

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 biblioteche¹. 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 12², un blocco di calcare di 28 cm

¹ 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.

² 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»³, 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*⁴, che apre il testo, «[Ϙ π]ΡΟΣΕΥΧΑΣΘΑΙ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ Μ[ΟΝΗΣ] | [ΚΑΘΟΛ]ΙΚΗ^ς ΚΑΙ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ^ς ΕΚΚΛΗΣΙΑ^ς» (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 ΕΤΟΥΛΑΒ ΜΠΤΟΡΟΣ ΝΑΠΑ ΖΗΧΙΑ^ς ΝΤΠΕ[ΤΡΑ]» (l. 7), “lista dei libri santi del monastero di Apa Elia a Petra”⁵. 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.

³ COQUIN 1975, p. 220, con discussione delle proposte di datazione precedentemente avanzate.

⁴ «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).

⁵ 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 codice⁶ (ΚΟΥΓΙ ΝΧΩΩΜΕ, l. 43) con un commentario (ΝΕΞ[ΗΓΗ]ΙCIC, ll. 43-44) di Atanasio⁷, 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 ΝΚΑΛΛ|ΠΗCΙΟC ΜΠΜΕΞΕΠCΝΑΥ ΞΝ ΤΡΟΜΠΕ Μ|ΠΡΟΤΗC | 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 ΕΤΟΥΔΑΒ 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 affini⁸ 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 autore⁹.

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 completa¹⁰ e consta di almeno 89 codici (33 codici del “fondo antico”, 25 del “fondo Calapesio” ed infine 31 “nuove acquisizioni”), ma l'ultimo

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

⁷ L'unico commentario noto di Atanasio è dedicato al libro dei *Salmi*, edito da VIAN 1973.

⁸ 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.

⁹ 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.

¹⁰ Così COQUIN 1975, p. 222, che parla di una «liste apparement 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 occasione¹¹ 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, $\mu\epsilon\upsilon\rho(\lambda\omicron\nu\omicron\nu)$ (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”¹², 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 asistematico¹³, 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 Amélineau¹⁴, 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

¹¹ 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.

¹² 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.

¹³ 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.

¹⁴ AMÉLINEAU 1911, pp. XXII-XXIII.

compatibile con l'introduzione della carta in Egitto, avvenuta solo nel IX secolo¹⁵. Una seconda ipotesi¹⁶ 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 vegetale¹⁷, mentre la pratica è al contrario ben attestata su pergamena, anche nella tradizione manoscritta coperta¹⁸. 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 pergamena¹⁹, risulta davvero difficile credere

¹⁵ 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.

¹⁶ 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.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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).

¹⁹ 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 papiro²⁰ 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 μεγάλου²¹, lezione che viene a sua volta ripresa dagli esegeti tardoantichi come Gregorio di Nissa²² ed Epifanio di Salamina²³, 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»²⁴, “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 βιβλίον²⁵ 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 dottrinale²⁶.

Più fruttuoso lo spoglio delle fonti papiracee. In analoghe liste di oggetti, talvolta compare l'aggettivo παλαιός. P.Grenf. II 111²⁷ 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-

²⁰ 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).

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

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

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

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

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

²⁶ 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.

²⁷ P.Grenf. II 111 = Sel.Pap. I 192 = Chrest.Wilck. 135 = TM 64902 = nr. 1193 VAN HAELEST. 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 Psaiο nel villaggio di Ibion affidati all’εὐλεβέστατος Giovanni, πρεσβύτερος οἰκονόμος. 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 δερμάτινα καὶ ὁμοί(ως) χαρτία γ (ll. 27-28)²⁸ 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 ὁμοί(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 realizzati²⁹, 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 178³⁰, 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 διάφορα (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 papiro³¹. Nella stessa colonna, qualche rigo oltre, in una porzione abbastanza lacunosa del papiro si legge χαλκ(εἶον) 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 5126³² 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-

²⁸ Un elenco di titoli di libri, accompagnati quasi tutti dal sostantivo δέρμα(α) si legge in SB XXIV 16340 (= P.Ashm. inv. 3 = nr. 1192 VAN HÆLST = 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.

²⁹ 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.

³⁰ 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.

³¹ 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.

³² 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 14625³³, λόγ(ος) τῶν ἐνεχθέντων (l. 2 *recto*), “lista degli oggetti consegnati”, compare (l. 6) un ταπήτιν³⁴ καιούργ(ές), “tappeto nuovo”; ancora, SB XX 14214³⁵, 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. 104³⁶, 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) γενουργ(της) si riferiscano non tanto al materiale scrittorio quanto piuttosto allo stato di conservazione dei codici³⁷, 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 recenti³⁸. Se questo ragionamento è corretto, è possibile che i libri in χαρ(της) γενουργ(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 753³⁹, un *ostrakon* del VII secolo proveniente da

³³ SB XX 14625 = TM 35759.

³⁴ Da intendere ταπήτιον: si veda P.Gen. I 80 = TM 34028.

³⁵ 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.

³⁶ P.Apoll. 104 = TM 39161.

³⁷ In questa prospettiva si muove BIANCONI 2018, p. 143 nota 26.

³⁸ 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) γενουργ(της) compare rispettivamente otto e cinque volte.

³⁹ 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 codici⁴⁰. 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»⁴¹. 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 patrimoniale⁴², anche se non necessariamente con una finalità burocratico-amministrativa ufficiale⁴³. 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 affatto⁴⁴. 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.

⁴⁰ 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.

⁴¹ COQUIN 1975, p. 238.

⁴² 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.

⁴³ 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.

⁴⁴ Per fare qualche esempio: O.Deiss. 62 (TM 73877) riporta un frammento di $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\sigma\tau\rho\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$, “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. 13⁴⁵. 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 monastero⁴⁶. 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 μὸν[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 basis⁴⁷ and this practice no doubt continued in the

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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».

⁴⁷ 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. 57⁴⁸.

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 casi⁴⁹ 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 caso⁵⁰ 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 papiro⁵¹, 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

⁴⁸ P.Leid.Inst., p. 42.

⁴⁹ 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.

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

⁵¹ 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.

editori⁵². 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-copto⁵³, 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»⁵⁴ e che, allo stesso tempo, «some of the titles listed here are not found among the extant Coptic translations»⁵⁵. 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).

⁵² 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.*).

⁵³ 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 δῆλωσσο(ν) from l. 6)» (P.Leid.Inst., p. 57).

⁵⁴ P.Leid.Inst., p. 42.

⁵⁵ 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 19⁵⁶ il mittente, Makarios, tra i vari suggerimenti, raccomanda al figlio Matheos: «ΜΕΛΕΤΕ ΝΝ[ΕΚ]ΨΑΛ|ΜΟC ΕΙΤΕ ΝΟΥΓΙΑΝΙΝ ΕΙΤΕ ΝΡΜΝΚΗΜΕ» (ll. 13-14), “studia i [tuoi?] salmi, sia in greco che in egiziano”⁵⁷. 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 reiterata⁵⁸.

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,

⁵⁶ 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.

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

⁵⁸ 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 ΔΡΙΤΑΓΑΠΗ ΝΕΝΕΙΟΤΕ ΕΤΟΥΔΑΒ ΟΥΟΝ ΝΙΜ ΕΤΝΑΩΩ Η ΝΨΜΕΛΕΤΑ Η ΝΨΧΙCΙCΩ ΖΗΡΙΑΝΤΨΦΑΝΑΡΨ, “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. 129³ 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 (ΕΤΡΕΨΜΕΛΕΤΑ ΝΖΗΤΟΥ ΜΝΗCΟΥΗΡΕ ΕΥΖΗΥ ΜΝΟΥΧΑΨ ΝΤΕΥΨΥΧΗ, “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. 44⁵⁹, 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 Fayyum⁶⁰. 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 materiali⁶¹. 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 lato⁶². Segue un elenco di almeno 105 libri⁶³, considerando soltanto i lemmi completamente

⁵⁹ 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; ΜΗΛΥΚΌ 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).

⁶⁰ 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.

⁶¹ «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).

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

⁶³ 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 ΜΗΛΥΚΌ 2019a, p. 700), un antifonario; 5 libri ΜΠΣΟΥΡΙΑΝΗ, forse errore per ΜΠΣΕΥΗΡΙΑΝΟΣ, 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. 10⁶⁴, 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 ΜΙΤΤΟΝ (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 copto⁶⁵. 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 ΝΑΠΕC, “di pergamena vecchia”, e altri 12 di pergamena ΒΕΡΙ, “nuova”. I due aggettivi ΔΠΕC e ΒΕΡΙ ricorrono più volte nel documento, riferiti anche al papiro: alla l. 11 si parla genericamente di ΝΕΧΩΩΜΙ ΝΧΑΡΤΗC ΞΘ [Δ]Δ Κ[Ε] ΙΣ ΝΑΠΕC, “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.

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

⁶⁵ 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 ΝΕΧΩΩΜΙ⁶⁶) 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. 47⁶⁷, 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.

⁶⁶ Si veda CRUM 1939, s.v. ΚΟΥΙ, p. 93b.

⁶⁷ 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. 44⁶⁸. Il primo è $c\tau ci$, corruzione copta del greco $\sigma\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$, 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 lettura⁶⁹. Nel papiro, quindi, $\sigma\acute{\iota}\zeta\omega$ 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 paragrafematici⁷⁰.

È questa l'accezione verso cui appare protendere Kotsifou⁷¹, 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 λιπάδα⁷².

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

⁶⁹ 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 $\kappa\omicron\upsilon\delta\alpha\mu\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$, "totalmente privi di punteggiatura", e di aver quindi provveduto a ripristinare il testo e a dargli di segni critici ($\sigma\acute{\iota}\zeta\omega$), 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 ($\delta\iota\omega\rho\theta\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$), ben ordinato ($\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\alpha$ $\tau\epsilon\tau\alpha\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$) e dotato di punteggiatura ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$) da non far sospettare alcuna corruzione testuale. Il passo è in GILL 1953, vol. II, p. 297.

⁷⁰ 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.

⁷¹ «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.

⁷² *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 στίζω, 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 (στυμαί) e in questo modo segnalate al lettore⁷³. Alla luce di queste considerazioni sarebbe possibile intendere l'intestazione della lista, ΠΛΟΓΟΣ ΕΝΕΧΩΜΙ · ΝΤΑΝΤΙ ΜΜΔΥ (l. 1), “lista dei libri che sono stati dotati di punteggiatura da parte nostra” e quindi, in qualche modo, rivisti anche nel testo⁷⁴. 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, στίζειν 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

⁷³ 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 ἀστυγή βιβλία che, in quanto “privi di στυμαί”, non erano affidabili.

⁷⁴ 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*) ΠΧΩΜΕ ΔΙΤΝΝΟΥ ΝΑΚ ΡΗΝΑ | [N]ΓΩΤΕΥ ΝΓΩΛΛ[ε]Υ ΝΑΙ, “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 ωΤε in riferimento «to the holes needed for the binding of the book» e ωΛΛΥ «to the lines needed sometimes by the scribes in order to copy the text down». Ma nulla vieta di vedere in ωΤε 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 στίζω e quindi riferirsi ad una sorta di revisione testuale. Tuttavia, una rilettura più recente dello stesso Crum propone di corregge ΝΓΩΛΛ[ε]Υ in ΩΛΛ[κ]Υ, “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 569⁷⁵ 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 29⁷⁶, 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 copte⁷⁷ 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 ΝΑΤΠΕΤΑΛΟΝ⁷⁸. 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»⁷⁹, 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 letterarie⁸⁰ e documentarie?

⁷⁵ 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.

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

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

⁷⁸ 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.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ 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 Aronne⁸¹. 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 preziosi⁸². La documentazione papiracea non fa che confermare questa accezione. Ad esempio, P.Bacch. 7⁸³, 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”⁸⁴, mentre in una lettera privata riferita al II/III secolo, P.Oxy. LIX 3993⁸⁵, i due mittenti, Coprys e Sinthonis, scrivono a Sarapammon e Syra di aver ricevuto, assieme alla loro lettera, un ῥάκος ἐν ᾧ ἐστὶν πέταλα χρυσαῖ (ll. 10-11), “un panno dentro cui vi sono foglie d’oro”, e di averlo consegnato ad un certo Trophimus⁸⁶.

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’oro⁸⁷. 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.

⁸¹ 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.

⁸² 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.

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

⁸⁴ 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.

⁸⁵ P.Oxy. LIX 3993 = TM 27849.

⁸⁶ 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.

⁸⁷ 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 copti⁸⁸.

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»⁸⁹. La studiosa immagina che il papiro si riferisca ai sontuosi evangelieri⁹⁰ 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 347⁹¹ conferma la studiosa nella sua ipotesi: l'*ostrakon* conserva una lettera indirizzata al monaco Frangé⁹², 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 tebanico⁹³, 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'hors⁹⁴, 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*.

⁸⁸ 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).

⁸⁹ KOTSIFOU 2007, p. 41 (sulla scorta di DEPYUDT 1993, p. CVIII).

⁹⁰ 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).

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

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

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

⁹⁴ 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* *ελεφαντῖνον* (*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 cristiano⁹⁵. 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.

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