

## VII.

### MANOSCRITTI VETEROTESTAMENTARI E LITURGICI

Per quanto riguarda l'Antico Testamento, il libro di gran lunga più attestato nei manoscritti bilingui greco-copti è quello dei *Salmi*. Ciò non stupisce: è ben noto quanto pervasiva fu la diffusione dei *Salmi* in ambiente cristiano<sup>1</sup> e in particolare nel monachesimo<sup>2</sup>, tanto in Occidente<sup>3</sup> quanto, soprattutto, in Oriente. L'uso liturgico di queste composizioni poetiche, attestato già al tempo di Israele, viene ripreso dai cristiani, che sui *Salmi* costruiscono l'impalcatura dell'ufficio divino quotidiano. Alcuni luoghi della letteratura monastica, più volte ricordati e citati dagli studiosi, sono espliciti in tal senso. L'anonima *Regula Magistri*, che tanto spazio dedica all'organizzazione della preghiera delle ore, specificando quali salmi vadano recitati e quando, prescrive ai monaci di celebrare l'ufficio da soli, nel caso si trovino lontano più di cinquanta passi dal convento<sup>4</sup>, oppure di pregare i salmi durante il cammi-

---

<sup>1</sup> MAZY 2019, pp. 143–144 riporta che i *Salmi* rappresentano il 16% dei frammenti biblici e addirittura il 34% dei soli manoscritti veterotestamentari. L'interesse dei cristiani, anche laici, per quest'opera precede il movimento monastico, come dimostrano le opere esegetiche ed omiletiche di Origene o di Atanasio.

<sup>2</sup> Un acuto quadro generale sul ruolo del *Salterio* nel monachesimo, la cui lettura reiterata è finalizzata soprattutto al *meditari*, cioè alla memorizzazione e all'introiezione, è stato disegnato da CAVALLLO 2003. Si veda anche la già menzionata lettera, P.Kell.Copt. V 19 (*supra*, p. 35).

<sup>3</sup> Per quanto riguarda l'Occidente, vale forse la pena di ricordare l'eccezionale ritrovamento di Faddan More, nel cuore dell'Irlanda, dove il fango ha miracolosamente preservato un manoscritto pergameneo contenente proprio un *Salterio* latino, vergato in minuscola insulare e datato attorno all'800. Il ritrovamento è importante anche perché il codice si trova ancora avvolto nella custodia di cuoio (non una legatura vera e propria quindi) originale, rafforzata al suo interno con fogli di papiro. Data la somiglianza tecnologica con analoghe custodie che proteggevano i codici di Nag Hammadi, c'è chi ha supposto che essa provenisse dall'Egitto. Sul ritrovamento si vedano READ 2011 e FIORETTI 2017, pp. 1177–1178.

<sup>4</sup> *Reg. Mag.* 55.3–4 (= ed. DE VOGŪĒ 1964, vol. II, pp. 258.9–260.13): *quod si supra hunc numerum [scil. quinquaginta passus] fuerit loci longiquitas, iam non vadant, sed ibi, relicto de manibus ferramento, suam flectens cervicem, quae aguntur in oratorio genua, opus Dei sibi lente dicant et ipsi* (“se la distanza dal luogo è superiore a quella misura [scil. cinquanta passi], non vadano ormai [al convento], ma lì, dopo aver lasciato cadere lo strumento dalle mani, piegando il collo, come fanno le ginocchia nell'oratorio, dicano lentamente il servizio divino, tra sé e sé, da soli”; il passo sembra corrotto: si veda il commento di DE VOGŪĒ 1964 *ad loc.*).

no, *ab omni verbo alieno a Deo tacentes [...] ambulando [...] prorumpant in psalmum*<sup>5</sup>. Ma soprattutto, la *Regula* si preoccupa affinché i salmi siano *meditati* da chi non li conosce, *psalmos meditari a nescientibus*<sup>6</sup>, dove *meditari* non va inteso genericamente “studiare” o “imparare a memoria” ma piuttosto, in senso tecnico, “ripetere in modo reiterato, introiettare”. Dal momento che è la preghiera comunitaria a fare la comunità monastica, è fondamentale che coloro che già conoscono i salmi, a loro volta, *psalmos ignorantibus ostendant*<sup>7</sup>.

Perché ciò avvenga, è necessario che i monaci siano alfabetizzati, almeno ad un livello elementare. Non a caso, la *Regula*, nella medesima sezione *De actu operum quotidianorum, per diversas horas, diverso tempore*, oltre alla *meditatio psalmorum* prescrive anche la *meditatio litterarum*, alla quale gli *infantuli* sono accompagnati da un monaco *litteratus*, ma che deve preoccupare anche i fratelli più anziani<sup>8</sup>. I salmi quindi come esercizio scolastico, punto sul quale si avrà modo di tornare; dopotutto, a Bisanzio, si imparava a leggere proprio con i salmi<sup>9</sup>.

Indicazioni molto simili si leggono nelle regole monastiche bizantine. Basti ricordare che nel tempo di Quaresima i monaci erano tenuti a recitare l'intero *Salterio* mentre svolgevano i compiti che erano loro assegnati<sup>10</sup>. Nell'Oriente greco più che altrove, e in particolare a Bisanzio, i *Salmi* non solo ebbero una profondissima e perdurante influenza nella produzione poetica<sup>11</sup>, ma, nella forma concreta del libro manoscritto, furono una presenza costante e largamente diffusa<sup>12</sup>. Nel caso di *book epigrams* destinati a manoscritti contenenti il *Salterio*, il gioco di influenze, allusioni

<sup>5</sup> *Reg. Mag.* 56.2 (= ed. DE VOGÜÉ 1964, vol. II, pp. 262.5-264.9).

<sup>6</sup> *Reg. Mag.* 50.14 (= ed. DE VOGÜÉ 1964, vol. II, p. 224.32-34).

<sup>7</sup> *Reg. Mag.* 50.15 (= ed. DE VOGÜÉ 1964, vol. II, p. 224.32-36).

<sup>8</sup> Su queste e altre regole si veda FIORETTI 2017, pp. 1185-1190 (di carattere molto più generale l'intervento di KINGSMILL 2014, pp. 596-601 nello *Oxford Handbook of the Psalms*).

<sup>9</sup> Si veda almeno CAVALLO 2007a, pp. 31-46.

<sup>10</sup> THOMAS, CONSTANTINIDES HERO 2000, p. 112. Preoccupazioni simili sono espresse da Eustazio di Tessalonica: ne discute CAVALLO 1997, pp. 149-151. Si vedano, infine, i numerosi esempi citati in PARPULOV 2014, pp. 70-75.

<sup>11</sup> La bibliografia sul tema è sconfinata. Il caso più macroscopico è probabilmente quello di Manuele Philes che nel XIV secolo scrisse una metafrasi dei *Salmi* in versi politici (in parte edita da STICKLER 1992). Ma è tutta la storia letteraria bizantina ad essere attraversata da costanti riferimenti, allusioni, citazioni, riprese delle Sacre Scritture, e in particolare del libro dei *Salmi*. Le più recenti trattazioni d'insieme sono rappresentate dal *Companion* a cura di HÖRANDNER, RHOBY, ZAGKLAS 2019 e dai due volumi LAUXTERMANN 2003 e LAUXTERMANN 2019.

<sup>12</sup> Anche qui la bibliografia è ricchissima, malgrado l'assenza di studi sistematici. Recentemente, PARPULOV 2014 ha offerto uno studio complessivo sui manoscritti pergamenacei dei *Salmi* a Bisanzio tra IX e XIV secolo; sui *Salteri* miniati si veda anche CUTLER 1984. Parlando di Bisanzio, non si può non accennare al sontuoso *Salterio* di Basilio II, Marc. gr. Z 17 (coll. 421), quasi sicuramente opera del medesimo copista del celeberrimo *Menologio* di Basilio II, Vat. gr. 1613 (è l'ipotesi di D'Aiuto 2008, pp. 106-114, ripresa da DEgni 2018). Sul *Salterio* si vedano almeno SPATHARAKIS 1976, pp. 20-26, la scheda in SPATHARAKIS 1981, vol. I, pp. 18-19, nr. 43 e vol. II pll. 83-84 e CUTLER 1984, pp. 115-119, nr. 58.

e rimandi tra salmi, produzione poetica bizantina e materialità del libro raggiunge il livello più complesso e allo stesso tempo la manifestazione più esplicita e trasparente<sup>13</sup>.

La centralità del libro dei *Salmi* era già riconosciuta nel monachesimo pacomiano. Nel magmatico e stratificato *corpus* che ne trasmette precetti e consuetudini, i riferimenti al *Salterio* sono numerosissimi<sup>14</sup>. Il postulante è tenuto ad imparare a memoria un certo numero di salmi, *psalmos quanto potuerit discere*<sup>15</sup>, addirittura prima di poter essere ammesso nella comunità. I monaci dovevano conoscere a memoria almeno il *Nuovo Testamento* e il *Salterio*<sup>16</sup>. Non è forse un caso, dunque, che siano proprio i *Vangeli* e i *Salmi* i testi in assoluto più rappresentati tra i manoscritti bilingui greco-copti<sup>17</sup>, talvolta anche combinati insieme, come accade in taluni lezionari.

Nell'Egitto cristiano i *Salmi* ebbero impieghi talvolta sorprendenti. Una serie di frammenti pergamenei, collocati tra IX e X secolo e conservati al Coptic Museum del Cairo<sup>18</sup>, è stata ricondotta a quello che il primo editore ha definito «Psalm

<sup>13</sup> Un interessante esempio è stato messo in luce da MEESTERS, PRAET *et al.* 2016. Il codice miscelaneo cartaceo Bodl. Barocc. 194 (XV secolo) conserva (f. 48r-v) un ciclo di otto epigrammi relativi ai *Salmi*. Di questi, quattro sono dei veri e propri *book epigrams* dedicati al libro dei *Salmi*, che nel codice oxoniense hanno perso la loro funzione precipua, ma che sono attestati anche in numerosi *Salteri* datati tra X e XIII secolo. Altri epigrammi sui *Salmi* sono raccolti da PARPULOV 2014, pp. 216-244. È attualmente in corso il progetto *The Legacy of the Psalms in Byzantine Poetry: Book Epigrams and Metrical Paraphrases* (FWF, project I 3544), portato avanti congiuntamente dall'Accademia austriaca delle Scienze e dall'università di Ghent e guidato da Andreas Rhoby, che si prefigge, tra gli altri obiettivi, lo studio sistematico dei *book epigrams* associati al libro del *Salterio* (nonché una nuova edizione con commento della metafrasi in decapentasilabi dei *Salmi* composta da Manuele Philes, a cura di Anna Gioffreda e Ugo Mondini, che andrà a sostituire quella parziale di STICKLER 1992).

<sup>14</sup> Ancora fondamentale per tutti gli aspetti legati alla liturgia vissuta dal monachesimo pacomiano risulta essere VEILLEUX 1968; in particolare, sui *Salmi*, pp. 262-275 (pagine riprese in VEILLEUX 1974), una ricca analisi dell'ufficio liturgico pacomiano può leggersi alle pp. 276-339. Più stringato, ma molto denso, RICHTER 2003, pp. 286-288; si veda anche MAEHLER 2008, pp. 39-40. Ovviamente, il libro dei *Salmi* aveva un ruolo centrale anche nella preghiera degli anacoreti: basti pensare al dossier P.Naqlun I 1-6 messo insieme dall'anonimo monaco dell'eremo 25 (di cui si è detto alle pp. 53-54). Si veda a questo proposito P.Naqlun I, pp. 50-53, con bibliografia specifica e ricca documentazione tratta anche dalle fonti copte.

<sup>15</sup> *Praec.* 49 (= ed. BACHT 1983, pp. 92-93; trad. it. CREMASCHI 1988, p. 73); si veda anche *Praec.* 139 (= ed. BACHT 1983, pp. 112-113; trad. it. CREMASCHI 1988, p. 84). TREU 1988 ha riconosciuto in alcuni papiri che riportano lo stesso versetto del salmo scritto più volte dalla medesima mano (P.Vindob. G 22857, P.Vindob. G 18058 e P.Vindob. G 18975) non tanto semplici esercizi scolastici di scrittura, quanto piuttosto un supporto alla memorizzazione del testo sacro.

<sup>16</sup> La prescrizione è esplicita in *Praec.* 140 (= ed. BACHT 1983, p. 113): *omnino nullus erit in monasterio, qui non discat litteras, et de Scripturis aliquid teneat: qui minimum usque ad novum Testamentum et Psalterium, et non vi sarà assolutamente nessuno in monastero che non impari a leggere e non sappia a memoria qualcosa delle Scritture: come minimo, il Nuovo Testamento e il Vangelo* (trad. CREMASCHI 1988, p. 84). Si veda il commento di WIPSYCYCKA 1984, pp. 292-293 (= WIPSYCYCKA 1996, p. 121).

<sup>17</sup> E non soltanto tra i bilingui: si veda PARPULOV 2014, p. 49. Del rapporto fra monachesimo pacomiano e cultura scritta, antitetico rispetto al modello di monaco illetterato presentato dalla *Vita Antonii* di Atanasio di Alessandria, si è occupato da ultimo FIORETTI 2017, pp. 1165-1168.

<sup>18</sup> Al-Qāhira, Coptic Museum, inv. nrr. 859-863. Essi furono identificati e editi da HEDRICK 2006 e successivamente commentati da ALBL 2012.

*testimonia* collection», vale a dire una raccolta, con intento catechetico, di almeno trenta passi salmodici correlati ad eventi della vita di Cristo, di cui rappresentano la prefigurazione profetica. La raccolta, in copto, è con ogni probabilità la traduzione di un'analoga collezione greca, da collocare attorno al 400<sup>19</sup>.

Anche in ambito liturgico, i copti non si limitarono a riproporre i *Salmi* semplicemente organizzandoli in sequenze diverse secondo le necessità dell'ufficio quotidiano<sup>20</sup>. Tipico della tradizione copta è il genere delle *hermeneiai*, un particolare tipo di inno liturgico composto combinando tra loro diversi versi salmodici sulla base di una parola chiave condivisa, che poi venivano cantati uno dietro l'altro<sup>21</sup>. Un manoscritto proveniente da Ḥāmūlī, oggi alla Morgan Library & Museum con segnatura M 574<sup>22</sup> e copiato nell'897/898 dai diaconi Basilio e Samuele di Touton, conserva diverse *hermeneiai*, alcune ripetute sia in greco che in copto.

Si è brevemente accennato all'uso dei *Salmi* come testo scolastico. Da tempo è stato messo in luce dagli studiosi<sup>23</sup> come in età tardoantica i *Salmi* sostituiscano progressivamente gli autori classici nel fornire modelli da riprodurre agli studenti che già avevano ricevuto la prima educazione grafica<sup>24</sup> e che avevano invece bisogno di migliorare

<sup>19</sup> È l'ipotesi abbastanza convincente di ALBL 2012, pp. 422-423, basata sull'identificazione di Maria con la 'figlia di Sion', presente nella collezione e attestata dalla fine del IV secolo, e sulle strettissime somiglianze con l'*Expositio Symboli* di Rufino, composta all'inizio del V secolo.

<sup>20</sup> Sull'uso del libro di *Salmi* nella cristianità copta si veda RICHTER 2003, con ulteriore bibliografia.

<sup>21</sup> Su questo particolare tipo di composizione, caratteristico della liturgia monastica copta si vedano ZANETTI 2008, pp. 206 e soprattutto QUECKE 1970 e QUECKE 1995. Si veda anche DEPUYDT 1993, p. 113 per ulteriore bibliografia.

<sup>22</sup> Si veda DEPUYDT 1993, pp. 113-121, nr. 59 e pll. 11, 67-69, 211, 328 e 451. Alcune delle preghiere contenute nel codice sono in greco. In alcuni casi, è presente anche la traduzione copta, collocata però in genere a molte pagine di distanza, senza che possa dialogare con il testo greco.

<sup>23</sup> Su tutti, CRIBIORE 1996, pp. 132-133. Queste mani sono per lo più del tipo 2 e 3 secondo la classificazione proposta dalla studiosa, vale a dire mani che conoscono il tratteggio delle lettere ma che hanno ancora difficoltà di coordinazione, e mani molto più sciolte, che dimostrano una maggiore sicurezza, pur restando in via di evoluzione (si veda CRIBIORE 1996, p. 112). Non mancano esempi vergati da copisti che chiaramente sono alle prese con la primissima educazione grafica. Questa ed altre considerazioni dimostrano che a partire dal IV secolo gli studenti, dopo aver preso un minimo di dimestichezza con l'alfabeto, cominciavano spesso a copiare massime più complesse, ben prima di studiare sillabari e liste di parole. Vi è il forte sospetto (ed è questa la tesi della studiosa) che l'apprendimento della lettura e l'apprendimento della scrittura non sempre e non necessariamente procedessero parallelamente. DEL CORSO 2022, pp. 131-134 vede in questo cambiamento un riflesso della trasformazione sociale dei γράμματα. In un mondo sempre più cristianizzato, la lettura è prima di tutto uno strumento per avvicinarsi alle Scritture, soprattutto in contesti monastici dove il novizio, qualora non fosse già in grado, doveva essere messo quanto prima nella condizione di poter meditare la Parola di Dio.

<sup>24</sup> Almeno da BOYVALE 1975. Sulle pratiche scolastiche in età tardoantica (e non solo) restano fondamentali CRIBIORE 1996, che analizza gran parte della documentazione papiracea egiziana, e soprattutto CRIBIORE 1999, che si concentra sulla dialettica tra greco e copto nell'apprendimento scolastico. Si veda anche BUCKING 2007. La continuità, anche concettuale, tra *paideia* classica e *paideia* monastica è messa in luce dai saggi raccolti in LARSEN, RUBENSON 2018.

la pratica della scrittura, sciogliendo sempre di più i movimenti della propria mano. Tra i possibili esempi<sup>25</sup> se ne citeranno due, assai rivelatori. Il primo è rappresentato da una tavoletta di legno<sup>26</sup> sulla quale una stessa mano, piuttosto educata alla maiuscola alessandrina, copia per sei volte Sal 28, 3 nella traduzione della LXX, mentre sull'altra facciata verga l'alfabeto greco, seguito da sequenze vocaliche e dalle lettere copte. Il secondo è un esempio, per così dire, speculare: su un papiro<sup>27</sup>, proveniente dal Monastero di Apa Apollo presso Asyūt, compare il Sal 2, 7 in copto, mentre in greco è la formula epistolare e la lista di parole che la medesima mano copia sulla stessa facciata.

Infine, in questa sede, si può solo accennare alle numerose occorrenze di versi tratti dai salmi nella sfuggente categoria papirologica degli amuleti e dei testi magici<sup>28</sup>, in particolare del Sal 90<sup>29</sup>. Nella lista di amuleti riconducibili in un modo o nell'altro ad ambienti cristiani, compilata da Theodore de Bruyn e Jitse Dijkstra<sup>30</sup>, si contano quasi 70 casi in cui compare il versetto di un salmo, talvolta in combinazione con un passo evangelico. In un *ostrakon*<sup>31</sup> proveniente da Medīnet Hābū si legge addirittura il Sal 30 prima in greco, poi in copto.

Assieme ai *Salteri*, in questa sezione saranno analizzati anche un testimone papiroaceo del libro delle *Odi* (P.Vindob. K 8706 [46]) e un codice contenente due inni acrostici [1] di impiego sicuramente liturgico. Essi condividono con i *Salteri* alcune caratteristiche codicologiche e paleografiche che rendono fruttuosa la trattazione in parallelo. Infatti, il testo dei *Salmi*, come quello delle *Odi* o degli inni acrostici, è sempre vergato a piena pagina, indipendentemente dal supporto scrittorio. Il copista è in genere molto attento a visualizzare graficamente la struttura poetica del salmo. In altre parole, si cerca di mantenere ciascun versetto all'interno di un solo rigo di

<sup>25</sup> Molti sono citati in CRIBIORE 1999, p. 282. Si vedano anche i numerosi materiali discussi in MARAVELA 2018.

<sup>26</sup> Brussels, Musées Royaux, inv. E 6801 = nr. 127 VAN HAELST = SB XVIII 13323 = TM 62205. Pubblicato per la prima volta da PREAUX 1935, che lo considerava una tavoletta magica, venne interpretato da CRIBIORE 1996, p. 213, nr. 169 come, appunto, esercizio scolastico. Ancora ad un testo magico pensano DE BRUYN, DIJKSTRA 2011, pp. 212-213, nr. 179. Si veda anche la descrizione in RAHLES, FRAENKEL 2004, p. 47. Il versetto di un salmo (Sal 21, 29) seguito dall'alfabeto greco-copto si legge anche nel già citato SB Kopt. V 2360.

<sup>27</sup> Oxford, Bodleian Library, Copt. f. 30 = P.Bal. II 396 = TM 66372. Ultima edizione come P.Rain. UnterrichtKopt. 149.

<sup>28</sup> Sui papiri magici e gli amuleti basti il rinvio all'analisi di P.Osl. inv. 1661 [27], *supra*, pp. 127-130. Specificamente dedicato all'uso dei salmi nei papiri magici copti è RICHTER 2003, pp. 288-290, con ulteriore bibliografia.

<sup>29</sup> Su questo salmo si veda CHAPA 2011.

<sup>30</sup> Si veda DE BRUYN, DIJKSTRA 2011, pp. 184-215.

<sup>31</sup> Chicago, Haskell Oriental Institute, MH 1175 + MH 935 + London, University College, Petrie Museum UC 62851 = nr. 132 VAN HAELST = TM 62207 = CLM 3515. Sul curioso reperto si vedano almeno RÖMER, HASITZKA 2007 e MARTÍN HERNÁNDEZ, TORALLAS TOVAR 2014, p. 791, i quali ritengono che non si debba pensare necessariamente ad un amuleto. L'*ostrakon* è da ultimo edito come O.Petr.Mus. 2.

scrittura e qualora questo non sia possibile, la riga successiva (ed eventualmente anche quella ancora dopo) presenta una *eisthesis*, anche di diversi centimetri, come si osserva, ad esempio, in sa 91 SCHÜSSLER [30]. Come si avrà modo di notare, nel caso di alcuni lezionari a cui si è accennato, il *layout* a piena pagina viene mantenuto anche qualora il *Vangelo*, accompagnato dal salmo, sia invece vergato su due colonne. Questa *mise en page*, sistematica nei manoscritti dei *Salmi* di origine monastica egiziana, è esibita già dal più antico *Salterio* copto conservato, il London, British Library, Or. 5000<sup>32</sup>, un codice papiraceo riferito al tardo VI secolo o all'inizio del secolo successivo, rinvenuto assieme ad un altro manoscritto, sempre papiraceo<sup>33</sup>, nel 1896, avvolto in un panno di lino all'interno di una scatola di pietra seppellita nelle sabbie dell'Alto Egitto, nei pressi delle rovine di un antico monastero.

Per facilità di esposizione, in coda a questa sezione verranno brevemente descritti anche due frammenti veterotestamentari, P.Köln IV 169 [13] e P.Ryl.Copt. 3 [21]. Pur non essendo testimoni dei *Salmi* (si tratta, infatti, rispettivamente di un frammento di *Isaia* e di uno del *Libro di Giobbe*), il testo si dispone anche in questo caso a piena pagina.

#### 1. P.VINDOB. K 9907-9972

Tra i codici bilingui più o meno frammentari che contengono il libro dei *Salmi*, lo *specimen* più antico è rappresentato da una serie di frammenti papiracei indicati, nel loro insieme, dalla segnatura P.Vindob. K 9907-9972<sup>34</sup> [51], i quali permettono di ricostruire 25 fogli di un *Salterio* bilingue greco-saidico di circa mm 280 × 170. I salmi sono disposti a piena pagina (lo specchio scrittorio è di circa mm 230 × 135 ed ospita in media 35 linee) e in successione, in modo tale che ciascun testo greco sia seguito dalla corrispondente traduzione copta<sup>35</sup>.

Soltanto sul foglio composto dai frammenti K 9911c + 9920 + 9932 + 9941 + 9945a + 9971b si legge, nell'angolo superiore esterno, il numero  $\overline{\rho\omicron\gamma}/\overline{[\rho]\omicron\alpha}$  (173/174). È possibile, dunque, che in origine fosse presente una paginazione continua.

<sup>32</sup> TM 108024 = CMCL CMCLAV = CLM 21. Il testo del *Salterio* è edito da BUDGE 1898.

<sup>33</sup> È l'attuale London, British Library, Or. 5001 (TM 107789 = CMCL CMCLAW = CLM 22) contenente dieci omelie complete di autori monofisiti. Esse sono edito da BUDGE 1910.

<sup>34</sup> Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 9907 + 9909-9911 + 9913-9925 + 9927-9930 + 9932-9942 + 9944 + 9945 + 9947-9954 + 9956-9971 = nr. 96 VAN HAELEST = 1220 RAHLES = sa 72 SCHÜSSLER = TM 62036 = CLM 1055. I frammenti vennero editi per la prima volta da WESSELY 1907, pp. 63-133. Recentemente (DE CURTIS 2022a, pp. 62-66), è stato possibile collocare altri tre piccoli lacerti. Si veda anche NAGEL 1984, pp. 246-248, nr. 1.

<sup>35</sup> Le pericopi conservate sono: in greco Sal 3, 8-9; 4, 1-9; 6, 9-11; 7, 1-2; 16, 4-7.13-15; 25, 6-9.11-12; 26, 1-3; 28, 1-11; 29, 1-13; 30, 19-25; 31, 1-7.11; 38, 1-10; 40, 1-3.7-13; 48, 2-19; 50, 11-21; 53, 1-2.5-9; 54, 4-12.15-23; 55, 1-2.7-9.13-14; 56, 1-9; 67, 13-15.21-24.30-35; 68, 18-26.28-37; mentre in copto Sal 3, 1-9; 4, 1-3; 6, 1.10-11; 9, 22-25.32-35; 24, 6-9.15-20; 25, 1-4.5-10.12; 27, 1-4; 28, 1-11; 29, 1-13; 30, 2-9.11-25; 31, 1-4; 36, 12-21.23-32; 37, 13-23; 39, 16-18; 47, 5-14; 48, 3-11; 50, 1-13; 52, 3-7; 53, 1-5; 54, 22-24; 55, 3-14; 67, 3-8.

Per quanto riguarda la composizione fascicolare, la sistematica analisi dei frammenti ha permesso di correggere l'opinione di Wessely, secondo il quale il codice era composto da bifogli singoli cuciti tra loro. La successione continua del testo ha portato gli studiosi ad ipotizzare un originario progetto che abbracciava due volumi di *Salmi* con traduzione copta, di cui i 25 fogli viennesi sarebbero ciò che rimane della prima parte<sup>36</sup>. Effettivamente, se il foglio paginato 173/174 ospita, sul *verso*, il Sal 56, 1-9 in greco, l'intera raccolta poetica avrebbe avuto bisogno di quasi 125 bifogli per essere trascritta completamente<sup>37</sup>. E certamente, un codice costituito da 125 unioni sarebbe andato incontro in breve tempo a problemi di tenuta della compagine fascicolare, soprattutto se utilizzato quotidianamente.

Tuttavia, i frammenti di tre pagine consecutive presentano il medesimo orientamento delle fibre, dimostrando che il codice era composto da fascicoli di più bifogli, verosimilmente quaternioni<sup>38</sup>. Non è escluso che l'edizione bilingue trovasse spazio in un solo corposo volume.

L'unica mano che copia, tanto per il greco quanto per il copto, i fogli superstiti impiega una maiuscola dal tracciato spigoloso e di modulo abbastanza grande, irregolare nell'esecuzione, lievemente inclinata verso destra (ma l'asse non è costante) e caratterizzata da un contrasto modulare molto accentuato. Le aste discendenti di *gamma*, *rho*, *tau*, *ti* e talvolta di *psilon* e *psi* piegano a sinistra nell'ultima parte; lo stesso fenomeno si osserva in *iota*. I primi due tratti di *alpha*, realizzato in due tempi, formano un angolo molto acuto; il terzo, quasi verticale, si prolunga a destra, sul rigo di base. Caratteristica è la forma spezzata di *beta* costituito da due triangoli rettangoli con i tratti curvi sostituiti da segmenti obliqui; triangolare è anche il piccolo occhietto di *rho*. *Epsilon*, molto stretto, è in tre tempi, con il tratto orizzontale superiore che curva verso quello mediano, di norma più lungo, senza però chiudersi in occhietto; talvolta si nota un'esecuzione in due tempi, con i tratti tre e quattro fusi in una sola curva. I tratti due e tre di *my* disegnano un'ampia curva che tocca il rigo di base. Anche il tratto obliquo di *ny* si curva scendendo da sinistra a destra. Infine, il tratto verticale di *tau* (e di *ti*) non si innesta a metà della traversa ma è spostato verso destra.

Questa scrittura può essere paragonata ad altre maiuscole informali a contrasto modulare, caratterizzate dal tracciato spezzato e dall'asse ora più ora meno inclinato verso destra, come quelle testimoniate da P.Egerton 5<sup>39</sup> (prima metà del V secolo) o P.Oxy. XIII 1614<sup>40</sup> (seconda metà del V secolo). Rispetto a questi ultimi esempi, il

<sup>36</sup> «Wahrscheinlich handelt es sich bei dem vorliegenden Codex um den 1. Teil eines insgesamt 2-teiligen bilinguen Psalmenbuches» (sa 72 SCHÜSSLER, p. 57).

<sup>37</sup> Questi calcoli sono chiaramente approssimativi, ma servono a dare un'idea di massima della consistenza del manoscritto.

<sup>38</sup> Per una discussione si veda DE CURTIS 2022a, pp. 67-68.

<sup>39</sup> Riproduzione in CAVALLO, MAEHLER 1987, p. 36 e pl. 14b.

<sup>40</sup> Riproduzione in CAVALLO, MAEHLER 1987, p. 48 e pl. 20b.

copista del codice bilingue tende ad una maggiore formalità, pur senza raggiungere i livelli calligrafici di mani quali quella che verga PSI I 15 (inizio del V secolo). Tali confronti suggeriscono di collocare il manoscritto viennese nel V secolo con forse una preferenza per la seconda metà del secolo.

## 2. SA 91 SCHÜSSLER

Diversi fogli, o frammenti di fogli, sparsi tra le collezioni europee e non, sono stati ricondotti a più riprese dagli studiosi<sup>41</sup> ad un unico codice pergameneo, anch'esso un *Salterio* [30]. Nello specifico, i frammenti oggi si trovano divisi fra la Bibliothèque nationale de France<sup>42</sup>, che ne conserva il maggior numero (copt. 129<sup>2</sup> ff. 1, 2, 33, 98, 105-112; copt. 132<sup>3</sup> ff. 18, 51; copt. 132<sup>3</sup> ff. 177, 202; copt. 133<sup>1</sup> ff. 57, 58), la Österreichische Nationalbibliothek di Vienna<sup>43</sup> (P.Vindob. K 31<sup>44</sup>; K 902; K 8343; K 9851; K 9871; K 9872), la British Library di Londra<sup>45</sup> (Or 3579 A [17] ff. 1 e 3 [= P.Lond.Copt. I 25], Add. 34274 f. 51 [= P.Lond.Copt. I 942]), il Coptic Museum del Cairo<sup>46</sup> (JdE

<sup>41</sup> Già WESSELY 1907, p. 168 aveva notato che «im ganzen besteht eine große Ähnlichkeit» tra P.Vindob. K 9872 e K 9871, ma il primo a parlare esplicitamente di un unico codice, a proposito dei frammenti viennesi, è TILL 1937, p. 209, intuizione poi ripresa in TILL 1940, nr. 25, p. 11. Ancora van Haelst, nel suo *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* del 1976, assegna numeri diversi ai frammenti: il nr. 102 corrisponde ai frammenti viennesi, i nrr. 107 e 134 ai frammenti londinesi (rispettivamente, Or. 3579 A [17] e Add. 34274), il nr. 137 ai frammenti del Cairo mentre il nr. 153 ai ff. 1, 2 (e non, come si legge nel catalogo, f. «12»), 33, 98, 105-112 del Par. copt. 129<sup>2</sup>. I restanti frammenti parigini e il piccolo frammento della Morgan Library & Museum non sono menzionati. In tempi più recenti, si veda BOUD'HORS 1987, p. 12. L'elenco completo dei frammenti fino ad ora ricondotti al medesimo *Salterio* pergameneo, accompagnato da un'esauriva descrizione, è stato messo insieme da Schüssler, che ha dato al codice la sigla sa 91 (pp. 93-102, con *addenda et corrigenda* a pp. 123-126 Lf. 4). Dettagli sulla ricostruzione del foglio costituito dai frammenti Or. 3579 A (17) f. 2 + P.Vindob. K 31 si possono leggere in NAGEL 2000, pp. 87-88 (e tavole alle pp. 95-96). Al manoscritto sono assegnati i seguenti codici identificativi nei database online: TM 62268 = CLM 546.

<sup>42</sup> I fogli del Par. copt. 129<sup>2</sup> furono sommariamente descritti da DELAPORTE 1913, pp. 84-88. Per il Par. copt. 132<sup>2</sup>, copt. 132<sup>3</sup> e copt. 133<sup>1</sup> si può consultare BOUD'HORS 1987, pp. 12-13. Si vedano anche RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 310-311 (Par. copt. 129<sup>2</sup>) e 312-313 (Par. copt. 132<sup>2</sup>, copt. 132<sup>3</sup> e copt. 133<sup>1</sup>); NAGEL 1984, nr. 7, p. 251.

<sup>43</sup> I frammenti viennesi furono pubblicati a più riprese (cfr. TILL 1941, pp. 179, 184, 199, 208; TILL 1960, p. 226). Nello specifico, si vedano WESSELY 1907, pp. 165-168 e 168-172 (rispettivamente P.Vindob. K 9872 e K 9871); Stud.Pal. IX 17c (P.Vindob. K 9851); Stud.Pal. XIV 257 (P.Vindob. K 31); TILL 1937, pp. 209-212 e 212-213 (rispettivamente P.Vindob. K 8343 e K 902). Si vedano anche RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 431-433; NAGEL 1984, nr. 2, pp. 248-249.

<sup>44</sup> *Olim Lit. Theol.* 31.

<sup>45</sup> Il testo greco dei tre frammenti è pubblicato da MILNE 1927, nr. 206, pp. 168-173 (anche RAHLFS 1907, pp. 240-241 per il salmo greco di Add. 34274 f. 51), mentre SCHLEIFER 1914, nr. I, pp. 5-7 e 10-11 aveva pubblicato integralmente Or. 3579 A (17) ff. 1 e 3. Tuttora inedito il salmo copto di Add. 34274 f. 51. Si vedano ancora RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 197 (Add. 34274 f. 51) e 211 e (Or. 3579 A [17]) NAGEL 1984, nr. 3, p. 249 (Or. 3579 A [17]) e nr. 5, p. 250 (Add. 34274 f. 51).

<sup>46</sup> I frammenti sono indicati nel catalogo di MUNIER 1916, rispettivamente dai nrr. 9204, 9206, 9208 e 9214. Si vedano anche RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 165-166; NAGEL 1984, nr. 4, p. 250.

44800; JdE 44802; JdE 44804; JdE 44810) e, dall'altra parte dell'Atlantico, la Morgan Library & Museum di New York<sup>47</sup> (M 706c). Dal momento che i fogli di Parigi fanno parte degli oltre 4000 frammenti scoperti da Gaston Maspero alla fine del XIX secolo, è certo che il codice fosse in origine custodito nella biblioteca del Monastero Bianco<sup>48</sup>.

Questi frammenti restituiscono un totale di 27 fogli più o meno mutili, di cui è possibile ricostruire la sequenza sulla base dell'ordine in cui compaiono i salmi<sup>49</sup>. Le dimensioni del codice sono piuttosto significative: ciascun foglio misura in media mm 355 × 270 mentre la scrittura, che si dispone a piena pagina, occupa uno specchio che oscilla tra mm 265 × 195 e mm 245 × 175, lasciando quindi ampi margini. L'ornamentazione è molto sobria e si limita a semplici motivi fitomorfi, realizzati con lo stesso inchiostro in cui sono vergati i salmi, che talvolta occupano il margine destro della pagina. Sono presenti tracce di rigatura, eseguita a secco sul lato carne secondo il tipo 00A1 LEROY-SAUTEL. La paginazione originaria sopravvive soltanto su pochi frammenti<sup>50</sup>, sufficienti però a dimostrare che, per contenere l'intero *Salterio* bilingue, il codice doveva essere costituito da poco meno di 250 fogli. A conti fatti, dunque,

<sup>47</sup> DEPUYDT 1993, nr. 10, p. 18 e pl. 338a. Il piccolo frammento, appartenuto in origine all'antiquario inglese John Lee, fu acquistato, assieme a tutta la collezione di manoscritti di Lord Amhurst Tyssen-Amherst, nel 1912 da Pierpont Morgan. Su questi cambi di proprietà si rimanda a DEPUYDT 1993, pp. LXXII-LXXIII. Si veda anche RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 259-260.

<sup>48</sup> Si veda BOUD'HORS 1987, pp. 1-2.

<sup>49</sup> L'ordine relativo dei frammenti è dunque il seguente: 1) P.Vindob. K 8343; 2) M 706 c; 3) Or 3579 A [17] f. 1; 4) P.Vindob. K 9872; 5) Coptic Museum, inv. 44800; 6) P.Vindob. K 9871; 7) Add. 34274 f. 51; 8) Coptic Museum, inv. 44802; 9) Coptic Museum, inv. 44804; 10) Or. 3579 A [17] f. 2 + P.Vindob. K 31 + Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 57a; 11) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 105; 12) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 33 + copt. 132<sup>2</sup> f. 18; 13) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 111 + f. 107; 14) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 107; 15) Par. copt. 132<sup>3</sup> f. 177; 16) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 108; 17) Par. copt. 132<sup>3</sup> f. 202; 18) Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 58 + copt. 132<sup>2</sup> f. 51; 19) P.Vindob. K 902; 20) P.Vindob. K 9851 [tav. V]; 21) Coptic Museum, inv. 44810; 22) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 110; 23) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 109; 24) Or. 3579 A [17] f. 3; 25) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 2 + f. 1 + f. 98; 26) Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 112; 27) Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 57. È forse utile a questo punto offrire una concordanza fra le sigle impiegate da Schüssler e l'ordine qui stabilito:

1)	sa 91.1	10)	sa 91.8	19)	sa 91.17
2)	sa 91.2	11)	sa 91.9	20)	sa 91.18
3)	sa 91.25	12)	sa 91.10	21)	sa 91.19
4)	sa 91.3	13)	sa 91.11	22)	sa 91.20
5)	sa 91.4	14)	sa 91.12	23)	sa 91.21
6)	sa 91.5	15)	sa 91.13	24)	sa 91.27
7)	sa 91.26	16)	sa 91.14	25)	sa 91.22
8)	sa 91.6	17)	sa 91.15	26)	sa 91.23
9)	sa 91.7	18)	sa 91.16	27)	sa 91.24

<sup>50</sup> Il numero di pagina si conserva su P.Vindob. K 9872 (MΘ/Ν [49-50]), su P.Vindob. K 9871 (PIZ/PNH [117/118]), su Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 33 + copt. 132<sup>2</sup> f. 18 (PNZ/PNH [157/158]), su Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 111 + f. 107 (PNA/PNE [181/182]) e su P.Vindob. K 9851 (TKΔ/TKE [321/322]). La successione dei salmi garantisce, inoltre che P.Vindob. K 8343 era seguito dal frammento newyorkese M 706c, Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 105 da Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 33 + copt. 132<sup>2</sup> f. 18, Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 110 da Par. copt. 129<sup>2</sup> f. 109 e forse Par. copt. 132<sup>3</sup> f. 202 da Par. copt. 133<sup>1</sup> f. 58 + copt. 132<sup>2</sup> f. 51.

del codice sopravvive poco più di un foglio su dieci, condizione che, in assenza di segnature, non permette di ricostruire la struttura fascicolare originaria. È possibile ipotizzare un'articolazione in quaternioni, di gran lunga la più diffusa nei codici copti<sup>51</sup>.

Per quel che riguarda la *mise en page*, a differenza di quanto osservato finora, testo greco e versione copta non si alternano, ma scorrono parallelamente su pagine affrontate. Di conseguenza, su ciascun foglio il *recto* è occupato dal copto mentre il *verso* dal greco, in modo tale che ad apertura di libro al testo greco della pagina di sinistra corrisponda la traduzione copta su quella di destra. Questa disposizione avrà grande fortuna e diventerà standard non solo per i *Salteri*, ma anche per i tetravangeli.

La maiuscola impiegata [tav. V] per i salmi, sia greci che copti, è fortemente chiaroscurata e di modulo sostanzialmente quadrato (anche se alcune lettere, come *my*, *pi*, *tau*, *omega*, *fai* e *shai*, possono preferire un modulo più largo). Il chiaroscuro è coerente nei tratti verticali, di massimo spessore, e nei tratti orizzontali, ridotti a sottilissimi filetti, ma non lo è per quanto riguarda i tratti obliqui: mentre in *ny* il tratto obliquo discendente da sinistra verso destra è di minimo spessore, in *delta*, *lambda* e *giangia* si attesta su valori medi; nei tratti che compongono la tenaglia di *kappa*, eseguiti in un solo movimento, quello discendente da destra verso sinistra ha spessore minimo, mentre al cambio di direzione il tratto diventa di medio spessore; *ypsilon*, se eseguito in un tempo, vede il tratto di sinistra più spesso di quello di destra (stesso fenomeno che si osserva in *chi*), ma questa caratteristica non è sistematicamente presente.

Sui frammenti parigini si osserva un'oscillazione nel tratteggio di alcune lettere. Il primo e il secondo tratto di *alpha* possono formare un angolo molto acuto oppure essere fusi in una curva, piuttosto piccola e schiacciata sul riga di base. Discorso simile per i tratti due e tre di *my*, entrambi di minimo spessore, che possono formare un angolo acuto oppure essere fusi e appiattiti sulla riga di base. Infine, *ypsilon* può essere eseguito in due tempi, con il primo tratto che scende al di sotto del riga di base, oppure in un solo tempo, con tracciato occhiellato. Si tratta, in definitiva, di un'oscillazione tra forme riconducibili da una parte al canone della maiuscola biblica, dall'altra a quello della maiuscola alessandrina. Si sarebbe tentati di vedere nei frammenti parigini una mano diversa rispetto a quella attestata negli altri fogli, ma il particolare tratteggio di *kappa*, che presenta tenaglia, tendenzialmente separata dal tratto verticale, in cui il primo tratto obliquo comincia con un vistoso ricciolo o uncino, suggerisce piuttosto l'identità di mano<sup>52</sup>. Il fatto che lo stesso copista oscilli tra tratteggi diversi ha delle significative ricadute sull'elaborazione della variante

<sup>51</sup> Non esistono ancora studi complessivi sulla composizione fascicolare dei codici copti pergamenei (e cartacei). Tuttavia, si veda almeno quanto nota EMMEL 2004, p. 57 a proposito dei codici del Monastero Bianco contenenti le opere di Shenoute. Si veda anche ZANETTI 1998, p. 175 e nota 2.

<sup>52</sup> Non si tratta di un caso unico: anche nel lezionario New York, Morgan Library & Museum, M 615 [25], in maiuscola alessandrina unimodulare, il copista impiega, ai ff. 19v-21r, tratteggi della maiuscola biblica. Si veda *infra*, p. 198.

unimodulare ma chiaroscurata della maiuscola alessandrina, in cui sui tratteggi alessandrini si innesta l'alternanza marcata tra pieni e filetti e la panoplia di elementi ornamentali derivati dagli esempi più tardi della maiuscola biblica. L'aspetto artificioso della scrittura, amplificato dall'innaturale chiaroscuro e dai pesanti elementi decorativi, suggerisce una datazione compresa tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo.

Nella versione a contrasto modulare della maiuscola alessandrina sono vergate, invece, le prime parole dei salmi, che possono contenere indicazioni sull'autore o sulle modalità di esecuzione. Quest'ultimo aspetto aiuta a spiegare il curioso fenomeno. I primi versetti, infatti, pur facendo parte a tutti gli effetti del salmo, vengono percepiti come una sorta di didascalia accessoria, e quindi copiati in scrittura distintiva. A questo proposito, è possibile tracciare un parallelo con quanto avviene nella maggior parte dei lezionari, sia greco-copti che monolingui copti, in cui, anche se per il testo principale è impiegata la variante unimodulare e chiaroscurata<sup>53</sup> della maiuscola alessandrina, per le rubriche liturgiche vere e proprie è comunque preferita la variante a contrasto modulare.

### 3. ALTRI FRAMMENTI DI *SALTERI*

Un esempio pergameneo di *Salterio* bilingue, in cui si alternano greco e traduzione copta, è offerto da un foglio conservato al Cairo<sup>54</sup> [2]. Esso riporta Sal 44, 17-18 e Sal 45, 1-12 in copto seguiti dal Sal 46, 1-6 in greco, quest'ultimo preceduto dalla rubrica  $\overline{\text{M}}\overline{\text{C}} \text{ EIC TO TEOC YH}[\epsilon\text{P TON YIWN KOPH PSALMOC}]$ . Non sono stati fino ad ora rintracciati altri frammenti appartenenti al medesimo codice. Stando alla testimonianza di questo unico foglio, sembra che i salmi si alternassero a due a due. Quanto alla scrittura, il copista impiega una maiuscola biblica molto chiaroscurata, riferita da Orsini<sup>55</sup> al IX secolo, anche se la qualità del chiaroscuro, avvicinata ad esempi che lo stesso studioso<sup>56</sup> colloca tra VIII e IX secolo come il frammento copto del *Vangelo di Giovanni* sa 566 SCHÜSSLER<sup>57</sup> e i frammenti copti delle epistole cat-

<sup>53</sup> Sui lezionari si veda *infra*, pp. 189-218.

<sup>54</sup> Al-Qāhira, Coptic Museum, JdE 44801 (inv. 3856) = nr. 150 VAN HAELST = 2137 RAHLFS = sa 170 SCHÜSSLER. Sul foglio, inedito, si veda MUNIER 1916, p. 3, nr. 9205, che riporta anche *incipit e desinit* (lo studioso credeva di aver individuato altri fogli da ricondurre allo stesso manoscritto, ma ulteriori studi lo hanno smentito; si veda quanto riportato nella scheda sa 170 SCHÜSSLER). Il foglio conserva, nell'angolo superiore esterno, i numeri di pagina  $\overline{\text{O}}\overline{\text{O}}/\overline{\text{n}}$  (= 79/80). Immaginando un codice costituito da soli quaternioni, Schüssler ipotizza che quello conservato sia l'ultimo foglio del fasc. 5. Tuttavia, non sopravvive nessuna segnatura di fascicolo a confermare questa ricostruzione. Le dimensioni attuali del frammento riportate da Schüssler sono mm 336 × 142, ma con ogni probabilità il foglio completo non doveva essere inferiore a mm 230 di larghezza, mentre lo specchio scrittoria ricostruito è di mm 248 × 185.

<sup>55</sup> ORSINI 2019, p. 128.

<sup>56</sup> ORSINI 2008a, p. 141 (= ORSINI 2019, p. 119).

<sup>57</sup> New York, Morgan Library & Museum, M 665 (9), ff. 1-5 = sa 47 MINK-SCHMITZ = sa 566 SCHÜSSLER = TM 113929 = CLM 2372; si veda DEPUYDT 1993, pp. 40-41, nr. 27 e pl. 349.

toliche sa 578 SCHÜSSLER<sup>58</sup>, e soprattutto il fatto che i tratti obliqui di *my* non siano troppo curvati, come avviene al contrario in esempi assegnati al pieno IX secolo (ad esempio, il *Vangelo di Giovanni* sa 585 SCHÜSSLER<sup>59</sup>), suggeriscono di alzare la datazione del foglio cairense alla seconda metà dell'VIII secolo.

Un papiro oggi a New York<sup>60</sup>, ma proveniente dal Monastero di Epifanio nella Tebaide (P.Mon.Epiph. 17 [24]), è l'unico frammento sopravvissuto di un ulteriore *Salterio* bilingue. Malgrado le esigue dimensioni del lacerto (mm 80 × 45), è stato possibile individuare sul *recto* Sal 90, 11-12 in copto, mentre sul *verso* Sal 91, 1-2 in greco, introdotto dalla rubrica (ΨΑΛΜΟΣ ΩΔΗΣ) ΕΙΣ ΤΗΝ ΗΜΕΡΑ]Ν ΤΟΥ ΣΑ[ΒΒΑΤΟΥ, individuata da semplici linee ornate<sup>61</sup>. Le poche lettere che si leggono su ciascun lato permettono di delineare un'immagine soltanto approssimativa delle dimensioni originali della pagina, che per ospitare uno specchio di circa mm 250 × 180 doveva essere almeno di mm 280 × 220. Ad apertura di codice, il testo poetico scorreva parallelamente sulle due pagine. È degno di nota che dei numerosi esempi di papiri contenenti salmi provenienti dal Monastero di Epifanio, questo sia l'unico bilingue. La maiuscola alessandrina unimodulare, priva di contrasti chiaroscurali marcati e molto occhiellata, è stata correttamente riferita al VI-VII secolo, con forse una preferenza per la fine del VI secolo.

Gli scavi condotti dall'Istituto Papirologico "G. Vitelli" di Firenze ad Antinoupolis hanno portato alla luce un interessante frammento pergamenaceo<sup>62</sup> (mm 35 × 98) [3] che rimanda ad un manoscritto dei *Salmi* con il testo a fronte in cui la traduzione

<sup>58</sup> Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>11</sup> ff. 107, 131; copt. 132<sup>3</sup> f. 38; copt. 133<sup>1</sup> ff. 33, 33c = sa 578 SCHÜSSLER = TM 113930. Descrizione sommaria in SCHMITZ 2003, pp. 29-30 (sa 607).

<sup>59</sup> Al-Qāhira, Coptic Museum, JdE 44820 (= MUNIER 1916, p. 12, nr. 9224) + London, British Library, Or. 6954 (70) + Paris, Bibliothèque nationale de France, copt. 129<sup>11</sup> ff. 136-137; copt. 133<sup>1</sup> f. 36a + Paris, Musée du Louvre, R 118 + Princeton, University Library, Cotsen 1 + Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 2624; K 9810 = sa 46 MINK-SCHMITZ = sa 585 SCHÜSSLER = TM 113931.

<sup>60</sup> New York, Metropolitan Museum of Art, Accession no. 14.1.481 = 2173 RAHLFS = sa 139 SCHÜSSLER = TM 62215 = CLM 933. Il papiro fu edito per la prima volta da CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, pp. 5 e 157, nr. 17, senza però identificare il testo copto, e nuovamente da DELATRE 2008. Esso venne rinvenuto durante gli scavi compiuti dal Metropolitan Museum of Art tra il 1913 e il 1914 nella cella A del Monastero di Epifanio. Per una presentazione generale del sito si veda O'CONNELL 2018, pp. 91-93. L'opera di riferimento resta CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, in due volumi, che prende in considerazione la totalità del materiale rinvenuto durante gli scavi, provvedendo a restituire un contesto storico ai frammenti manoscritti.

<sup>61</sup> PAPHOMAS 2004, p. 111 sembra considerare questo papiro un amuleto, possibilità esclusa, come nota Schüssler nella scheda da lui dedicata al papiro, oltre che dalla disposizione dei testi, anche dalle linee che incorniciano la rubrica del Sal 91, più in linea con una destinazione liturgica.

<sup>62</sup> Pubblicato da Alain Delattre in PINTAUDI 2008, pp. 146-147 e riproduzione a p. 161, pl. VII, nr. 6. Il frammento è indicato nei database come TM 113257 = CLM 1188. I passi conservati sono Sal 75, 5b-7a in achmimico sul *recto* e Sal 76, 3-5a in greco sul *verso*. Gli scavi della stessa missione hanno restituito, nel 2013, un altro piccolo frammento bilingue dei *Salmi*, questa volta papiraceo, su cui si veda MINUTOLI 2018, p. 79 e p. 103 fig. 14. I materiali provenienti dallo scavo sono in corso di pubblicazione.

copta è in dialetto achmimico. L'editore ha ricostruito per il codice originario uno specchio scrittorio di circa mm 200 × 100, a cui vanno aggiunti margini di almeno mm 14, corrispondenti a quanto si conserva del margine inferiore. La maiuscola biblica in cui è vergato è stata riferita alla seconda metà del V secolo. La diversa qualità del tracciato, più spesso per il testo greco, più sottile per quello copto, va imputata al calamo (più appuntito nel secondo caso) e non al cambio di mano, come conferma l'identità dei tratteggi. Per quanto minuto, il lacerto attesta l'esistenza di un'edizione, forse completa, del *Salterio* in achmimico. Si conosce una sola altra testimonianza di tradizione diretta in questo dialetto, ma è conservata da una tavoletta lignea di ambiente scolastico<sup>63</sup>, e non da un codice.

#### 4. IL CODICE DELLE ODI P.VINDOB. K 8706

Sempre nella Papyrussammlung della Österreichische Nationalbibliothek è custodito un manoscritto papiraceo [46] che, pur non essendo un *Salterio*, condivide con questi ultimi la *mise en page*. Sotto la segnatura P.Vindob. K 8706<sup>64</sup> sono conservati 26 fogli più o meno mutili di papiro, originariamente parte di un codice contenente un'edizione bilingue del *Libro delle Odi*. A questi si aggiungono una ventina di frammenti le cui dimensioni non hanno permesso ai primi editori, Walter Till e Peter Sanz, di collocarli con sicurezza. Il luogo di ritrovamento del codice, acquistato sul mercato antiquario, è sconosciuto<sup>65</sup>.

Dei fogli, abbastanza integri nella dimensione dell'altezza, si conserva, in modo ora più ora meno lacunoso, la parte interna ed inferiore. Fa eccezione il f. 1, il quale non solo non presenta scrittura sul *recto* (particolare su cui si ritornerà), ma non è nemmeno coerente con le mutilazioni del resto del codice: del foglio infatti si conserva la metà esterna. Combinando fra di loro le dimensioni desunte dai diversi frammenti, gli editori<sup>66</sup> hanno ricostruito fogli di circa mm 270 × 180, che accoglievano uno specchio di scrittura di mm 190 × 115, non perfettamente centrato sulla pagina, ma spostato verso l'angolo superiore interno, sicché i margini esterno ed inferiore risultano abbastanza ampi, in media rispettivamente mm 45 e mm 50. Il testo si dispone a piena pagina, su

<sup>63</sup> Pubblicata da CRUM 1934.

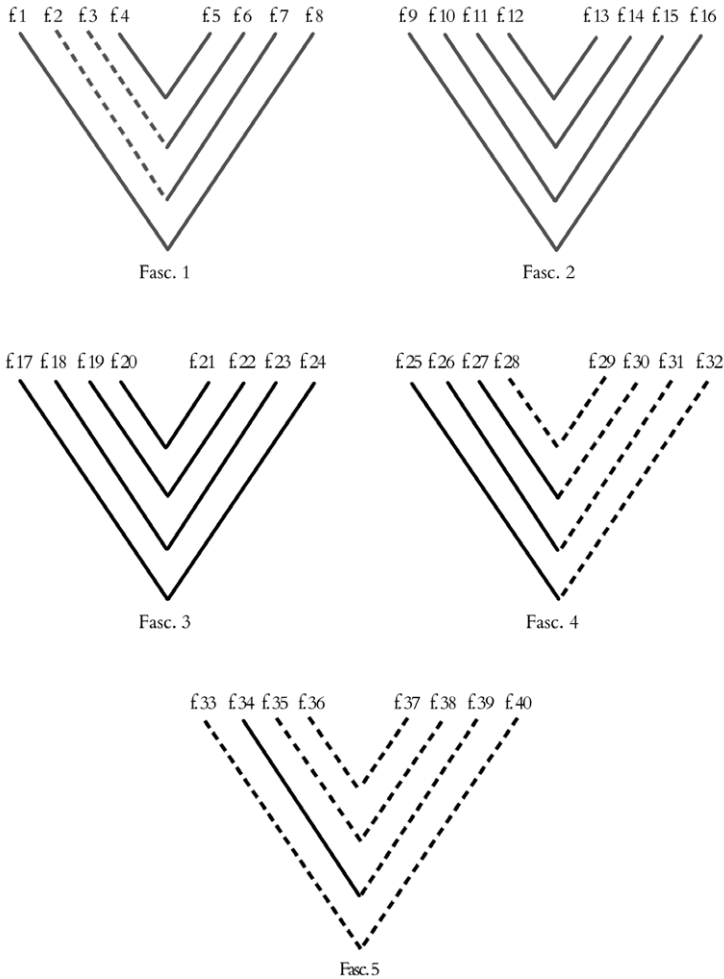
<sup>64</sup> Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K 8706 = nr. 241 VAN HAELST = P<sup>42</sup> GREGORY-ALAND = 2036 RAHLFS = sa 16 SCHÜSSLER = sa 289 MINK-SCHMITZ = TM 62320 = CLM 2651. Il codice fu edito per la prima volta da TILL, SANZ 1939 (le cui conclusioni sono riprese in RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 434-435), da cui è tratta gran parte delle considerazioni. Due fotografie (una per la parte greca e una per quella copta), scattate quando il papiro era meno danneggiato e più leggibile di come appare ora, sono pubblicate in TILL, SANZ 1939. Si vedano anche TREU 1965, p. 104 e pp. 119-120 nota 51; NAGEL 1984, pp. 253-254, nr. 14. Nuova edizione della parte greca in PORTER, PORTER 2008, pp. 10-12, nr. 3 e tav. III.

<sup>65</sup> Sono gli stessi editori, TILL, SANZ 1939, p. 9 nota 2, ad ammetterlo: «über den Fundort der Fragmente ist derzeit Sichereres leider nicht mehr zu ermitteln».

<sup>66</sup> Si veda TILL, SANZ 1939, pp. 9-10.

un numero di linee che oscilla tra le 23 e le 31, attestandosi nella maggior parte dei casi sulle 28. Lungo il margine interno della maggior parte dei fogli, a circa mm 5 dalla linea di piegatura, si nota una fila di forellini, più vicini nella metà superiore, più diradati nella metà inferiore, attraverso cui passava il filo che legava tra loro i fascicoli.

Nonostante lo stato frammentario dei fogli, tra l'altro privi di paginazione, agli studiosi è stato possibile stabilire con un altissimo grado di verosimiglianza la struttura fascicolare del codice, grazie non solo alla coerenza testuale e all'analisi dell'andamento delle fibre di papiro, ma anche grazie alla presenza di due cifre, correttamente interpretate come segnature di fascicolo. Sono stati così ricostruiti cinque fascicoli, non tutti integri, di quattro bifogli ciascuno. La situazione è mostrata dalla fig. 5.



[fig. 5]

Come si può notare, dell'ultimo fascicolo sopravvive un solo foglio e non è dunque possibile stabilire la sua consistenza originaria. Per economia di ricostruzione si è ipotizzato un quaternione. L'analisi delle fibre dimostra che i fascicoli erano costruiti impilando uno sull'altro i fogli di papiro con il lato perfibrile verso l'alto. In questo modo, nella prima metà del fascicolo, le fibre sul *recto* corrono verticalmente e quelle del *verso* orizzontalmente, invertendosi nella seconda metà.

Che il fasc. 1 sia anche il primo dell'intero codice è assicurato dalla presenza, nell'angolo superiore esterno del f. 1v, di un *alpha*, che non può che essere una segnatura di fascicolo. Il confronto con il *beta* nell'angolo superiore interno del f. 9r, il primo del secondo fascicolo, non lascia dubbi. Esistono anche altre cifre all'interno del codice, collocate accanto al titolo del cantico per indicarne l'ordine, ma non sempre presenti. È possibile che questi numeri abbiano ben presto rimpiazzato le segnature di fascicolo, che infatti non compaiono nei ff. 17r e 25r, i primi dei rispettivi fascicoli. A rigor di logica l'*alpha* del f. 1v potrebbe indicare il primo componimento del codice, ma tale possibilità è da escludere per due ragioni. La prima è di natura paleografica: i titoli dei cantici e le corrispondenti cifre presentano tracciati molto più rigidi e un'inclinazione a destra più marcata rispetto alla maiuscola occhiellata e diritta in cui sono trascritte le pericopi. La seconda è di impaginazione. Mentre il numero del cantico, posto accanto al titolo, si trova all'interno dello specchio scrittoria, l'*alpha* del f. 1v e il *beta* del f. 9r si trovano al di fuori dell'area di scrittura, nel margine superiore.

Si spiega allora perché il *recto* del f. 1 sia stato lasciato bianco. Essendo il primo del codice, esso aveva anche il compito di salvaguardare l'intera compagine fascicolare, per cui la trascrizione comincia dal f. 1v, già protetto all'interno del fascicolo. Giusta questa ricostruzione, bisogna pensare o che il codice non fosse dotato di una vera e propria coperta, oppure che il f. 1 fosse destinato ad essere incollato direttamente al contropiatto anteriore (operazione poi non messa in atto), una tecnica di legatura esibita da P.Bodm. XVI<sup>67</sup> (che però è pergameneo) e P.Bodm. XXI + Dublin, Chester Beatty Library, Ac. 1389<sup>68</sup>, secondo il procedimento descritto da John A. Szirmai<sup>69</sup>. E tuttavia, legature del genere sono molto sensibili alle sollecitazioni meccaniche determinate dall'apertura e dalla chiusura del libro e quindi poco adatte a testi, come la raccolta di cantici, usati quotidianamente. Infine, si noti che la decorazione che si estende, partendo subito al di sotto della segnatura di fascicolo, nel margine esterno fino a metà del f. 1, costituita da disegni spiraliformi e vagamente fitomorfi eseguiti in inchiostro, per quanto semplice possa apparire, ben si sposa con

<sup>67</sup> Genève, Fondation Bodmer, XVI = TM 108535 = CLM 35. Il codice, contenente una consistente parte della versione saidica dell'*Esodo*, è generalmente riferito al IV secolo.

<sup>68</sup> Genève, Fondation Bodmer, XXI + Dublin, Chester Beatty Library, Ac. 1389 = TM 108537. Il codice, collocato nel V secolo, conserva porzioni di *Giosuè* e *Tobia* in saidico.

<sup>69</sup> Si veda SZIRMAI 1999, pp. 29-30.

l'apertura di un codice<sup>70</sup>. Quanto al fasc. 5, considerazioni di carattere contenutistico spingono a pensare che fosse l'ultimo del manoscritto.

Come si è detto, il codice preserva un'edizione bilingue delle *Odi*. I testi sono disposti in modo tale che, ad apertura codice, all'originale greco sulla pagina di sinistra corrisponda, su quella di destra, la traduzione copta della corrispondente pericope. I cantici sono:

- 1) Es 15, 1-18 (conservati in vv 1-8 in greco), introdotto dal titolo  $\phi\delta\eta$  Μωϋσέω[ς], si estendeva dal f. 1v al f. 4v (di quest'ultimo sopravvive solo un frammento sostanzialmente illeggibile);
- 2) Dt 32, 1-43 (sia in greco che in copto, con lacune) dal f. 4v fino alla metà dei ff. 10v e 11r;
- 3) 1Re 2, 1-8 (sia in greco che in copto; alcuni versetti non sono riportati), introdotto dal titolo [ $\phi\delta\eta$  Ἄννας μ(ητ)ρ(ὸ)ς] Σαμουήλ (in parte ricostruita sulla base del titolo copto,  $\tau\omega\delta\eta$   $\bar{n}\alpha$ [ $\bar{n}\eta\alpha$   $\tau\mu\alpha\delta\gamma$   $\eta\sigma\alpha\mu\omicron\upsilon\eta\lambda$ ], preceduto da un *gamma* ad indicare il terzo cantico della raccolta), che termina alla metà dei ff. 11v-12r;
- 4) il salmo di Gn 2, 3-10, [ $\mu\epsilon\tau\epsilon\psi\alpha\lambda\mu\omicron\varsigma$  Ἰωνᾶ ἔσω ἐν τῇ | [κοιλίᾳ τοῦ] κήτους (in copto  $\mu\epsilon\psi\alpha\lambda\eta$   $\bar{n}\iota\omega\eta\alpha\varsigma$   $\eta\sigma\eta\tau\epsilon$  |  $\mu\eta\kappa\eta\tau\omicron\varsigma$ , preceduto da un *delta*), che si conclude al f. 12r;
- 5) Is 25, 1 – 26, 20 (con alcuni versetti omessi), trascritto ai ff. 12v-17r, preceduto, in copto, dal titolo  $\tau\omega\delta$ [ $\eta$   $\eta\eta\sigma\alpha\iota\alpha\varsigma$ ] che in greco doveva suonare [ $\phi\delta\eta$  Ἡσαίου] (ma il titolo è in lacuna);
- 6) Is 38, 9-20 (con alcuni versetti omessi), ai ff. 17v-19r, aperto dal versetto [ $\mu\epsilon\tau\epsilon\psi\alpha\lambda\mu\omicron\varsigma$  Ἐζεκίου βα]σιλέως | [Ἰουδαίας ἡνίκα ἐμ]αλακίσθη | [καὶ ἀνέστη ἐκ τῆς μαλα]κίας αὐτοῦ (in copto  $\mu\epsilon\psi\alpha\lambda\eta$  [ $\lambda$   $\eta\epsilon\zeta\epsilon\kappa\iota\alpha\varsigma$   $\eta\eta\epsilon\omicron$  |  $\eta\tau\omicron\gamma\delta\alpha\iota\alpha$   $\bar{n}\tau\epsilon\tau\epsilon\epsilon$  [ $\omega\omega\pi\epsilon$  ...] |  $\epsilon\eta$  [...]);
- 7) la preghiera di Manasse, ai ff. 19v-21v/22r, aperta da un titolo simile, sviluppato su tre linee oggi in parte illeggibili ([ $\mu\epsilon\tau\epsilon\psi\alpha\lambda\mu\omicron\varsigma$  Μανασσῆ βα]σιλέως | [...]ωτίσθη | [...]; in copto,  $\mu\epsilon\psi\alpha\lambda\eta$  [ $\mu\eta\mu\alpha\eta\alpha\varsigma\sigma\eta$   $\eta\eta\epsilon\omicron$ ] |  $\eta\tau\epsilon\tau\epsilon\omicron\gamma\omicron$ [...] |  $\tau\chi$ [...]);
- 8) un lungo passo (fino al f. 27v) tratto dal profeta *Daniele*, diviso in due parti (8 e 9), ciascuna con un proprio titolo: Dn 3, 26-45 ([ $\mu\epsilon\tau\epsilon\psi\alpha\lambda\mu\omicron\varsigma$  Ἀζαρίου καὶ τῶ]ν σὺν αὐτῷ | [ἐν μέσῳ τοῦ] πυρός;  $\mu\epsilon\psi\alpha$ [ $\eta\lambda$   $\eta\alpha\zeta\alpha\eta\iota\alpha\varsigma$ ] |  $\epsilon\epsilon$ [...]) e Dn 3, 52-61 (ma verosimilmente era riportato tutto il cantico, fino a Dn 3, 90; [ὑμνος τῶν π(ατή)ρων ἡμῶν] ἐν τῇ | [καμίνῳ];  $\eta\eta\gamma\mu$ [ $\eta\eta\epsilon\omicron$   $\eta\eta\eta\epsilon\omicron$   $\eta\eta\eta\epsilon\omicron$   $\eta\eta\eta\epsilon\omicron$ ] |  $\epsilon$ [ $\eta\zeta\eta$  ...], preceduto da *eta*);
- 9) dopo la lacuna, l'unico foglio superstite del quinto e ultimo fascicolo, il f. 34 conserva, sul *recto*, la versione copta del *Magnificat* (Lc 1, 46-55, ma il foglio si in-

<sup>70</sup> Merita di essere segnalata la singolare circostanza per la quale sono sopravvissuti frammenti del f. 1 mentre sono andati totalmente perduti i ff. 2 e 3. TILL, SANZ 1939, pp. 17-18 ipotizza che il f. 1, staccatosi prima del danneggiamento del libro, fosse stato conservato all'interno del blocco fascicolare, lasciando così esposti i ff. 2 e 3.

terrompe al v. 51), il nono cantico della raccolta, come indica il *theta*, introdotto dal titolo ΝΕΩ[Λ]ΗΛ ΜΑΡΙΑ, sul verso la parte finale dello stesso testo in greco (Lc 1, 54-55) seguito dal *Cantico di Simeone* (Lc 2, 29-32), introdotto dal titolo [προσευχὴ Συμε]ῶνος.

Il copista, nel trascrivere i cantici, si è preoccupato che ad ogni linea corrispondesse un verso, anche riducendo il modulo delle ultime lettere o collocandone alcune nell'interlinea superiore o inferiore. Qualora il verso risulti comunque troppo lungo, la seconda linea che occupa risulta fortemente in *eisthesis*, così da essere immediatamente riconoscibile. Ciò aiuta molto l'allineamento tra testo greco e traduzione copta. Il numero variabile delle linee di scrittura dipende soprattutto dalla volontà di mantenere il più possibile l'allineamento in parallelo dei due testi. Infine, ciascun verso presenta la prima lettera della prima parola di modulo significativamente più grande.

Questa raccolta, nata quasi sicuramente ad uso liturgico (si noti che tutti i testi in essa inclusi hanno tuttora un ruolo centrale nella liturgia delle ore tanto orientale quanto occidentale), nel canone ortodosso della Bibbia costituisce un libro a sé. Le *Odi* (Ὀιδαί), nella tradizione manoscritta, compaiono spesso come appendice al libro dei *Salmi* (tale, ad esempio, è loro la posizione nel *Codex Alexandrinus* di Londra). Rispetto ai testimoni completi, dal manoscritto bilingue viennese sono caduti in lacuna il *Cantico di Zaccaria* (Lc 2, 68-79) e l'inno, o per essere più precisi, la dossologia, *Gloria in excelsis Deo*, testo in realtà extra biblico ma già presente nel *Codex Alexandrinus*<sup>71</sup>. Gli ultimi 6 fogli del fasc. 5, oggi perduti, sono troppi per i due cantici (che in totale contano meno di una cinquantina di versi) e per le rispettive traduzioni, per cui si può immaginare o che gli ultimi fogli del fascicolo fossero rimasti bianchi (e magari tagliati via per recuperare materiale scrittorio) oppure che il fasc. 5 non fosse un quaternione, ma un più adatto ternione. Dunque, non rimangono molti dubbi sul fatto che con il fasc. 5 si concludesse l'intero codice.

Il copista, come già accennato, impiega due scritture per la trascrizione. I titoli sono vergati in una maiuscola a contrasto modulare, dal tracciato angoloso che spezza le curve, sensibilmente inclinata a destra. I tratteggi delle singole lettere riprendono quelli della maiuscola ogivale (si vedano, ad esempio, l'*alpha* in due tempi, il *my* in cui i tratti due e tre sono fusi in una curva che scende sotto il rigo di base e, in generale, gli archi ad ogiva che caratterizzano *epsilon*, *theta*, *omicron*, *sigma*, e il tratteggio di *ypsilon*), ma la scrittura risulta priva di chiaroscuro. Si tratta in sostanza di quella maiuscola inclinata dal tracciato spezzato tipicamente impiegata per gli

<sup>71</sup> Secondo gli editori, altri due testi (Ab 3, 2-19 e Is 5, 1-9), che compaiono in altri testimoni delle *Odi*, non erano compresi nella collezione viennese. Non deve stupire: di fatto, numero ed ordine dei cantici si stabilizzò soltanto nel IX-X secolo. Si veda TILL, SANZ 1939, pp. 19-23.

elementi paratestuali, in particolare titoli e colofoni, della maggior parte dei codici copti pergamenei<sup>72</sup>.

Per il testo delle odi invece la scrittura utilizzata è la maiuscola alessandrina ad alternanza di modulo, realizzata con *ductus* posato, circostanza che favorisce il deposito dell'inchiostro laddove il calamo indugi, come accade spesso alla fine dei tratti verticali, o nel tracciare gli occhielli (evidente in *alpha*, *kappa*, *ypsilon*, *omega*, *shai*). Ne risulta un tracciato privo di chiaroscuro in cui i tratti sono tutti di spessore medio-grande. Tra i tratteggi particolari vanno notati *alpha* realizzato in un unico tempo (ma non mancano esempi in due tempi); *beta* con la curva superiore più piccola e squadrata rispetto a quella inferiore; *delta* (e *giangia*) con il tratto orizzontale prolungato ben oltre i punti in cui interseca i tratti obliqui; *csi* molto sinuoso; *phi* con elemento circolare ingrossato. Ripiegamenti ad uncino caratterizzano i tratti obliqui di *ypsilon*, *giangia*, *delta* e *lambda*, nonché la tenaglia di *kappa*. Infine, tratti verticali di *gamma* e *tau* presentano alle estremità dei piccoli dentelli ornamentali. Nel complesso il copista dimostra una discreta abilità nella gestione degli spazi e nell'allineamento del testo, e tuttavia il grado di formalità raggiunto nel f. 1v non viene mantenuto in tutto il codice, come si nota, in particolare, nella disomogeneità del contrasto modulare.

I primi editori hanno collocato il codice tra il VI e il VII sec<sup>73</sup>. Effettivamente, per l'aspetto generale, la mano può essere avvicinata ad esempi assegnati alla metà del VI secolo, in particolare al codice papiraceo di Callimaco (con scoli) P.Oxy. XX 2258<sup>74</sup>, ma i ripiegamenti ad uncino dei tratti obliqui, gli ingrossamenti alla fine dei tratti verticali e gli elementi accessori nei tratti orizzontali, così evidenti nel codice delle *Odi*, non sembrano comparire prima della fine del secolo (si riconoscono ad esempio nel frammento pergameneo P.Vindob. G 26744<sup>75</sup>, contenente alcuni versi del libro quarto dell'*Iliade*, assegnato da Cavallo al VI-VII secolo). Il confronto più convincente è però con il papiro di Deir el-Bala'izah<sup>76</sup>, eucologio greco assegnato

<sup>72</sup> Tra i numerosissimi esempi che si potrebbero citare, si veda il codice M 593 della Morgan Library & Museum (P.MorganLib. 111, pl. 83-84 con le riproduzioni rispettivamente dei ff. 1r e 31r; anche BUZI 2005, p. 75 nota 6), miscellanea dedicata agli arcangeli Michele e Gabriele, in cui la maiuscola ogivale inclinata dei titoli (e del colofone) accompagna la maiuscola alessandrina del corpo del testo. Si vedano anche le considerazioni di BUZI 2005, p. 16 e nota 19.

<sup>73</sup> Si veda TILL, SANZ 1939, p. 17.

<sup>74</sup> P.Oxy. XX 2258 (con aggiunte in P.Oxy. XXX, pp. 91-92) = TM 59424 = MP<sup>3</sup> 0186. Questo celeberrimo testimone dell'opera di Callimaco è stato oggetto di copiosi studi filologici e di storia letteraria. Per limitarsi ai contenuti più specificamente paleografici, si vedano CAVALLO 1975, p. 47 (= CAVALLO 2005, p. 195), a cui si deve la datazione alla metà del VI secolo, e CAVALLO, MAEHLER 1987, p. 82. Il copista è identificato con lo scriba A14 di Ossirinco da JOHNSON 2004, p. 62.

<sup>75</sup> P.Vindob. G 26744 Pap (*olim* P.Mert. NS 26744) = TM 61099 = MP<sup>3</sup> 0728. Sul frammento membranaceo si vedano CAVALLO 1975, p. 47 (= CAVALLO 2005, p. 195) e l'accenno nel più ampio lavoro di CRISCI 2000, p. 8 nota 16, il quale si schiera «per una datazione al VII piuttosto che al VI secolo».

<sup>76</sup> Sul codice, oggi ad Oxford, si veda *supra*, pp. 47-48 e nota 10.

alla metà del VII secolo<sup>77</sup>. Diversi sono i punti di contatto, al di là del fatto che, in entrambi i casi si tratta di codici papiracei destinati all'uso liturgico. In primo luogo, le dimensioni sono analoghe: Colin Henderson Roberts ha calcolato per l'eucologio di Deir el-Bala'izah pagine di non meno di mm 175 × 265. Inoltre, quanto alla scrittura, la maiuscola alessandrina dell'eucologio sembra la versione formale, anche se leggermente irrigidita, di quella impiegata per il codice delle *Odi*: il contrasto modulare è omogeneo, il tracciato, privo di chiaroscuro e di medio spessore, è regolare, il bilineo è rigidamente rispettato, gli elementi decorativi (uncini, bottoni, ispessimenti), pur se sistematicamente presenti, non sono mai esagerati. Anche l'ingrandimento del corpo di *phi*, che interrompe la monotonia della catena grafica, senza però sconvolgerla, è moderato. Sulla base di questo confronto, è possibile precisare meglio la datazione proposta dai primi editori preferendo la prima metà del VII secolo.

In conclusione, il manoscritto delle *Odi* presenta una *mise en page* del tutto sovrapponibile a quella dei *Salteri*, dovuta non solo all'affinità del contenuto (si tratta, in entrambi i casi, di raccolte poetiche) ma anche di uso nella liturgia.

A riprova della fortuna liturgica delle *Odi* vi è un altro curioso reperto, conservato ad Heidelberg<sup>78</sup>. Si tratta di un frammento di pergamena, attualmente di mm 140 × 80 circa (non è possibile determinare per quanto si estendesse la sua lunghezza), che con ogni probabilità costituiva fin dal principio un foglio sciolto. Esso conserva, vergato in una maiuscola piuttosto informale e sensibilmente inclinata a destra (da collocare verosimilmente nel VI piuttosto che nel VII secolo), gli *incipit* dei versi del cantico di Mosè (Es 15, 1-19) seguiti dal cantico di Anna (1Sam 2, 1-10), di cui sopravvive solo il titolo e parte del primo verso, ma che verosimilmente era riportato per intero, seguendo la medesima modalità di citazione degli *incipit*. I due cantici sono trascritti sia in greco che in copto, in modo che ciascuna lingua occupi una facciata (greco lato pelo, copto lato carne). Gli *incipit* sono preceduti, alternativamente, da due segni particolari, il primo costituito da un grosso punto sollevato sul rigo di base e il secondo sostanzialmente a forma di X. Questi due segni sono stati correttamente interpretati da Hans Quecke<sup>79</sup> come indicazioni per l'esecuzione, probabilmente a cori alterni, delle odi da parte di una comunità monastica che conosceva più o meno a memoria il testo. Il curioso frammento pergameneo quin-

<sup>77</sup> Così CAVALLO 1975, p. 47 (= CAVALLO 2005, p. 196).

<sup>78</sup> P.Heid. inv. G 1362 = Perg.Heid.Kopt. Nr. 35 = nr. 243 VAN HAELST = 941 RAHLFS = sa 177<sup>lit</sup> SCHÜSSLER = TM 62264. A parte l'edizione della facciata greca ad opera di Deissmann (Pap.Heid. I 2, con riproduzione ad Abb. 57 a-b), ripresa anche da WESSELY 1924, pp. 408-410, lo studio più accurato del frammento, nonché l'edizione della parte copta, si deve a QUECKE 1970, pp. 458-467, che approfondisce le intuizioni di SCHNEIDER 1949, pp. 261-262. Si veda anche NAGEL 1984, p. 235 nota 18 e p. 254, nr. 16. Breve descrizione in RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 144-145.

<sup>79</sup> QUECKE 1970, pp. 459-460 e, più recente, KUPREYEV 2022, pp. 320-321. In realtà, già SCHNEIDER 1949, p. 262 aveva capito che il frammento non era un amuleto, come credevano Deissmann e Wessely, e che già dal principio era stato concepito per riportare soltanto gli *incipit* dei versi.

di, oltre a testimoniare la diffusione delle *Odi* nelle pratiche liturgiche, rappresenta anche l'antenato delle moderne edizioni del breviario in cui il testo dei salmi è accompagnato da due segni, una croce e un asterisco, che forniscono indicazioni relative all'esecuzione cantata del salmo stesso.

##### 5. IL FRAMMENTO DI *ISAIA* P.KÖLN IV 169

I quattro frammenti papiracei pubblicati come P.Köln IV 169<sup>80</sup> [13] costituiscono nel loro insieme un foglio di codice (circa mm 250 × 160 per uno specchio di mm 220 × 130) che riporta il testo di Is 1, 22 – 2, 2 in greco e Is 1, 21 – 2, 1 in copto, disposto a piena pagina su 33-34 righe di scrittura. Dal momento che ciascuna delle due lingue si trova ad occupare una facciata e che le porzioni di testo conservate sono praticamente le stesse, è inevitabile concludere che le pericopi fossero disposte in successione e non in parallelo, con testo a fronte.

Il foglio esibisce una maiuscola informale dal *ductus* abbastanza posato e priva di chiaroscuro (tutti i tratti risultano piuttosto spessi), eseguita dalla stessa mano tanto per la parte greca che per quella copta, anche se il *ductus* della pagina greca appare leggermente più sciolto, il che potrebbe far pensare ad una maggiore dimestichezza del copista con questa lingua. Lo dimostrano i tratteggi di *alpha* (in genere in due tempi, con ultimo tratto che si allunga sul rigo di base), *beta* (di modulo più grande che rompe la struttura bilineare in entrambe le direzioni), *kappa* (con tenaglia eseguita in un unico movimento e tratto verticale che sale rompendo la struttura bilineare), *my* (di tipo alessandrino, eseguito in uno o più spesso in due tempi), *omicron* (leggermente più piccolo e alto sulla linea di base), *ypsilon* (che presenta sia esecuzione in due tempi, con tratto verticale che scende al di sotto del rigo di base, sia in un solo movimento). Il modulo delle lettere è generalmente quadrato, ma non è costante, neppure per quel che riguarda la medesima lettera. Caso esemplare è rappresentato da *epsilon*, che oscilla tra un modulo perfettamente quadrato ed uno più stretto. La scrittura è stata riferita convincentemente dai primi editori al V secolo.

Data la natura e lo stato di conservazione del foglio, non è facile capire quale fosse la destinazione originaria del codice. Per i primi editori si tratta di «eine griechisch-koptische Isaias-Bilingue», un codice bilingue contenente l'intero libro di *Isaia* in cui il testo greco della LXX si alterna alla traduzione copta pericope per pericope<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> P.Köln IV 169 = 852 RAHLFS = sa 70 SCHÜSSLER = TM 62078 = CLM 2414. I quattro frammenti, di cui i due più grandi rappresentano la porzione destra e quella sinistra della pagina, separati tra di loro da una lacuna di mm 45 circa, sono pubblicati da D. Hagedorn e M. Weber; si veda anche NAGEL 1984, pp. 251-252, nr. 9. Sotto il medesimo numero di inventario (inv. nr. 2420) sono conservati altri quattro frammenti. Di questi, due sono troppo piccoli per essere annoverati con sicurezza tra i frammenti del foglio mentre gli altri due, che presentano su entrambe le facciate tracce di un testo copto non ancora identificato, sembrano appartenere ad un altro codice; si veda la scheda sa 70 SCHÜSSLER alla voce *Sonstiges*. Per una descrizione aggiornata si veda anche RAHLFS, FRAENKEL 2004, pp. 180-181.

<sup>81</sup> Dello stesso parere NAGEL 1984, pp. 251-252, nr. 9.

Ma proprio la disposizione alternata ha fatto pensare, piuttosto, ad un lezionario o, quantomeno, ad una raccolta di passi tratti dall'Antico Testamento<sup>82</sup>. Se non è possibile escludere *a priori* quest'ultima ipotesi, è bene sottolineare che P.Köln IV 169 sarebbe l'unico esempio conosciuto di lezionario bilingue con brani veterotestamentari. Meno difficoltosa risulta invece la possibilità di pericopi alternate, come dimostrano i casi precedentemente analizzati del *Salterio* P.Vindob. K 9907-9972 [51], e di P.Strasb.Copt. 362 + 375-379 + 381-382 + 384 [40], in cui si alternano pericopi greche e rispettive traduzioni in copto achmimico. È possibile, dunque, che il foglio appartenesse, se non a un codice bilingue di *Isaia*, ad una raccolta di passi biblici (o solo veterotestamentari? o solo profetici? o tratti solo da *Isaia*?) utilizzati per la celebrazione liturgica (forse in tempo quaresimale) di una qualche comunità monastica.

A complicare il quadro vi è il fatto che la versione copta non rappresenta la traduzione diretta del testo greco ospitato sullo stesso frammento, ma rimonta ad una tradizione diversa<sup>83</sup>. Per spiegare questo fenomeno si possono immaginare due scenari. Nel primo, il copista ha davanti a sé due antigrafì, uno per ciascuna lingua e afferenti a tradizioni testuali diverse. Nel secondo, egli avrebbe potuto copiare da un codice in cui le due lingue si trovavano già combinate. In quest'ultimo caso, la confluenza di rami di tradizione diversi era già avvenuta nell'antigrafo e quindi il testo (o il brano?) bilingue di *Isaia* doveva aver avuto una sua circolazione. Non si hanno elementi per preferire un'ipotesi all'altra. È tuttavia significativo, dal punto di vista non solo testuale, ma anche codicologico, che per realizzare un manoscritto bilingue non si sia semplicemente tradotto il testo greco disponibile, ma si siano fuse in un unico libro linee di tradizione distinte e autonome. Se questa fusione sia dovuta al copista di P.Köln IV 169 o se egli abbia semplicemente recepito un'operazione avvenuta prima di lui, non è possibile stabilirlo con certezza.

#### 6. IL FRAMMENTO DI GIOBBE P.RYL.COPT. 3

Alla John Rylands Library di Manchester è conservato un piccolo frammento pergameneo di mm 55 × 75, P.Ryl.Copt. 3<sup>84</sup> [21], contenente alcuni versetti del *Libro di Giobbe*, nello specifico Gb 7, 8-11 in greco e Gb 7, 2-3 in copto. Entrambi i testi sono eccezionalmente accompagnati, nel margine, da una cifra che indica il numero di ciascun *colon*. L'unica mano, responsabile sia delle due pericopi che delle cifre (aggiunte contestualmente alla trascrizione del testo veterotestamentario) impiega una maiuscola alessandrina unimodulare e chiaroscurata, priva di pesanti ele-

<sup>82</sup> Così BOUD'HORS 2010, p. 187. Effettivamente, secondo il calendario liturgico copto attuale, Is 1, 19-2, 3 viene letto il martedì della prima settimana di Quaresima; si veda Rosso 2016, p. 806.

<sup>83</sup> Si veda P.Köln IV, p. 21 e, più nel dettaglio, pp. 27-28.

<sup>84</sup> P.Ryl.Copt. 3 = nr. 273 VAN HAELST = 849 RAHLFS = sa 245<sup>1</sup> SCHÜSSLER = TM 62212 = CLM 2303. L'*editio princeps* si deve a Crum. Si vedano anche RAHLFS, FRAENKEL 2004, p. 234; NAGEL 1984, p. 252, nr. 10. TURNER 1977 assegna al frammento la sigla OT 178.

menti esornativi, che si limitano essenzialmente agli ingrossamenti alla fine del tratto orizzontale mediano di *epsilon* e della traversa di *tau* osservati, similmente a quanto si nota in sa 91 SCHÜSSLER [30]. Rispetto a quest'ultimo, il tracciato è più morbido e occhiellato (in particolare in *my* e *omega*). Una collocazione nell'inoltrata seconda metà del VI secolo, senza escludere i primi anni del successivo, appare la più convincente per via della sobrietà dell'ornamentazione e del chiaroscuro privo dell'esasperazione tipica dei secoli successivi.

La disposizione reciproca delle due lingue non è affatto chiara. Se Rahlfs<sup>85</sup> non aveva avuto dubbi nel riconoscere una disposizione in successione e Nagel<sup>86</sup>, proprio per questo, aveva parlato del lacerto come di un frammento di lezionario o di *Horologion*, Schüssler<sup>87</sup> avanza più di un dubbio e non esclude una disposizione in parallelo, che farebbe piuttosto pensare ad un codice bilingue di *Giobbe*. Le porzioni di testo conservate infatti sono compatibili sia con l'ipotesi di due pericopi copiate in successione, prima quella greca, di cui rimarrebbe parte della seconda metà, e poi quella copta, di cui al contrario si conserverebbe parte della prima metà, sia con quella di un codice bilingue dell'intero *Libro di Giobbe*, in cui il *recto* sarebbe occupato dalla versione copta corrispondente al greco della pagina precedente (perduta), mentre il *verso* dal testo greco: un'edizione con testo a fronte, infatti, implica che su ciascun foglio la parte copta riporti la porzione di testo immediatamente precedente a quella in greco.

Non è chiaro neppure quale fosse la *mise en page*. Già Crum, seguito in questo da Rahlfs e da Nagel, aveva stabilito che il testo si articolasse su due colonne (secondo quanto avviene normalmente nei codici biblici copti o bilingui greco-copti), ma in realtà il lacerto conserva solo una colonna e la lunghezza ricostruita per le righe (circa 23 lettere per rigo) potrebbe non lasciare spazio ad una seconda colonna di scrittura. La trascrizione del testo avviene *colon per colon* (il *Libro di Giobbe* è sostanzialmente un libro poetico); ciascuno occupa due righe, il secondo dei quali fortemente in *eisthesis*, secondo una modalità di impaginazione già osservata per i *Salmi*. L'ipotesi della disposizione a piena pagina sembra quindi la più convincente. Sulla base delle porzioni di testo conservate, è possibile ricostruire uno specchio di scrittura *grosso modo* di mm 180 × 120 costituito da circa 26-27 righe. Dato l'ampio margine esterno che si conserva (mm 25), bisogna immaginare fogli originari di circa mm 220 × 170.

Resta però aperta una domanda: si tratta di un frammento di lezionario o di un codice bilingue di *Giobbe*? Per provare a rispondere, bisogna innanzitutto registrare che gli unici esempi di lezionari bilingui conosciuti sono costituiti da evangelari. Dell'Antico Testamento, soltanto i salmi compaiono nei lezionari, e sempre in fun-

<sup>85</sup> RAHLFS, FRAENKEL 2004, p. 234.

<sup>86</sup> NAGEL 1984, p. 234 e nota 16.

<sup>87</sup> Si veda quanto osservato in sa 245<sup>1</sup> SCHÜSSLER, dove viene riportata l'opinione di Matthias Schulz.

zione introduttiva al *Vangelo*. Nessun altro libro poetico o sapienziale è utilizzato con questa funzione. Inoltre, la presenza di note sticometriche nei margini meglio si addice ad un testo continuo, dove facilita l'orientamento del lettore e la ricerca dei passi, che ad una selezione di brani. Al contrario, nei lezionari in cui compaiono anche i versi dei salmi, questi non sono mai accompagnati da simili riferimenti, e le rubriche che li introducono non citano neppure il numero del salmo da cui sono tratti.

Per questi motivi, l'ipotesi più convincente è che P.Ryl.Copt. 3 sia l'unico frammento superstite di un'edizione bilingue integrale del libro di *Giobbe*.

#### 7. IL CODICE DI INNI P.MON.EPIPH. 592

Tipologicamente affine al codice delle *Odi* è un altro manoscritto papiraceo, P.Mon.Epiph. 592<sup>88</sup> [1], proveniente dal Monastero di Epifanio, nella Tebaide, e assegnato all'inizio del VII secolo. Il codice è costituito da un unico quaternione di medie dimensioni (ciascuna pagina misura mm 170 × 125, mentre la scrittura occupa uno specchio di mm 140 × 95), cucito lungo il margine interno da un filo abbastanza spesso, e contiene (ff. 1v-7r) due inni alfabetici non altrimenti attestati, sicuramente impiegati nella liturgia monastica. Di ciascun componimento compare sia il testo greco sia, nella pagina a fronte, la traduzione in copto. Gli editori hanno notato che questa traduzione, almeno per quanto riguarda il primo inno, non dipende dal testo greco presente nel codice ma rimanda ad un altro modello interpolato. Di queste interpolazioni, alcune sono state eliminate dal testo greco conservato, mentre restano nella versione copta. Questa ricostruzione presuppone una tradizione testuale abbastanza lunga, che non deve stupire se, come sembra, gli inni risalgono ad un periodo anteriore al Concilio di Calcedonia (451)<sup>89</sup>.

Il codice riporta, sul f. 1r, anche alcune citazioni in copto tratte da alcuni autori cristiani e dalla Scrittura<sup>90</sup>. Che questi siano testi accessori è dimostrato dal fatto che la paginazione, espressa in lettere greche nell'angolo superiore esterno, comincia al f. 1v, in corrispondenza dell'inizio del primo inno greco. Sembra che le

<sup>88</sup> P.Mon.Epiph. 49 + 592 = nr. 774 VAN HAELST = TM 65174 = CLM 1153. Il papiro venne pubblicato per la prima volta da CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II che però divisero la parte copta (nr. 49, pp. 9-10 e 161) da quella bilingue (nr. 592, pp. 127-129 e 309-312 con pl. 1). Sul codice si vedano BOUD'HORS 2008, pp. 154-155; BOUD'HORS 2010, pp. 183-185. Il primo dei due inni è repertoriato da VASSIS 2005, p. 37.

<sup>89</sup> Non sono stati individuati infatti echi o allusioni alle problematiche affrontate dal concilio o alle vicende immediatamente successive. Si veda CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, p. 309. Per osservazioni di carattere più letterario e metrico si rimanda a MERCATI 1932, pp. 193-198 (= MERCATI 1970, vol. II, pp. 132-137) e a D'AIUTO 2009, pp. 54-55.

<sup>90</sup> Nello specifico, sul f. 1r, è riportato un passo di Atanasio di Alessandria (tratto forse dall'omelia *In passionem et crucem* [PG 28.237]) e Gal 6, 1-2, sul f. 8r Gc 5, 20; 19 e 16 (in quest'ordine), infine sul f. 8v Rm 11, 29. Questi passi hanno a che fare con la correzione fraterna, la confessione dei peccati e il loro perdono, nuclei tematici che potrebbero spiegare il loro accorpamento.

citazioni siano state aggiunte in un secondo momento, sfruttando lo spazio lasciato bianco. Sul f. 7v, infine, compaiono una serie di espressioni in greco<sup>91</sup>, seguite dalla loro traduzione in copto:

	ΘΕΟΣ ΗΓΟΥ : ΠΝΟΥΤΕ ΧΙ ΜΟΕΙΤ	Dio guidi : Dio guidi lungo la strada
	ΘΕΟΣ ΗΛΘΕΝ : ΑΠΝΟΥΤΕ ΕΙ	Dio è venuto : Dio è venuto
	ΘΕΟΣ ΕΣΑΡΚΩΘΗ ΑΠΝΟΥΤΕ ΧΙ ΣΑΡΞ	Dio si è incarnato : Dio ha preso la carne
	Θ(ΕΟ)C ΕΓΕΝΝΗΘΗ : ΔΥΧΠΕ ΠΝΟΥΤΕ	Dio è stato generato : Dio è stato generato
5	Θ(ΕΟ)C ΕΒΑΠΤΙCΘΗ : ΔΥΒΑΠΤΙΖΕ ΜΠΝ`Ο`[ΥΤΕ]	Dio è stato battezzato : Dio è stato battezzato
	Θ(ΕΟ)C ΕCΤΑΔΥΡΩΘΗ : ΔΥCΡΟΥ ΜΠΝΟΥΤΕ	Dio è stato crocefisso : Dio è stato crocefisso
	Θ(ΕΟ)C ΑΠΕΘΑΝΕΝ ΑΠΝΟΥΤΕ ΜΟΥ	Dio è morto : Dio è morto
	Θ(ΕΟ)C ΑΝΕCΤΗ ΑΠΝΟΥΤΕ ΤΩΟΥΝ	Dio è risorto : Dio è risorto
	Θ(ΕΟ)C ΑΝΕΛΗΜΦΘΗ : ΑΠΝΟΥΤΕ	Dio è stato assunto (in cielo) : Dio è
10	ΤΩΟΥΝ ΔΑΒΩΚ	risorto, è salito
	ΕΞΡΑΙ ΕΜΠΗΥΕ	in cielo
	Θ(ΕΟ)C ΕΡΧΕΤΑΙ ΠΝΟΥΤΕ ΝΗΥ	Dio viene : Dio viene
	ΙC ΧC ΝΙΚΑ ΔΜΗΝ ΘΘ	Gesù Cristo vince amen amen <sup>92</sup>

Dal momento che la prima di queste espressioni compare nel margine superiore del f. 1v in greco e del f. 2r in copto, vale a dire in corrispondenza, rispettivamente, dell'inizio del primo inno in greco e della sua traduzione copta, alcuni studiosi hanno sospettato che questa fosse una sorta di lista bilingue di titoli di inni<sup>93</sup>. Tuttavia, nei margini in corrispondenza del secondo inno non si osserva nulla di simile, e la stessa espressione θεός ἡγού / ΠΝΟΥΤΕ ΧΙ ΜΟΕΙΤ potrebbe essere facilmente interpretata come una semplice invocazione. È più economico intendere questa lista bilingue come una serie di litanie o, forse, come una sorta di professione di fede, verosimilmente di impiego liturgico.

I versi degli inni occupano in genere due o tre linee ciascuno, tutte in forte *eisthesis* ad eccezione della prima, come già osservato nei *Salteri* o nel libro delle *Odi*, accorgimento che non solo ne visualizza la struttura metrica, ma che ne evidenzia anche l'andamento alfabetico.

Il fascicolo appare vergato da un unico copista che impiega una maiuscola inclinata a destra e scarsamente chiaroscurata. Si nota una certa alternanza tra lettere strette (*epsilon, theta, omicron, rho, sigma, hori*) e lettere più larghe (in particolare *my* e *omega*). Nell'aspetto generale, questa scrittura richiama la maiuscola ogivale

<sup>91</sup> Questo elenco è stato nuovamente pubblicato come P.Rain.UnterrichtKopt. 266.

<sup>92</sup> In realtà, il secondo amen è espresso tramite la cifra ̄ϑ̄ (ossia ϑθ = 99), il cui valore numerico corrisponde a quello del greco ἀμὴν (1 + 40 + 8 + 50 = 99). Si vedano BLUMELL 2012, p. 47; BLUMELL, WAYMENT 2019, p. 506. Di questo uso non mancano attestazioni epigrafiche, come nell'epitaffio pubblicato da BLUMELL, YINGLING 2016, specialmente p. 232. Sull'isopsefia tra i cristiani d'Egitto si vedano NALDINI 1968 pp 28-30; BAGNALL 2011, pp. 15-16 e pp. 146-147 nota 17.

<sup>93</sup> Ad esempio BOUD'HORS 2010, p. 183.

inclinata. Tuttavia, gli scarti sono vistosi, a partire dai tratteggi di *alpha*, eseguito molto più spesso in un tempo, con tracciato occhiellato, che in due tempi, e *my*, quasi sempre realizzato in un unico movimento e molto occhiellato. L'altra lettera che potrebbe presentare tracciato occhiellato, *ypsilon*, è invece realizzata in due tempi, con il secondo che scende leggermente sotto il rigo di base. Il tracciato di *omega* (e di *shai*), invece, tende a spezzarsi. La tenaglia di *kappa*, realizzata in un unico movimento, spesso non tocca il tratto verticale. La mano appare estremamente sobria nell'ornamentazione, praticamente assente se si escludono i piccoli elementi che coronano le estremità dei tratti orizzontali di *gamma* e *tau*. Questa tipologia di scrittura, accostata anche a talune scritture documentarie<sup>94</sup>, è ampiamente attestata in diversi codici liturgici<sup>95</sup>, come il già citato codice delle *hermeneiai* M 574<sup>96</sup>, copiato nell'897/898, e dal codice M 575<sup>97</sup>, antifonario con *hermeneiai* donato nell'891 al monastero di Ḥāmūlī, entrambi conservati alla Morgan Library & Museum, ulteriore elemento a favore della destinazione liturgica di questo piccolo codice.

Ora, conosciamo abbastanza bene il contesto monastico tebano tra VII e VIII secolo. Già Crum<sup>98</sup> aveva notato una certa somiglianza tra la mano di P.Mon.Epiph. 592 e quella di due *ostraca* tebani, P.Mon.Epiph. 84<sup>99</sup> e 328<sup>100</sup>, nonché quella responsabile di una lunga iscrizione copta dipinta sulle pareti di una tomba riutilizzata nel VII secolo come luogo d'asceti<sup>101</sup>. Il primo dei due *ostraca* è firmato da un certo Marco, sacerdote del *topos* di San Marco Evangelista<sup>102</sup>, da identificare con l'attuale sito di Qurnet Mura'i, nei pressi di Luxor. Di questo personaggio è ben attestata l'attività di copista. Fra gli esempi che si potrebbero menzionare, si veda su tutti O.Frangé 779 (= SB Kopt. IV 1746), lettera con la quale Marco chiede a un certo Mosè del papiro per poter completare la trascrizione di uno *στῆνηρον*, con ogni probabilità un codice liturgico. Con una certa cautela si è quindi provato a riconoscere nella mano

<sup>94</sup> Si veda BOUD'HORS 2017b, p. 186.

<sup>95</sup> Si veda BOUD'HORS 2010, p. 184.

<sup>96</sup> Si veda *supra*, p. 134 e nota 22.

<sup>97</sup> Si veda P.MorganLib. 58 e pll. 65-66 e 210.

<sup>98</sup> Così CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, p. 309.

<sup>99</sup> P.Mon.Epiph. 84 = TM 86616, contratto con un cammelliere. Si veda CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, pp. 27 e 173.

<sup>100</sup> P.Mon.Epiph. 328 = TM 86861, lettera privata. Si veda CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, pp. 82 e 240.

<sup>101</sup> CRUM, WINLOCK, WHITE 1926, vol. II, pp. 148-152 e 331-341. Si tratta per la verità di una serie di testi, di cui il più importante è sicuramente la versione copta dell'*Epistula Synodica* del patriarca Damiano di Alessandria (577-605), fino a quel momento conosciuta nella sola versione siriana. Su queste iscrizioni si vedano almeno MACCOULL 1998, pp. 314-316 e VAN DER VLIET 2017, pp. 157-158.

<sup>102</sup> Su questo personaggio, a cui si devono decine di *ostraca* documentari, relativi anche alla sua attività di copista, si vedano almeno HEURTEL 2007 e BOUD'HORS, HEURTEL 2010, pp. 22-23.

di P.Mon.Epiph. 592 proprio quella del prete Marco<sup>103</sup>. Non senza difficoltà: negli esempi discussi da Heurtel<sup>104</sup>, *alpha* è di norma in due tempi mentre nel codice con gli inni, come si è detto, è molto più spesso realizzato in un unico movimento e con tracciato occhiellato. Ma al di là di singole differenze, determinate sicuramente da differenti contesti (un conto è scrivere un contratto su un *ostrakon*, un conto è copiare un inno liturgico su papiro), questa ipotesi resta molto più che una semplice suggestione e forse si potrebbe davvero essere davanti al primo riconoscimento di mano per un codice letterario tebanico dell'inizio del VII secolo.

---

<sup>103</sup> Soprattutto BOUD'HORS 2008, pp. 154-155.

<sup>104</sup> Riprodotti in HEURTEL 2007, pp. 746-749.