

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 aditantur¹.

“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

¹ GIORGI 1789, p. III.

lingua Thebaica (e parallelamente si parla di dialetto bohairico e non di *lingua Memfistica*), 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)², 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"³, coordinato da Paola Buzi, unisce alla ricostruzione e alla descrizione dei manoscritti e del loro contenuto la dimensione

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

³ 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 eremo⁴, 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 fuorvianti⁵, 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.

⁴ 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.

⁵ 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 Bianco⁶, 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 Shenoute⁷, 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'archimandrita⁸. 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 Knowledge⁹.

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-

⁶ Sulla riscoperta della biblioteca del Monastero Bianco e sul ruolo giocato da Maspero, si veda la documentazione discussa da LOUIS 2007 e LOUIS 2008.

⁷ 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.

⁸ 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».

⁹ PERRY 1743, p. 370. Traggo la citazione da EMMEL 2004, p. 19.

condo momento, in America¹⁰, rivoluzionando la conoscenza occidentale della lingua e della letteratura copta¹¹. 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'intonaco¹², probabilmente di XII-XIII secolo¹³, 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 ΝΚΟΥΙ ΜΝ ΝΝΟΣ, “tetravangeli, il loro numero: 59; piccoli e grandi¹⁴”, ΤΕΤΡΑΕΥΑΝΓΛΙΟΝ (*sic*) ΝΚΟΥΙ ΝΝΟΣ ΝΝΑΤΚΟΕΙΣ, “10 tetravangeli piccoli (e) grandi, non legati¹⁵”, ΝΚΑΘΟΛΙΚΟΝ ΜΝ ΝΕΠΡΑΞΙΣ - ΝΑΙ ΝΕ ΝΕΠΡΑΞΙΣ ΝΑΠΟΣΤΟΛΟΣ, “Epistole cattoliche e Atti. Questi sono gli Atti degli Apostoli”; a est invece trovavano spazio ΝΛΟΓΟΣ ΝΑΡΧΕΕΠΙΣΚΟΠΟΣ, “i

¹⁰ Per una panoramica sulla dispersione della biblioteca del Monastero Bianco si vedano ORLANDI 2002, pp. 227-230 ed EMMEL 2004, pp. 18-24.

¹¹ 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.

¹² 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.

¹³ 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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] ΤΟΥΔΑΒ, “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 concili¹⁶. 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 Paleu¹⁷, 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 Crum¹⁸, la identificavano con la vera e propria biblioteca del monastero. Altri, come Gustave Lefèbvre¹⁹, 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 utilizzati²⁰.

¹⁶ Se così va interpretato, seguendo CRUM 1904, p. 576, il termine ΣΟΥΣ, che propriamente vuol dire “raccolgere, mettere insieme”.

¹⁷ Ad esempio, sulla parete nord, si leggeva, subito dopo la menzione dei 59 tetravangeli, ΠΣΥΚΕ ΠΝΑ ΚΛΑΥΤΕ ΥΥ ΠΑΛΗΥ ΚΟΥ ΝΑΙ ΕΒΟΛ, “il povero Apa Claudio, figlio di Paleu; abbi pietà di me”.

¹⁸ Si veda P.Lond.Copt. I, p. XI.

¹⁹ Si veda DACL, s.v. *Dair al Abiad*, a cura di G. Lefèbvre. Della stessa opinione ORLANDI 2002.

²⁰ 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 monastero²¹. 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" appunto²². 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 Monastery²³.

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.

²¹ I frammenti furono sommariamente raggruppati per contenuto e rilegati in 39 codici fattizi, identificati dalle segnature copt. 129¹⁻²¹, copt. 130¹⁻⁵, copt. 131¹⁻⁸, e copt. 132¹⁻⁵, mentre altri 140 frammenti vennero posti sotto vetro e raggruppati sotto le segnature copt. 133¹ e 133². Si veda AMÉLINEAU 1895, pp. 363-366.

²² 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».

²³ ORLANDI 2002, p. 227.

Ma molti problemi rimangono aperti²⁴.

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 Fayyum²⁵. Ai margini della stessa oasi si trovano i resti del Monastero di San Michele²⁶ 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 & Museum²⁷. 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 monastica²⁸, ma non sono che una parte dell'originaria biblioteca, come dimostra l'assenza di alcuni testi imprescindibili, primo fra tutti il *Salterio*²⁹. A differenza dei codici del Monastero Bianco, i manoscritti di Ḥāmūlī sono piuttosto ben conservati. Molti presentano

²⁴ 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.

²⁵ 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).

²⁶ 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.

²⁷ 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.

²⁸ 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.

²⁹ 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-Barīḡāt³⁰, all'estremità meridionale dell'oasi. Evidentemente, a Touton esisteva un famoso centro di copia³¹, forse collocato all'interno dello stesso monastero (anche se, è bene tenerlo presente, nessuno dei copisti si sottoscrive come monaco)³². Tra l'altro, il toponimo ricompare anche nei colofoni di alcuni codici del Monastero Bianco³³. 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-

³⁰ 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.

³¹ 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.

³² 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».

³³ 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.

seum³⁴. 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 Nubia³⁵. Una soluzione abbastanza convincente è stata proposta da Jacques van der Vliet³⁶, 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

³⁴ 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.

³⁵ 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.

³⁶ 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.