM 1983: Cyril of Alexandria. *Select letters*. Edited and translated by L.R. WICKHAM, Oxford, pp. 214–221.
- WILCKEN 1901: U. WILCKEN, *Ὁ ὀζύρυγχος χαρακτήρ*, *Hermes* 36, pp. 315–317.
- WILSON 1972: N.J. WILSON, *Mediaeval Greek Bookhands. Examples selected from Greek manuscripts in Oxford libraries. Plates* [The Mediaeval academy of America, 81], Cambridge.
- WILSON 1973: N.J. WILSON, *Mediaeval Greek Bookhands. Examples selected from Greek manuscripts in Oxford libraries. Texts* [The Mediaeval academy of America, 81], Cambridge.
- WINSTEDT 1903: E.O. WINSTEDT, *Sahidic Biblical Fragments in the Bodleian Library. I, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 25, 317–325.
- WINSTEDT 1904: E.O. WINSTEDT, *Sahidic Biblical Fragments in the Bodleian Library. II, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 26, pp. 215–221.

- WIPSZYCKA 1983: E. WIPSZYCKA, *Un lecteur qui ne sait pas écrire ou un chrétien qui ne veut pas se souiller? (POxy.XXXIII 2673)*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 50, pp. 117-121.
- WIPSZYCKA 1984: E. WIPSZYCKA, *Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine*, *Revue des Études Augustiniennes* 30, pp. 279-296 [= WIPSZYCKA 1996, pp. 107-126].
- WIPSZYCKA 1996: E. WIPSZYCKA, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive* [Studia Ephemeridis Augustinianum, 52], Roma.
- WIPSZYCKA 2000: E. WIPSZYCKA, *The Nag Hammadi Library and the monks: a papyrologist's point of view*, *Journal of Juristic Papyrology* 30, pp. 179-191.
- WIPSZYCKA 2004: E. WIPSZYCKA, *Church treasures of Byzantine Egypt*, *The Journal of Juristic Papyrology* 34, pp. 127-139.
- WIPSZYCKA 2009: E. WIPSZYCKA, *Moines et communautés monastiques en Égypte (VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)* [The Journal of Juristic Papyrology. Supplement, 11], Varsovie.
- WIPSZYCKA 2011: E. WIPSZYCKA, *Resources and Economic Activities of the Egyptian Monastic Communities (4th-8th century)*, *Journal of Juristic Papyrology* 41, pp. 159-263.
- WIPSZYCKA 2015: E. WIPSZYCKA, *The Alexandrian Church: People and Institutions* [The Journal of Juristic Papyrology. Supplement 25], Warsaw.
- WOIDE 1799: C.G. WOIDE, *Appendix ad editionem Novi Testamenti Graeci e codice ms. Alexandrino a Carolo Godofredo Woide descripti in qua continentur Fragmenta Novi Testamenti juxta interpretationem dialecti superioris Aegypti quae Thebaidica vel Sahidica appellatur, e codicibus Oxoniensibus maxima ex parte desumpta, cum dissertatione de versione bibliorum Aegyptica. Quibus subjicitur codicis Vaticani collatio*, Oxonii.
- WORP 1998: K.A. WORP, *A note on the provenances of some Greek literary papyri*, *The Journal of Juristic Papyrology* 28, pp. 203-218.
- YOUSSEF, ZANETTI 2014: Y.N. YOUSSEF, U. ZANETTI, *La consécration du Myron par Gabriel IV, 8<sup>e</sup> patriarche d'Alexandrie en 1374 A.D.* [Jerusalem Theologisches Forum, 20], Münster.
- YOUTIE 1971: H.C. YOUTIE, Ἀγράμματος: *An Aspect of Greek Society in Egypt*, *Harvard Studies in Classical Philology* 75, pp. 161-176.
- YOUTIE 1975a: H.C. YOUTIE, *Critical Trifles IV*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19, pp. 279-282.
- YOUTIE 1975b: H.C. YOUTIE, *They Do Not Know Letters*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19, pp. 101-108.
- ZABOROWSKI 2008: J.R. ZABOROWSKI, *From Coptic to Arabic in Medieval Egypt*, *Medieval Encounters* 14, pp. 15-40.
- ZAKRZEWSKA 2014: E.D. ZAKRZEWSKA, *The Coptic Language*, in G. GABRA (ed.), *Coptic Civilization. Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, Cairo, pp. 79-89.
- ZAKRZEWSKA 2017: E.D. ZAKRZEWSKA, "A Bilingual Language Variety" or "the Language of the Pharaohs"? *Coptic from the Perspective of Contact Linguistics*, in E. GROSSMAN, P. DILS, T.S. RICHTER, W. SCHENKEL (eds.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-induced change in an ancient African language (DDGLC Working Papers, 1)* [Lingua Aegyptia Studia Monographica, 17], Hamburg, pp. 115-161.
- ZANETTI 1984: U. ZANETTI, *Premières recherches sur les lectionnaires coptes*, *Ephemerides Liturgicae* 98, pp. 3-34.
- ZANETTI 1985: U. ZANETTI, *Les lectionnaires coptes annuels. Basse-Égypte* [Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 33], Louvain-la-Neuve.

- ZANETTI 1998: U. ZANETTI, *Les manuscrits de Saint-Macaire: observations codicologique*, in HOFFMANN 1998, pp. 171-182.
- ZANETTI 2004: U. ZANETTI, *Antoine n'avait pas appris les lettres... Une allusion biblique (Jn 7,15)?*, *Irénikon* 77, pp. 537-547.
- ZANETTI 2008: U. ZANETTI, *Liturgy in the White Monastery*, in G. GABRA, H.N. TAKLA (eds.), *Christianity and monasticism in Upper Egypt. Vol. I: Akhmim and Sohag*, Cairo-New York, pp. 201-210.
- ZELLMANN-ROHRER 2018: M. ZELLMANN-ROHRER, *A new witness to the acephalous sermon of Shenoute, On the Judgment (A26)*, *Journal of Coptic Studies* 20, pp. 205-215.
- ZIEGLER 1939: *Isaias*. Edidit Joseph Ziegler [Septuaginta, 14], Göttingen.
- ZOEGA 1810: G. ZOEGA, *Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Roma [rist. Hildesheim-New York, 1976].
- ZWIERLEIN 2010: O. ZWIERLEIN, *Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage* [Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 96], Berlin-New York.
- ZWIERLEIN 2011: O. ZWIERLEIN, *Griechische Papyri in der Überlieferung der Acta Apostolorum apocrypha*, in G. BASTIANINI, A. CASANOVA (edd.), *I papiri letterari cristiani. Atti del Convegno internazionale di studi in memoria di Mario Naldini, Firenze, 10-11 giugno 2010* [Studi e testi di Papirologia, n.s. 13], Firenze, pp. 123-145.

## CONCORDANZE

Nr. elenco	RAHLFS	Nr. elenco	RHALFS
[2]	2137	[27]	994
[8]	1119	[30]	2015
[9]	1248	[46]	2036
[12]	998	[49]	2032
[13]	852	[50]	2078
[21]	849	[51]	1220
[24]	2173		
RAHLFS	Nr. elenco	RAHLFS	Nr. elenco
852	[13]	2015	[30]
849	[21]	2032	[49]
998	[12]	2036	[46]
994	[27]	2078	[50]
1119	[8]	2137	[2]
1248	[9]	2173	[24]
1220	[51]		
Nr. elenco	GREGORY-ALAND	Nr. elenco	GREGORY-ALAND
[4]	l 1614	[29]	l 1604
[5]	0260	[31]	l 1606
[6]	0164	[32]	0236
[7]	029	[33]	l 961
[8]	l 962	[34]	l 1741
[9]	l 143	[35]	l 963
[10]	0275	[36]	l 965
[11]	P <sup>2</sup>	[37]	l 1575
[14]	0200	[38]	l 2284
[16]	0239	[40]	P <sup>6</sup>
[17]	0204	[41]	070
[18]	086	[42]	0177
[19]	l 1603	[43]	P <sup>96</sup>
[20]	l 2283	[44]	P <sup>41</sup>
[22]	0298	[45]	0237
[23]	0236	[46]	P <sup>12</sup>
[25]	l 1566	[47]	0184
[27]	P <sup>62</sup>	[48]	0238
[28]	l 1355	[50]	l 1739

GREGORY-ALAND	Nr. elenco	GREGORY-ALAND	Nr. elenco
P <sup>2</sup>	[11]	0275	[10]
P <sup>62</sup>	[27]	0238	[48]
P <sup>6</sup>	[40]	0298	[22]
P <sup>96</sup>	[43]	1 143	[9]
P <sup>41</sup>	[44]	1 961	[33]
P <sup>42</sup>	[46]	1 962	[8]
029	[7]	1 963	[35]
086	[18]	1 965	[36]
070	[41]	1 1355	[28]
0164	[6]	1 1566	[25]
0200	[14]	1 1575	[37]
0177	[42]	1 1603	[19]
0204	[17]	1 1604	[29]
0184	[47]	1 1606	[31]
0239	[16]	1 1614	[4]
0236	[23]	1 1739	[50]
0260	[5]	1 1741	[34]
0236	[32]	1 2283	[20]
0237	[45]	1 2284	[38]
Nr. elenco	VAN HAELST	Nr. elenco	VAN HAELST
[1]	774	[28]	340
[2]	150	[29]	351
[4]	401	[30]	102 + 107 + 134 + 137 + 153
[5]	431	[31]	338
[6]	362	[32]	475
[7]	409	[33]	413
[8]	381 + 463	[34]	419 + 465
[9]	334 + 417 + 467	[35]	424 + 466
[10]	343	[36]	464
[11]	455	[37]	503 + 535 + 471 + 549
[12]	263 + 605	[40]	451
[14]	358	[41]	407 + 439 + 456
[15]	1086 + 1148	[42]	404
[16]	405	[44]	484
[17]	373	[45]	363
[18]	427	[46]	241
[19]	418	[47]	398
[21]	273	[48]	447
[23]	476	[49]	210
[25]	324 + 350	[50]	339
[27]	359	[51]	96

VAN HÆLST	Nr. elenco	VAN HÆLST	Nr. elenco
96	[51]	401	[4]
102 + 107 + 134 + 137 + 153	[30]	404	[42]
150	[2]	405	[16]
210	[49]	407 + 439 + 456	[41]
241	[46]	409	[7]
263 + 605	[12]	413	[33]
273	[21]	418	[19]
324 + 350	[25]	419 + 465	[34]
334 + 417 + 467	[9]	424 + 466	[35]
338	[31]	427	[18]
339	[50]	431	[5]
340	[28]	447	[48]
343	[10]	451	[40]
351	[29]	455	[11]
358	[14]	464	[36]
359	[27]	475	[32]
362	[6]	476	[23]
363	[45]	503 + 535 + 471 + 549	[37]
373	[17]	484	[44]
381 + 463	[8]	774	[1]
398	[47]	1086 + 1148	[15]
Nr. elenco	MINK-SCHMITZ	Nr. elenco	MINK-SCHMITZ
[4]	sa 341 <sup>L</sup>	[32]	sa 103
[7]	sa 117	[33]	sa 339 <sup>L</sup>
[8]	sa 337 <sup>L</sup>	[34]	sa 347 <sup>L</sup>
[9]	sa 342 <sup>L</sup>	[35]	sa 340 <sup>L</sup>
[11]	sa 345 <sup>L</sup>	[36]	sa 335 <sup>L</sup>
[19]	sa 338 <sup>L</sup>	[38]	sa 352
[20]	sa 343 <sup>L</sup>	[41]	sa 105
[22]	sa 351	[42]	sa 290
[23]	sa 376	[43]	sa 288
[25]	sa 14 <sup>L</sup>	[46]	sa 289
[28]	sa 353 <sup>L</sup>	[48]	sa 350
[29]	sa 344 <sup>L</sup>	[49]	sa 336 <sup>L</sup>
[31]	sa 346 <sup>L</sup>	[50]	sa 348 <sup>L</sup>

MINK-SCHMITZ	Nr. elenco	MINK-SCHMITZ	Nr. elenco
sa 14 <sup>L</sup>	[25]	sa 341 <sup>L</sup>	[4]
sa 103	[32]	sa 342 <sup>L</sup>	[9]
sa 105	[41]	sa 343 <sup>L</sup>	[20]
sa 117	[7]	sa 344 <sup>L</sup>	[29]
sa 288	[43]	sa 345 <sup>L</sup>	[11]
sa 289	[46]	sa 346 <sup>L</sup>	[31]
sa 290	[42]	sa 347 <sup>L</sup>	[34]
sa 335 <sup>L</sup>	[36]	sa 348 <sup>L</sup>	[50]
sa 336 <sup>L</sup>	[49]	sa 350	[48]
sa 337 <sup>L</sup>	[8]	sa 351	[22]
sa 338 <sup>L</sup>	[19]	sa 352	[38]
sa 339 <sup>L</sup>	[33]	sa 353 <sup>L</sup>	[28]
sa 340 <sup>L</sup>	[35]	sa 376	[23]
Nr. elenco	SCHÜSSLER	Nr. elenco	SCHÜSSLER
[2]	sa 170	[32]	sa 525
[4]	sa 589 <sup>L</sup>	[35]	sa 706 <sup>L</sup>
[7]	sa 504	[36]	sa 590 <sup>L</sup>
[13]	sa 70	[37]	sa 542
[21]	sa 245 <sup>L</sup>	[41]	sa 700
[24]	sa 139	[44]	sa 541
[25]	sa 570 <sup>L</sup>	[46]	sa 16
[26]	sa 517	[51]	sa 72
[30]	sa 91		
SCHÜSSLER	Nr. elenco	SCHÜSSLER	Nr. elenco
sa 16	[46]	sa 525	[32]
sa 70	[13]	sa 541	[44]
sa 72	[51]	sa 542	[37]
sa 91	[30]	sa 570 <sup>L</sup>	[25]
sa 139	[24]	sa 589 <sup>L</sup>	[4]
sa 170	[2]	sa 590 <sup>L</sup>	[36]
sa 245 <sup>L</sup>	[21]	sa 700	[41]
sa 504	[7]	sa 706 <sup>L</sup>	[35]
sa 517	[26]		

Nr. elenco	TM	Nr. elenco	TM
[1]	65174	[26]	135946
[3]	113257	[27]	61839
[5]	61665	[29]	61795
[6]	61812	[30]	62268
[7]	61746	[32]	108256
[9]	61738 + 61692	[34]	69673
[10]	61817	[35]	61683
[11]	61744	[36]	61684
[12]	61979	[37]	108002
[13]	62078	[40]	61656
[14]	61821	[41]	61745
[15]	65433	[43]	61810
[16]	61733	[44]	61739
[17]	61820	[45]	61811
[18]	61666	[46]	62320
[20]	105849	[47]	61767
[21]	62212	[48]	61687
[22]	68794	[49]	62197
[23]	61714	[50]	113809
[24]	62215	[51]	62036
[25]	61773		
TM	Nr. elenco	TM	Nr. elenco
61656	[40]	61821	[14]
61665	[5]	61839	[27]
61666	[18]	61979	[12]
61683	[35]	62036	[51]
61684	[36]	62078	[13]
61687	[48]	62197	[49]
61692 + 61738	[9]	62212	[21]
61714	[23]	62215	[24]
61733	[16]	62268	[30]
61739	[44]	62320	[46]
61744	[11]	65174	[1]
61745	[41]	65433	[15]
61746	[7]	68794	[22]
61767	[47]	69673	[34]
61773	[25]	105849	[20]
61795	[29]	108002	[37]
61810	[43]	108256	[32]
61811	[45]	113257	[3]
61812	[6]	113809	[50]
61817	[10]	135946	[26]
61820	[17]		

Nr. elenco	CLM	Nr. elenco	CLM
[1]	1153	[25]	211
[3]	1188	[27]	939
[4]	1545	[30]	546
[5]	2317	[32]	492
[6]	1444	[37]	509
[7]	487	[39]	5454
[10]	1166	[40]	1020
[12]	16	[41]	500
[13]	2414	[42]	5918
[15]	617	[43]	2617
[16]	2445	[44]	2044-2051
[18]	3873	[45]	2618
[19]	184	[46]	2651
[20]	187	[47]	1419
[21]	2303	[48]	2406
[23]	2024	[50]	3330
[24]	933	[51]	105
CLM	Nr. elenco	CLM	Nr. elenco
16	[12]	1444	[6]
105	[51]	1419	[47]
184	[19]	1545	[4]
187	[20]	2024	[23]
211	[25]	2044-2051	[44]
487	[7]	2317	[5]
492	[32]	2303	[21]
500	[41]	2414	[13]
509	[37]	2406	[48]
546	[30]	2445	[16]
617	[15]	2617	[43]
933	[24]	2618	[45]
939	[27]	2651	[46]
1020	[40]	3330	[50]
1153	[1]	3873	[18]
1166	[10]	5454	[39]
1188	[3]	5918	[42]

# INDICE DELLE TESTIMONIANZE SCRITTE

## 1. PAPIRI E OSTRACA

BKU I 168 = P.Berol. inv. 9108		P.Bal. I 12	p. 90 e n. 116
BKU I 173 = P.Berol. inv. 8771		P.Bal. I 25 = Bodl. Copt. f. 5	
BKT VI, pp. 55-109, no. V = P.Berol. inv. 10677		P.Bal. I 27	p. 90 e n. 117
		P.Bal. I 29	p. 47 n. 12
BKT VI, pp. 125-126, no. VI 8 = P.Berol. inv. 8299		P.Bal. I 46	p. 91 e n. 118
		P.Bal. II 396	p. 135 n. 27
BKT VIII 4 = P.Berol. inv. 13994		P.Bar. inv. 45	p. 116 n. 38
Bodl. Gr. Inscr. 3019	p. 63 e n. 16	P.Berol. inv. 5010	p. 53 e n. 38 184-185
IFAO inv. 13315 = SB Kopt. I 12		P.Berol. inv. 5542 [5]	p. 91, 102 n. 25, 185-187 e n. 91
O.Crum 249	p. 9 n. 46	P.Berol. inv. 8299	p. 129 e n. 79
O.Crum Ad. 23	p. 38 n. 67	P.Berol. inv. 8771 [9]	pp. 86, 203 e n. 46
O.Crum Ad. 50	p. 40 n. 74	[ <i>Diktyon</i> 9071]	
O.CrumST 163	p. 29 n. 31	P.Berol. inv. 8780 [32]	= sa 525 SCHÜSSLER
O.CrumST 166	p. 29 n. 31	P.Berol. inv. 8977	p. 67 n. 36
O.Deir el Gizāz inv. 41	p. 90 e n. 115	P.Berol. inv. 9108 [6]	pp. 91, 102 n. 25, 183-184 e n. 84
O.Deiss. 62	p. 31 n. 44	P.Berol. inv. 10677	pp. 19 e n. 95, 85, 199 e n. 27
O.Frangé 347	p. 43 e n. 91		
O.Frangé 753	pp. 30-31 e n. 39	P.Berol. inv. 11967	p. 35 n. 58
O.Frangé 779 = SB Kopt. IV 1746		P.Berol. inv. 13994	p. 166 e n. 23, 243
O.KellisCopt. II 129	p. 64 e n. 17	P.Berol. inv. 14045	p. 91 n. 129
O.Petr.Mus. 2	p. 135 n. 31	P.Berol. inv. 25006	p. 67 n. 36
O.Strasb. inv. K 445	p. 73 n. 55	P.Bodl. I 1 = P. Bal. I 2	
P.Aphrod.Lit. IV 18	p. 213 e n. 82	P.Bodm. I	p. 46
P.Amh. I 4	p. 53	P.Bodm. IV	pp. 116-117 e n. 38
P.Ant. I 24	p. 48 e n. 16	P.Bodm. V + X + XI + VII + XIII	
P.Ant. inv. 26.01.2006 C4 III [3]	pp. 82, 142-143 e n. 62	+ XII + XX + IX + VIII	pp. 46 n. 5, 109 n. 9
		P.Bodm. XXV	p. 116 n. 38
P.Apoll. 104	p. 30 e n. 36	P.Bodm. XXVI	p. 116 n. 38
P.Beatty I	p. 116-117 e n. 37	P.Bru. Bawit 46	p. 73 n. 55
[ <i>Diktyon</i> 75880]		P.Cair.Masp. II 67143	p. 67 n. 36
P.Beatty II	p. 117	P.Cair.Masp. III 67315r	p. 213
P.Beatty VII	p. 63 e n. 10	P.Duk. inv. 230	p. 66 n. 32
P.Bacch. 7 = SB VI 9321		P.Duk. inv. 675	p. 66 n. 32
P.Baden IV 93	p. 67 n. 36	P.Duk. inv. 775	p. 116 n. 38
P.Bal. I 2	pp. 47-48 e n. 13 58	P.Duk. inv. 798 = Papiro di Barcellona	

- P.Fay.Copt. 44 pp. 36-44 e nn. 59-60
- P.Fay.Copt. 47 p. 38 e n. 67
- P.Grenf. II 111 pp. 28-29 e n. 27, 33
- P.Grenf. II 112 pp. 18 n. 94, 86
- P.Hearst inv. 1281 p. 229 n. 5
- P.Heid. IV 295 p. 18 n. 94
- P.Herm. 7 p. 39 n. 70
- P.Horak 3 p. 18 n. 94
- P.Kell.Copt. V 19 pp. 35 e nn. 56-57, 131 n. 2
- P.Köln I 3 p. 116 n. 38
- P.Köln I 52 p. 42 n. 84
- P.Köln IV 169 [13] pp. 81 n. 84, 136, 150-151, 237 n. 9
- P.Köln V 215 pp. 18 n. 94, 86
- P.Köln VIII 331 p. 116 n. 38
- P.Leid.Inst. 13 pp. 32-36 e n. 45
- P.Lille 29 p. 41 e n. 76
- P.Lips.Copt. 35 = O. Crum Ad. 23
- P.Lond. I 77 pp. 10 n. 48
- P.Lond. I 98 p. 62 n. 6
- P.Lond. IV 1419 p. 67 n. 36
- P.Lond.Copt. I 25 [30] = sa 91 SCHÜSSLER
- P.Lond.Copt. I 325 p. 39 e n. 70
- P.Lond.Copt. I 338 p. 39 n. 70
- P.Lond.Copt. I 502 [16] pp. 91, 102 n. 25, 184-185 e n. 88
- P.Lond.Copt. I 504 = British Library, Or. 5707
- P.Lond.Copt. I 528 = British Library, Or. 5707
- P.Lond.Copt. I 936 p. 129 e n. 83
- P.Lond.Copt. I 942 [30] = sa 91 SCHÜSSLER
- P.Lond.Copt. I 943 p. 129 e n. 81
- P.Lond.Copt. I 947 p. 129 e n. 80
- P.Lond.Copt. I 703 = P.Fay.Copt. 47
- P.Lond.Copt. I 704 = P.Fay.Copt. 44
- P.Lond.Lit. 204 p. 129 e n. 78
- P.Lond.Lit. 212 [14] pp. 92, 173 e n. 58
- P.Macquarie inv. 360 p. 139 n. 85
- P.Merton I 2 p. 63 e n. 10
- P.Mil.Vogl. inv. 1224 p. 130 n. 85
- P.Mon.Epiph. 17 [24] pp. 91, 142 n. 60
- P.Mon.Epiph. 42 [1] = P.Mon.Epiph. 592
- P.Mon.Epiph. 84 p. 155 e n. 99
- P.Mon.Epiph. 328 p. 155 e n. 100
- P.Mon.Epiph. 554 pp. 29 n. 31, 99 n. 15
- P.Mon.Epiph. 578 pp. 50-51 e nn. 28-29, 58
- P.Mon.Epiph. 583 pp. 48-52 e n. 19, 58
- P.Mon.Epiph. 584 pp. 49-50 e n. 20, 58
- P.Mon.Epiph. 592 [1] pp. 81 n. 84, 104-153-156, 233-234
- P.Monts.Roca inv. 4 pp. 158, 174 e n. [22] 59, 236
- P.Monts.Roca inv. 128-178 + inv. 292 + inv. 338 = Papiro di Barcellona
- P.Monts.Roca II 14 [22] = P.Monts.Roca inv. 4
- P.Monts.Roca IV 49 [22] = P.Monts.Roca inv. 4
- P.Naqlun I 1 pp. 53 n. 42, 133 n. 14
- P.Naqlun I 2 pp. 53 n. 42, 133 n. 14
- P.Naqlun I 3 pp. 53 n. 42, 133 n. 14
- P.Naqlun I 4 pp. 53 n. 42, 133 n. 14
- P.Naqlun I 5 pp. 53 n. 42, 133 n. 14
- P.Naqlun I 6 pp. 53 n. 42, 133 n. 14
- P.Naqlun II 15 pp. 52-53 e n. 35, 58, 240
- P.Naqlun II 18 pp. 53-54 e n. 40
- P.Naqlun II 19 pp. 53-54 e n. 41
- P.Osl. inv. 1661 [27] pp. 81 n. 84, 109, 127 e n. 72, 135 n. 28, 234 nn. 5-6, 235
- P.Oxy. I 23 pp. 116-117 n. 39
- P.Oxy. I 109 p. 31 n. 44
- P.Oxy. II 223 pp. 116-117 n. 39
- P.Oxy. X 1229 p. 130 n. 85
- P.Oxy. XX 2258 p. 148 e n. 74
- P.Oxy. XXVII 2458 pp. 116-117 n. 39
- P.Oxy. XXXIII 2656 p. 117-118 e n. 40
- P.Oxy. XXXIII 2673 pp. 3-4 n. 13

- P.Oxy. XLII 3068 p. 42 n. 86  
P.Oxy. XLIX 3473 p. 32 n. 47  
P.Oxy. LIX 3993 p. 42 e n. 85  
P.Oxy. LXXVI 5074 p. 208 n. 65  
P.Oxy. LXXVII 5126 p. 29 e n. 32  
P.PalauRib. inv. 183 p. 222 n. 10  
P.Panop.Beatty p. 46 n. 2  
P.Prag. I 100 p. 14 n. 71  
P.Prag. I 101 p. 14 n. 71  
P.Prag. II 178 p. 29 e n. 30  
P.Rain. IV 47 = P.Vindob.G 19802  
P.Rain.Unterricht p. 65 e n. 25  
Kopt. 64  
P.Rain.Unterricht p. 65 e n. 26  
Kopt. 65  
P.Rain.UnterrichtKopt. 70 = SBKopt. II 1253  
P.Rain.UnterrichtKopt. 149 = P.Bal. II 396  
P.Rain.Unterricht p. 63 e n. 14  
Kopt. 257a  
P.Rain.UnterrichtKopt. 266 = P.Mon.Epiph. 42  
P.Ryl. I 2 p. 53 e n. 37  
P.Ryl.Copt. 3 [21] pp. 91, 136, 151-154  
e n. 84  
P.Ryl.Copt. 7 p. 129 e n. 82  
P.Ryl.Copt. 238 p. 28 n. 27  
P.Ryl. inv. Add. p. 66 e n. 30  
Box 4106  
P.Ryl.Suppl.Copt. p. 52 e n. 33  
nrr. 47-48  
P.Sorb. I 8 p. 27 n. 17  
P.Tebt. II 406 p. 31 n. 44  
P.Vindob. G 18058 pp. 133 n. 15  
P.Vindob. G 18975 pp. 133 n. 15  
P.Vindob. G 19802 pp. 90 e n. 114, 91,  
[*Diktyon* 71084] 166, 173, 243; tav. III  
P.Vindob. p. 212 e n. 5  
G 19899-19908  
P.Vindob. G 19913 p. 168 n. 33  
P.Vindob. G 22857 p. 133 n. 15  
P.Vindob. G 26744 p. 148 e n. 75  
P.Vindob. G 26751 pp. 91, 184-185 e  
n. 85  
P. Vindob. G 29831 p. 130 n. 85  
P.Vindob. G 31974 p. 117 e n. 37  
[*Diktyon* 74134]  
P.Vindob. G 39789 p. 203 n. 44  
P.Vindob. G 39793 p. 67 n. 36  
P.Vindob. K 15 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 71105]  
P.Vindob. K 16 [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 71106]  
P.Vindob. K 17 [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 71106]  
P. Vindob. K 31 [30] = sa 91 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 79843]  
P.Vindob. K 803 p. 73 n. 55  
P.Vindob. K 902 [30] = sa 91 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 79844]  
P.Vindob. K 1111a-b [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 79854] [*Diktyon* 79855]  
P.Vindob. K 2558 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 2620 = sa 61 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 2621 = sa 699 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 2623 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 2624 = sa 585 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 2629 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 2686 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 2687 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 2695 = sa 699 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 2698 [42] pp. 86, 166-168 e n.  
[*Diktyon* 71107] 27, 197, 210  
P.Vindob. K 2699 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 71108]  
P.Vindob. K 2700 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 71109]  
P.Vindob. K 2711 [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 79856]  
P.Vindob. K 2845 = sa 699 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 3279 = sa 699 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 7244 [43] pp. 91, 158, 171-172  
[*Diktyon* 73501] e n. 53  
P.Vindob. K 7377 [44] = sa 541 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 7384 [44] = sa 541 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 7396 [44] = sa 541 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 7426 [44] = sa 541 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 7542-7548 [44] = sa 541  
SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 7731 [44] = sa 541 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 7912 [44] = sa 541 SCHÜSSLER  
P.Vindob. K 7914 [44] = sa 541 SCHÜSSLER

- P.Vindob. K 8023 bis pp. 91, 102 n. 25, 185  
[45] [*Diktyon* 71109] e n. 90
- P.Vindob. K 8343 [30] = sa 91 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 79845]
- P.Vindob. K 8662 [47] pp. 91, 102 n. 25,  
[*Diktyon* 71110] 178-179 e n. 71; tav.  
VII
- P.Vindob. K 8668 [48] pp. 92, 172-173 e n.  
[*Diktyon* 71111] 55, 226
- P.Vindob. K 8706 [46] pp. 86, 104, 135,  
[*Diktyon* 73502] 143-150 e n. 64
- P.Vindob. K 9007 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 71112]
- P.Vindob. K 9031 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 71113]
- P.Vindob. K 9062-9063 = sa 699 SCHÜSSLER
- P.Vindob. K 9078 [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 79857]
- P.Vindob. K 9079 [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 79858]
- P.Vindob. K 9080 [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 79859]
- P.Vindob. K 9081 [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 79860]
- P.Vindob. K 9092 [32] = sa 525 SCHÜSSLER
- P.Vindob. K 9093 [32] = sa 525 SCHÜSSLER
- P.Vindob. K 9094 [32] = sa 525 SCHÜSSLER
- P.Vindob. K 9105 [49] pp. 92, 202 e nn.  
[*Diktyon* 79851] 37-38
- P.Vindob. K 9231 pp. 195 e n. 20
- P.Vindob. K 9388-9390 = sa 20 SCHÜSSLER
- P.Vindob. K 9442-9443 p. 85 e n. 103
- P.Vindob. K 9446-9448 p. 85 e n. 103
- P.Vindob. K 9673a [36] = sa 590<sup>l</sup> SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 79853]
- P.Vindob. K 9705 [49] pp. 92, 202 e nn.  
[*Diktyon* 79852] 37-38
- P.Vindob. K 9722 [49] pp. 92, 202 e nn.  
[*Diktyon* 79849] 37-38
- P.Vindob. K 9730 [50] pp. 86, 206 e n. 52;  
[*Diktyon* 79850] tav. IX
- P.Vindob. K 9810 = sa 585 SCHÜSSLER
- P.Vindob. K 9851 [30] = sa 91 SCHÜSSLER;  
[*Diktyon* 79847]
- P.Vindob. K 9852 = sa 61 SCHÜSSLER
- P.Vindob. K 9863 = sa 61 SCHÜSSLER
- P.Vindob. K 9871 [30] = sa 91 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 79846]
- P.Vindob. K 9872 [30] = sa 91 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 79848]
- P.Vindob. K 9907-9972 pp. 136-138 e n. 34,  
[51] 151, 237
- P.Vindob. K 11346 pp. 191-192 n. 6  
[*Diktyon* 71114]
- Pap.Lugd.Bat. XXV 13 = P.Leid.Inst. 13
- SB VI 9321 p. 42 e n. 83
- SB XVIII 13323 p. 135 n. 26
- SB XX 14178 p. 31 n. 44
- SB XX 14214 p. 30 e n. 35
- SB XX 14625 p. 30 e n. 33, 31 n. 44
- SB XXIV 16340 p. 29 n. 28
- SB Kopt. I 12 pp. 23-29 e n. 2, 32-  
33, 38
- SB Kopt. II 1253 p. 65 e n. 28
- SB Kopt. IV 1746 p. 155
- SB Kopt. IV 1831 p. 28 n. 27
- SB Kopt. V 2360 pp. 65-66 e n. 29,  
135 n. 26
- PSI I 164 p. 129
- PSI XII 1273 pp. 63-64 e n. 10
- PSI XIII 1296 p. 48 e n. 17
- PSI XIV 1400 p. 48 n. 95
- PSI XVI 1576 pp. 18 n. 94, 84 n. 95

## 2. MANOSCRITTI

## AL-QĀHIRAH

Institut français d'archéologie orientale

copt. 7 = sa 20 SCHÜSSLER

copt. 59 = MONB.FO

copt. 60 = MONF.FO

copt. 159 p. 182 n. 81

copt. 305-308 p. 58 e n. 60

## Coptic Museum

CGC 8004 [49] pp. 92, 202 e nn.  
37-38

inv. nr. 3827 p. 182 n. 81

inv. nrr. 859-863 p. 133 e n. 18

JdE 44689 [1] = P.Mon.Epiph. 592

JdE 44800 (MUNIER 9204) [30] = sa 91  
SCHÜSSLERJdE 44801 pp. 83 e n. 89, 141-  
(MUNIER 9205) [2] 142 e n. 57JdE 44802 (MUNIER 9206) [30] = sa 91  
SCHÜSSLERJdE 44804 (MUNIER 9208) [30] = sa 91  
SCHÜSSLERJdE 44810 (MUNIER 9214) [30] = sa 91  
SCHÜSSLERJdE 44819 (MUNIER 9223) [32] = sa 525  
SCHÜSSLERJdE 44820 (MUNIER 9224) = sa 585  
SCHÜSSLERJdE 44835 p. 182 e n. 80  
(MUNIER 9239)

## ANN ARBOR

University of Michigan Library

inv. 4942 [25] pp. 72, 193-194 e  
n. 13

inv. 4969, fr. 38 [41] = sa 700 SCHÜSSLER

Ms. 124 [4] pp. 92 199 e n. 28  
[Diktyon 950] tav. VIII

## BASILEA

Öffentliche Bibliothek der Universität

Cod. A N III 12 p. 178 e n. 69  
[Diktyon 8899]

## BERLIN

Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer  
Kulturbesitz

Ms. or. 1611 f. 3 p. 85 e n. 103

Ms. or. 3065 p. 125 n. 67

## BRESCIA

Biblioteca Queriniana

s. n. = *Codex Brixianus*

## CAMBRIDGE

University Library

Add. 1875 p. 204 n. 48

[Diktyon 1875]

Nn II 41 [Diktyon 12240] = *Codex Bezae*

Or. 1699 Π x [37] = sa 542 SCHÜSSLER

[Diktyon 12276]

## CITTÀ DEL VATICANO

Biblioteca Apostolica Vaticana

Copt. 9 p. 49 n. 21 50 n. 26  
[Diktyon 73240]

Copt. 57 p. 88 n. 82

Copt. 66 p. 14 n. 72

Copt. 111 p. 86 e n. 104

Borg. Copt. 109,

cass. VII, fasc. 24 p. 35 n. 58

cass. XIII, fasc. 42 p. 162 n. 15

cass. XIV, fasc. 48 = sa 699 SCHÜSSLER

cass. XVIII, fasc. 65 [Diktyon 65150-  
65151] = *Codex Borgianus* [7]cass. XIX, fasc. 74 [32] = sa 525  
SCHÜSSLER

cass. XXII, fasc. 84 p. 162 n. 15

cass. XXIII, fasc. 96 pp. 37 n. 65, 92,

[8] [Diktyon 65152] 199-201 e n. 31,  
209

cass. XXIII, fasc. 97 pp. 37 n. 65,

[9] [Diktyon 65153] 86, 200 e n. 32,  
203-204

cass. XXVIII, fasc. 151 p. 85 e n. 103

Gr. 1209 [Diktyon 67840] = *Codex  
Vaticanus*

- Gr. 1288 p. 212 e n. 78 Staat- und Universitätsbibliothek,  
[*Diktyon* 67919] Lekt. 1 p. 191 n. 6
- Gr. 1613 p. 132 n. 12 [*Diktyon* 32380]  
[*Diktyon* 68244] Pap.bil. 1 [12] pp. 34 n. 52, 64, 81  
Gr. 1666 p. 178 e n. 67 n. 84, 104, 107-119  
[*Diktyon* 68297] e n. 10, 214, 234  
Gr. 2061A p. 212 e n. 75 nn. 5-6; tav. IV  
[*Diktyon* 68691]
- Gr. 2200 p. 76 n. 62 HEIDELBERG  
[*Diktyon* 68831] Universität Heidelberg, Institut für Papy-  
Gr. 2306 p. 212 n. 78 rologie  
[*Diktyon* 68937] P. Heid. inv. G 1362 p. 149 n. 78  
Pal. Lat. 24 p. 99 n. 15  
[*Diktyon* 66165] IL CAIRO, vedi AL-QĀHIRAH  
Reg. Lat. 1709A  
ff. 34-35 p. 89 n. 112 KIEV  
Natsional'na biblioteka Ukrayiny imeni V. I.  
Vernads'koho (NBUV)  
F. 301 (KDA), 26p [*Diktyon* 37341] =  
*Codex H delle Epistole paoline*
- DUBLIN  
Chester Beatty Library  
Ac. 1389 p. 145 e n. 68  
Trinity College  
1709 = *Codex Palatinus*  
Pap. F 138 [10] pp. 91, 102 n. 25,  
188 e n. 96 KÖLN  
Universität zu Köln, Papyrussammlung  
P. inv. nr. 2420 [13] = P. Köln IV 169
- FIRENZE  
Museo Archeologico  
inv. 7134 [11] pp. 193, 212-214  
[*Diktyon* 74722] e n. 80 LEIDEN  
Bibliotheek der Rijksuniversiteit  
Voss. Lat. Q. 110 a  
ff. 167-172 p. 112 n. 89  
Rijksmuseum van Oudheden  
Copt. 53 (Ms. Insinger nr. 11) [32] = sa  
525 SCHÜSSLER  
Copt. 102 p. 195 e n. 20
- FREIBURG IM BREISGAU  
Universitätsbibliothek  
Hs. 615 [25] pp. xix, 72, 89,  
[*Diktyon* 17138] 92, 103, 140 n.  
52, 192 n. 9,  
193-199
- GERUSALEMME, vedi YERUSHALAYIM
- HAGION OROS  
Μονὴ Μεγίστης Λαύρας  
σπαραγ. 1 [*Diktyon* 26927] = *Codex H*  
delle *Epistole paoline*
- HAMBURG  
Add. 14740 A, f. 25 p. 167 n. 31  
Add. 34274 f. 51 [30] [*Diktyon* 39111] =  
P. Lond. Copt. I 942  
Add. 34274 f. 52 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 39111]  
Add. 37534 pp. 54-57 e n. 48,  
[*Diktyon* 39156] 57-58 n. 59, 104,  
240; tavv. I-II  
Add. 40107 = *Codex Palatinus*

- Add. 43725 = *Codex Sinaiticus*  
 [Diktyon 39225]  
 Or. 1242 (6) p. 191 n. 6  
 [Diktyon 39743]  
 Or. 1320 p. 203 e n. 43  
 Or. 3579 A (17) ff. 1, 3 [30] = P. Lond.  
 Copt. I 25  
 Or. 3579 A (28) p. 35 n. 58  
 Or. 3579 A (56) = sa 20 SCHÜSSLER  
 Or. 3579 B ff. 9-10 = sa 699 SCHÜSSLER  
 Or. 3579 B f. 12 [49] pp. 92, 202 e nn.  
 37-38  
 Or. 3579 B f. 21 p. 211 n. 72  
 [Diktyon 79736]  
 Or. 3579 B (24) [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
 Or. 3579 B f. 30 [34] pp. 92, 211 e n. 74  
 [Diktyon 39746]  
 Or. 3579 B (29a) f. 46 [41] = sa 700  
 SCHÜSSLER  
 Or. 3579 B (29b) f. 47 [41] = sa 700  
 SCHÜSSLER  
 Or. 3579 B (56) f. 88 [37] = sa 542  
 SCHÜSSLER  
 Or. 3579 B (57) f. 89 [37] [Diktyon 79737]  
 = sa 542 SCHÜSSLER  
 Or. 3579 B (59) f. 92 [37] [Diktyon 39747]  
 = sa 542 SCHÜSSLER  
 Or. 3581 A (92) [15] pp. 83 n. 87, 105,  
 [Diktyon 39748] 229-231, 233, 236  
 Or. 3581 A ff. 175-176 = MONB.FO  
 Or. 3581 B f. 69 p. 195 e n. 21  
 Or. 4717 (16) [16] [Diktyon 39750] =  
 P. Lond. Copt. I 502  
 Or. 4919 (6) 12 Aa (9) [41] [Diktyon  
 73809] = sa 700 SCHÜSSLER  
 Or. 4923 (2) [17] pp. 86, 102 n. 25,  
 [Diktyon 39752] 187 e n. 94, 238  
 Or. 5000 p. 136 e n. 32  
 Or. 5001 p. 136 e n. 33  
 Or. 5707 [18] pp. 91, 102 n. 25,  
 [Diktyon 39755] 180-183 e n. 76,  
 238  
 Or. 6783 p. 218 n. 98  
 Or. 6801 [19] pp. 54, 87, 103,  
 [Diktyon 39756] 214-218 e n. 84,  
 236; tavv. XI-XII  
 Or. 6806 p. 104  
 Or. 6954 (70) = sa 585 SCHÜSSLER  
 Or. 6954  
 ff. 91, 92, 95 p. 58 e n. 60  
 Or. 7021 pp. 206, 216-218  
 Or. 7021 ff. II-IV [20] pp. 92, 206-207 e  
 [Diktyon 39757] n. 56  
 Or. 7026 p. 217 e nn.  
 96-97  
 Or. 7027 p. 218 n. 98  
 Or. 8808 p. 167 n. 31  
 pap 2077c [14] = P. Lond. Lit. 212  
 Royal 01 D V-VIII = *Codex Alexandrinus*  
 [Diktyon 74390-74393]
- LOUVAIN  
 Katholieke Universiteit, Universiteitsbiblio-  
 theek  
 Copt. 20 [37] = sa 542 SCHÜSSLER
- MANCHESTER  
 John Rylands Library  
 Coptic fr. 3 [21] = P. Ryl. Copt. 3  
 Crawford 35 p. 195 e n. 21
- MONTE ATHOS, vedi HAGION OROS
- MONTserrat  
 Abadia de Montserrat  
 inv. nr. 4 [22] = P.Mons.Roca inv. 4
- MOSKVA  
 Gosudarstvennyj Istorìeskij Musej (GIM)  
 Sinod. gr. Vlad. 563 [Diktyon 43625] =  
*Codex H delle Epistole paoline*
- Puškin Museum  
 I.1.b.296 pp. 72, 221 n. 6  
 I.1.b.299 [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
 I.1.b.648 = sa 20 SCHÜSSLER  
 I.1.b.656 p. 85 e n. 103  
 I.1.d.681 [23] pp. 72, 82, 83, 221-

- [*Diktyon* 44169] 222 e n. 6, 235, 237
- ROSSIJSKAJA Gosudarstvennaja Biblioteka (RGB)  
F. 270.70.1 (gr. 166.1) [*Diktyon* 44350] = *Codex H delle Epistole paoline*
- NAPOLI  
Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III"  
I.B.01.18-19 p. 4 n. 18  
I.B.01.1 = sa 20 SCHÜSSLER  
I.B.02.35 p. 195 e n. 21  
I.B.06.33-38, 39-59 p. 195 e n. 20  
I.B.10.39 = MONB.FO  
I.B.14.25-26 [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
lat. 3 = *Codex Vindobonensis*
- NEW YORK  
Metropolitan Museum of Art  
Accession no. 14.1.481 [24] = P.Mon.  
Epiph. 17
- Morgan Library & Museum  
M 569 pp. 41 n. 75,  
[*Diktyon* 73480] 197 n. 24  
M 573 p. 193 e nn. 11-12  
M 574 pp. 134 e n. 22, 155  
[*Diktyon* 46629] e n. 96  
M 575 pp. 35 n. 58 155 e  
n. 97  
M 579 pp. 85 e n. 102, 203  
e n. 41  
M 615 [25] pp. xix, 72, 89,  
[*Diktyon* 46631] 92, 103, 140 n. 52,  
192 n. 9, 193-199  
M 661 [26] pp. 102 n. 25, 179-  
[*Diktyon* 46638] 180 e n. 72  
M 664 A (4) [7] = *Codex Borgianus*  
[*Diktyon* 46640]  
M 665 (9), ff. 1-5 = sa 566 SCHÜSSLER  
M 706 c [30] = sa 91 SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 75921]
- OXFORD  
Bodleian Library  
Barocc. 194 p. 133 n. 13  
[*Diktyon* 47481]  
Clar. Press, b. 2 (fr. 5) ff. 12-19 [41]  
[*Diktyon* 47755] = sa 700 SCHÜSSLER  
Clar. Press, b. 2 (fr. 7) f. 26 [41] [*Diktyon*  
47755] = sa 700 SCHÜSSLER  
Clar. Press, b. 2 (fr. 8) ff. 27-30 [32]  
[*Diktyon* 47755] = sa 525 SCHÜSSLER  
Clar. Press, b. 2 (fr. 11) ff. 35-38 [37]  
[*Diktyon* 47755] = sa 542 SCHÜSSLER  
Clar. Press, b. 28 p. 195 e n. 21  
Clar. Press, b. 46 p. 195 e n. 21  
Clar. Press, b. 47,  
ff. 1-5 p. 195 e n. 21  
Clar. Press, b. 54, ff. 1-6 = MONB.FO  
Copt. c. 3 p. 191 n. 6  
[*Diktyon* 47788]  
Copt. d. 256 = MONB.FO  
Copt. e. 16 (1-2) = sa 588 SCHÜSSLER  
Copt. e. 187 b = sa 588 SCHÜSSLER  
Copt. e. 86 = sa 588 SCHÜSSLER  
Copt. f. 5 [29] pp. 207-208 e n. 61  
[*Diktyon* 47789]  
Copt. f. 160 [35] = sa 706<sup>l</sup> SCHÜSSLER  
[*Diktyon* 47790]  
Copt. g. 86 p. 208 n. 64  
Gr. liturg. c. 1 [28] pp. 86, 205 e n. 51  
[*Diktyon* 47977]  
Gr. Theol. f. 2 [15] pp. 83 n. 87, 105,  
229-231, 233, 236  
Gr. Theol. f. 3 [15] pp. 83 n. 87, 105,  
[*Diktyon* 48016] 229-231, 233, 236  
Laud. gr. 35 [*Diktyon* 48257] = *Codex*  
*Laudianus*
- PARIS  
Bibliothèque nationale de France  
Coisl. 186 p. 81 n. 81  
[*Diktyon* 49325]  
Coisl. 202 [*Diktyon* 49341] = *Codex H*  
delle *Epistole paoline*  
copt. 78

- ff. 16-17, 52-53, 67 = MONB.FO  
 copt. 129<sup>1</sup>  
 ff. 99-102, 143-149 = sa 20 SCHÜSSLER  
 copt. 129<sup>2</sup>  
 ff. 1, 2, 33, 98, 105-112 [30] = sa 91 SCHÜSSLER  
 ff. 14-15, 77-82, 95, 97, 99-100 = sa 61 SCHÜSSLER  
 copt. 129<sup>3</sup>  
 ff. 115-117 p. 35 n. 58  
 copt. 129<sup>5</sup>  
 ff. 105, 120, 123-124, 128 = sa 699 SCHÜSSLER  
 copt. 129<sup>7</sup> [Diktyon 49539]  
 f. 5 [31] pp. 192 n. 7, 211 e n. 71  
 ff. 14, 72 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
 ff. 26-27 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
 f. 35 [7] = *Codex Borgianus*  
 ff. 51, 56 [33] pp. 86, 173 n. 56, 209-210 e n. 67  
 copt. 129<sup>8</sup> [Diktyon 49541]  
 ff. 89-90, 139, 147-154 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
 ff. 121-122, 140, 157 [7] = *Codex Borgianus*  
 f. 136 [33] pp. 86, 173 n. 56, 209-210 e n. 67  
 copt. 129<sup>9</sup> [Diktyon 49543]  
 ff. 49, 65, 76 [7] = *Codex Borgianus*  
 f. 74 [33] pp. 86, 173 n. 56, 209-210 e n. 67  
 f. 87 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
 ff. 90, 94, 98, 101 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
 f. 96 [34] pp. 92, 192 n. 7, 211 e n. 72  
 copt. 129<sup>10</sup> [Diktyon 49546]  
 ff. 103, 132-137, 183, 199 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
 ff. 119-124, 142, 156, 164 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
 f. 193 [33] pp. 86, 173 n. 56, 209-210 e n. 67  
 f. 196 [35] = sa 706<sup>4</sup> SCHÜSSLER  
 f. 198 [36] = sa 590<sup>4</sup> SCHÜSSLER  
 f. 209 [7] = *Codex Borgianus*  
 copt. 129<sup>11</sup> [Diktyon 49547]  
 ff. 52-53, 69-70, 85-87, 89-93, 95 [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
 ff. 107, 131 = sa 578 SCHÜSSLER  
 ff. 136-137 = sa 585 SCHÜSSLER  
 copt. 129<sup>12</sup>  
 f. 64 [49] pp. 92, 202 e nn. 37-38  
 copt. 129<sup>13</sup>  
 f. 69 p. 85 e n. 103  
 copt. 129<sup>15</sup>  
 ff. 36-109, 110-127 p. 85 e n. 103  
 copt. 129<sup>16</sup>  
 ff. 77, 102 = MONB.FO  
 f. 94 p. 182 e n. 81  
 copt. 129<sup>19</sup> [Diktyon 49548]  
 ff. 35-36 [8] pp. 92, 191 n. 5, 200-201 e n. 35  
 f. 57 [35] = sa 706<sup>4</sup> SCHÜSSLER  
 f. 65 pp. 86, 204 e n. 48, 235 n.  
 f. 73 [9] pp. 86, 191 n. 5, 203-204 e n. 44  
 ff. 83-84 [33] pp. 86, 173 n. 56, 209-210 e n. 67  
 f. 99 [31] pp. 192 n. 7, 211 e n. 71  
 copt. 129<sup>21</sup> [Diktyon 49551]  
 ff. 1-4 [36] = sa 590<sup>4</sup> SCHÜSSLER  
 f. 9 [31] pp. 192 n. 7, 211 e n. 71  
 ff. 11-13 [34] pp. 92, 192 n. 7, 211 e n. 72  
 copt. 130<sup>1</sup>  
 ff. 8-13, 21 p. 195 e n. 20  
 copt. 130<sup>5</sup>  
 ff. 109-110 p. 195 e n. 20  
 copt. 131<sup>5</sup>  
 ff. 1-7, 9 = MONB.FO  
 copt. 131<sup>7</sup>  
 f. 19 = MONB.FO  
 copt. 132<sup>1</sup>

- f. 3 p. 195 e n. 21  
 f. 120 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
 copt. 132<sup>2</sup> [Diktyon 49552]  
 f. 5 [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
 ff. 18, 51 [30] = sa 91 SCHÜSSLER  
 f. 41 = MONB.FO  
 f. 60 [7] = *Codex Borgianus*  
 ff. 75, 92 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
 f. 100 [31] pp. 192 n. 7, 211 e  
 n. 71  
 f. 126 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
 copt. 132<sup>3</sup>  
 f. 38 = sa 578 SCHÜSSLER  
 ff. 177, 202 [30] = sa 91 SCHÜSSLER  
 f. 233 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
 copt. 132<sup>4</sup>  
 f. 315 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
 f. 354 p. 58 e n. 60  
 copt. 133<sup>1</sup> [Diktyon 49553]  
 ff. 9, 9a, 10-11, 18, 18a, 18b [37] = sa  
 542 SCHÜSSLER  
 ff. 10a, 32c = sa 61 SCHÜSSLER  
 ff. 33, 33c = sa 578 SCHÜSSLER  
 f. 36a = sa 585 SCHÜSSLER  
 ff. 44, 124, 126, 215 [32] = sa 525  
 SCHÜSSLER  
 f. 50 [36] = sa 590<sup>1</sup> SCHÜSSLER  
 ff. 57, 58 [30] = sa 91 SCHÜSSLER  
 f. 78 [49] pp. 92, 202 e nn.  
 37-38  
 f. 89 [31] pp. 192 n. 7, 211 e  
 n. 71  
 ff. 89b, 98, 98b [35] = sa 706<sup>1</sup> SCHÜSSLER  
 f. 108d [38] pp. 92, 202-203 e  
 n. 39  
 copt. 133<sup>2</sup> [Diktyon 49554]  
 ff. 195-195a p. 58 n. 60  
 f. 237 = MONB.FO  
 copt. 161<sup>7</sup>  
 f. 50 [39] p. 205 e n. 49  
 copt. 166  
 f. 9 = sa 61 SCHÜSSLER  
 gr. 9 p. 82 n. 88  
 gr. 107 [Diktyon 49673] = *Codex Claro-*  
*montanus*  
 lat. 6400 B  
 ff. 1-8, 285-290 p. 89 n. 112  
 Suppl. gr. 574 p. 62 n. 6  
 Suppl. gr. 1074 [Diktyon 53738] = *Codex*  
*H delle Epistole paoline*  
 Suppl. gr. 1286 [Diktyon 53950] = *Codex*  
*Sinopensis*  
 Musée du Louvre  
 AF 12415 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
 E 10014 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
 [Diktyon 54145]  
 E 10029 bis = MONB.FO  
 E 10039b [8] p. 201  
 [Diktyon 54146]  
 E 10051 [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
 E 10090 = MONB.FO  
 E 10092g [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
 E 10092k [41] = sa 700 SCHÜSSLER  
 [Diktyon 54147]  
 E 10095 j = MONB.FO  
 E 10095 l = MONB.FO  
 E 10295 p. 220 e n. 5  
 [Diktyon 54148]  
 R 118 = sa 585 SCHÜSSLER  
 R 235 = MONB.FO  
 PATMOS  
 Μονή τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου  
 33 [Diktyon 54277] p. 212 e nn. 76-77  
 PRINCETON  
 University Library  
 Cotsen 1 = sa 585 SCHÜSSLER  
 ROSSANO CALABRO  
 Museo dell'Arcivescovado  
 s. n. [Diktyon 56423] = *Codex Purpureus*  
*Rossanensis*  
 SANKT-PETERBURG  
 Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka (RNB)

- gr. 14 [Diktyon 57082] = *Codex H delle Epistole paoline*  
 gr. 537 [Diktyon 57609] = *Codex Purpureus Petropolitanus*
- SĪNĀ'  
 Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης  
 NE MF 12 p. 178 e n. 70  
 [Diktyon 61050]
- STRASBOURG  
 Bibliothéque Nationale et Universitaire  
 Copt. 22 p. 35 n. 58  
 Copt. 29 [32] = sa 525 SCHÜSSLER  
 Copt. 31 p. 35 n. 58  
 Copt. 362 + 375-379 pp. 81 n. 84, 104,  
 + 381 + 382 + 384 [40] 108-109, 119-127  
 [Diktyon 74140-74143] e n. 51, 151, 225,  
 227, 234 nn. 5-6,  
 235
- TORINO  
 Biblioteca Nazionale Universitaria  
 B.I.5 [olim A.1] [Diktyon 63625] = *Codex H delle Epistole paoline*  
 Museo Egizio  
 Cat. 63000 (Cod. III) p. 16 n. 81  
 Cat. 63000 (Cod. IV) p. 229 n. 5
- TRENTO  
 Castello del Buon Consiglio, Monumenti e  
 Collezioni provinciali
- cod. 1589 = *Codex Palatinus*
- VENEZIA  
 Biblioteca Nazionale Marciana  
 gr. Z 17 (coll. 421) p. 132 n. 12  
 [Diktyon 69488]
- WASHINGTON  
 Catholic University of America, ICOR  
 Coptic Ms. 1 [37] = sa 542 SCHÜSSLER  
 [Diktyon 79884]
- Smithsonian Institution, Freer Gallery of Art  
 MS II p. 222 e n. 12  
 [Diktyon 70836]  
 MS IV pp. 82 n. 88, 227 e  
 [Diktyon 70838] n. 28  
 MS V p. 63 e n. 12  
 [Diktyon 70846]
- WIEN  
 Österreichische Nationalbibliothek  
 suppl. gr. 121 p. 168 n. 34  
 [Diktyon 71585]  
 Theol. gr. 31 = *Genesi di Vienna*  
 [Diktyon 71698]
- YERUSHALAYIM  
 Πατριαρχική Βιβλιοθήκη  
 Παναγίου Τάφου 54 [Diktyon 35291] =  
*Codex Hierosolymitanus*

MANOSCRITTI CITATI IN FORMA ABBREVIATA

- Codex Alexandrinus* pp. 56 n. 45, 122 [Diktyon 65150-65151] n. 84, 92, 159-  
 [Diktyon 74390-74393] n. 55, 123 e n. 61,  
 147 e n. 71, 222  
 n. 11  
*Codex Bezae* pp. 78-79 e nn. 69-  
 [Diktyon 12240] 70, 81  
*Codex Borgianus* [7] pp. 79 e n. 71, 81  
*Codex Brixianus* pp. 20-21 e n. 106  
*Codex Claromontanus* pp. 79 e n. 71, 81  
 [Diktyon 49673]  
*Codex Crosby-Schøyen* p. 46 n. 5

<i>Codex H delle Epistole paoline</i>	p. 12 n. 58	Papiro di Barcellona sa 20 SCHÜSSLER	p. 46 n. 5, 107 n. 3 p. 69 n. 43
<i>Codex Hierosolymitanus</i> [Diktyon 35291]	p. 123 e n. 62	sa 61 SCHÜSSLER	p. 72 e n. 54
<i>Codex Laudianus</i> [Diktyon 48257]	p. 81 e n. 81	sa 91 SCHÜSSLER [30]	pp. 92, 136, 138-141, 152, 168, 171; tav. V
<i>Codex Purpureus Petropolitanus</i> [Diktyon 57609]	pp. 11, 20-21 e n. 105	sa 525 SCHÜSSLER [32]	pp. 50, 82, 158, 174-178 e n. 61, 223
<i>Codex Palatinus</i>	p. 21 e n. 108	sa 541 SCHÜSSLER [44]	pp. 86, 219-220 e n. 1, 235
<i>Codex Purpureus Rossanensis</i> [Diktyon 56423]	p. 20 e n. 103	sa 542 SCHÜSSLER [37]	pp. 72, 80, 82-83, 222-227 e n. 14, 235
<i>Codex Sinaiticus</i> [Diktyon 39225]	pp. xi n. 2, 108 n. 5, 197, 211 e n. 74	sa 566 SCHÜSSLER	p. 141 e n. 57
<i>Codex Sinopensis</i> [Diktyon 53950]	p. 20 e n. 104	sa 578 SCHÜSSLER	p. 142 e n. 58
<i>Codex U dei Salmi</i> = P.Mon.Epiph. 578		sa 585 SCHÜSSLER	p. 142 e n. 59
<i>Codex Vaticanus</i> [Diktyon 67840]	pp. xi n. 2, 108 n. 5, 211 e n. 74	sa 588 SCHÜSSLER	p. 208 e n. 64
<i>Codex Vindobonensis</i>	p. 21 e n. 107	sa 590 <sup>l</sup> SCHÜSSLER [36]	pp. 92, 177 n. 67, 192 n 7, 210-211 e n. 68; tav. X
<i>Codex Visionum</i>	pp. xvi n. 21, 46 n. 5, 109 n. 9	sa 699 SCHÜSSLER	p. 72 e n. 53
Eucologio di Deir el-Bala'izah	pp. 47 e n. 10, 148-149 e n. 76	sa 700 SCHÜSSLER [41]	pp. 81 nn. 83-84, 92, 166 n. 21, 168-171, 208 n. 66, 239
<i>Genesi</i> di Vienna [Diktyon 71698]	pp. 20-21 e n. 105		
<i>Iliade</i> Ambrosiana [Diktyon 42791]	p. 108 n. 5	sa 706 <sup>l</sup> SCHÜSSLER [35]	pp. 92, 208-209 e n. 66
MONB.FO	p. 167 e n. 30	<i>Salterio</i> di Faddan More	p. 131 n. 3

## 3. FONTI D'ARCHIVIO

## VELLETRI

## Biblioteca Comunale

MS-VIII-28

(olim L.VIII.9)

p. 68 n. 37

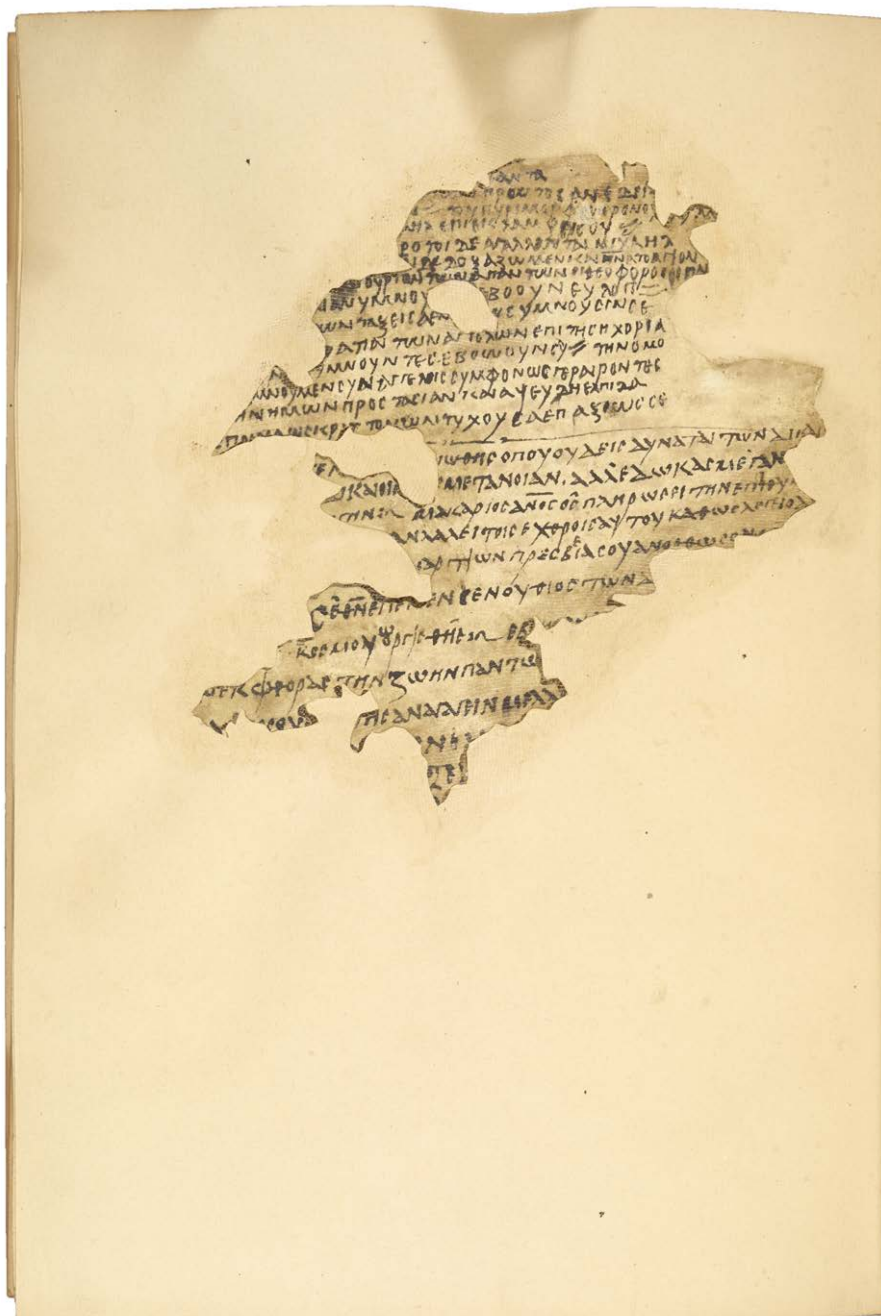
# TAVOLE

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

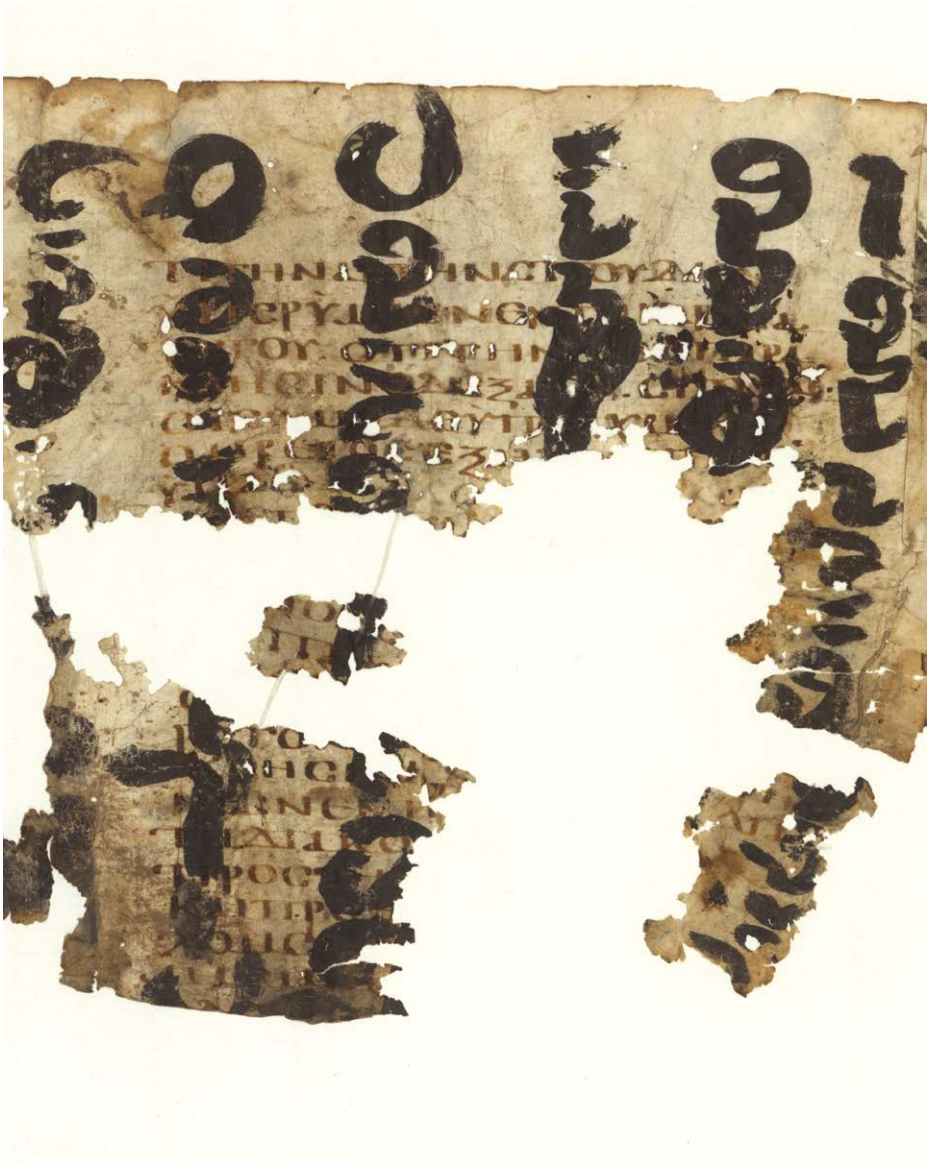
Luca De Curtis, *Libri greci e greco-copti nel monachesimo egiziano*, © 2026 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0960-1, DOI 10.36253/979-12-215-0960-1





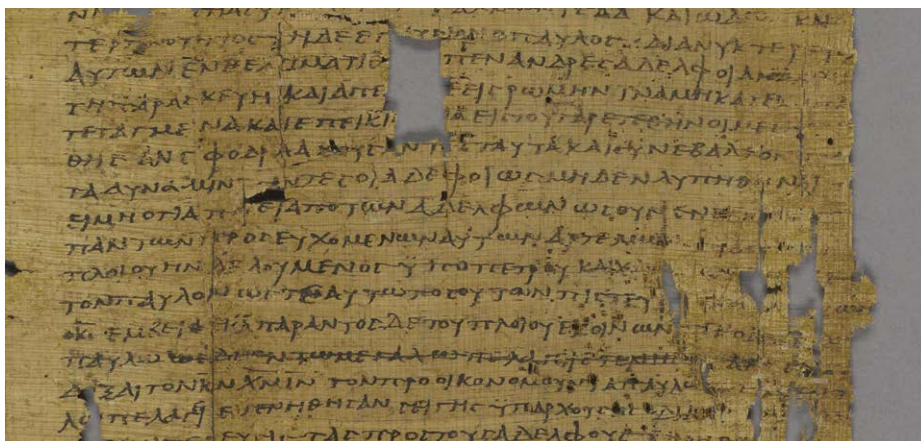


London, British Library, Add. 37534 f. 42v (seconda mano, terza mano)  
(© The British Library)

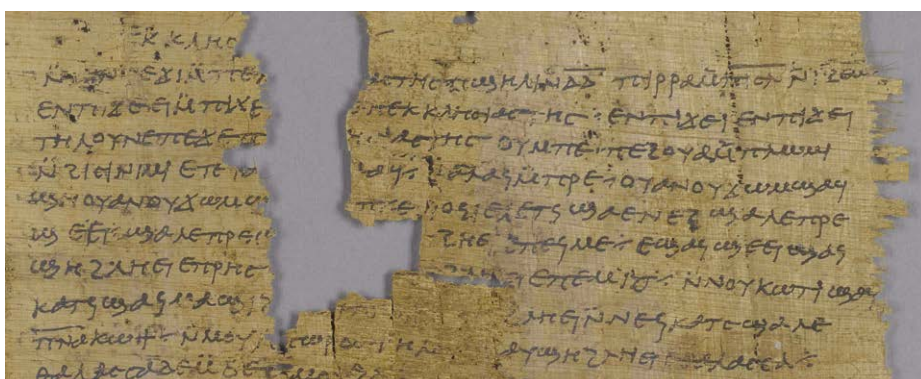


P.Vindob. G 19802r  
(© Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung)

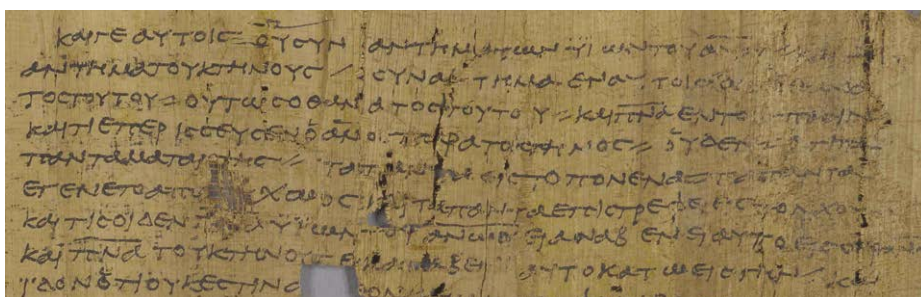
Tavola IV



[a] Pap. bil. 1 f. 4r (prima mano)



[b] Pap. bil. 1 f. 22r (seconda mano)

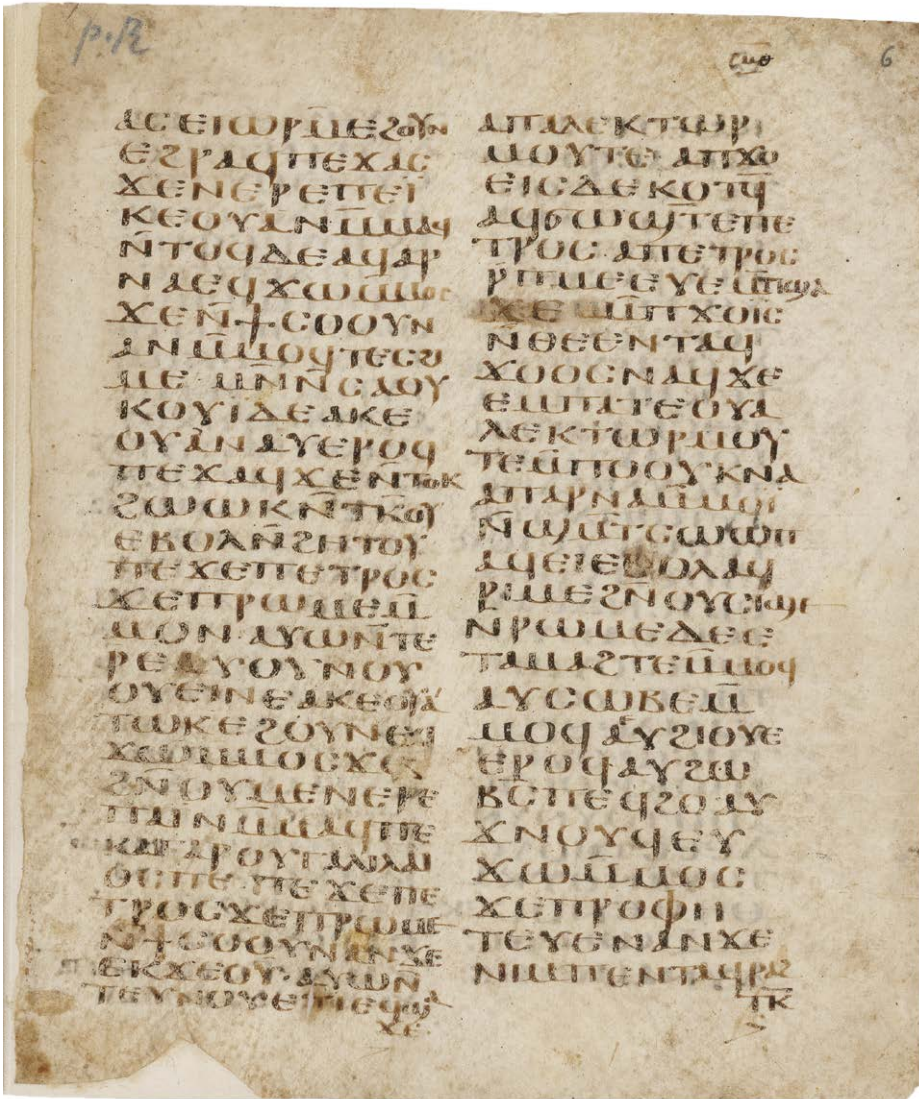


[c] Pap. bil. 1 f. 27r (terza mano)

(© Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky.

Le immagini sono disponibili al seguente link: <<https://digitalisate.sub.uni-hamburg.de/>>





[a] Vat. Borg. Copt. 109 cass. XVIII fasc. 65 f. 6r



[b] Particolare della pergamena di rinforzo sulla piega interna del bifoglio fasc. 65.1 ff. 3/4  
 (© Biblioteca Apostolica Vaticana)



[a] P.Vindob. K 8662r

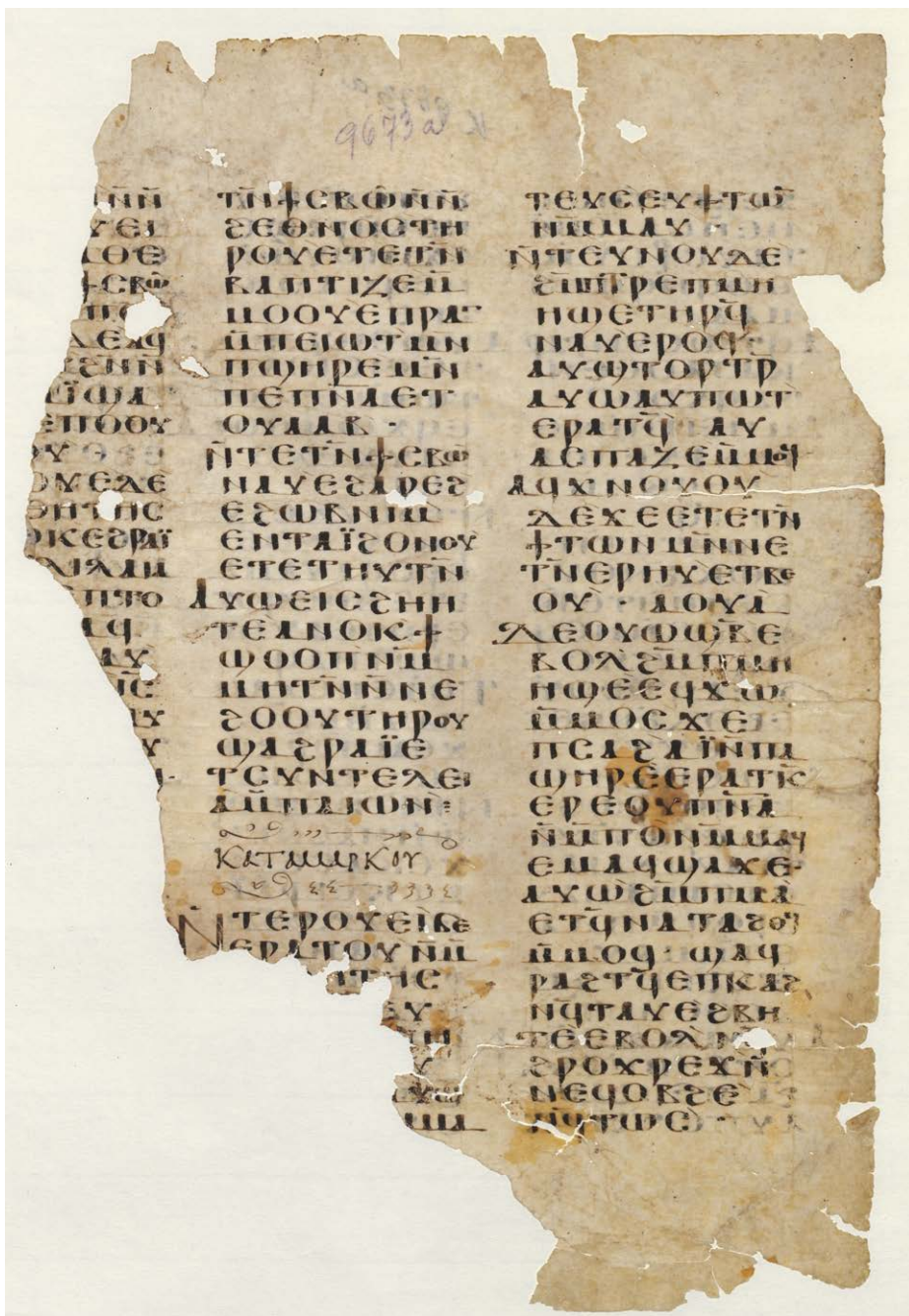


[b] P.Vindob. K 8662v  
(© Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung)





P.Vindob. K 9730r  
(© Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung)



P.Vindob. K 9673a v (sa 590<sup>a</sup> SCHÜSSLER)  
(© Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung)



London, British Library, Or. 6801, f. 1v  
(© The British Library)

III

. . . ΠΙΚΑΤΑ ΛΑΥΚΑΣ . . .  
**Ν**ΕΥΜΟΩΕ ΔΕ ΝΙΜΑΧΙ ΝΟΙ  
 ΖΕΝΙΜΗΩΕ ΕΝΑΨΑΩΟΥ  
 ΔΥΚΑΤΥ ΔΕ ΠΙΧΑΧΙ ΝΑΥ  
 ΧΕΠΕΤΝΗΨΑΡΟΙ ΝΨΩΟ  
 ΤΕ ΑΝΩΠΙΕΨΕΩΤΕΙΝΤΥ  
 ΜΑΥ ΜΝΤΕΨΣΙΩΕ ΜΝ  
 ΝΨΩΗΡΕ ΜΝΝΕΨΣΗΥ  
 ΜΝΝΨΩΗΕ ΕΨΔΕ ΤΕΨ  
 ΚΕΨΥΧΗ ΜΝΨΩΩΕ ΤΡΨ  
 ΡΩΑΘΗΤΗΣ ΝΑΙ ΔΥΩΠΤΕ  
 ΤΕΝΨΝΑΨΙΑΝΩΠΙΕΨΣΤΟΣ  
 ΝΨΟΥΑΖΨ ΝΨΩΙ ΜΝ  
 ΨΩΩΕ ΕΤΡΕΨΨΩΠΤΕ  
 ΝΑΙ ΜΩΑΘΗΤΗΣ ΝΙΜ  
 ΓΑΡ ΜΩΩΤΗ ΕΨΟΥΕΨ  
 ΚΕΤΑΥΤΥΡΤΟΣ ΕΕΗΝΨ  
 ΝΑΨΩΟΟ ΑΝ ΝΨΑΡΤΙ  
 ΝΨΨΠΩΠ Ν ΤΕΨ  
 ΛΑΤΑΝΗ ΧΕΚΑΣ  
 ΝΨΕΨΣΩΝΣΕΝΤΕ  
 ΝΨΤΕ ΕΨΩΩΩΩ

London, British Library, Or. 6801, f. 23r  
(© The British Library)

## EDIZIONI DELL'ISTITUTO PAPIROLOGICO «G. VITELLI»

### TITOLI PUBBLICATI

1. Guido Bastianini, Francesca Maltomini, Gabriella Messeri (a cura di), *Papiri della Società Italiana. Vol. XVI. Volume sedicesimo (PSI XVI)*, 2013
2. Guido Bastianini, Angelo Alfredo Casanova (a cura di), *I papiri di Eschilo e di Sofocle. Atti del convegno internazionale di studi. Firenze, 14-15 giugno 2012*, 2013
3. Rosario Pintaudi (a cura di), *Antinoupolis II*, 2014
4. Guido Bastianini, Nikolaos Gonis, Simona Russo (a cura di), *Charisterion per Revel A. Coles. Trenta testi letterari e documentari dall'Egitto (P.Coles)*, 2015
5. Guido Bastianini, Simona Russo (a cura di), *Comunicazioni dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli» 12*, 2015
6. Marco Stroppa, *I bandi liturgici nell'Egitto romano*, 2017
7. Rosario Pintaudi (a cura di), *Antinoupolis III*, 2017
8. Francesca Maltomini, Simona Russo, Marco Stroppa (a cura di), *Papiri della Società Italiana. Vol. XVII. Volume diciassettesimo (PSI XVII)*, 2018
9. Guido Bastianini, Simona Russo (a cura di), *Comunicazioni dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli» 13*, 2019
10. Guido Bastianini, Francesca Maltomini, Daniela Manetti, Diletta Minutoli, Rosario Pintaudi (a cura di), *e me l'ovrare appaga. Papiri e saggi in onore di Gabriella Messeri (P.Messeri)*, 2020
11. Roberto Mascellari, *La lingua delle petizioni nell'Egitto romano. Evoluzione di lessico, formule e procedure dal 30 a.C. al 300 d.C.*, 2021
12. Simona Russo (a cura di), *Comunicazioni dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli» 14*, 2022
13. Marcello Spanu, *Lucerne da Antinoupolis. Scavi della necropoli nord 1965-1966*, 2022
14. Francesca Maltomini, Sandro Parrinello (a cura di), *Arsinoe 3D. Riscoperta di una città perduta dell'Egitto greco-romano*, 2023
15. Teresa De Robertis, Antonella Ghignoli, Stefano Zamponi, *Il papiro di Vicenza (P.Vic.). Un nuovo papiro latino del VI secolo*, 2024
16. Davide Amendola, Cristina Carusi, Francesca Maltomini, Emilio Rosamilia (a cura di), *Text, Layout, and Medium. Documents from the Greco-Roman World between Epigraphy and Papyrology*, 2024
17. Francesca Maltomini, Simona Russo (a cura di), *Comunicazioni dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli» 15*, 2024
18. Lucio Del Corso, Raffaele Luiselli, *Literary Papyri from the Bodleian Library and Other Collections (PLit.Var.)*, 2024
19. Manfredo Manfredi, Francesca Letizia Rizzo, *L'instrumentum inscriptum dagli scavi di Arsinoe : anfore e mortaria nella raccolta dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli» di Firenze*, 2025
20. Luca De Curtis, *Libri greci e greco-copti nel monachesimo egiziano*, 2026

Dal 2008 ha preso l'avvio una serie (*Scavi e Materiali*) destinata ad accogliere i risultati che emergono dagli scavi che l'Istituto conduce nel sito di Antinoe, nel Medio Egitto, fin dal 1935. Entro il 2013, anno in cui è stata accolta nelle Edizioni dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli» presso la Firenze University Press, ne sono usciti due volumi:

1. Rosario Pintaudi (a cura di), *Antinoupolis I*, 2008.
2. Daniele Castrizio, *Le monete della Necropoli Nord di Antinoupolis (1937-2007)*, 2010.

Una serie di *Comunicazioni dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli»* è iniziata nel 1995 e fino al 2013 ne sono usciti 11 numeri. Con il numero 12 la serie è stata accolta nelle *Edizioni dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli»* presso la Firenze University Press. Ogni fascicolo contiene testi inediti, presentati per lo più in via preliminare, e saggi specifici di ambito papirologico.

L'Istituto Papirologico «G. Vitelli» ha pubblicato inoltre volumi di papiri di contenuto medico:

*Greek Medical Papyri*, ed. by Isabella Andorlini, I, 2001; II, 2009.

*Testi Medici su papiro*. Atti del Seminario di studio (Firenze, 3-4 giugno 2002), a cura di Isabella Andorlini, 2004.

L'Istituto Papirologico «G. Vitelli» è infine sede redazionale dei volumi dei *Commentaria et Lexica Graeca in Papyris reperta* (CLGP), usciti inizialmente presso Saur, cui è subentrato de Gruyter. *Editors* ne sono attualmente Guido Bastianini, Daniela Colomo, Francesca Maltomini, Fausto Montana, Franco Montanari, Serena Perrone e Cornelia Römer; segretario di redazione Marco Stroppa: CLGP I.1.1 (*Aeschines – Alcaeus*), München- Leipzig 2004; CLGP I.1.2.1 (*Alcman*), Berlin-Boston 2013; CLGP I.1.2.2 (*Alexis – Anacreon*), Berlin-Boston 2016; CLGP I.1.2.3 (*Andron – Antipho*), Berlin-Boston 2020; CLGP I.1.3 (*Apollonius Rhodius – Aristides*), Berlin-Boston 2011; CLGP I.1.4 (*Aristophanes – Bacchylides*), München-Leipzig 2006<sup>1</sup>, Berlin-Boston 2012<sup>2</sup>; CLGP I.2.5.1 (*Euripides. Commentaria, marginalia, lexica*), Berlin - Boston 2023; CLGP I.2.6 (*Galenus – Hipponax*), Berlin- Boston 2019; CLGP II.4 (*Comoedia et Mimus*), Berlin-Boston 2009.



## LIBRI GRECI E GRECO-COPTI NEL MONACHESIMO EGIZIANO

---

L'Egitto cristiano ha conservato numerose testimonianze librerie, spesso frammentarie, che attestano un'intensa produzione e circolazione di manoscritti nelle comunità monastiche, nonostante l'atteggiamento ambivalente del monachesimo verso il libro. Accanto alle fonti letterarie, papiri e ostraca offrono informazioni sugli aspetti materiali dei codici, mentre i manoscritti conservati permettono di analizzare direttamente la produzione libraria. Dal IV secolo si sviluppa una significativa produzione di codici bilingui greco-copti, inizialmente miscelanei e poi soprattutto legati alle esigenze del culto, attestata fino all'XI secolo. Prevalgono testi biblici, in particolare Salmi e Vangeli in forma di lezionari. Dal punto di vista paleografico, tali codici non sono digrafici: greco e copto condividono le stesse tipologie grafiche, permettendo di seguire lo sviluppo della scrittura greca nel contesto dell'Egitto cristiano.

**Luca De Curtis** ha conseguito il dottorato in Scienze del Testo – Paleografia greca e latina presso Sapienza Università di Roma. Diplomato alla Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, è stato assegnista presso Sapienza e Ca' Foscari. Oggi collabora al progetto ERC CoG TabulaRasa all'Università "L'Orientale" di Napoli.

ISSN 2533-2414 (print)  
ISSN 2612-7997 (online)  
ISBN 979-12-215-0959-5 (Print)  
ISBN 979-12-215-0960-1 (PDF)  
ISBN 979-12-215-0961-8 (XML)  
DOI 10.36253/979-12-215-0960-1

[www.fupress.com](http://www.fupress.com)