



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

La versione in copto bohairico dell'omelia
De ieiunio I di Basilio di Cesarea.

Introduzione, edizione, traduzione e commento,
con un'appendice sulla trasmissione in copto sa'īdico

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Scienze dell'Antichità

Dottorato di ricerca in Filologia e Storia del mondo antico

***Curriculum* Filologie del Vicino e Medio Oriente, ciclo XXXIV**

Candidata

Marta Addressi
matricola 1455322

Tutor

Prof.ssa Paola Buzi

Co-Tutor

Prof. Agostino Soldati

a.a. 2020-2021

Il presente documento è distribuito secondo la licenza Creative Commons

CC BY-NC-ND 4.0,

Attribuzione - Non usi commerciali - Non opere derivate 4.0 Internazionale

(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.it>)

Δανιήλ, ὁ ἀνὴρ τῶν ἐπιθυμιῶν

SOMMARIO

PREMESSA	ix
INTRODUZIONE	
1. <i>Basilio di Cesarea</i>	3
1.1. La vita e le opere	3
1.2. La fortuna nella tradizione copta	8
2. <i>La prima omelia De ieiunio</i>	16
2.1. Qualche cenno sulla composizione e sugli scopi del sermone ..	16
2.2. La tradizione greca e le edizioni moderne	24
2.2.1. <i>Addendum</i> : collazione di alcuni codici greci	37
2.3. Le traduzioni antiche del sermone	53
2.4. Le versioni in lingua copta	70
3. <i>Il contesto culturale di San Macario</i>	79
4. <i>Il codice Vat.copt. 58 e la collezione vaticana</i>	89
5. <i>Vat.copt. 58: descrizione codicologica e paleografica</i>	93
5.1. Strutturazione e numerazione dei fascicoli	93
5.2. Paginazione	97
5.3. Foliazione moderna	99
5.4. Paginazione e struttura della pagina	99
5.5. Decorazione	100
5.6. Scrittura e datazione	101
5.7. Segni diacritici e abbreviazioni	105
5.8. Rilegatura	107
5.9. Note a partire da una raffigurazione di san Teodoro Stratelate ..	107
6. <i>Gli elementi paratestuali di Vat.copt. 58¹²</i>	119
6.1. Titolo	119
6.2. <i>Subscriptio amanuensis</i> e note	122
6.3. <i>Marginalia</i>	124
7. <i>I contenuti e le finalità del Vat.copt. 58</i>	127
8. <i>La versione bohairica dell'omelia De ieiunio I di Basilio di Cesarea</i>	136
9. <i>Principi di edizione</i>	145

Sommario

BASILII CAESARIENSIS HOMILIA I DE IEIUNIO

EX MANU SCRIPTO VATICANO COPTICO 58, FF. 178R-194R

<i>Edizione</i>	157
<i>Traduzione</i>	177
<i>Commento</i>	189
APPENDICE	
1. Frammenti <i>ša 'īdici dell'omelia De ieunio I</i>	217
2. Parisinus copticus 131 ⁶ 59	219
3. Londinensis orientalis 3581 A (3)	229
4. Parisinus copticus 131 ⁶ 17 + Parisinus Luparensis E 10028	239
5. Parisinus copticus 131 ² 117 + Parisinus copticus 131 ² 119	255
OSSERVAZIONI CONCLUSIVE	269
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	
1. <i>Abbreviazioni</i>	283
2. <i>Bibliografia</i>	285
3. <i>Sitografia</i>	308
INDICI E TABELLE	
I. <i>Indice scritturistico</i>	
I.A. Antico Testamento	313
I.B. Nuovo Testamento	314
II. <i>Indice delle parole e dei nomi</i>	
II.A. Parole copte	315
II.B. Parole greche	328
II.C. Nomi propri	333
III. <i>Indice dei manoscritti citati</i>	335
IV. <i>Tabelle riassuntive dei contenuti dei manoscritti</i>	
IV.A. Codici copti	340
IV.B. Codici greci collazionati	342
TAVOLE	<i>in fine</i>

PREMESSA

La Biblioteca Apostolica Vaticana conserva un importante fondo di manoscritti copti, tra i quali di particolare interesse sono i sedici codici – o meglio, i 2.496 fogli pergamenei in copto bohairico¹ – che Giuseppe Simonio Assemani (1687-1768) acquistò presso il Dayr al-Anbā Maqār (il monastero di San Macario) nello Wādī al-Naṭrūn nel corso del viaggio in Oriente degli anni 1715-1717, intrapreso per conto di papa Clemente XI Albani (1649-1721). Una volta giunti a Roma, i fogli furono dapprima conservati presso la Sacra Congregatio de Propaganda Fide, per poi essere trasferiti all'interno della Biblioteca Apostolica Vaticana nel 1723, dove furono rilegati con coperte moderne a formare i sedici codici fattizī menzionati poco sopra. Tra essi, si distinguono un Pentateuco copto-arabo (*Vat.copt.* 1), un Salterio (*Vat.copt.* 5), un Antifonario (*Vat.copt.* 35) e tredici raccolte miscellanee di testi agiografici e omiletici (*Vat.copt.* 57-69), in origine appartenenti a vari codici bohairici di IX-X secolo, fatta eccezione per alcuni fogli dell'attuale *Vat.copt.* 60, databili ai secoli XII-XIII.

Si tratta di un fondo di straordinario valore storico, culturale e letterario, non solo perché connesso a uno dei più importanti centri dell'Egitto dei secoli IX-XI – il monastero di San Macario –, ma anche perché di fondamentale importanza per la ricostruzione di una delle ultime fasi della letteratura copta, quella della risistemazione sinassariale (IX secolo), che con molta probabilità deve non poco al processo di selezione testuale e sistemazione portato avanti nel più importante centro monastico e culturale dell'Egitto settentrionale. Non solo: i manoscritti cui qui si fa riferimento rappresentano un insieme di notevole importanza anche per questioni concernenti la storia della tradizione manoscritta, e in particolare per quanto attiene ai dominî della filologia copta, della paleografia, della codicologia e dell'evoluzione linguistica della varietà settentrionale del copto, il bohairico. Sebbene il notevole interesse dei testi tramandati dai codici del fondo copto assemaniano della Biblioteca Apostolica Vaticana – soprattutto dal punto di vista letterario e linguistico – sia riconosciuto già da tempo,² è solo a partire dagli ultimi anni che ha avuto inizio uno

¹ Parti dei quali probabilmente giunsero già legate tra loro a formare riassettramenti di unità codicologiche appartenenti a diversi codici antichi, riunite con ogni probabilità tra XII e XVII secolo sulla base di nuovi criteri liturgici, cfr. T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius: A Comparison between Two Libraries*, in «Adamantius» 24 (2018), pp. 58-65.

² Si pensi agli studi, alle trascrizioni e alle analisi condotti nel XVIII secolo dallo stesso Assemani, dal vescovo Raphaël Ṭūḥī, dal filologo ed erudito danese Georg Zoëga, e soprattutto alle descrizioni effettuate da Étienne Quatremère a Parigi, negli anni in cui i codici furono conservati presso la Bibliothèque Impériale, per cui si veda il § 4 dell'*Introduzione*. Ancora, numerose sono le edizioni dei testi contenuti nei codici macariani del Vaticano, a partire dalla seconda metà del XIX

studio più sistematico del patrimonio manoscritto e testuale connesso al monastero di San Macario, di cui poco a poco si stanno scoprendo la reale portata dal punto di vista letterario e culturale, il ruolo e le connessioni con gli altri importanti centri dell'Egitto alto-medievale, già da tempo sotto dominazione araba: il Monastero Bianco di Atripe, indissolubilmente legato al nome di Shenoute, e il monastero dell'Arcangelo Michele a Phantoou, nel Fayyūm.

Come accennato poco sopra (cfr. n. 2), tante sono state, nel corso del tempo, le edizioni delle opere tramandate dagli antichi manoscritti copti Vaticani del fondo Assemani, ma molte attendono ancora di essere allestite, così che le future ricerche filologiche promettono di offrire un grande contributo per la storia delle ultime fasi della letteratura e della tradizione copta, e persino di chiarire o modificare in parte la nostra percezione delle modalità di traduzione e adattamento in copto di opere greche. Tanto più in considerazione del fatto che parte dei numerosi testi patristici conservati presso la biblioteca del Dayr al-Anbā Maqār sembra essere stata tradotta direttamente da modelli greci,³ seguiti abbastanza fedelmente, mentre un'altra parte presenta maggiori tratti di originalità che è necessario studiare approfonditamente per cercare di stabilire se essi si siano originati direttamente in copto⁴ o se, al contrario, presuppongano diverse redazioni dell'originale greco. Ciò che invita ad ampliare le ricerche sulla tradizione patristica greca, che soffre anch'essa di un certo ritardo dovuto alla relativa scarsità di edizioni di opere condotte secondo rigorosi e più moderni criteri scientifici. Come si vedrà, la considerazione è valida anche per quanto riguarda la ricerca qui portata avanti e a essa si farà più volte riferimento nel corso della trattazione.

Quanto all'analisi codicologica degli stessi manoscritti, siamo in possesso di uno strumento straordinariamente valido e accurato per lo studio dei manoscritti bohairici cui ci si riferisce in questa sede: il catalogo dei codici copti vaticani redatto da Adolphe Hebbelynck e Arnold van Lantschoot.⁵ Tuttavia, molto ancora resta da comprendere di questo vero e proprio *rebus* codicologico rappresentato in modo

secolo, e tuttavia, nella maggior parte dei casi, in esse poca attenzione è dedicata agli aspetti linguistici, codicologici e paleografici, cfr. T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., p. 62 e il paragrafo 3 dell'*Introduzione*.

³ Ciò che rappresenta uno dei risultati cui sono giunte le ricerche condotte negli ultimi anni, cfr. ad esempio P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature in Dayr al-Anbā Maqār, between Textual Conservation and Literary Rearrangement: the Case of Vat.copt. 57*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2019 e ancora T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit.

⁴ Eventualmente in ṣa'īdico: che i manoscritti bohairici di San Macario presuppongano modelli ṣa'īdici è un assunto noto da tempo – cfr. su tutti L.-Th. LEFORT, *Littérature bohairique*, in «Le Musée» 44 (1931), pp. 115-135 – e che, del resto, in buona parte dei casi corrisponde a verità.

⁵ A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani*, I: *Codices coptici Vaticani, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti*, Roma, In Bibliotheca Vaticana, 1937.

particolare dai *recueils factices Vat.copt.* 57-69, costituiti da unità codicologiche appartenenti a diversi codici antichi, riassemblate spesso in modo arbitrario e la cui coerenza interna ancora deve essere chiarita del tutto. Certo è, comunque, che il materiale su cui lavorare e approfondire la ricerca c'è, e senza dubbio non mancherà di fornire tasselli per espandere le attuali conoscenze riguardo alla tradizione manoscritta copta nell'Egitto di IX-XI secolo.

Quanto alla presente tesi di dottorato, essa si prefigge come principale obiettivo quello di fornire la prima edizione di un'opera tramandata proprio da uno dei codici del fondo assemaniano, il *Vat.copt.* 58, un miscellaneo fattizio contenente dodici testi agiografici e omiletici, sette dei quali già editi. L'opera di cui ci si accinge ad allestire uno studio approfondito e a produrre la prima edizione è l'ultima del codice: si tratta del sermone *De ieiunio I* (CPG 2845, CC 0084) di Basilio di Cesarea. Esso è testimoniato nella sua interezza nella lingua dei cristiani d'Egitto unicamente dal manoscritto vaticano sopra menzionato, in copto bohairico e databile alla prima metà del X secolo. Sono noti, in aggiunta, frammenti in sa'īdico – varietà meridionale del copto – per un totale di sei fogli in origine appartenenti a due codici frammentari tramandanti apparentemente due diverse traduzioni del sermone, l'uno databile al X secolo, l'altro tra la seconda metà del X e l'inizio dell'XI secolo. Di essi si discuterà all'interno dell'appendice al presente studio.

L'edizione vera e propria del testo bohairico sarà preceduta da un'ampia *Introduzione*, utile a tracciare un profilo storico-letterario dell'opera in esame e a mettere in luce tutte le particolarità relative sia al codice *Vat.copt.* 58, sia – e soprattutto – al testo della versione bohairica del *De ieiunio I*. Essa è idealmente divisa in due parti: la prima, più generale, comprende i paragrafi 1-3; la seconda, più specificamente dedicata alla versione in esame e al codice in cui essa è contenuta, copre i paragrafi 4-8. In particolare, nell'ideale prima parte dell'*Introduzione*, si fornirà dapprima qualche cenno biografico su Basilio di Cesarea e sulle sue principali opere (§ 1.1), non tralasciando di presentare un quadro relativo alla fortuna che la figura del grande Padre Cappadoce e le sue opere ebbero nella tradizione copta (§ 1.2), per poi concentrare l'attenzione sul testo che maggiormente interessa in questa sede: la prima omelia *De ieiunio*. Di essa si parlerà in dettaglio all'interno del paragrafo 2, che a sua volta si articola in quattro sotto-paragrafi. Il primo di essi (§ 2.1) riguarderà le circostanze e gli scopi che portarono alla stesura del sermone, e non mancherà di fornire un riassunto dell'opera e delle influenze culturali alla base della sua composizione. Il secondo (§ 2.2), più denso, tratterà dell'ampia tradizione manoscritta greca e delle edizioni che l'opera ebbe nel corso dei secoli. Alla luce della complessità della tradizione, e al fine di constatare se alcune delle sezioni della versione bohairica divergenti dalla *Vorlage* possano dipendere da una eventuale diversa redazione greca nota al traduttore copto, si è scelto di inserire un *addendum* al § 2.2, dedicato alla presentazione dei risultati derivanti dalla collazio-

ne di diciannove manoscritti greci del *De ieiunio I*, scelti sulla base di specifici criteri al fine di allargare l'esigua base di testimoni che rappresenta uno dei limiti più evidenti dell'unica edizione sinora disponibile del sermone, quella settecentesca allestita dal benedettino Jules Garnier, ristampata nella *Patrologia Graeca* a cura di Jacques-Paul Migne. I sotto-paragrafi 2.3-2.4, in certo modo collegati tra loro, sono dedicati alle traduzioni che il primo sermone basiliano *De ieiunio* ebbe nelle lingue antiche: più specificamente, nel § 2.3 si tratterà delle traduzioni dell'opera in latino, siriano, arabo, armeno e georgiano, mentre il § 2.4 verterà unicamente sulle versioni in lingua copta, trattate a parte in considerazione dell'importanza rivestita nell'ambito della presente tesi.

A fare da ponte tra la prima e la seconda parte dell'*Introduzione* è posto il paragrafo 3, dedicato alla descrizione del contesto storico-culturale del Dayr al-Anbā Maqār e della sua ricca biblioteca, la cui importanza, soprattutto per lo studio dell'ultima fase della letteratura e, in generale, della tradizione manoscritta copta, sta lentamente emergendo grazie alle ricerche e alle edizioni di testi prodotte negli ultimi anni.

È fondamentale sottolineare sin d'ora che la scelta di riservare spazio all'analisi del contesto storico-culturale responsabile della produzione e della conservazione del manoscritto tramandante la versione bohairica dell'omelia *De ieiunio I* – in particolare nel § 3, ma anche in altre sezioni della tesi, quasi si trattasse di un vero e proprio *fil rouge* impossibile da non tenere in considerazione – non rappresenta un dettaglio di secondaria importanza all'interno dell'economia della tesi. Essa segue, di fatto, la prospettiva efficacemente adottata nell'ambito del progetto ERC *Advanced Grant* (2015) *PATHs*,⁶ e fa dei contesti archeologici, storici e culturali cui sono connessi i manoscritti lenti attraverso le quali interpretare gli scopi alla base del processo di selezione, produzione e conservazione di determinate opere e, in certo modo, interpretare i testi stessi che essi contengono, e dunque, in questo caso, i loro rapporti con la tradizione greca e la tradizione copto-ṣa'īdica. Prospettiva, questa, che permette di valutare e rivalutare la consistenza, l'importanza e il ruolo dello *scriptorium* di San Macario.

I paragrafi 4-8 saranno invece dedicati ad aspetti specifici relativi sia al testo bohairico, sia al codice fattizio *Vat.copt.* 58 all'interno del quale è tramandato. In § 4 si presenterà una breve storia del codice e della posizione che occupa all'interno della Biblioteca Apostolica Vaticana, presso la quale è conservato. Si tratterà un breve riassunto delle vicende che portarono i fogli pergamenei bohairici, un tempo

⁶ *Tracking Papyrus and Parchment Paths. An Archaeological Atlas of Coptic Literature*, ERC Advanced Grant 2015, n. 687567, URL: <<https://atlas.paths-erc.eu/#lod>> (ultimo accesso effettuato il 21/09/2021). Il progetto è ospitato presso la Sapienza Università di Roma ed è diretto da Paola Buzi.

facenti parte della biblioteca del monastero di San Macario, ad arricchire la collezione Vaticana, presso la quale giunsero nel 1723 e, dopo essere stati brevemente trasferiti a Parigi nella Bibliothèque Impériale a seguito del Trattato di Tolentino (1797), tornarono definitivamente dopo il 1817. Nel paragrafo 5 si procederà alla descrizione codicologica e paleografica del *Vat.copt.* 58 nella sua interezza, sebbene sia doveroso sottolineare ancora una volta che non si tratta di un manoscritto unitario, ma di un codice fattizio costituito dal riassetto di nove unità codicologiche antiche, complete o frammentarie. All'interno del § 6 saranno analizzati gli elementi paratestuali (titolo, *subscriptio* e *marginalia*) dell'unità codicologica *Vat.copt.* 58¹² che più interessa in questa sede, dal momento che tramanda il testo qui al centro dell'attenzione. Nel § 7 si presenterà un dettagliato prospetto dei contenuti del codice miscelaneo fattizio *Vat.copt.* 58, allo stesso tempo presentando un'analisi dei criteri e delle finalità alla base della scelta di riunire tra loro opere tramandate da unità codicologiche originariamente appartenenti a diversi codici bohairici. L'ottavo paragrafo, invece, sarà dedicato alle considerazioni linguistiche e stilistiche che è possibile avanzare per quanto concerne la traduzione bohairica della prima omelia sul digiuno di Basilio, mentre chiude l'*Introduzione* il paragrafo 9, in cui saranno illustrate le modalità utilizzate nell'allestire l'edizione della versione bohairica e dei frammenti ša'īdici del *De ieiunio I*.

All'edizione del testo della traduzione bohairica del primo sermone *Sul digiuno* di Basilio di Cesarea dal codice *Vat.copt.* 58 ff. 178r-194r – sistemato accanto alla *Vorlage* greca (*PG XXXI*, 164-184), sulla stessa pagina, in modo tale da poter operare un più agevole confronto con il testo originale – seguono la traduzione e il commento, nonché un'appendice dedicata allo studio storico-filologico, all'edizione e alla traduzione dei frammenti ša'īdici sinora noti dello stesso sermone. Le *Osservazioni conclusive* fungono allo stesso tempo da riassunto e da ripresa delle questioni più interessanti emerse dallo studio, meritevoli di ulteriori ricerche in futuro, che potranno potenzialmente illuminare le attuali nozioni su molteplici aspetti relativi alla storia culturale e letteraria dell'Egitto dei secoli IX-XI, alcuni dei quali inevitabilmente solo accennati nella presente ricerca.

Concludono la tesi un indice scritturistico, un indice delle parole e dei nomi copti e greci attestati sia nella versione completa in bohairico, sia nei frammenti ša'īdici del *De ieiunio I*, un indice dei manoscritti citati, nonché delle tabelle riassuntive dei contenuti dei manoscritti copti tramandanti l'omelia oggetto di studio e dei codici greci collazionati ai fini della ricerca. Una serie di venticinque tavole aiuterà, infine, a chiarire meglio il discorso affrontato in particolar modo nel paragrafo 5 dell'*Introduzione* e nell'*Appendice*, relativo, nello specifico, agli aspetti codicologici e paleografici dei manoscritti esaminati.

Prima di procedere, desidero ringraziare alcune persone, senza le quali il percorso di studio e la stesura di questa tesi sarebbero stati notevolmente più ardui.

Premessa

Innanzitutto, la professoressa Paola Buzi, mia *tutor* di dottorato, che per prima mi ha proposto di lavorare all'argomento di questa tesi, per la disponibilità e l'attenzione che sempre mostra, ormai da diversi anni, nel rispondere ai miei quesiti e nello sciogliere i miei dubbi. Se la filologia copta è diventata una passione, lo devo molto ai suoi insegnamenti e al suo supporto intellettuale.

Il professor Agostino Soldati, *co-tutor* di dottorato, che mi ha introdotto allo studio del copto bohairico e mi ha aiutato a risolvere alcune letture problematiche, soprattutto dei manoscritti ṣaʿīdici.

Il professor Alberto Camplani, sui cui consigli ho più volte potuto contare, in particolar modo per quanto riguarda la storia della tradizione dell'omelia in greco e in copto.

Il dottor Francesco Valerio, che mi ha introdotto presso la Biblioteca Apostolica Vaticana e alle cui vaste conoscenze nel campo della codicologia e della paleografia copte la sezione relativa alla descrizione del *Vat.copt.* 58 deve molto.

Un affettuoso ringraziamento va, infine, agli amici e colleghi Elisabetta Falduto, Simone Petrillo, Costanza Bianchi, Daniele Minisini e Luca De Curtis, con i quali ho più volte avuto modo di discutere piacevolmente, e con profitto, alcuni aspetti di questa tesi.

Roma, 14 gennaio 2022

Marta Addessi

INTRODUZIONE

INTRODUZIONE

1. Basilio di Cesarea

1.1. La vita e le opere

Basilio nacque a Cesarea di Cappadocia nel 329 o nel 330, da un'agiata famiglia cristiana trasferitasi nel Ponto a seguito delle persecuzioni anticristiane dell'imperatore Massimino Daia (305-313).¹ Suo padre, anch'egli di nome Basilio, originario di Neocesarea nel Ponto Polemoniaco, svolgeva la professione di retore; la madre, Emmelia, discendeva da una ricca famiglia che, probabilmente, annoverava tra i suoi membri alcuni esponenti della classe senatoriale di Cesarea di Cappadocia. Basilio ebbe nove fratelli e sorelle, di quattro dei quali ci sono pervenuti i nomi: Macrina, che grande importanza ebbe, insieme all'omonima nonna, nell'educazione cristiana della famiglia, soprattutto a seguito della morte del padre (340 circa);² Nauczazio; Gregorio, che fu vescovo di Nissa; e Pietro, che divenne vescovo di Sebaste. Tutti furono cresciuti secondo principî cristiani, sebbene Macrina e Pietro ricevettero un'educazione privata e più strettamente fondata sulla fede, mentre Basilio, Gregorio e Nauczazio poterono accedere a insegnamenti più tradizionali in scuole pubbliche e laiche. Le grandi disponibilità economiche, così come le relazioni della famiglia, permisero al giovane Basilio di approfondire i suoi studi a Cesarea e a Costantinopoli – dove forse fu allievo del retore antiocheno Libanio³ –, per approdare infine ad Atene, che ancora nel IV secolo d.C. manteneva intatta l'aura di culla della *paideia* classica. Nella città attica rimase fino al 355, dopo aver frequentato le lezioni dei sofisti Imerio, pagano, e Proeresio, cristiano, e frequentando il vivace ambiente della città negli stessi anni di Gregorio di Nazianzo (329-390

¹ Per quanto riguarda la biografia del Cappadoce, si rimanda soprattutto agli studi di P.J. FEDWICK, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea* (Studies and Texts of the Pontifical Institute of Mediaeval Studies 45), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979; ID., *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, in P.J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, pp. 3-19, con ampia rassegna bibliografica; C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio il Grande*, Brescia, Morcelliana, 2005; ID., *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma, Città Nuova Editrice, 2008, pp. 27-76; Ph. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1994; Y. COURTONNE, *Un témoin du IV^e siècle oriental: Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, 1973; B. GAIN, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée* (OCA 225), Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1985.

² La sua vita è nota soprattutto grazie alla biografia scritta dal fratello Gregorio (CPG 3166).

³ R. CRIBIORE, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2007, pp. 100-104. Cfr. anche R. CADIOU, *Le problème des relations scolaires entre Saint Basile et Libanios*, in «RÉG» 79/1 (1966), pp. 89-98.

circa), con il quale strinse legami di amicizia,⁴ e di Giuliano, che poco tempo dopo divenne imperatore (360-363) e fu ricordato con il titolo di Apostata.

Tornato in patria, Basilio mantenne per circa un anno cariche civili e si dedicò all'insegnamento della retorica. In seguito, tuttavia, spinto probabilmente dall'influsso di Eustazio di Sebaste (circa 300-377),⁵ decise di intraprendere dei viaggi nel Mediterraneo orientale, in Mesopotamia, Palestina, Siria ed Egitto, mosso dalla volontà di conoscere da vicino le varie forme di monachesimo e di vita ascetica che lì si erano radicate. Al suo ritorno si recò da Eustazio, che – vescovo e dotato di un certo pragmatismo dovuto alle responsabilità pubbliche – doveva rappresentare per il Cappadoce, al tempo, un modello di vita religiosa più attraente di quello mostrato da «qualche eroico atleta»⁶ come quelli che ormai da tempo abitavano le aree al confine con il deserto in Egitto.

Tra il 357 e il 358 venne battezzato dal vescovo di Cesarea, Dianio (sul seggio episcopale dal 341 al 362), e si recò nel Ponto, nei possedimenti familiari sulle rive del fiume Iris,⁷ per vivere una vita ascetica. Scelta analoga aveva già compiuto la sorella Macrina, fervente cristiana votatasi, insieme alla madre Emmelia, a una vita di preghiera e raccoglimento, soprattutto dopo aver fondato nel 352 un centro ascetico nella regione. Forse fu lei, o piuttosto Eustazio,⁸ ad avere qualche influenza sulla decisione del Cappadoce di ritirarsi e dedicarsi a una vita di contemplazio-

⁴ Riguardo a questo e agli altri rapporti di amicizia stretti dal Cappadoce si veda soprattutto J.-R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion* (SEA 36), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1992.

⁵ Eustazio, propugnatore di un'ascesi rigorosa e inflessibile, raccolse attorno alla sua figura un discreto numero di seguaci, dando vita, più che a una semplice rivoluzione ascetica, a una sorta di movimento di riforma della Chiesa, che forse traeva ispirazione dall'ambiente siriano dei Figli del Patto (*bnay qyāmā*), ma probabilmente riprendeva anche idee e pratiche neoplatoniche. Gli eccessi del vescovo di Sebaste e dei suoi simpatizzanti furono condannati nei canoni del Concilio di Gangra, svoltosi nel 343 circa (la data è dibattuta). In ogni caso, al tempo in cui Basilio effettuò i viaggi in Oriente, Eustazio aveva notevolmente ridimensionato le idee per le quali era stato condannato, e desiderava, piuttosto, inserire il regime ascetico all'interno della vita nella Chiesa, secondo l'ortodossia ecclesiastica. Basilio ed Eustazio ebbero contatti e furono legati da vincoli di amicizia almeno fino ai primi anni '70 del IV secolo, quando il Sebasteno si avvicinò marcatamente alle posizioni degli pneumatomachi (o omeosiani) – dei quali era considerato il capo dal Cappadoce (*Ep.* 263, 3) – andando a scontrarsi con Basilio su una delle questioni teologiche, quella riguardante lo Spirito e i suoi rapporti con il Padre e il Figlio, più sentite dal vescovo di Cesarea. Sui rapporti tra i due si veda soprattutto F. FATTI, *Monachesimo anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea*, in G. FILORAMO (ed.), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 53-91. Cfr. anche C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., pp. 18-21; ID., *I Padri Cappadoci*, op. cit., pp. 40-41; F. VECOLI, *Il monachesimo antico*, in E. PRINZIVALLI (ed.), *Storia del cristianesimo*, I: *L'età antica*, Roma, Carocci, 2015, pp. 290-291.

⁶ C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., p. 19.

⁷ Il luogo preciso del ritiro del Cappadoce è solitamente identificato con Annesi, ma si veda G. HUXLEY, *Saint Basil the Great and Anisa*, in «Analecta Bollandiana» 107 (1989), pp. 30-32, per i problemi relativi alla sua localizzazione.

⁸ Ph. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*, op. cit., p. 10.

ne e studio, seguito poco dopo dall'amico Gregorio di Nazianzo. Nell'isolamento del Ponto i due amici composero la *Philocalia*, antologia priva di commento di frammenti delle opere di Origene di Alessandria (185-254).⁹ Nello stesso periodo Basilio intraprese una fitta corrispondenza con varie personalità della Cappadocia e non solo, dando inizio a un epistolario che copre all'incirca gli ultimi venti anni della sua vita.¹⁰

Nel 360 Basilio abbandonò temporaneamente il ritiro pontico per seguire Dianio alla sinodo di Costantinopoli. Al ritorno, fu da quest'ultimo nominato lettore, mentre nel 362 fu ordinato presbitero dal nuovo vescovo di Cesarea, Eusebio (titolare della cattedra episcopale dal 362 al 370). A causa di conflitti con questi, tornò in seguito nel Ponto e lì rimase fino al 364, quando fu a Eusinoe nell'Elenoponto – dove, in attesa di recarsi al concilio di Lampsaco, scrisse il *Contra Eunomium* (CPG 2837) in risposta all'*Apologia* dell'ariano Eunomio di Cizico¹¹ († 393) – e di nuovo a Cesarea nel 365. Nella capitale della Cappadocia rimase stabilmente, incoraggiato dal Nazianzeno, che vedeva nell'amico una figura intellettualmente più adatta nella difesa dell'ortodossia rispetto a quella del vescovo Eusebio, che in quegli anni si trovava in disputa con l'imperatore Valente (364-378), ariano. Il successo nel respingere l'eresia, nonché l'impegno mostrato per cercare di limitare i danni causati da una grave carestia che colpì la Cappadocia nel 369, garantirono a Basilio – seppur con qualche contrasto – la nomina a vescovo nel 370, dopo la morte di Eusebio. Profondamente debitore e, in un certo modo, erede degli insegnamenti di Eustazio,¹² Basilio mise in atto il suo ideale di coniugare la pratica della fede cristiana con l'organizzazione sociale della città e, in generale, della diocesi, creando – o, piuttosto, ampliando – un sistema di edifici destinati alla cura e al ricovero di poveri, bisogno-

⁹ In qualche modo il filosofo alessandrino è collegato a Basilio stesso: un suo discepolo, il vescovo di Neocesarea Gregorio il Taumaturgo (circa 213-270), fu di fatto l'evangelizzatore della Cappadocia. I suoi insegnamenti furono tramandati al giovane Basilio dalla nonna, Macrina, che aveva conosciuto alcuni seguaci del Taumaturgo, cfr. C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, op. cit., pp. 7-14. Dubbi sulla paternità dell'opera sono stati espressi, per cui si rimanda a É. JUNOD, *Remarques sur la composition de la « Philocalie » d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze*, in «RHPR» 52/2 (1972), pp. 149-156; ID., *Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze sont-ils les compilateurs de la Philocalie d'Origène ?*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)* (SEA 27), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1988, pp. 349-360.

¹⁰ L'epistolario basiliano è stato edito da Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*, I-III (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1957-1966.

¹¹ A NEGRO - D. CIARLO, *Eunomio, "Apologia". Basilio di Cesarea, "Contro Eunomio"*, Roma, Città Nuova Editrice, 2007.

¹² Cfr. F. VECOLI, *Il monachesimo antico*, op. cit., p. 291.

si e, soprattutto, malati,¹³ che divenne quasi una vera e propria città nella città.¹⁴ Ai primi anni dell'episcopato risale la rottura con Eustazio di Sebaste, allontanatosi dal Cappadoce, come accennato, soprattutto a causa di interpretazioni teologiche contrastanti su una delle questioni cardine del pensiero basiliano, riguardante la natura dello Spirito Santo.¹⁵ In ogni caso, la rottura con il Sebasteno non è da imputare solamente a divergenze di ordine teologico. Un peso notevole ebbe, infatti, la decisione del vescovo di Cesarea di appoggiare Melezio di Antiochia († 381) e, soprattutto, Teodoto, titolare della cattedra episcopale di Nicopoli in Armenia, non lontana da Sebaste.¹⁶ Basilio appoggiò Melezio anche in occasione dello scisma di Antiochia, che lo vedeva contrapposto a Paolino, sospettato di sabellianismo e tuttavia sostenuto da papa Damaso e da Atanasio di Alessandria. La questione, sebbene sostanzialmente limitata ad Antiochia, acquisiva particolare rilievo per via dell'importanza della città, la quarta dell'impero dopo Roma, Alessandria e Costantinopoli.¹⁷

È in questo stesso periodo che Basilio si legò d'amicizia con Eusebio di Samosata e con Amfilochio di Iconio – cui dedicò il trattato *De Spiritu Sancto* (CPG 2839),¹⁸ in forte polemica con il vescovo di Sebaste –, parallelamente incrinando i rapporti con Gregorio di Nazianzo, deluso dal comportamento in certo modo opportunistico del Cappadoce in occasione della nomina a vescovo della neocostituita diocesi di Sasima.¹⁹

¹³ Tale sistema era chiaramente ispirato all'analogo complesso detto *ptōchotropheion* creato a Sebaste da Eustazio. Dopo la morte del Cappadoce l'insieme di edifici eretto alle porte di Cesarea fu conosciuto con il nome di "Basiliade", in onore del suo fondatore. Cfr. F. FATTI, *Monachesimo anatolico*, op. cit., p. 62; C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., pp. 22-23.

¹⁴ «Καινή πόλις», "città nuova", secondo la celebre definizione di Gregorio Nazianzeno (*Ep.* 43, 35).

¹⁵ Su cui si rimanda a M. SIMONETTI, *Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea*, in *Basilio di Cesarea: la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale di Messina, 3-6 dicembre 1979*, I, Messina, Centro di studi umanistici, 1983, pp. 169-197.

¹⁶ Per un quadro più approfondito della vicenda rimando a C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, op. cit., pp. 48-50.

¹⁷ Per un discorso più ampio si veda C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., pp. 33-38. Lo scisma fu risolto temporaneamente nel 381, in occasione del Concilio di Costantinopoli, ma proseguì ancora per alcuni anni dopo la morte di Melezio, vedendo Paolino contrapposto a Flaviano, discepolo del vescovo appoggiato da Basilio. In ogni caso, questi eventi si collocano dopo la morte del Cappadoce.

¹⁸ B. PRUCHE, *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. Introduction, texte, traduction et notes. Deuxième édition entièrement refondue* (SChr 17^{bis}), Paris, Éditions du Cerf, 1968

¹⁹ La rottura tra i due amici – mai del tutto sanata – è da inquadrarsi cronologicamente nel 372, quando l'imperatore Valente, per contrastare il vescovo di Cesarea, con il quale era da tempo in disputa sulla questione ariana, divise la Cappadocia in due parti: una con capitale Cesarea e vescovo Basilio, l'altra con capitale Tiana e vescovo l'ariano Antimo. Quest'ultimo rivendicò la primazia della diocesi di cui era a capo, scatenando le resistenze di Basilio, che, al fine di preservare il primato di Cesarea e della *Cappadocia Prima*, teologicamente ortodossa, creò nuove sedi episcopali ponendo a capo di esse persone fidate, tra cui il fratello Gregorio – vescovo del piccolissimo villaggio di

Tra il 373 e il 375 compì due viaggi in Armenia su mandato dell'imperatore Valente, il quale, appianate le antiche divergenze, si rivolse al vescovo di Cesarea per sostenere dal punto di vista religioso le spedizioni militari in Armenia, area d'importanza strategica, trovandosi tra l'impero romano d'Oriente e l'impero persiano.²⁰ Nel 376 viaggiò ancora in Pisidia, nell'Elenoponto e nel Ponto Polemoniaco, per poi far ritorno definitivamente nella capitale della Cappadocia.

La produzione omiletica, che copre ininterrottamente gli anni dal 363 al 378, rappresenta forse il lascito più importante di Basilio scrittore, sebbene si tratti di un insieme non così consistente, se paragonato, ad esempio, al nutrito *corpus* delle omelie di Giovanni Crisostomo.²¹ In tale produzione è possibile scorgere bene il pensiero basiliano su varie questioni teologiche e pastorali, rappresentando una raccolta particolarmente importante per la ricostruzione di molteplici aspetti storici e sociali di Cesarea nella seconda metà del IV secolo.²² Tale produzione è solitamente divisa in tre grandi gruppi, che accorpano le quindici *Homiliae super Psalmos* (CPG 2836), le ventiquattro *Homiliae diuersae* (o *uariae*, o *morales*, CPG 2845-2869) e le nove *Homiliae in Hexaemeron* (CPG 2835).²³ Alla produzione omiletica si aggiunge quella ascetica, cui appartengono le *Regulae morales* (o *Moralia*, CPG 2877), l'*Asceticon magnum* (CPG 2875), l'*Asceticon paruum* (CPG 2876)²⁴ e i due libri del trattato *De baptismo* (CPG 2896), la cui autenticità è stata a lungo discussa, ma attualmente non sembra essere più messa in dubbio.²⁵ Ancora, di carattere pedagogico è l'*Oratio ad adolescentes*²⁶ – di difficile datazione e spesso ascritta

Nissa – e l'amico Gregorio di Nazianzo, al quale offrì l'episcopato, sprezzantemente rifiutato, nella sperduta e poverissima sede di Sasima. Si rimanda a C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, op. cit., pp. 46-47.

²⁰ Oltre al prestigio intellettuale riconosciuto a Basilio, pesavano anche ragioni strettamente politiche: Cappadocia e Armenia erano geograficamente affini, il vescovo di Cesarea aveva contatti con importanti personalità (tra cui Teodoto di Nicopoli, che tuttavia non lo sostenne in questa circostanza), senza contare che la famiglia del Cappadoce aveva diversi possedimenti nella regione. Cfr. C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., pp. 32-33.

²¹ Verosimilmente, tuttavia, le omelie di Basilio pervenuteci non rappresentano che una selezione – forse operata dallo stesso Cappadoce – di quelle da lui effettivamente pronunciate, cfr. C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., p. 75. Cfr. anche J. GRIBOMONT, *Les succès littéraires des Pères grecs et les problèmes d'histoire des textes*, in «*Sacris erudiri*» 22/1 (1974), p. 33.

²² Cfr. M. NALDINI, *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi (Omelie sull'Esamerone)*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 1990, p. XV.

²³ Le omelie *Sull'Esamerone* sono state più volte edite. Si rimanda in particolare a S. GIET, *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron* (SChr 26), Paris, Les Editions du Cerf, 1950 e, per l'edizione con traduzione italiana, a M. NALDINI, *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi*, op. cit.

²⁴ J. GRIBOMONT, *Histoire du text des Ascétiques de S. Basile* (Bibliothèque du Muséon 32), Louvain, Publications Universitaires, 1953.

²⁵ C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., p. 68; J. GRIBOMONT, *Histoire du text des Ascétiques*, op. cit., p. 307.

²⁶ Rimando in particolare a C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., pp. 94-97.

all'insieme delle *Homiliae diuersae* – in cui il Cappadoce tratta in chiave morale il problema del rapporto tra lo studio della tradizione classica e l'educazione strettamente cristiana.

Secondo la tradizione, Basilio morì a Cesarea il primo gennaio del 379. Il prestigio che ebbe – e che gli valse, ancora in vita, l'appellativo di ὁ Μέγας, “il Grande” –, nonché l'acutezza del pensiero teologico, fecero sì che già pochi anni dopo la sua morte fosse effettuata una selezione delle sue opere e approntata un'edizione pressoché definitiva di esse, che garantì loro una buona conservazione nel corso del tempo.²⁷

1.2. La fortuna nella tradizione copta

Come accennato in precedenza, ragioni biografiche legarono in qualche modo Basilio all'area egiziana e, di conseguenza, il suo nome occupa un posto di riguardo nella devozione dei cristiani d'Egitto²⁸ così come all'interno della tradizione letteraria in lingua copta.²⁹ Si è già detto, infatti, del viaggio che portò il Cappadoce in terra egiziana, spinto dal desiderio di conoscere le pratiche di vita dei monaci e degli anacoreti che da decenni abitavano le aree al confine con il deserto,³⁰ tanto da renderlo «una città di monaci», secondo la celebre definizione di Atanasio di Alessandria.³¹ Probabilmente furono questo precoce legame con l'Egitto di Basilio, non ancora vescovo di Cesarea, l'impegno nell'organizzazione delle comunità monastiche e ascetiche, nonché la fama, l'importanza del suo pensiero teologico e, probabilmente, un certo legame con il nome di Atanasio, a far sì che il suo nome fosse accolto presto nell'area egiziana e diverse delle sue opere fossero prontamente tradotte in copto, mentre altre gli venissero indebitamente attribuite. In copto, come, del resto, in greco, manca un manoscritto completo – eventualmente in più volumi – che racchiuda tutte le opere del Cappadoce,³² e tuttavia le ricerche portate

²⁷ Si veda in particolare J. GRIBOMONT, *Les succès littéraires des Pères grecs*, op. cit., p. 34.

²⁸ Il Cappadoce è venerato come santo ed è ricordato più volte nel *Sinassario*. La ricorrenza principale cade il 6 del mese di Tōbe (bohairico Tōbi), ma Basilio è citato anche in altri tre giorni dell'anno liturgico egiziano: il 15 Mshir (b. Mechir), il 21 Paōne (b. Paōni) e il 13 Thoout (b. Thoūt). Si veda T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea nella letteratura copta*, in «Rivista degli studi orientali» 49 (1975), pp. 49-50.

²⁹ Sulla fortuna di Basilio nella tradizione letteraria copta, si veda in particolare T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., pp. 49-59; ID., *Testi patristici in lingua copta*, in A. DI BERARDINO, *Patrologia*, V, Genova, Marietti, 200, pp. 53-55; E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, in «Analecta Bollandiana» 99 (1981), pp. 75-94; P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil before 1400*, in P.J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic*, op. cit., pp. 480-485; ID., *BBU, passim*; C.D.G. MÜLLER, s.v. *Basil the Great*, in *CE VIII*, pp. 351b-352b.

³⁰ C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, op. cit., p. 37.

³¹ ATHAN.AL., *Vita Antonii*, 14.

³² Cfr. C.D.G. MÜLLER, *Basil the Great*, op. cit., p. 351b.

avanti da Enzo Lucchesi e Paul Devos³³ hanno potuto dimostrare l'esistenza di due codici pergamenei del Monastero Bianco contenenti unicamente opere di Basilio, ciò che invita a riconsiderare le modalità di selezione, traduzione e ricezione, nonché gli utilizzi – non limitati all'edificazione dei monaci, ma riguardanti questioni più prettamente teologiche³⁴ – dei testi della letteratura patristica greca nell'area egiziana.

Dunque, le prime versioni di opere basiliane in lingua copta risalgono con ogni probabilità a un periodo compreso tra la fine del IV e il VI secolo, durante la fase “classica” di traduzioni di omelie e testi ascetici e patristici dal greco in copto.³⁵ È in questo arco cronologico che furono tradotte diverse omelie del Cappadoce, tramandate, tuttavia, perlopiù da codici più tardi, tra cui figurano quelle contenute in uno dei due *corpora* basiliani descritti da Lucchesi e Devos, il frammentario codice Z (= CLM³⁶ 414, MONB.GS³⁷), proveniente dalla biblioteca del Monastero Bianco e databile al X secolo circa.³⁸ Esso – di cui sono attualmente noti ventuno fogli, conservati in diverse istituzioni³⁹ – tramanda i seguenti sei sermoni, nella varietà *ša'īdica* del copto, dei quali oggi non restano che frammenti: *In illud: “Destruam horrea mea”* (CC 0459, CPG 2850); *In illud: “Attende tibi ipsi”* (CC 0458, CPG 2847); *In sanctum baptisma* (CC 0071, CPG 2857); *De fide* (CC 0455, CPG 2859);

³³ E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., pp. 75-94.

³⁴ Cfr. A. BOUD'HORS, *The Coptic Tradition*, in S.F. JOHNSON (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 234. Il discorso sarà ripreso più avanti, nel paragrafo § 2.3.

³⁵ Per un discorso più ampio riguardante la periodizzazione della letteratura copta – che qui segue il modello messo a punto nell'ambito del progetto ERC Advanced Grant (2015) *PATHs* – si rimanda soprattutto a F. BERNO, *For a Periodisation of Coptic Literature: Methodological Issues, Manuscript Evidence, Open Questions*, in P. BUZI (ed.), *Coptic Literature in Context (4th-13th cent.)*. *Cultural Landscape, Literary Production, and Manuscript Archaeology* (PaST – Percorsi di Archeologia 5), Roma, Edizioni Quasar, pp. 295-309, nonché ai numerosi contributi di Tito Orlandi, tra i quali si segnalano T. ORLANDI, *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, in P. NAGEL (hrsg.), *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*, Halle, Martin-Luther-Universität Abt. Wissenschaftspublizistik, 1984, pp. 181-203; ID., *Coptic, Literature*, in *CE*, pp. 1450b-1460a; ID., *Letteratura copta e cristianesimo egiziano*, in A. CAMPLANI (ed.), *L'Egitto cristiano: aspetti e problemi in età tardo-antica* (SEA 56), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1997, pp. 39-120; ID., *La collezione vaticana e la letteratura copta*, in P. BUZI - D.V. PROVERBIO (eds.), *Coptic Treasures from the Vatican Library*, op. cit., pp. 27-45. Inoltre, si veda in modo particolare il capitolo relativo alla letteratura copta (*La letteratura copta. Dalle traduzioni dal greco alla produzione originale*) in P. BUZI, *La Chiesa copta. Egitto, Etiopia e Nubia* (Teologia 50), Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2014, pp. 56-79; A. BOUD'HORS, *The Coptic Tradition*, op. cit., pp. 224-246.

³⁶ = Coptic Literary Manuscript ID, URL: <<https://atlas.paths-erc.eu>> (ultima consultazione: 11/01/2022).

³⁷ URL: <<http://www.cmcl.it>> (ultima consultazione: 11/01/2022).

³⁸ E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., pp. 75-84. Cfr. anche P.J. FEDWICK, *BBU*, II.1., pp. 190-191.

³⁹ Il discorso sarà ripreso in § 2.3 e, soprattutto, nell'appendice al presente studio.

Quod Deus non est auctor malorum (CC 0081, CPG 2853)⁴⁰ e *Aduersus eos qui irascuntur* (CC 0069, CPG 2854). Del secondo codice monografico descritto da Lucchesi e Devos, Y (= CLM 562, MONB.OA) – pure databile al X secolo, ma probabilmente non prodotto presso il monastero di Atripe⁴¹ – sono attualmente noti tre fogli conservati in tre diverse istituzioni, che tramandano frammenti del *De ieiunio I* (CC 0074, CPG 2845)⁴² e del *De ieiunio II* (CC 0922, CPG 2846). Ancora, è in questa prima fase che fu tradotto il sermone generalmente ritenuto spurio⁴³ *De misericordia et iudicio/In Rom 1, 28* (CC 0079, CPG 2929 e 2180), ma stampato da J.-P. Migne in *PG XXXI*, 1705-1713, nell’*Appendix operum S. Basilii Magni*. Invero, l’omelia è in diversi manoscritti greci – soprattutto della famiglia “M” individuata da Stig Y. Rudberg⁴⁴ – attribuita al Cappadoce, ma in copto essa è tramandata sotto i nomi di Epifanio di Salamina nel frammento membranaceo *Paris.copt.* 131² 87 (CML 511, MONB.LY, X secolo circa) e di Atanasio di Alessandria nel papiraceo *Londin.or.* 5001 (CLM 22, CMCL.AW, VII secolo).⁴⁵ Quest’ultimo conserva, sotto il nome del vescovo di Cesarea, anche un secondo sermone spurio attestato unicamente in copto, il *De iudicio extremo et templo Salomonis* (CC 0076, CPG 2966).⁴⁶ L’eleganza nella costruzione del discorso potrebbe far propendere per una rivalutazione dell’opera, che potrebbe dunque essere ascritta tra quelle del Cappadoce o aver figurato già nella tradizione greca tra le omelie pseudepigrave.⁴⁷ Nel

⁴⁰ Questo sermone è tramandato anche in bohairico dal codice *Vat.copt.* 57 (CLM 72, MACA. AC), proveniente dal monastero di San Macario e contenente esclusivamente opere di Giovanni Crisostomo. E, infatti, qui erroneamente attribuita al vescovo di Costantinopoli è l’omelia basiliana *Quod Deus non est auctor malorum*, su cui si veda F. BERNO, *The Literary Content*, in P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature*, op. cit., pp. 39-41 e 43.

⁴¹ Cfr. *infra*, § 2.3 e § 4-5 dell’*Appendice*. Per quanto riguarda il codice Y, cfr. E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., pp. 84-86; P.J. FEDWICK, *BBU*, II.1, p. 191.

⁴² Come si vedrà più volte nel corso della tesi, l’omelia *De ieiunio I* è attestata in copto grazie a una redazione completa in bohairico presente nel fattizio *Vat.copt.* 58 (ff. 178r-194r) – rappresentante il principale oggetto di studio della presente tesi – e a frammenti in sa’idico in origine facenti parte di due diversi codici (*Paris.copt.* 131⁶ 59 e *Londin.or.* 3581 A, 3 (1), appartenenti al codice CLM 562; *Paris.copt.* 131⁶ 17 + *Paris.Lupar.* E 10028 e *Paris.copt.* 131² 117 + *Paris.copt.* 131² 119, appartenenti al codice CLM 419), che saranno editi e di cui si discuterà in dettaglio in § 2.3 e, soprattutto, nell’appendice a questa ricerca.

⁴³ J. GRIBOMONT in *PG XXXI* (ristampa anastatica, Turnhout 1959-1961), p. 8.

⁴⁴ S.Y. RUDBERG, *Études sur la tradition manuscrite de Saint Basile*, Uppsala, Lundequist, 1953, p. 117. Cfr. anche T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 52.

⁴⁵ Cfr. anche E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., p. 90 e P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., p. 483. Il testo è stato edito e tradotto da E.A. WALLIS BUDGE, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt edited from the Papyrus Codex Oriental 5001 in the British Museum*, London, Trustees of the British Museum, 1910, pp. 58-65 e 204-211.

⁴⁶ Il testo è stato edito e tradotto da E.A. WALLIS BUDGE, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt edited from the Papyrus Codex Oriental 5001 in the British Museum*, London, Trustees of the British Museum, 1910, pp. 105-114 e 248-257. Cfr. anche W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, London, Trustees of the British Museum, 1905, p. 63.

⁴⁷ Cfr. T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., pp. 54-55. Propende decisamente per non con-

novero delle omelie basiliane tradotte in copto si deve forse aggiungere il sermone *In Gordium martyrem* (CPG 2862), che un anonimo autore riadattò in parte nella *Passio Menae* (BHO 0747, BHG 1250), nota grazie a tre redazioni greche e tramandata in copto da tre manoscritti più o meno frammentari.⁴⁸ Allo stesso modo, è probabilmente da inserire nell'elenco delle opere tradotte anche l'omelia *In sanctos quadraginta martyres* (CPG 2863), sebbene nessuna testimonianza manoscritta sia pervenuta. Tuttavia, di essa si fa menzione nel *Sinassario*, in cui, nel giorno 15 di Mechir/Mshir, si dà notizia proprio del sermone di Basilio che ha come argomento la dedicazione di una chiesa in memoria dei quaranta martiri di Sebaste.⁴⁹ Ancora, la *Clavis Patrum Graecorum* informa dell'esistenza di una versione copta del sermone *De conuersatione in Christo* (CPG 2945), di cui a quanto pare è conservato l'*incipit*, tuttavia forse da attribuire ad Atanasio di Alessandria. Si tratta, in ogni caso, di un'opera spuria su cui mancano ricerche approfondite.

A testimonianza del prestigio accordato alla figura di Basilio in Egitto, sono diverse le omelie non attestate nella tradizione greca, o in greco tramandate sotto il nome di diversi autori, ma la cui paternità è in copto attribuita al vescovo di Cesarea. Tra queste ultime, si segnalano frammenti dell'omelia *In Natale Domini Nostri Iesu Christi/De natiuitate (a)* (CC 0163, CPG 4657) attribuita in un manoscritto papiraceo in ṣa'īdico a Basilio, ma in greco tramandata sotto il nome di Giovanni Crisostomo, sebbene anche in questo caso si tratti di un'opera certamente non autentica del vescovo di Costantinopoli.⁵⁰

Analogamente, in copto sono noti *excerpta* da due sermoni non attestati in greco, uno *De natiuitate* (CC 0456 e 0891) e uno *De annunciazione* (CC 0908), con ogni probabilità pseudepigrafi, contenuti in un manoscritto membranaceo ṣa'īdico di XI secolo di cui mancano al momento dettagli più precisi.⁵¹ Probabilmente, invece, fu tradotto dal greco il sermone spurio *De arca Noe* (CC 0077, CPG 2965),⁵² di cui sono noti un frammento papiraceo in ṣa'īdico oggi conservato a Berlino⁵³ e una

siderare il sermone opera del Cappadoce P.J. FEDWICK, *BBU*, II.2, p. 1223; ID., *The Translations before 1400*, op. cit., p. 483. In mancanza di un'originale *Vorlage* greca, in ogni caso, la questione è di difficile risoluzione.

⁴⁸ CLM 221, MICH.AU; CLM 1822; CLM 1823. Cfr. T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 53; P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., p. 484.

⁴⁹ T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 49; R.G. COQUIN - A.S. ATIYA, s.v. *Synaxarion*, *Copto-Arabic*, in *CE VII*, p. 2178b; P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., p. 484.

⁵⁰ Cfr. T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 54.

⁵¹ Cfr. T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 56; P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., p. 484; ID., *BBU*, II.2., p. 1226.

⁵² T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 55; P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., p. 484; ID., *BBU*, II.2., pp. 1222-1223.

⁵³ Berlin, Staatliche Museen, P. 22137 = CLM 725. Il testo è stato edito da H. SATZINGER, *Aegyptische Urkunden aus den Koeniglichen Museen zu Berlin: Koptische Urkunden*, III.2., Berlin, Bruno Hessling Verlag, 1968, n. 383.

versione completa in bohairico contenuta all'interno del *Vat.copt.* 68, ff. 33r-52v (CLM 150, MACA.DO).⁵⁴ L'omelia è nota unicamente in copto, tuttavia Caspar D.G. Müller la ritiene opera di un autore attivo in area siriana nel VI secolo.⁵⁵

A quanto pare ci fu una traduzione copta di almeno una parte delle *Epistulae* di Basilio (CC 0457, CPG 2900), testimoniata dalla resa delle epistole *Ad Eleusinium* (CC 1040) e *Ad Helladium* (CC 1042) contenute nel codice CLM 6378/SIUD.AC, i cui fogli attualmente noti sono conservati in diverse biblioteche. Mancano, tuttavia, informazioni più precise.

Probabilmente in questo periodo, tra IV e VI secolo, furono tradotti anche diversi tra gli scritti ascetici del Padre Cappadoce,⁵⁶ tra cui figurano le rese in copto del *Prologus IV/Prooemium in Asceticon magnum/Prooemium in regulas fusius tractatas* (CC 0080, CPG 2881), di cui è noto un frammento in origine facente parte di un codice pergameneo miscelaneo patristico in sa'īdico del Monastero Bianco;⁵⁷ dell'autentico *Prologus VI regulae morales* (CC 0992, CPG 2884), delle spurie *Constitutiones asceticae* (CC 0070, CPG 2895) e del secondo libro del *De baptismo* (CC 0072, CPG 2896), anch'esso probabilmente pseudepigráfico,⁵⁸ di cui si conservano frammenti più o meno ben preservati appartenenti a un codice membranaceo sa'īdico del Monastero Bianco, oggi smembrato, di cui sono stati sinora identificati dodici fogli custoditi tra la Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III" di Napoli e la Österreichische Nationalbibliothek di Vienna;⁵⁹ del *Prologus VII/De iudicio Dei* (CC 0075, CPG 2885), un frammento del quale è attestato unicamente da un *ostrakon* in pietra calcarea di VI secolo conservato presso il Museo Copto del Cairo, catalogato da Crum nel 1902 ma il cui testo è stato identificato da Jean Gribomont diversi decenni più tardi;⁶⁰ dell'*Asceticum regulae paruae/Regulae breuius tracta-*

⁵⁴ Il testo bohairico è stato edito e tradotto da H. DE VIS, *Homélies coptes de la Vaticane*, II, Coptica consilio et impensis Instituti Raks-Oesterdiani edita, Copenhagen, 1929, pp. 205-241.

⁵⁵ C.D.G. MÜLLER, *Die alte koptische Predigt (Versuch eines Überblicks)*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer Hohen Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg, 1954, pp. 24-25.

⁵⁶ Su questo punto si veda in particolare A. SUCIU, *The Coptic Versions of De ascetica disciplina attributed to Basil of Caesarea (CPG 2890), with an Appendix Containing the Armenian Version*, in «*Révue des études byzantines*» 75 (2017), pp. 65-100; ID., *Coptic Vestiges of Basil of Caesarea's Asceticon Magnum (CPG 2875)*, in «*Vigiliae Christianae*» 73 (2019), pp. 359-384.

⁵⁷ Si tratta di *Mancun.copt.* MS 62 (Crawford 25), f. 3 (= CLM 323, MONB.CP, XI secolo). Cfr. W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library, Manchester*, Manchester-London, University Press/Bernard Quaritch/Sherratt and Hughes, 1909, p. 25. Il frammento è stato edito e tradotto da A. SUCIU, *Coptic Vestiges*, op. cit., pp. 363-370 e 374-380.

⁵⁸ Ma cfr. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte*, op. cit., pp. 306-308.

⁵⁹ Si tratta di CLM 387, MONB.FN. Si veda L.-Th. LEFORT, *Les Constitutions ascétiques de S. Basile*, in «*Le Muséon*» 69 (1956), pp. 5-10; T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 53; A. SUCIU, *The Coptic Versions*, op. cit., p. 67; ID., *Coptic Vestiges*, op. cit., p. 360.

⁶⁰ W.E. CRUM, *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others*, London, The Egypt Exploration Fund, 1902, p. 6 n. 14; J. GRIBOMONT, *Le Pro-*

tae (CC 0991, CPG 2875) un frammento del quale è tradito da un foglio pergameneo, oggi conservato a Leida presso il Rijksmuseum van Oudheden, in origine certamente facente parte di un codice del Monastero Bianco;⁶¹ e, infine, frammenti di due traduzioni separate (CC 0993 e 0994) e di un adattamento (CC 0995) dello pseudo-basiliano *De ascetica disciplina* (CPG 2890)⁶² attestati rispettivamente in un manoscritto pergameneo in saʿīdico di fine VI-inizio VII secolo oggi conservato a Princeton presso la Cotsen Children's Library,⁶³ in due fogli consecutivi databili al X secolo oggi conservati a Oxford presso la Bodleian Library⁶⁴ e in origine appartenenti a un codice non identificato del Monastero Bianco,⁶⁵ e, infine, in un foglio facente parte di un manoscritto saʿīdico di X secolo i cui *disiecta membra* sono oggi preservati in varie istituzioni, ugualmente proveniente dal monastero di Atripe ma probabilmente prodotto presso lo *scriptorium* di Toutōn nel Fayyūm.⁶⁶ Ciò che rappresenta motivo di particolare interesse è che fino a pochi anni fa si riteneva che il *corpus asceticum* di Basilio non fosse stato particolarmente popolare in Egitto, e che dunque fossero pochissime le opere ascetiche del Cappadoce tradotte in copto.⁶⁷ Tuttavia, soprattutto le ricerche portate avanti negli ultimi anni da Alin Suciu lasciano intravedere una situazione piuttosto diversa che invita a rivalutare le modalità di ricezione in copto del *corpus* degli scritti ascetici basiliani, la cui reale

logue *De iudicio Dei* (P. G. 31, 653-676), appendice a T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 59.

⁶¹ Si tratta di *Leiden.copt.* F 1976/4.3, di fine X-inizio XI secolo. Il frammento è stato edito e tradotto da A. SUCIU, *Coptic Vestiges*, op. cit., pp. 370-374 e 381-384.

⁶² Su cui si rimanda ad A. SUCIU, *The Coptic Versions*, op. cit. per quanto riguarda la ricezione in copto dell'opera.

⁶³ Si tratta di *P.Cotsen-Princeton 1*, di fatto un manuale scolastico, su cui si veda S. BUCKING, *A Sahidic Coptic Manuscript in the Private Collection of Lloyd E. Cotsen (P. Cotsen 1) and the Limits of Papyrological Interpretation*, in «JCS» 8 (2006), pp. 55-78; ID., *Practice Makes Perfect. P. Cotsen-Princeton 1 and the Training of Scribes in Byzantine Egypt*, Los Angeles, Cotsen Occasional Press, 2011; A. DELATTRE, recensione di S. BUCKING, *Practice Makes Perfect*, op. cit., in «CdÉ» 87 (2011), pp. 393-394; A. BOUD'HORS, recensione di S. BUCKING, *Practice Makes Perfect*, op. cit., in «Tyche» 28 (2013), pp. 235-238; A. SUCIU, *The Coptic Versions*, pp. 74-77.

⁶⁴ Allo stato attuale essi sono identificati dalla segnatura *Oxon.Bodl.* Clarendon Press 4b, ff. 110-111 (*olim Oxon.Bodl.* Clarendon Press b53, ff. 1-2).

⁶⁵ A. SUCIU, *The Coptic Versions*, op. cit., pp. 77-79.

⁶⁶ Si tratta di CLM 360, MONB.EG. Il foglio contenente parte dello pseudo-basiliano *De ascetica disciplina* è conservato a Napoli, presso la Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III" con la segnatura IB 17, f. 61, cfr. P. BUZI, *Catalogo dei manoscritti copti borgiani conservati presso la Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III di Napoli*, Roma, Accademia dei Lincei, 2009, pp. 345-347. Il codice conteneva una collezione degli *Apophthegmata Patrum*, tra cui figurava una versione abbreviata e rivista della seconda traduzione del *De ascetica disciplina*, cfr. A. SUCIU, *The Coptic Versions*, op. cit., p. 79.

⁶⁷ Gribomont aveva segnalato l'esistenza in copto del solo *Prologus IV/Prooemium in Asceticon magnum/Prooemium in regulas fusius tractatas* tra le opere ascetiche del Padre Cappadoce, cui poi aggiunse *Prologus VII/De iudicio Dei*, un frammento del quale fu dallo studioso benedettino riconosciuto sull'ostrakon del Museo Copto del Cairo di cui si è detto *supra*. Cfr. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte*, op. cit., p. 86.

consistenza potrebbe essere viziata dalla grave frammentarietà della documentazione in lingua copta (soprattutto relativa ai manoscritti del Monastero Bianco), il cui studio sistematico potrebbe permettere di individuare nuovi frammenti.⁶⁸

Per quanto riguarda le traduzioni delle opere liturgiche e canoniche, la tradizione copta tramanda versioni della liturgia attribuita a Basilio (*recensio breuior uetusta*, CPG 2905), nota grazie a una redazione completa contenuta in un manoscritto pergameneo in ṣaʿīdico di VI secolo del Monastero Bianco, oltre che in un codice frammentario di X-XI secolo ugualmente proveniente dalla biblioteca del più importante centro monastico di Atripe.⁶⁹ Allo stesso modo, nella tradizione copta sono ben attestati i pseudepigrifi *Canones Basilii* (CC 0090, CPG 2973 e 2977) – di cui è nota anche una versione araba – la cui traduzione risale con ogni probabilità a un periodo compreso tra il IV e il VI secolo.⁷⁰ Essi sono testimoniati da cinque manoscritti più o meno frammentari,⁷¹ tutti in ṣaʿīdico, tra cui si segnala il codice papiraceo completo databile tra la fine del VII e la prima metà dell’VIII secolo rinvenuto a Tebe ovest presso l’eremo collocato in corrispondenza della tomba MMA 1152.⁷²

A una fase più tarda, compresa tra VII e VIII secolo, risale la resa in copto della *Dedicatio ecclesiae Mariae Virginis* (CC 0073, CPG 2970), omelia pervenuta unicamente in questa lingua e falsamente accostata alla figura del Cappadoce, ciò che rappresenta un ulteriore indizio del prestigio di cui godeva il nome di Basilio nell’area egiziana.⁷³ Con molta probabilità l’opera rappresenta un adattamento sotto forma di sermone di un testo circolante già in greco. Il testo è pervenuto unicamente in bohairico, tramandato in forma completa in un codice fattizio del Vaticano proveniente da San Macario (*Vat.copt.* 67, ff. 69r-89v, CLM 144, MACA.DI) e frammentario in un manoscritto ugualmente proveniente da San Macario, oggi smembrato e

⁶⁸ A. SUCIU, *Coptic Vestiges*, op. cit., p. 361.

⁶⁹ Su cui si veda J. DORESSE - E. LANNE - B. CAPELLE, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de s. Basile* (Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, Publications universitaires et Institut orientaliste, 1960; T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 54. Cfr. anche H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, New York, The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1926, pp. 200-206.

⁷⁰ W.E. CRUM, *The Coptic Version of the "Canons of S. Basil"*, in «PSBA» 26 (1904), pp. 57-62; P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., p. 484.

⁷¹ CLM 58, GIOV.AN; CLM 713; CLM 940; CLM 1668 e CLM 6511.

⁷² *Cahir.copt.* 13448 = C, su cui si rimanda almeno ad A. CAMPLANI - F. CONTARDI, *The Canons attributed to Basil of Caesarea. A New Coptic Codex*, in P. BUZI - A. CAMPLANI - F. CONTARDI (eds.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008*, II (OLA 247), Leuven-Paris-Bristol, CT, Peeters, 2016, pp. 979-992; A. CAMPLANI - F. CONTARDI, *The Canons attributed to Basil of Caesarea in the Context of the Canonical Literature preserved in Coptic*, in «Adamantius» 24 (2018), pp. 150-164.

⁷³ Cfr. T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., pp. 55-56; P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., p. 484; ID., *BBU*, II.2., pp. 1225-1226.

conservato tra Lipsia, Vienna e Il Cairo (CLM 169, MACA.EL).

Tramandate unicamente nella lingua dei cristiani d'Egitto, e collegate tra loro,⁷⁴ sono, infine, le due omelie spurie⁷⁵ *In ecclesia Michaelis archangeli ad Lazicam* (CC 0082-0083, CPG 2967-2968),⁷⁶ il sermone *In Gabrielem* (CC 0366), di cui è noto un frammento su pergamena,⁷⁷ e i *Miracula Mercurii/In Mercurium* (CC 0078, CPG 2969), attestati all'interno di un codice membranaceo in sa'ïdico copiato, stando alla notizia fornita dalla sottoscrizione scribale, nell'832 e oggi custodito a New York.⁷⁸

A conclusione del paragrafo, è opportuno segnalare alcune considerazioni avanzate da Paul Jonathan Fedwick, uno dei massimi studiosi della tradizione manoscritta delle opere di Basilio. Egli ha sostenuto che la tradizione copta si mostrò in certo modo restia a tradurre molte delle opere del Cappadoce, e che le poche tradotte sarebbero «all of a didactic and ascetical nature geared to serving the needs of illiterate monks whose major occupation was manual labor».⁷⁹ Tuttavia, se è vero che – stando alle nostre attuali conoscenze – la tradizione copta non recepì alcune delle più importanti opere basiliane, quali le *Homiliae in Hexaemeron* o il *Contra Eunomium*, le affermazioni di Fedwick risultano, in ogni caso, piuttosto ingenerose. Come detto in precedenza, infatti, le ricerche di Enzo Lucchesi e Paul Devos hanno rappresentato un importante contributo nella rivalutazione della ricezione delle opere del vescovo di Cesarea in lingua copta, non solo perché i due studiosi hanno individuato una serie di fogli tramandanti frammenti di omelie di cui non si sospettava l'esistenza di trasposizioni copte, ma anche – e soprattutto – perché essi, analizzando i frammenti da loro individuati dal punto di vista codicologico e letterario, hanno potuto dimostrare l'esistenza di due codici monografici contenenti unicamente opere di Basilio e facenti parte della biblioteca del Monastero Bianco.⁸⁰

⁷⁴ Su questi testi cfr. T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., pp. 56-58; P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., p. 484; ID., *BBU*, II.2., pp. 1224-1226.

⁷⁵ Ma si veda T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 58 per una breve discussione sull'argomento.

⁷⁶ Entrambe sono testimoniate nel codice sa'ïdico di IX-inizio X secolo CLM 222, MICH.AV/MICH.CI/MICH.CJ/MICH.CK, proveniente dal monastero dell'Arcangelo Michele a Phantou e oggi conservato a New York presso la Morgan Library & Museum (M592, ff. 17r-27v), cfr. L. DEPUYDT, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library* (Corpus of Illuminated Manuscripts 4. Oriental Series 1), Leuven, Peeters, 1993, n. 117. In aggiunta, il *Sermo in Lazica I* (CPG 2967) è conservato anche in modo frammentario in un manoscritto sa'ïdico di VII-VIII secolo oggi custodito a Torino presso il Museo Egizio (CLM 57, GIOV.AM), su cui si veda F. ROSSI, *I papiri copti del Museo Egizio di Torino*, II, Torino, Loescher, 1892, pp. 39-42 (codice XII), e T. ORLANDI, *Les papyrus coptes du Musée Egyptien de Turin*, in «Le Muséon» 87 (1974), p. 125.

⁷⁷ *Londin.or.* 5636, cfr. W.E. CRUM, *Catalogue of Coptic Manuscripts*, op. cit., n. 995.

⁷⁸ CLM 229, MICH.BD. New York, Morgan Library & Museum, M588, ff. 27v-31r. Cfr. L. DEPUYDT, *Catalogue of the Coptic Manuscripts*, op. cit., n. 127.

⁷⁹ P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., p. 485.

⁸⁰ E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit. Di tali codici si discuterà in det-

Ciò che rappresenta un dettaglio di grande importanza,⁸¹ considerando anche la buona fattura di tali codici e il fatto che sembrano conservare un testo accuratamente tradotto e caratterizzato anche da una particolare cura nella resa dei grecismi. Di questo si parlerà diffusamente nei prossimi paragrafi. Inoltre, rispetto alle pur pregevoli panoramiche offerte da Orlandi e Fedwick, le ricerche degli ultimi anni – in realtà a partire dal 1981, anno della pubblicazione del seminale articolo di Lucchesi e Devos che, per ovvie ragioni, non era stato preso in considerazione nei contributi di Orlandi del 1975 e di Fedwick del 1981 – hanno consentito di individuare le versioni copte di altre opere del Cappadoce, di cui non si sospettava la ricezione e circolazione in Egitto, tra le quali sono da segnalare diversi testi ascetici recentemente individuati.⁸² Certamente studi futuri e analisi approfondite della ricca tradizione manoscritta copta – oggi in gran parte frammentata, custodita in diverse istituzioni e caratterizzata dalla presenza di un gran numero di testi inediti e ancora non identificati – potranno accrescere le attuali conoscenze sulla fortuna che la figura del vescovo di Cesarea e le sue opere ebbero nell'area linguistico-culturale egiziana.

Dopo aver presentato brevemente un quadro della fortuna in copto del vescovo di Cesarea, il prossimo paragrafo sarà dedicato unicamente al sermone che rappresenta il principale argomento di studio della presente tesi, il *De ieiunio I*. Dapprima si forniranno cenni sulla composizione, il contenuto e gli scopi dell'omelia. In seguito, sarà descritto in dettaglio lo stato della tradizione manoscritta greca e si renderà conto della fortuna che il sermone ebbe nelle altre aree linguistico-culturali (in particolare nell'Occidente latino e nelle regioni di lingua siriana, araba, armena e georgiana), riservando un sottoparagrafo alle sole versioni in lingua copta, che maggiormente interessano in questa sede.

2. La prima omelia De ieiunio

2.1. Qualche cenno sulla composizione e sugli scopi del sermone

Basilio scrisse due sermoni sul digiuno,⁸³ dei quali è il primo a interessare in questa sede (*incipit*: «Σαλπίζατε, φησὶν, ἐν νεομηνίᾳ, σάλπιγγι»), CPG 2845, d'ora in avanti spesso abbreviato in *Iei. 1*). Esso appartiene all'insieme delle *Homiliae diuersae* (o *uariae*, o *morales*) e, nelle edizioni moderne, a partire già dall'*editio princeps*

taglio in § 2.3 e nell'appendice alla presente tesi.

⁸¹ Cfr. ancora A. BOUD'HORS, *The Coptic Tradition*, op. cit., p. 234.

⁸² A. SUCIU, *Coptic Vestiges*, op. cit.

⁸³ CPG 2845-2846, PG XXXI, 164-197. Altre due omelie *De ieiunio* gli sono state indebitamente attribuite, ma il loro carattere pseudepigrafo non è più messo in dubbio. Nel corso della trattazione saranno usati indifferentemente – dunque come sinonimi – i termini “omelia” e “sermone” in riferimento al *De ieiunio I*. Per una discussione sulle due definizioni, cfr. F. SIEGERT, *Homily and Panegyric Sermon*, in S.E. PORTER (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B.C.-A.D. 400*, Boston-Leiden, Brill, 2001, pp. 421-443.

erasmiana (si veda *infra*, § 2.2), è il sermone che apre la sezione delle omelie di argomento vario. La data di composizione è ignota,⁸⁴ ma con ogni probabilità la stesura dell'omelia è da collocarsi durante gli anni dell'episcopato (370-378).⁸⁵ Verosimilmente il discorso fu scritto e pronunciato in occasione della settimana precedente l'inizio del digiuno di quaresima⁸⁶ – la settimana di tirofagia (ἡ τυροφάγος/τυρινῆς ἑβδομάς, detta anche dei latticini o del perdono) –, appartenente al tempo liturgico prequaresimale (*Vorfastenzeit*). Solitamente, nei manoscritti greci⁸⁷ la lettura del sermone è assegnata precisamente alla domenica di tirofagia (ἡ κυριακή τῆς τυροφάγου).⁸⁸ Per quanto riguarda il momento preciso all'interno della domenica di tirofagia, benché manchino chiari riferimenti interni al testo che permettano di dirimere la questione – che consentano, dunque, di stabilire se l'omelia sia stata pronunciata al mattino o alla sera – Jean Bernardi ritiene più probabile una lettura

⁸⁴ « Ses œuvres les plus nombreuses, éditées sous le titre d'*Homélie Diverses*, se laissent mal dater », J. BERNARDI, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire* (Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Montpellier 30), Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 55.

⁸⁵ Così sostiene J. BERNARDI, *La prédication*, op. cit., p. 70, in considerazione dell'« assurance du ton », ma specificando che si tratta di un criterio in ogni caso troppo labile. Cfr. anche P.J. FEDWICK, *A Chronology*, op. cit., p. 10; C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., p. 78.

⁸⁶ Non del tutto precisa l'affermazione di Fedwick, secondo cui il sermone era pronunciato «ordinarily for the first week of Lent (Sunday, Monday or Tuesday)» in P.J. FEDWICK, *A Chronology*, op. cit., p. 10 n. 42, corretta in seguito in ID., *BBU*, II, 2, p. 1082 n. 59, in cui l'omelia è assegnata «for reading during Cheese-Week», ovvero la settimana appena precedente la prima di quaresima. La lettura nel corso della prima settimana di quaresima è, infatti, secondaria e poco attestata (cfr. n. 88). Riguardo all'occasione di lettura del testo si veda anche J. BERNARDI, *La prédication*, op. cit., p. 70; M.B. ARTIOLI, *Testi greci – Basilio di Cesarea*, in I. DE FRANCESCO - C. NOCE - M.B. ARTIOLI (edd.), *Il digiuno nella Chiesa antica. Testi siriaci, latini e greci* (Lecture cristiane del primo millennio 46), Bologna, Paoline, 2011, p. 447 e la nota 88 della presente tesi.

⁸⁷ Ma anche nell'unico manoscritto in copto che tramanda l'omelia nella sua interezza – *Vat. copt.* 58 ff. 178r-194r, al centro dello studio qui portato avanti – la nota apposta all'inizio del testo indica come occasione di lettura ተክሪኣክ ከሰዓር ሮዕህን፡ ከነዓታ፣ «la domenica (κυριακή) del grande obbligo», ovvero la domenica di tirofagia. Di ciò si discuterà in dettaglio *infra*, in particolare §§ 6 e 7.

⁸⁸ Cfr. A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, I-III (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 50-52), Leipzig, J.C. Hinrichs Verlag, 1937-1952, da cui sono tratti i dati forniti tra parentesi nelle prossime righe. Dunque, la lettura di *Iei. 1* è testimoniata nei seguenti giorni della settimana di tirofagia: il lunedì (τῆ β' τῆς τυροφάγου, cfr. II, p. 276); il martedì (τῆ γ' τῆς τυροφάγου, cfr. I, p. 46), il mercoledì (τῆ δ' τῆς τυροφάγου, cfr. II, p. 23; III, pp. 81, 251) e, soprattutto, la domenica (τῆ κυριακή τῆς τυροφάγου, cfr. I, pp. 40, 187, 310, 552; II, pp. 42, 120, 137, 150, 183, 251, 265; III, pp. 132, 141, 265, 553, 675). Allo stesso tempo, alcuni manoscritti indicano anche, come occasione di lettura del sermone, il venerdì di tirofagia (τῆ παρασκευῆ τῆς τυροφάγου, cfr. III, pp. 282 e 300), o persino la prima domenica di quaresima (κυριακή πρώτη τῶν ἁγίων νηστειῶν, cfr. II, pp. 144, 147, 166, 196). Su quest'ultimo punto si veda anche G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I: *Die Übersetzungen* (Studi e testi 118), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944, p. 322 e P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., p. 489 n. 247.

mattutina del testo, sulla base del fatto che le ripetute esortazioni alla sobrietà rischierebbero di non avere molto senso, di sera, se gli eventi del giorno si fossero dimostrati piuttosto lontani dai precetti indicati dal vescovo di Cesarea.⁸⁹ Tuttavia, non sembra essere questo un argomento così probante, tanto più che, alla fine del sermone, si legge: «[σ]ύγκρινόν μοι τὴν σήμερον ἐσπέραν τῇ αὐρίον, καὶ ὄψει τὴν πόλιν ἐκ παραχῆς καὶ ζάλης εἰς γαλήνην βαθεῖαν μεταβαλοῦσαν» (PG XXXI, 184, 27-29),⁹⁰ frase che avrebbe poco senso se i comportamenti tenuti dalla comunità di fedeli durante il giorno non fossero già stati ben diversi da quelli che, eventualmente, il vescovo invitava a tenere al mattino.⁹¹

Poiché i contenuti e le caratteristiche stilistiche e linguistiche dell'omelia – queste ultime, naturalmente, riferite alla versione bohairica di *Iei. 1* – saranno oggetto di approfondimento in altre sezioni della presente ricerca (in particolare nel paragrafo 8 e nel commento al testo bohairico), ci si limiterà qui a fornire qualche cenno riguardante le argomentazioni addotte da Basilio per sottolineare l'importanza del digiuno e a rendere conto del retroterra culturale che sta alla base della composizione del sermone.

Dunque, l'argomento cui è dedicata l'omelia in questione è rappresentato dal digiuno (gr. *νηστεία*),⁹² termine che, all'interno dell'opera, ricorre con assoluta preponderanza.⁹³ La *Patrologia Graeca* divide il testo in undici capitoli che, *grosso modo*, rispettano il susseguirsi delle argomentazioni e la coerenza delle sezioni del

⁸⁹ J. BERNARDI, *La prédication*, op. cit., p. 70.

⁹⁰ «Metti a confronto la sera di oggi con quella di domani, e vedrai la città mutare da uno stato di disordine e di tempesta a una situazione di profonda tranquillità», traduzione italiana di A. ROSSI, *Basilio di Cesarea, omelie diverse* (Collana di testi patristici 260), Roma, Città Nuova Editrice, 2019, p. 54.

⁹¹ A giudicare dall'insistenza con cui Basilio condanna una serie di comportamenti (in modo particolare nel capitolo 10 di *Iei. 1*, secondo la divisione di PG), sembra che l'usanza di abbandonarsi a lauti pasti e bevute in occasione dell'ultimo giorno prima del lungo digiuno di quaresima fosse piuttosto diffusa nella popolazione cristiana di Cesarea (e non solo), cfr. M.B. ARTIOLI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 447.

⁹² Sulla pratica del digiuno nel cristianesimo antico (e in Basilio) si veda, in particolare, Th. PICHLER, *Das Fasten bei Basileios dem Grossen und im antiken Heidentum*, Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1955; H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, in «Traditio» 12 (1956), pp. 1-64; P. DESEILLE - H.-J. SIEBEN, *Jeûne – Dossier patristique sur le jeûne*, in «Dictionnaire de spiritualité» 8 (1968), pp. 1164-1179; R. ARBESMANN, *Fasten/Fastenspeisen/Fasttage*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, VII, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1969, pp. 447-552; V.E. GRIMM, *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity*, London-New York, Routledge, 1996; I. DE FRANCESCO - C. NOCE - M.B. ARTIOLI (edd.), *Il digiuno nella Chiesa antica*, op. cit., con ampia bibliografia.

⁹³ Stando alle statistiche riportate sul *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature* (= TLG, URL: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>>, ultima consultazione: 11/01/2022), con settantasette occorrenze *νηστεία* è il lemma più attestato dell'omelia, quasi un vero e proprio *Leitmotiv*, seguito a considerevole distanza da tutti gli altri (si noti che il secondo per numero di attestazioni in *Iei. 1*, *πάς/πάσα/πάν*, ricorre solo quindici volte).

sermone. Da un certo punto di vista, è possibile dividere l'omelia in quattro parti. Nella prima di esse, costituita dai capitoli 1-2, che rappresentano l'*exordium*, dopo il solenne *incipit* tratto dalle Scritture (Ps 80 (81), 4), Basilio si rivolge direttamente all'uditorio,⁹⁴ esortandolo apertamente mediante l'utilizzo della seconda persona singolare – artificio retorico mantenuto nel corso dell'intero discorso –, a rendere ancora più incisive le sue parole, e, parallelamente, ricorrendo frequentemente anche alla prima persona plurale, come per evidenziare ancor più il senso di appartenenza a una medesima comunità, di cui il vescovo stesso è parte. Si susseguono in questa sezione citazioni o riferimenti scritturali, ma in misura minore rispetto ad altre parti dell'opera. Il vescovo di Cesarea non disdegna, qui e in altre sezioni, il ricorso a frasi brevi e incisive, a un linguaggio che trae i suoi riferimenti anche dall'esperienza comune.⁹⁵ La seconda parte del sermone, corrispondente alla *narratio* della retorica classica, dal terzo all'inizio del settimo capitolo (fino a PG XXXI, 173, 34), è costituita, di fatto, da un'*archaiologia* del digiuno. A una serie di *exempla bona* ed *exempla mala* tratti dalle Scritture e riferiti, di volta in volta, a campioni in positivo (come Mosè, Anna madre di Samuele, Sansone e sua madre, i profeti Elia, Eliseo e Daniele, i tre fanciulli nella fornace di Babilonia) e in negativo (Eva, Esaù, gli ebrei che si abbandonarono al divertimento durante il digiuno di Mosè sull'Oreb, ma anche, in certo modo, Noè, che si ubriaca inconsapevolmente) della pratica del digiuno, si alternano esortazioni, chiarimenti e domande retoriche rivolte dal vescovo all'uditorio, che rendono ancora più efficaci i paradigmi di comportamento da lui forniti. Parallelamente, vi è nella sezione la ripresa di veri e propri *topoi* filosofico-letterari come quello della *bona navis*, qui caratterizzata da agilità e moderazione nel carico – ciò che le permette di attraversare incolume i flutti⁹⁶ – cui sono paragonati i corpi degli uomini o, ancora, il motivo, di antichissima attestazione, della canizie quale simbolo di vecchiaia e dunque di saggezza, cui il Cappadoce allude brevemente nel passo in cui si ha, essenzialmente, una prosopopea del digiuno.

⁹⁴ Frequentissimi in tutto il testo sono questi tratti di oralità che tradiscono il fatto che *Iei.* 1 nasce come discorso pronunciato, solo in un secondo momento sistemato in forma scritta. In questa sezione si avrà modo di evidenziare alcuni degli artifici retorici più frequentemente utilizzati da Basilio in *Iei.* 1, dominati con assoluta maestria (ciò che non stupisce, considerando il tipo di formazione che il Cappadoce ebbe, cfr. *supra* § 1). Per una trattazione più ampia, e che prenda in considerazione l'intero *corpus* omiletico basiliano, si rimanda soprattutto a J.M. CAMPBELL, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great* (The Catholic University of America Patristic Studies 2), Washington, D.C., Catholic University of America, 1922.

⁹⁵ Cfr. il passo (PG XXXI, 165, 2-7) in cui il peccato è paragonato ai vermi che si riproducono negli intestini dei bambini, mentre il digiuno rappresenta il farmaco in grado di debellarli, o, ancora, quello (PG XXXI, 165, 14-24) in cui Basilio paragona efficacemente coloro che si mostrano perennemente cupi e addolorati agli attori che in teatro indossano una maschera, interpretando qualcun altro.

⁹⁶ PG XXXI, 168, 39-45. Cfr. A. ROSSI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 38 n. 23.

no.⁹⁷ La terza sezione, *grosso modo* dal capitolo 7 (a esclusione delle frasi iniziali, in cui si parla di Daniele, da includersi nella parte precedente dedicata alla storia del digiuno) al capitolo 10, rappresenta il cuore dell'omelia e la vera e propria *argumentatio*: è qui che Basilio svolge maggiormente la sua tesi, dapprima (PG XXXI, 173, 34 - 177, 27) fornendo una serie di motivazioni a sostegno delle sue ragioni, mediante l'ampio uso di frasi brevi e incisive tra loro collegate in paratassi;⁹⁸ in seguito (PG XXXI, 177, 28 - 181, 1), con una raffinata struttura chiastica, il vescovo di Cesarea riprende alcuni degli *exempla* forniti nella sezione precedente, cui ne aggiunge altri,⁹⁹ e, in *Ringkomposition*, la stessa citazione dal libro di Isaia (Is, 58, 4.6) posta in apertura del primo capitolo del sermone, prima di tornare a esortare nuovamente l'uditorio – con le già note modalità – alla moderazione, qui eccezionalmente riferita alla temperanza nel bere e non nel mangiare. Questa sezione rappresenta il nucleo del discorso, ed è qui che è possibile riconoscere quelli che sono i tratti di maggiore “originalità” di questa vera e propria « apologie du jeûne »¹⁰⁰ composta dal Cappadoce, nel momento in cui egli declina in chiave cristiana motivi tipici della riflessione sul digiuno di alcune delle più importanti scuole filosofiche dell'antichità, letteralmente disseminando in *Iei.* 1 idee e concetti propri del pensiero stoico, cinico ed epicureo.¹⁰¹ Basilio, infatti, oltre naturalmente a sottolineare l'importanza simbolica e spirituale del digiuno quaresimale,¹⁰² evidenzia qui anche

⁹⁷ PG XXXI, 165, 45 - 168, 1: «[δ]υσωπήθητι τὴν πολιὰν τῆς νηστείας».

⁹⁸ Frasi, dunque, facilmente comprensibili dall'uditorio, prima, e dai lettori, poi. Cfr. su questo punto F. TRISOGLIO, *Basilio di Cesarea. Omelie sull'Esamerone e di argomento vario*, Firenze-Milano, Bompiani, 2017, p. 371. Di grande effetto sono anche gli esempi pratici, tratti dall'esperienza comune, forniti da Basilio in questa sezione, spesso resi ancora più chiari tramite il ricorso a similitudini, metafore, sottili riferimenti a passi evangelici ben noti (ad esempio, la parabola del ricco di Lc 16, 19-31) e, soprattutto, contrasti finalizzati a mostrare quanto sia importante, utile e persino piacevole il digiuno.

⁹⁹ Si noti come gli esempi illustrati in questa sezione sono presentati in ordine cronologicamente inverso rispetto alla precedente, ovvero dal Nuovo (con il mendicante Lazzaro, Giovanni il Battista, Paolo, Gesù stesso) all'Antico Testamento (ancora con Mosè, poi con i Niniviti e gli ebrei che perirono nelle acque del Mar Rosso per la nostalgia delle prelibatezze d'Egitto, e nuovamente con Daniele), laddove in precedenza si passava dall'Antico al Nuovo Testamento.

¹⁰⁰ È così che Aline Canellis definisce l'ambrosiano *De Helia et ieiunio*, trattato che deve molto alla lettura del sermone basiliano *De ieiunio I* e di cui si parlerà in § 2.3, cfr. A. CANELLIS, *Ambroise de Milan. De Helia et ieiunio. Introduction, traduction et notes* (SChr 611), Paris, Les Éditions du Cerf, 2020, p. 27.

¹⁰¹ R. ARBESMANN, *Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity*, in «Traditio» 7 (1949-1951), p. 52, rinviando a questo fondamentale contributo nella sua interezza per un discorso più approfondito sul digiuno tra cristianesimo e antichità classica. Cfr. anche ID., *Das Fasten bei Griechen und Römern*, Gießen, Töpelmann, 1929. Sul digiuno come motivo filosofico si veda anche H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting*, op. cit., pp. 11-17.

¹⁰² In particolare, del digiuno quaresimale – digiuno materiale ma anche, e soprattutto, spirituale («[μ]ὴ μέντοι ἐν τῇ ἀποχῇ μόνη τῶν βρωμάτων τὸ ἐκ τῆς νηστείας ἀγαθὸν ὀρίζου. Νηστεία γὰρ ἀληθὴς ἢ τῶν κακῶν ἀλλοτριώσεις», PG XXXI, 181, 17-19) – quale periodo di purificazione in cui non mancano simboliche allusioni al battesimo e all'eucaristia, necessario preludio per prender parte, in futuro,

quelli che sono i benefici medici, economici, sociali e politici del digiuno.¹⁰³ Infine, l'epilogo (*peroratio*) dell'omelia è costituito di fatto dal solo capitolo undicesimo. Dopo una breve ripresa di motivi già ampiamente discussi in precedenza (la necessità di astenersi dal bere prima di entrare nel digiuno di quaresima), il vescovo di Cesarea conclude il discorso con un'efficace esortazione che non tralascia di far leva sull'importanza che il digiuno ha per l'individuo, per la famiglia, per la città e per le relazioni tra gli abitanti all'interno di essa. Particolarmente degno di nota è, in questa sezione finale, il riferimento al motivo agonistico – proprio della tradizione filosofica cinico-stoica, ma declinato in chiave cristiana già da Paolo (cfr. 1Cor 9, 24-27)¹⁰⁴ e in seguito largamente utilizzato nella letteratura martirologica – che elegantemente riprende un tema già espresso dal Cappadoce all'inizio del sermone.¹⁰⁵

La prima omelia di Basilio *De ieiunio* rappresenta senza dubbio una pagina importante nella storia della riflessione cristiana sul digiuno, certamente da includere in ogni antologia sull'argomento. Tuttavia, non si tratta del primo trattato cristiano dedicato *in toto* o in parte al rilevante tema, che, come ricordato poco sopra, occupava un posto di riguardo già nell'ambito di diverse correnti filosofiche (cfr. n. 101), così come nella teoria medica antica.¹⁰⁶ Erede della tradizione giudaica, e naturalmente influenzato dal pensiero e dalla cultura dell'antichità ellenofona, il

alla mensa celeste e poter accedere alla contemplazione di Dio. Su questo si veda anche la sezione dedicata al digiuno nel cristianesimo antico a cura di Carla Noce in I. DE FRANCESCO - C. NOCE - M.B. ARTIOLI (edd.), *Il digiuno nella Chiesa antica*, op. cit., pp. 49-165, *passim*. Cfr. H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting*, op. cit., pp. 35-42; P. DESEILLE, *Jeûne*, op. cit., pp. 1168-1171.

¹⁰³ Cfr. ancora R. ARBESMANN, *Fasting and Prophecy*, op. cit., pp. 51-52: «(...) besides these primary arguments [*scil.* argomenti basati sul ricorso a *exempla* scritturistici], they [*scil.* gli scrittori cristiani] also made considerable use of ideas which were common in the Graeco-Roman schools of philosophy, and possessed a peculiar effectiveness for recent converts who had come from philosophical schools and religious sects. These secondary arguments were based on hygienic, social, ethical, and utilitarian motives». È forse correlato a questa necessità di Basilio di poter esortare efficacemente anche i neoconvertiti a intraprendere e seguire attentamente il digiuno quaresimale, il fatto che il vescovo di Cesarea – pur essendo sotto diversi punti di vista erede degli insegnamenti di Eustazio di Sebaste (cfr. *supra*, § 1) – si limiti in *Iei.* 1 a invitare alla moderazione, tratteggiando quelle che sono le caratteristiche di un digiuno sì rigoroso, ma non rigido, e soprattutto non confinato al solo aspetto materiale, ma anche – e in modo particolare – a quello spirituale. Su questo cfr. H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting*, op. cit., p. 8. Sull'importanza politica del digiuno in Basilio cfr. M. DELCOGLIANO, *The Politics of Fasting in Basil of Caesarea*, in M.A. TAPIE - D. WADE McCLAIN (eds.), *Reading Scripture as a Political Act: Essays on the Theopolitical Interpretation of the Bible*, Minneapolis, Fortress, 2015, pp. 83-100.

¹⁰⁴ Th. PICHLER, *Das Fasten bei Basileios*, op. cit., pp. 106-109.

¹⁰⁵ All'«[ο]ὐδεις ἀθυμῶν στεφανοῦται· οὐδεις στυγνάζων τρόπαιον ἴστησι» (PG XXXI, 164, 23-24) del capitolo primo, infatti, fa eco il conclusivo «[ὁ] δὲ ἀγαγὼν ἡμᾶς εἰς τὴν περίοδον τοῦ χρόνου Κύριος παράσχοι ἡμῖν, ὄσον ἀγωνισταῖς, εἰς τοὺς προαγῶνας τούτους τὸ στεῆρόν καὶ εὐτόνον τῆς καρτερίας ἐπιδειξαμένους, φθάσαι καὶ ἐπὶ τὴν κυρίαν τῶν στεφάνων ἡμέραν» (PG XXXI, 184, 32-36) del capitolo undicesimo.

¹⁰⁶ Si veda I. DE FRANCESCO, *Digiunare nel mondo antico*, in I. DE FRANCESCO - C. NOCE - M.B. ARTIOLI (edd.), *Il digiuno nella Chiesa antica*, op. cit., pp. 15-48; V. GRIMM, *From Feasting to Fasting*, op. cit., pp. 13-56.

cristianesimo inizierà precocemente – sebbene non ancora sistematicamente – a declinare secondo le proprie finalità il tema della pratica del digiuno. I primi accenni in questo senso si ritrovano in alcuni dei più antichi testi cristiani, quali la *Didaché*, il *Pastore di Erma*, il secondo libro del *Pedagogo* di Clemente Alessandrino (circa 150 - circa 215) e poi la decima *Homilia in Leuiticum* di Origene (185-254), ma è al 210-211 che risale il primo trattato cristiano interamente dedicato al digiuno: il *De ieiunio aduersus psychicos* di Tertulliano (circa 155 - circa 230).¹⁰⁷ In seguito, tuttavia, a quanto pare, e fatta eccezione per alcuni riferimenti all'importanza del digiuno nella prima lettera festale di Atanasio di Alessandria (circa 295 - 373) e nella terza *Demonstratio* di Afraate (circa 270 - 346), è con Basilio che per la prima volta il digiuno sarà messo al centro dell'attenzione in un'opera a esso interamente dedicata in lingua greca.¹⁰⁸ Cionondimeno, *Iei.* 1 mostra al suo interno la confluenza di diverse argomentazioni in difesa del digiuno già affrontate nei precedenti testi cristiani o, in ogni caso, debitrice della riflessione filosofica e medica sul tema, che ispira anche il discorso di Clemente Alessandrino sul digiuno. A queste ultime fonti si è già fatto brevemente cenno, e vi si tornerà nel commento. Quanto ai temi già affrontati in testi cristiani, è degno di nota il fatto che Basilio riprenda nel suo primo sermone *De ieiunio* alcuni concetti che si ritrovano per la prima volta nel trattato tertulliano dedicato al digiuno. Come si vedrà in § 2.3, si tratta in particolare del ricorso a *exempla* emblematici tratti dalle Scritture e riferiti a campioni in positivo e in negativo della pratica del digiuno – che, in seguito, diventeranno esempi tipici¹⁰⁹ –, ma anche dell'idea del “paradiso vegetariano” e sobrio quale sorta di età aurea interrotta dal diluvio e involontariamente da Noè, presente, appunto, già in Tertulliano (cfr. ad esempio, *PL* II, 1009-1010) e poi ripresa da Basilio (cfr. *PG* XXXI, 169, 19-22)¹¹⁰ ma non da Ambrogio, che pure molto utilizza come fonti il *De ieiunio aduersus psychicos* e il *De ieiunio I* dei due scrittori citati per il suo *De Helia et ieiunio*.¹¹¹ Ancora, nella prima omelia sul digiuno del vescovo di Cesarea si legge che il digiuno – o meglio, l'astinenza da un cibo specifico – fu il primo precetto ricevuto da Adamo, e che fu la trasgressione di Eva a causare l'entrata del peccato e la necessità del pentimento attraverso il digiuno (cfr. in particolare *PG* XXXI,

¹⁰⁷ H.-S. SIEBEN, *Dossier patristique sur le jeûne*, op. cit., p. 1175.

¹⁰⁸ Si ricordi, poi, che Basilio dedicò interamente al digiuno due sermoni.

¹⁰⁹ Essi si ritrovano appunto in Basilio e saranno ripresi da Ambrogio, ma anche nella *Demonstratio III* di Afraate sono presenti numerosi esempi volti a tracciare una sorta di storia del digiuno, in questo caso da Abele a Daniele, cfr. H.-S. SIEBEN, *Dossier patristique sur le jeûne*, op. cit., p. 1176. Si veda anche H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting*, op. cit., pp. 5-11 per altre riprese di serie di *exempla* connessi alla pratica del digiuno.

¹¹⁰ L'idea del “paradiso vegetariano” compare, ancor prima di Tertulliano, anche in Teofilo di Antiochia († circa 183-185) nell'apologia *Ad Autolyicum*. Su questo punto cfr. C. NOCE, *Il digiuno nel cristianesimo antico*, op. cit., pp. 103-111 e V. GRIMM, *From Feasting to Fasting*, op. cit., pp. 119-120.

¹¹¹ A. CANELLIS, *De Helia et ieiunio*, op. cit., pp. 37-38. Il discorso sarà ripreso in § 2.3.

165, 36 - 168, 20). È a partire da questo episodio che Basilio ricostruisce la storia del digiuno, ma l'immagine di Adamo ed Eva quali primi digiunatori – sebbene da un cibo specifico – e successivamente responsabili della necessità di digiunare per pentirsi compare già in Tertulliano (*PL* II, 1008-1009), così come l'accenno al ricercare le antiche origini del digiuno per ricostruirne la storia. Oltre a questi, vi sono altri echi del trattato tertulliano in *Iei.* 1: si tratta, perlopiù, di citazioni o riferimenti scritturistici presenti nelle opere di entrambi gli autori o, ancora, dell'idea di impostare il discorso partendo dalle origini del digiuno – in entrambi i casi risalendo ad Adamo – e di espressioni sorprendentemente simili.¹¹² Ci si potrebbe chiedere se si tratti di rimandi consapevoli, da parte di Basilio, o se essi siano da spiegarsi in altro modo. Per il momento, basti quanto detto: il discorso sarà ripreso nel paragrafo § 2.3, in cui si renderà conto delle traduzioni antiche di *Iei.* 1, mentre alla fortuna di cui il sermone basiliano godette nel mondo antico e nell'età moderna si farà cenno nei prossimi due sottoparagrafi (§§ 2.2-2.3). Ciononostante, è opportuno fare qui riferimento almeno al fatto che altri autori si lasciarono variamente ispirare dalla lettura della *pièce maîtresse* basiliana sul digiuno o ne raccolsero citazioni, talora riproponendo interi passi: si parla, in questo caso, di echi di *Iei.* 1 nelle opere attribuite pseudepigraficamente a Giovanni Crisostomo *In uenerabilem crucem sermo* (CPG 4598), *De ieiunio sermones 1-7* (CPG 4619), *De ieiunio* (CPG 4662), *De ieiunio, dominica quinta ieiuniorum* (CPG 4666) e una seconda *De ieiunio* (CPG 4667),¹¹³ ma anche nei *Sacra parallela* (CPG 8056.2) attribuiti a Giovanni Damasceno (circa 675/676-749). Infine, lunghe citazioni tratte dalla prima omelia *De ieiunio* di Basilio compaiono in due delle ventiquattro rubriche che costituiscono gli ἠθικοὶ λόγοι (*Sermones de moribus*), vero e proprio florilegio di passi tratti dalle opere del Cappadoce compilato dall'agiografo e logoteta bizantino Simeone Metafraste (X secolo).¹¹⁴ Nello specifico, sezioni del *De ieiunio I* si trovano nel decimo discorso (Λόγος Ι' Περί νηστείας) e nel sedicesimo (Λόγος ΙΣ' Περί γαστριμαργίας καὶ μέθης).¹¹⁵

¹¹² Ad esempio «[p]raeposuit corruptelae divitiarum edacitatis enormitatem, cui ipsae divitiae procurant. Per illas scilicet incrassatum erat cor populi, ne oculis videret, et auribus audiret, et corde conjiceret adipibus obstructo, quas nominatim esui abstulit, dedocens hominem saginae studere» (*PL* II, 1012, 1-6) *versus* «[ἔ]κ γὰρ τῆς παχείας τροφῆς οἶον αἰθαλώδεις ἀναθυμιάσεις ἀναπεμπόμεναι, νεφέλης δίκην πυκνῆς, τὰς ἀπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐγγινομένας ἐλλάμψεις ἐπὶ τὸν νοῦν διακόπτουσιν» (*PG* XXXI, 180, 35-38) o «[p]raestituit exinde jejuniis legem sine tristitia transigendis. Car enim triste quod salutare?» (*PL* II, 39-40) *versus* «[δ]ιατεθῶμεν τοίνυν, ὡς ἐδιδάχθημεν, μὴ κατασκυθρωπάζοντες ἐπὶ ταῖς προσιούσαις ἡμέραις, ἀλλὰ φαιδρῶς πρὸς αὐτὰς, ὡς πρέπει ἁγίοις, διατιθέμενοι. (...) Μὴ σκυθρωπάσης θεραπευόμενος» (*PG* XXXI, 164, 20-25).

¹¹³ Sulle opere pseudo-crisostomiche dedicate al digiuno cfr. H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting*, op. cit., p. 10 n. 35.

¹¹⁴ Sull'antologia basiliana di Simeone Metafraste si veda in particolare S.Y. RUDBERG, "Morceaux choisis" de Basile sélectionnés par Syméon Métaphraste, in «Eranos» 62 (1964), pp. 100-119.

¹¹⁵ S.Y. RUDBERG, "Morceaux choisis" de Basile, op. cit., elenca tra i passi basiliani identificati

Tuttavia, il segno più importante ed evidente della fortuna del sermone risiede certamente nel fatto che la prima omelia *De ieiunio* del Cappadoce fu copiata moltissime volte ed è trasmessa da un gran numero di manoscritti, ciò che rende ulteriormente manifesta l'importanza accordata in particolare al tema affrontato in *Iei. 1* nonché, in generale, a Basilio e alle sue opere. Di questo si parlerà nel prossimo sottoparagrafo.

2.2. La tradizione greca e le edizioni moderne

Tra gli scrittori cristiani di lingua greca Basilio Magno occupa il terzo posto, dopo Giovanni Crisostomo e Gregorio Nazianzeno, tra quelli le cui opere sono state trasmesse dal maggior numero di manoscritti.¹¹⁶ In generale, si tratta di una tradizione – quella delle opere di Basilio – particolarmente complessa e abbondante, per la quale molto lavoro ancora resta da fare, soprattutto per quanto riguarda la trasmissione delle omelie sui Salmi e delle omelie di argomento vario, che costituiscono, insieme con le omelie sull'Esamerone, il *corpus* omiletico basiliano e pertanto condividono parte della tradizione.¹¹⁷ Di fatto, allo stato attuale l'unico tentativo di studio sistematico della tradizione manoscritta e di classificazione dei manoscritti basiliani per quanto concerne il *corpus* omiletico, che maggiormente interessa in questa sede, è stato portato avanti da Stig Y. Rudberg tra la fine degli anni '40 e i primi anni '50 del secolo scorso durante le sue ricerche di dottorato, i cui risultati sono confluiti nella monografia – fondamentale negli studi sull'argomento, pur con i suoi limiti¹¹⁸ – *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile* pubblicata a

nell'antologia di Metafraste solo le citazioni presenti nel *Sermo XVI*, mentre i passi di *Iei. 1* confluiti nel *Sermo X* non erano ancora stati identificati. Cfr. anche ID., *Études sur la tradition manuscrite*, op. cit., p. 55.

¹¹⁶ Il dato è ricavato dalle ricerche effettuate interrogando il *database Pinakes* (URL: <<https://pinakes.irht.cnrs.fr>>, ultima consultazione: 11/01/2022). Nello specifico, sono 10.364 i manoscritti che tramandano una o più opere di Basilio di Cesarea, 12.886 quelli che tramandano opere di Gregorio Nazianzeno, e 21.316 (più del doppio!) quelli che trasmettono le ben più numerose opere di Giovanni Crisostomo. Cfr. anche J. GRIBOMONT, *Les succès littéraires des Pères grecs*, op. cit., p. 24, in cui tuttavia non è citato Gregorio di Nazianzo, le cui opere sono state trasmesse da un numero maggiore di manoscritti rispetto a quelle di Basilio.

¹¹⁷ Cfr. J. GRIBOMONT, *Les succès littéraires des Pères grecs*, op. cit., p. 27; ID., *Études sur l'histoire du text de saint Basile*, in «*Scriptorium*» 8/2 (1954), p. 302; S.Y. RUDBERG, *Manuscripts and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, in P.J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic*, op. cit., p. 50.

¹¹⁸ Si veda in particolare P.J. FEDWICK, *BBU II*, 1, pp. 1-10; D. AMAND, *La tradition manuscrite des œuvres de saint Basile*, in «*Revue d'histoire ecclésiastique*» 49 (1954), pp. 507-521; J. GRIBOMONT, *Études sur l'histoire du texte de Saint Basile*, op. cit., pp. 302-303. È bene sottolineare, in ogni caso, che quando fu pubblicata la monografia di Rudberg, non era stato ancora portato avanti alcuno studio classificatorio dell'ampia tradizione manoscritta delle omelie di Basilio, cfr. S.Y. RUDBERG, *Études sur la tradition manuscrite*, op. cit., pp. 11-12. Sebbene successivamente siano stati condotti altri studi (vd. *infra*, nel presente sottoparagrafo), la monografia di Rudberg resta ancor oggi un punto di partenza imprescindibile nelle ricerche sull'argomento.

Uppsala nel 1953. In questo lavoro, Rudberg opera una classificazione della tradizione manoscritta di 169 *corpora* greci – vale a dire, secondo il criterio adottato dal filologo svedese, manoscritti contenenti almeno sei opere di Basilio – tramandanti le *Homiliae super Psalmos* e le *Homiliae uariae* essenzialmente sulla base dell'ordine in cui i testi si ritrovano di volta in volta all'interno dei codici.¹¹⁹ Dunque, manoscritti contenenti le omelie secondo uno stesso ordine furono considerati dallo studioso parte di una stessa famiglia, pur senza l'apporto di un'analisi filologica. In questo modo, Rudberg divise la tradizione manoscritta delle omelie del Cappadoce in quattordici tipi principali (A, B, C, D, E, F, G, H, K, L, M, N, O e P), cui si aggiungono quattro tipi secondari in qualche modo connessi ai tipi B, K e M, e dunque indicati come Ba, BC, KL e Ma. Non tutti i 169 manoscritti presi in considerazione dallo studioso finirono per adattarsi ai criteri da lui scelti. Una decina di manoscritti, infatti, non rientra in nessuno dei tipi summenzionati, ciò che rappresenta una delle prime criticità da notare per quanto riguarda la metodologia applicata da Rudberg. Malgrado le pur ottimistiche considerazioni avanzate dall'autore qualche anno più tardi, dopo aver testato il suo metodo allestendo un'edizione critica dell'omelia *In illud: "Attende tibi ipsi" (Att.)*,¹²⁰ lo stato delle cose rivela che il lavoro di classificazione della tradizione manoscritta delle omelie di Basilio – imprescindibile punto di partenza per l'allestimento di un'edizione critica e rigorosa – è tutt'altro che concluso: è necessario, infatti, condurre uno studio che abbia come base metodologica non solo un criterio esterno (vale a dire, basato sull'ordine in cui sono collocate le opere) di classificazione dei manoscritti in famiglie, ma – soprattutto – un criterio interno, fondato sullo studio filologico delle varianti testuali e condotto su una ragionevolmente ampia base di testimoni. In questa prospettiva, alle ricerche di Rudberg sono da aggiungersi alcuni contributi di Édouard Rouillard, che in diversi articoli¹²¹ si è occupato della tradizione delle *Homiliae morales* di Basilio,

¹¹⁹ Tale metodologia fu applicata ancor prima di Rudberg da Marius Bessières per lo studio dei manoscritti tramandanti l'epistolario basiliano, cfr. la monografia postuma M. BESSIÈRES, *La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile*, Oxford, Clarendon Press, 1923. Nel suo studio Rudberg si occupa anche della tradizione manoscritta dell'epistolario basiliano e degli scritti ascetici, che tuttavia non interessa ai fini della presente tesi.

¹²⁰ Cfr. S.Y. RUDBERG, *Manuscripts and Editions*, op. cit., p. 53, a proposito dell'efficacia del metodo di classificazione dei manoscritti collazionati per l'edizione di *Att.*: «[g]enerally speaking, the conclusion that could be drawn was, not very surprisingly, that manuscripts offering the same type of corpus are likely to offer the same text or, at least, a very similar one». Cfr. anche ID., *The Manuscript Tradition of the "Moral" Homilies of St. Basil*, in F.L. CROSS (ed.), *Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959*, I: *Introductio, Editiones, Critica, Philologica* (Studia Patristica 3), Berlin, Akademie Verlag, 1961, pp. 124-128.

¹²¹ É. ROUILLARD, *Recherches sur la tradition manuscrite des Homélieles diverses de Saint Basile*, in «Revue Mabillon» 48 (1958), pp. 81-98; ID., *Recherches sur la tradition manuscrite des Homélieles diverses de Saint Basile (suite et fin)*, in «Revue Mabillon» 57 (1967), pp. 1-16 e 45-55; ID., *La tradition manuscrite des Homélieles diverses de Saint Basile*, in F.L. CROSS (ed.), *Papers presented to the Third International*, op. cit., pp. 116-121; ID., *Peut-on retrouver le texte authentique de la predica-*

più volte annunciando di star procedendo alla collazione di numerosi codici (più di sessanta!) contenenti i sermoni di argomento vario con l'intento di produrre un'edizione critica da inserire nella serie «Sources chrétiennes», che, tuttavia, dopo aver impegnato per decenni lo studioso benedettino, non è mai stata data alle stampe.¹²² Pur in parte riprendendo la classificazione della tradizione manoscritta operata da Rudberg, Rouillard ben sottolinea la necessità di indagare sistematicamente e approfonditamente i manoscritti dal punto di vista filologico, così da individuare famiglie di manoscritti tra loro affini sulla base di concordanze testuali. A tal proposito, lo studioso benedettino evidenzia il fatto che non solo « le classement fondé sur l'étude des variantes est loin de coïncider de tous points avec le classement fondé sur la comparaison des *corpus* » ma anche – ciò che rappresenta un punto di grande interesse, da non poter essere ignorato allorché si proceda all'edizione critica di una o più omelie del *corpus* basiliano – che « le classement auquel conduit, pour une homélie déterminée, l'examen des variantes, ne vaut pas nécessairement pour les autres homélies ». ¹²³ È chiaro, dunque, quanto sia difficile il compito di produrre un'edizione anche solo di una delle omelie, che avrà un suo *stemma codicum* distinto da quello di altre omelie o del *corpus* omiletico in sé,¹²⁴ tanto più in considerazione dell'abbondanza della tradizione e dei problemi di ricostruzione di un testo che sia il più possibile vicino all'archetipo – o agli archetipi¹²⁵ – nato dalla volontà e riflesso della predicazione di Basilio. Si è accennato brevemente, in precedenza (cfr. § 1), al lavoro di selezione e sistemazione editoriale cui andarono incontro le opere del Cappadoce – compresa dunque *Iei. 1* –, probabilmente iniziato negli ultimi anni della vita del vescovo di Cesarea, o poco dopo la sua morte. I criteri che guidarono la scelta delle opere da conservare e tramandare restano oscuri:

tion de Saint Basile ?, in F.L. CROSS (ed.), *Papers presented on the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963*, I: *Editiones, Critica, Philologica, Biblica* (Studia Patristica 7), Berlin, Akademie Verlag, 1966, pp. 90-101; É. ROUILLARD - M.-L. GUILLAUMIN, *Recherches à la Bibliothèque nationale de Paris sur quelques manuscrits grecs du Xe siècle : leur intérêt pour l'édition des Homélies morales de Basile de Césarée*, in «Revue d'histoire des textes» 14-15 (1984-1985), pp. 23-53.

¹²² Nello specifico, *Iei. 1* avrebbe dovuto figurare – insieme con le prime sette “omelie diverse” dell'edizione Garnier – tra le opere edite nel primo dei volumi previsti per la serie «Sources chrétiennes» a cura di Rouillard.

¹²³ É ROUILLARD, *La tradition manuscrite*, op. cit., pp. 116-117.

¹²⁴ Cfr. É. ROUILLARD, *L'édition des homélies morales de Basile de Césarée*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Papers of the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford 1983*, II: *Critica, classica, ascetica, liturgica* (Studia Patristica 18), Kalamazoo-Leuven, Cistercian Publications-Peters, 1989, p. 77. Si veda anche ID., *Peut-on retrouver le texte authentique*, op. cit., pp. 100-101.

¹²⁵ Si veda *infra*, poco più avanti nel testo. Cfr. É. ROUILLARD, *Basile de Césarée a-t-il corrigé lui-même un premier état de texte de ses homélies ?*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987. Cappadocian Fathers, Chrysostom and his Greek Contemporaries, Augustine, Donatism and Pelagianism* (Studia Patristica 22), Leuven, Peeters, 1989, pp. 65-68.

quel che sembra certo, in ogni caso, è che difficilmente i testi pervenuti sotto il nome di Basilio rappresentavano la totalità della sua produzione. Non è noto, poi, se tale selezione e sistemazione sia stata approntata dall'autore stesso – e per quali motivi – o, piuttosto, dalla sua cerchia di amici.¹²⁶ Probabilmente deve essere tenuta in conto anche la possibilità che una seconda selezione di testi fosse stata portata avanti a partire dal VI secolo, dovuta alla « sévérité des théologiens byzantins ».¹²⁷ Come che sia, al periodo compreso tra la morte di Basilio e l'VIII-IX secolo non risale alcun manoscritto greco contenente *Iei. 1*, ragion per cui ancora più prezioso risulterebbe lo studio sistematico delle traduzioni che il sermone ebbe nelle lingue antiche – in particolare quelle dell'Oriente cristiano –, dal momento che molte di esse (se non, in qualche caso, gli stessi manoscritti che le tramandano) risalgono certamente a un periodo precedente all'VIII-IX secolo, per il quale, come detto, non possediamo la testimonianza di nessun manoscritto greco.¹²⁸ Di ciò si parlerà nel prossimo sottoparagrafo, oltre che, almeno in parte, nella presente tesi in generale, essendo essa dedicata allo studio della tradizione copta di *Iei. 1*. Riprendendo quanto detto poco sopra, riguardo alla possibilità di un processo di selezione e sistemazione delle opere del Cappadoce da parte della sua cerchia, degna di nota è l'ipotesi di Rouillard secondo la quale sarebbero postulabili due archetipi – Ω^1 e Ω^2 – alla base della divisione della tradizione manoscritta delle omelie del Cappadoce in due rami principali osservata dallo studioso benedettino nel corso delle sue ricerche. Il primo dei due archetipi, Ω^1 , rappresenterebbe il vertice di uno dei due rami principali della tradizione e sarebbe portatore del testo più arcaico, che lo stesso Basilio avrebbe editato e di cui avrebbe autorizzato la diffusione; mentre il secondo archetipo, Ω^2 , potrebbe essersi originato negli ultimi anni di vita del vescovo di Cesarea, o più probabilmente pochi anni dopo la sua morte, per opera del suo *entourage* di amici – ma verosimilmente con il suo preventivo beneplacito: è difficile immaginare un processo di sistemazione editoriale e di emendazione del testo condotto senza il consenso di un autore talmente importante, cui già in vita era riconosciuto il titolo di $\delta \text{ Μέγας}$ –, e sarebbe nato con l'intento di epurare il testo da ogni difetto stilistico, nonché di correggere citazioni scritturistiche eventualmente imprecise in Ω^1 .¹²⁹ È chiaro che, considerata questa situazione, il testo di Ω^1 sarebbe di fatto quello più vicino all'originale e certamente approvato da Basilio. Dunque, lezioni di manoscritti derivanti da quest'archetipo sarebbero da preferire, allorché si proce-

¹²⁶ Su questo rimando ancora a J. GRIBOMONT, *Les succès littéraires des Pères grecs*, op. cit., pp. 33-34 e a É. ROUILLARD, *Basile de Césarée a-t-il corrigé lui-même*, op. cit., pp. 65-68.

¹²⁷ Cfr. M. RICHARD, *La transmission des textes des Pères grecs*, in «*Sacris erudiri*» 22/1 (1974), p. 51.

¹²⁸ M. RICHARD, *La transmission des textes des Pères grecs*, op. cit., pp. 56-57.

¹²⁹ Si veda ancora É. ROUILLARD, *Basile de Césarée a-t-il corrigé lui-même*, op. cit.; ID., *L'édition des homélies morales de Basile de Césarée*, op. cit.

da all'edizione di una o più opere del *corpus* omiletico basiliano.¹³⁰

A conclusione del discorso, si aggiunge che anche lo stesso Paul J. Fedwick è intervenuto sulla questione della classificazione della tradizione manoscritta delle omelie di Basilio, in modo particolare nell'introduzione al secondo volume della *Bibliotheca Basiliana Universalis*. Cercando di sintetizzare i lavori dei due studiosi che lo precedettero, dunque tentando di armonizzare un criterio di classificazione esterno (l'ordine in cui le opere si trovano disposte in un determinato *corpus*) con un criterio di classificazione interno (connesso allo studio filologico delle varianti testuali), Fedwick divide la tradizione delle omelie del Cappadoce in cinque grandi famiglie, indicate con le lettere minuscole 'd', 'e', 'm', 'u' e 'x'. Di queste cinque famiglie, le più interessanti ai fini della ricostruzione testuale – e dunque le più interessanti in vista di un'edizione critica del *corpus* omiletico basiliano – sono le famiglie 'd' (soprattutto) ed 'e', e in misura molto minore 'm'. Al contrario, le famiglie 'u' e 'x' rappresenterebbero rispettivamente un insieme di manoscritti riportante un testo rivisto nel IX secolo presso il monastero di Studion e un insieme di manoscritti ancora poco studiati e contenenti frammenti e *corpora* di minore ampiezza.¹³¹ All'interno di questa selva di problematiche scaturite dall'attuale difficoltà, dovuta al fatto che si tratta di un lavoro particolarmente complicato, nello stabilire un modello di classificazione quanto più possibile rigoroso, ampio e privo di ambiguità, sembra tuttavia esservi qualche certezza: sulla base delle ricerche svolte da Édouard Rouillard – di fatto lo studioso che più ha approfondito la questione e che giunse quasi a produrre un'edizione critica delle omelie morali di Basilio – sono i manoscritti del tipo D (sostanzialmente lo stesso per Rudberg, Rouillard e Fedwick, in quest'ultimo, tuttavia, identificato con la lettera minuscola 'd') quelli che tramandano il testo verosimilmente più arcaico, riconducibile direttamente all'archetipo Ω^1 e dunque da privilegiare nella preparazione di un'edizione critica di una o più omelie.¹³² Lo studioso benedettino giunse a tali conclusioni a seguito di un decennale lavoro di collazione condotto su decine di manoscritti, e dunque esso si basa in sostanza su considerazioni di natura filologica. E tuttavia, in questo caso anche il criterio esterno interviene a confermare l'eccezionalità del tipo D: i manoscritti appartenenti a questa tipologia presentano la peculiare disposizione di *Iei. 1* dopo *Iei. 2*, laddove in tutti gli altri tipi¹³³ *Iei. 1* precede sempre *Iei. 2*. Secondo Fedwick,

¹³⁰ É. ROUILLARD, *L'édition des homélies morales de Basile de Césarée*, op. cit., p. 77.

¹³¹ Su questa parte, si veda P.J. FEDWICK, *BBU*, II.1, pp. 1-10.

¹³² Si veda in particolare É. ROUILLARD, *La tradition manuscrite*, op. cit.; ID., *Peut-on retrouver le texte authentique*, op. cit.; ID., *L'édition des homélies morales de Basile de Césarée*, op. cit.; É. ROUILLARD - M.-L. GUILLAUMIN, *Recherches à la Bibliothèque nationale*, op. cit.; P.J. FEDWICK, *BBU*, II.1, op. cit., pp. 3-7.

¹³³ Fatta eccezione per il tipo F di Rudberg, costituito unicamente da tre manoscritti con ogni verosimiglianza italo-greci. Cfr. S.Y. RUDBERG, *Études sur la tradition manuscrite*, op. cit., pp. 81-84.

ciò confermerebbe ulteriormente l'arcaicità della disposizione delle opere all'interno del *corpus*,¹³⁴ arcaicità che sembrerebbe avvalorata, in ultima istanza, anche dall'analisi filologica. Senza voler qui entrare troppo nel merito della questione – ciò che non rientra negli scopi della presente tesi di dottorato – per il momento basti quanto detto,¹³⁵ come doverosa introduzione propedeutica al nucleo della ricerca qui portata avanti, dedicata allo studio, *in primis*, della versione bohairica di *Iei. 1*, cui seguirà un'appendice sulla frammentaria tradizione in ša'īdico. Introduzione, tuttavia, quanto mai necessaria, in considerazione del fatto che, essendo la tradizione copta dipendente da quella greca, risulterebbe impossibile indagare e comprendere pienamente lo stato di una o più versioni copte di un'opera originariamente composta in greco prescindendo dallo studio della tradizione che tale opera ebbe nella lingua in cui fu pensata, redatta e in cui circolò e fu letta maggiormente. Pertanto, in tale prospettiva, e in assenza di uno studio critico dell'originale greco dell'omelia qui al centro dell'attenzione, è parso opportuno dedicare alcune pagine di questa tesi all'analisi della tradizione manoscritta greca.

A completamento del quadro, si forniscono di seguito alcuni dati sulla consistenza di tale tradizione. In considerazione dell'importanza dell'autore e dell'argomento affrontato nel sermone, e alla luce di quanto accennato nelle precedenti righe, non stupisce quanto essa sia pletorica, al punto che ancora oggi è difficile avere un'idea del tutto completa della quantità e della qualità del testo tramandato da specifici manoscritti. Nella tradizione manoscritta la prima omelia *De ieiunio* è quasi sempre accompagnata – nello specifico, seguita, almeno nella grande maggioranza dei casi – dalla seconda, più breve e meno elegante.¹³⁶ La peculiare disposizione dell'una rispetto all'altra (ovvero, in questo caso, di *Iei. 2* prima di *Iei. 1*) è anche una delle caratteristiche che contraddistinguono i manoscritti appartenenti al tipo D-d, di cui si è parlato *supra*. In base ai sondaggi effettuati consultando il monumentale repertorio a cura di Paul Jonathan Fedwick (*BBU*, II) e la banca dati *Pinakes* (URL: <<https://pinakes.irht.cnrs.fr>>), sono stati censiti 163 manoscritti contenenti unicamente omelie di Basilio (o quasi: occasionalmente, ad esempio, si

¹³⁴ P.J. FEDWICK, *BBU*, II.1, op. cit., p. 5. Cfr. anche S.Y. RUDBERG, *Études sur la tradition manuscrite*, op. cit., pp. 73-74 e 107-108.

¹³⁵ Si rimanda, del resto, ai contributi indicati nelle note precedenti per una trattazione più ampia del problema.

¹³⁶ *PG XXXI*, 10-11. L'autenticità della seconda è stata più volte contestata, già da Erasmo, ma oggi non è più messa in dubbio, a partire soprattutto dal giudizio favorevole sull'autenticità espresso da Jean Gribomont nelle note introduttive alla ristampa anastatica di *PG XXXI*, 3-4. Cfr. Th. PICHLER, *Das Fasten bei Basileios*, op. cit., p. 30; C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., p. 78; F. TRISOGLIO, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 372. Che le due omelie sul digiuno formassero un dittico quasi sempre inscindibile è già stato notato più volte, e si rimanda in particolare a S.Y. RUDBERG, *Études sur la tradition manuscrite*, op. cit., p. 107.

trovano inclusi due sermoni di Cirillo di Gerusalemme¹³⁷ o altri testi patristici) e in cui figura *Iei. 1* (si tratta, dunque, di *corpora* omiletici basiliani); 103 manoscritti omeliari o miscellanei, tramandanti varie opere patristiche tra le quali figura *Iei. 1*,¹³⁸ a cui si aggiungano 13 manoscritti citati in *Pinakes* ma non in *BBU*, II, di cui almeno uno erroneamente elencato tra quelli contenenti *Iei. 1* e tre contenenti frammenti o *excerpta*,¹³⁹ e 23 codici ugualmente indicati solo in *Pinakes*, di cui, tuttavia, non si specifica se contengano *Iei. 1*, *Iei. 2* o entrambe, né in che ordine esse si trovino,¹⁴⁰ dato, quest'ultimo, che potrebbe aiutare a identificare a colpo d'occhio probabili manoscritti del tipo D-d, apparentemente il più arcaico e portatore di un testo più autorevole. Dunque, in base a tale censimento, e senza contare i manoscritti perduti e quelli in cui è erroneamente segnalata la presenza di *Iei. 1*, si contano un totale di 296 manoscritti, alcuni dei quali tramandanti solo frammenti, o le cui descrizioni nei rispettivi cataloghi sono tanto imprecise da rendere impossibile, senza un esame autoptico, stabilire se si tratti di *Iei. 1* o *Iei. 2*. Di conseguenza, paradossalmente più precisa è la seguente affermazione: i manoscritti greci censiti tramandanti *Iei. 1* sono *all'incirca* poco meno di trecento,¹⁴¹ un numero ben più alto di quello fornito da Stig Y. Rudberg (169) ed Édouard Rouillard (circa 180, dei quali ne collazionò poco più di sessanta) – ma non molto più alto di quello segnalato da Paul J. Fedwick (215) –, che evidentemente per vari motivi avevano trascurato la numerosa categoria dei manoscritti omeliari, il cui grande interesse per la storia del-

¹³⁷ Cfr. J. GRIBOMONT, *Les succès littéraires des Pères grecs*, op. cit., p. 33.

¹³⁸ Di questi 103 omeliari, due sono perduti: *Athon. Μονή Σιμωνόπετρα* 67 (Lambros 1335) e *Scor.Γ.V.6* (Andrés 214).

¹³⁹ *Sinait. gr.* 1692, che in *Pinakes* è detto contenere *Iei. 1* (CPG 2845), mentre in realtà tramanda *Iei. 2* (CPG 2846) ai ff. 156v-162v; Sofija, Čarkovno-istoričeski i archiven institut 839 contiene due *excerpta* da *Iei. 1*; *Crypt. B.α.* 23.12 e *Vindob.theol.gr.* 293, infine, contengono frammenti della stessa omelia.

¹⁴⁰ Di questi 23 manoscritti, quattro sono perduti (*Scor.A.V.05* Andrés 44, *Scor.Α.I.14* Andrés 560, *Scor.Α.I.15* Andrés 561 e *Scor.M.III.09* Andrés 627), e all'interno del catalogo di riferimento non si specifica neanche se si tratti di *Iei. 1* o *Iei. 2*; tre tramandano *Iei. 2* e non *Iei. 1*, come erroneamente segnala la banca dati *Pinakes* (si tratta di *Vat.gr.* 1637, *Vindob.theol.gr.* 10 e Athos, Βιβλιοθήκη τοῦ Πρωτάτου, 89, Polites 316); due tramandano frammenti (*Vindob.theol.gr.* 200 e *Oxon. Barocc.* 196), senza specificare se si tratti di *Iei. 1* o *Iei. 2*, così come i restanti manoscritti, caratterizzati da schede catalografiche imprecise, tanto che non è possibile stabilire se essi contengano *Iei. 1* e/o *Iei. 2*, né in che ordine esse si trovino. Allo stesso tempo, non è stato possibile accedere a riproduzioni digitali della maggior parte di tali manoscritti, così da dirimere la questione che, tuttavia, ai fini del presente studio non è così centrale. Né, del resto, si tratta di manoscritti tra i più autorevoli nella ricostruzione del testo dell'omelia oggetto di studio.

¹⁴¹ Valga, dunque, quanto lo stesso S.Y. Rudberg ha affermato in *Études sur la tradition manuscrite*, op. cit., p. 16: « [l]orsqu'il s'agit d'une tradition manuscrite aussi ample que celle de Basile, personne ne peut sans doute se flatter de n'avoir rien oublié ». L'incertezza nello stabilire con assoluta precisione il numero di manoscritti greci contenenti una certa opera (in questo caso *Iei. 1*) rende manifesta la necessità di provvedere alla stesura di cataloghi più aggiornati, soprattutto per quanto riguarda alcune biblioteche e centri monastici i cui patrimoni librari sono forse ancora oggi in larga parte misconosciuti.

la ricezione di *Iei. 1* (in questo caso) sarà sottolineato nel prossimo sottoparagrafo. Per quanto riguarda le datazioni dei manoscritti censiti, essi sono in massima parte databili tra X e XII secolo, in modo particolare all'XI secolo. Solo nove di essi sono databili a prima del X, o quantomeno a partire dalla fine del X secolo. Infine, una nota a riguardo delle imprecisioni sull'identificazione di *Iei. 1* o *Iei. 2* riscontrabili sia in *Pinakes* sia in alcuni dei cataloghi di riferimento consultati: è lecito chiedersi se esse non siano dovute anche alla confusione che i titoli stessi dei due sermoni potrebbero aver causato, là dove quella che per noi è l'omelia *De ieiunio I* una parte della tradizione definisce *περί νηστείας λόγος α'* (ο *περί νηστείας λόγος πρώτος*), un'altra (comprendente i manoscritti dell'autorevole tipo D-d) *περί νηστείας λόγος β'* (ο *περί νηστείας λόγος δεύτερος*).

Quanto alle edizioni e traduzioni moderne, la prima omelia *De ieiunio* di Basilio fu precocemente oggetto dell'interesse di vari umanisti, che seppero riconoscere l'eleganza e lo stile bilanciato di questo e altri sermoni del Cappadoce, oltre che l'importanza dal punto di vista teologico e pratico, e che spesso produssero delle traduzioni latine di singole omelie (tra cui *Iei. 1*)¹⁴² o, più tardi, vere e proprie edizioni e traduzioni generali delle opere di Basilio, permettendo di far conoscere meglio il pensiero del grande Padre orientale.¹⁴³ Tra essi figurano Guarino Veronese (1374-1460), che tradusse *Iei. 1* negli anni del pontificato di papa Eugenio IV Condulmer (sul soglio petrino dal 1431 al 1447), al quale dedicò la traduzione latina del sermone nell'epistola prefatoria; Atanasio Calceopulo († 1497), che tradusse almeno quattro tra le omelie basiliane (le due *De ieiunio* e i sermoni *In illud: "Attende tibi ipsi"* e *In principium Prouerbiorum*), le prime tre attorno al 1455 forse con dedica a papa Niccolò V Parentucelli (sul trono pontificio dal 1447 al 1455); Pietro Galesini (circa 1520-1590), che premise alla traduzione una lettera dedicatoria a papa Sisto V Peretti (pontefice dal 1585 al 1590) e in forte polemica con Erasmo da Rotterdam (1466-1536).¹⁴⁴ A questi nomi devono aggiungersi anche quelli di Raffaele Maffei (1451-1522), che nel 1515 stampò a Roma alcune traduzioni di omelie basiliane, tra cui *Iei. 1*, presso il tipografo Giacomo Mazzocchi; di Wolfgang

¹⁴² Per quando riguarda le traduzioni dell'omelia non inserite all'interno di un'edizione generale delle opere del Cappadoce, si veda in particolare P.J. FEDWICK, *BBU*, II.2, op. cit., pp. 1084-1086.

¹⁴³ Fu proprio nel corso del XV secolo e della prima età moderna che la figura di Basilio di Cesarea e il suo pensiero teologico cominciarono a essere meglio conosciuti e apprezzati in Occidente, soprattutto a seguito del Concilio di Ferrara e Firenze (1438-1439), che sancì l'effimera riunificazione tra le Chiese d'Oriente e Occidente, nel corso del quale si tentò di giungere a un accordo sulla questione teologicamente pregnante riguardante l'origine dello Spirito Santo, tanto legata al nome del vescovo di Cesarea. Cfr. C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., p. 105. Poco più di un secolo dopo, nel 1568, papa Pio V Ghislieri (sul trono petrino dal 1566 al 1572) proclamò Basilio Dottore della Chiesa, insieme con gli altri grandi orientali Atanasio di Alessandria, Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo.

¹⁴⁴ Cfr. C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., p. 105.

Müslin (*alias* Wolfgang Musculus, 1497-1563), che approntò delle traduzioni latine delle omelie sull'Esamerone, delle omelie sui Salmi e dei sermoni di argomento vario stampate nel 1540 avendo come base l'*editio* di Erasmo di cui si parlerà a breve;¹⁴⁵ di Antonello Arcimboldi (1531-1578), autore delle versioni latine di otto omelie basiliane – tra cui la prima *De ieiunio* – pubblicate nel 1569 a Milano presso il tipografo Vincenzo Girardonio.¹⁴⁶

Molto più numerose sono le edizioni generali, provviste di traduzioni, delle opere del Cappadoce,¹⁴⁷ all'interno delle quali figura, ovviamente, *Iei. 1*. Tra queste, spicca naturalmente l'*editio princeps* basileense del 1532 curata da Erasmo da Rotterdam e stampata per i tipi di Johann Froben, aperta dall'epistola dedicatoria di Erasmo a Jacopo Sadoletto in cui l'umanista olandese entusiasticamente definisce Basilio «divus (...), vir optime jure dictus Magnus, sed Maximi cognomine dignior», arrivando poi a conferirgli il celebre titolo di “Demostene cristiano”.¹⁴⁸ La prima omelia *De ieiunio* apre la sezione dedicata alle ventinove *homiliae diuersae* stampate in questa edizione (pp. 231-439).¹⁴⁹ Difficilmente l'importanza di questa *editio princeps* può essere sottovalutata, dal momento che è il testo greco delle opere presenti in essa – e dunque anche il greco di *Iei. 1* – ad aver costituito la base per tutte le edizioni successive, che di fatto non fanno che riprodurre, più o meno emendandolo, il testo erasmiano.¹⁵⁰ Ciò vale in certa misura anche per quanto riguarda l'edizione curata dal benedettino di Saint-Maur Jules Garnier, successivamente ristampata dal monaco appartenente alla stessa congregazione Jacques-Paul

¹⁴⁵ Cfr. P.J. FEDWICK, *BBU*, II.2, p. 855; D. AMAND, *Essai d'une histoire critique* (1941), p. 123.

¹⁴⁶ P.J. FEDWICK, *BBU*, II.2, p. 866.

¹⁴⁷ Su cui si vedano soprattutto i contributi del grande studioso benedettino David Amand (al secolo Emmanuel Amand de Mendieta): D. AMAND, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée*, in «*Révue bénédictine*» 52 (1940), pp. 141-161; ID., *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée (suite)*, in «*Révue bénédictine*» 53 (1941), pp. 119-151; ID., *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée (suite)*, in «*Révue bénédictine*» 54 (1942), pp. 124-144; ID., *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée (suite et fin)*, in «*Révue bénédictine*» 56 (1945-1946), pp. 126-173. Cfr. anche S.Y. RUDBERG, *Manuscripts and Editions*, op. cit., pp. 56-65; P.J. FEDWICK, *BBU*, II.2, op. cit., pp. 1084-1087. Nel breve quadro qui presentato non si renderà conto – se non in casi particolari – delle ristampe di una stessa edizione, su cui si rimanda ai contributi appena forniti, così come non saranno citate le edizioni/traduzioni non contenenti o riguardanti *Iei. 1* (tra cui la pur importantissima *editio* veneziana degli scritti ascetici del vescovo di Cesarea curata, tra gli altri, dal cardinale inglese Reginald Pole e stampata presso il tipografo Stefano da Sabbio).

¹⁴⁸ L'epistola erasmiana fu premessa al testo anche nell'edizione Garnier (= *PG* XXIX, cclxxvii), di cui si parlerà a breve.

¹⁴⁹ E così per le altre che seguiranno, fino a *PG*. È importante sottolineare che l'ordine in cui sono proposti i testi nell'*editio princeps* e nelle successive edizioni non si ritrova in nessun manoscritto ed è condizionato dal più o meno incline giudizio a favore dell'autenticità delle opere espresso dagli editori, cfr. S.Y. RUDBERG, *Études sur la tradition manuscrite*, op. cit., p. 53.

¹⁵⁰ D. AMAND, *Essai d'une histoire critique* (1940), op. cit., p. 148.

Migne nei volumi XXIX-XXXII della *Patrologia Graeca*, che per molte opere di Basilio – tra cui l’omelia qui oggetto di studio – rappresenta tuttora l’edizione di riferimento e la più recente, con i problemi che ciò comporta.¹⁵¹

Qualche anno dopo la prima edizione basileense, nel 1551 (testi greci) e nel 1552 (traduzioni latine) fu data alle stampe una seconda *editio* impressa a Basilea presso Johann Froben, questa volta curata da Janus Cornarius (*alias* Johann Haynpol o Hainpol, circa 1500-1558) e dedicata a Julius von Pflug, ultimo vescovo cattolico della diocesi di Naumburg. Per quanto concerne le omelie morali, tale edizione non fa che riprodurre il testo dell’*editio princeps* erasmiana stampata pochi anni prima nella stessa città: anche in questo caso, dunque, *Iei. 1* apre la sezione dedicata alle omelie di argomento vario di Basilio.

Nel 1618 fu pubblicata in due volumi la prima edizione caratterizzata dalla presenza della traduzione latina a fronte del testo greco.¹⁵² Si tratta dell’*editio* stampata a Parigi presso Sébastien Cramoisy e a cura di Fronton du Duc (1558-1624) e Frédéric Morel (1558-1630) – con il non indifferente contributo di Richard Montagu (1577-1641) –, avente come base l’edizione curata da Cornarius nel 1551, cui si aggiunsero qualche opera fino ad allora inedita e alcune emendazioni sulla base della collazione di alcuni manoscritti parigini. Il primo sermone *De ieiunio* apre, come sempre, la sezione dedicata alle omelie diverse (pp. 321-635, si tratta in questo caso di trentuno sermoni, due in più di quelli contenuti nelle due precedenti edizioni generali),¹⁵³ e appare qui accompagnato dalla traduzione latina di Erasmo.¹⁵⁴ Una seconda edizione parigina fu stampata nel 1638 per i tipi di Egidio Morelli, ma si tratta, in questo caso, di una mera ristampa dell’*editio* del 1618, non priva di inesattezze.¹⁵⁵

Del 1679 è, invece, l’edizione delle opere di Basilio curata dal domenicano François Combefis (1605-1679) presso lo stampatore Robert de la Caille, che, tra quelle sinora menzionate – fatta eccezione per l’*editio princeps* erasmiana – rappresenta forse il lavoro più degno di nota, grazie al consistente contributo fornito

¹⁵¹ Non si tratta, infatti, di un’edizione critica in grado di soddisfare gli attuali criteri scientifici. Del resto, sono molte le opere basiliane (e soprattutto le omelie) per le quali ancora mancano edizioni critiche condotte con una metodologia più rigorosa e che tengano conto di una base di testimoni più ampia di quella che caratterizza le edizioni Garnier-Migne, si veda *infra* in questo paragrafo. A parte qualche studio critico su singole omelie, dunque, a oggi non molto è cambiato rispetto al 1981, quando Rudberg scriveva che «[a]s for the *Moral Homilies* and the *Homilies on the Psalms*, no editorial work on a large scale is as yet under way», S.Y. RUDBERG, *Manuscripts and Editions*, op. cit., p. 65.

¹⁵² S.Y. RUDBERG, *Manuscripts and Editions*, op. cit., p. 57.

¹⁵³ Si veda D. AMAND, *Essai d’une histoire critique* (1941), op. cit., p. 123.

¹⁵⁴ La maggior parte delle traduzioni delle altre opere contenute in questa edizione sono, invece, anonime, in parte da ricondurre a Raffaele Maffei e a Wolfgang Müslin, cfr. D. AMAND, *Essai d’une histoire critique* (1941), op. cit., p. 123.

¹⁵⁵ D. AMAND, *Essai d’une histoire critique* (1942), op. cit., p. 124.

alla ricostruzione del testo basiliano per mezzo di correzioni alle traduzioni latine precedentemente approntate, dell'aggiunta di varianti – risultato del lavoro di collazione di altri manoscritti parigini fino a quel momento non considerati –, discussioni sull'autenticità di alcune opere e aggiunta di pezzi inediti. Tuttavia, in questo caso, non è riprodotto il testo di *Iei. 1*, forse non incluso a causa della sopravvenuta morte dell'editore Combefis prima che fosse completata l'opera.¹⁵⁶

Pochi decenni più tardi, a partire dal 1721 fino al 1730, fu pubblicata, ancora una volta a Parigi, la monumentale edizione costituita da tre volumi *in folio* curata dal benedettino di Saint-Maur Jules Garnier (1670-1725) – coadiuvato da François Faverolles (1652-1724) –, in seguito sostituito dal congregazionista Prudent Maran (1683-1762) alla cura del terzo e ultimo volume dell'opera, per i tipi di Jean-Baptiste Coignard. David Amand dedica alla discussione dell'edizione Garnier uno spazio considerevolmente più ampio delle altre susseguitesi nei decenni, e ciò naturalmente non stupisce, considerando l'importanza che tale *editio* riveste ancora oggi: « s'est imposée jusqu'à nos jours comme l'édition par excellence de Basile. C'est la vulgate ».¹⁵⁷ Malgrado l'inegabile importanza dell'opera, tuttavia, alcune criticità sono da notare, soprattutto per quanto concerne la base di testimoni utilizzati dallo studioso benedettino. È da segnalare, infatti, come la maggior parte dei manoscritti considerati appartengano a biblioteche francesi, ciò che rende evidente il fatto che siano stati ignorati codici potenzialmente di grande valore e degni di considerazione nella *constitutio textus* delle opere basiliane e tuttavia conservati presso istituzioni non in territorio francese. In più, alcune delle note riguardanti i manoscritti utilizzati dall'editore non permettono di identificare immediatamente e con certezza di quali si tratta, ragion per cui rivestono ancora più importanza i contributi di David Amand in cui sono chiaramente esplicitati i manoscritti collazionati da Garnier e dai suoi collaboratori.¹⁵⁸ A ogni modo, tra i codici presi in considerazione, fatta eccezione per alcuni manoscritti vaticani, fiorentini e oxoniensi, la maggior parte proviene dalla parigina Bibliothèque du Roi, in seguito Bibliothèque nationale de France: si tratta dei manoscritti *Regii*, oggi appartenenti ai fondi *græcus* e *Coislinianus* della biblioteca francese. Riconosciuta l'insufficienza generale della base di testimoni collazionati da Garnier e dai suoi collaboratori, è doveroso notare come la situazione sia ancora peggiore per quanto riguarda i manoscritti considerati nell'edizione del testo delle omelie varie di Basilio.¹⁵⁹ In questo caso,

¹⁵⁶ Cfr. D. AMAND, *Essai d'une histoire critique* (1945-1946), op. cit., p. 159; S.Y. RUDBERG, *Manuscripts and Editions*, op. cit., pp. 57-58.

¹⁵⁷ D. AMAND, *Essai d'une histoire critique* (1942), op. cit., p. 136.

¹⁵⁸ Cfr. specialmente D. AMAND, *Essai d'une histoire critique* (1942), op. cit., pp. 126-146; S.Y. RUDBERG, *Manuscripts and Editions*, op. cit., p. 58.

¹⁵⁹ Cfr. S.Y. RUDBERG, *Manuscripts and Editions*, op. cit., p. 58.

infatti, il numero di codici presi in considerazione è ancora più esiguo: solo sette,¹⁶⁰ benché Garnier avesse a disposizione almeno altri diciassette manoscritti conservati a Parigi, alcuni dei quali piuttosto antichi, databili tra IX e XI secolo. È evidente che ciò rappresenta un pesante limite nella definizione di un testo che sia il più possibile aderente all'originale e sia provvisto di un apparato critico rigoroso, che prenda in considerazione una più ampia base di testimoni,¹⁶¹ tanto più nello studio qui portato avanti, dedicato specificamente all'analisi della ricezione copta (sia in bohairico, sia in sa'īdico) dell'omelia *De ieiunio I*, che – come si vedrà in dettaglio nel corso della presente tesi – tramanda un testo parzialmente differente da quello dell'originale, almeno così come si legge nell'edizione Garnier. Certamente avere a disposizione un'edizione critica, aggiornata secondo gli attuali criteri metodologici, della *Vorlage* greca rappresenterebbe un grande aiuto nell'analisi qui condotta, dal momento che sarebbe possibile ragionare con più precisione sui motivi sottostanti alle omissioni, alle aggiunte e alle variazioni esibite dalle traduzioni nella lingua dei cristiani d'Egitto:¹⁶² se, cioè, si tratti di omissioni e modifiche originatesi in copto,¹⁶³ o se esse siano dovute a un testo greco in parte diverso da quello della *vulgata editio* di Garnier.¹⁶⁴ Ciò sarà ampiamente discusso in più punti della presente tesi.

Come accennato poco sopra, tuttavia, pur con i suoi limiti l'edizione Garnier rappresenta ancora oggi lo *standard* testuale di riferimento per molte delle opere del Cappadoce, non esclusa la prima omelia *De ieiunio* al centro del presente studio. Ciononostante, tale lavoro è meglio conosciuto e accessibile grazie alle ristampe di cui fu fatto oggetto nel corso del XIX secolo, prima da parte di Ludwig de Sin-

¹⁶⁰ *Paris.gr.* 480 (inizio X secolo), *Paris.gr.* 481 (XI secolo), *Paris.gr.* 486 (XII secolo), *Paris.gr.* 487 (X secolo), *Paris.gr.* 497 (copiato nel 966-977), *Paris.gr.* 498 (metà X secolo) e *Paris. Coislin.* 230 (fine IX-inizio X secolo).

¹⁶¹ Si vedano anche le considerazioni espresse da Alin Suciū – cui va il mio ringraziamento per avermi invitata a riflettere su questo punto e ad ampliare la ricerca sulla tradizione greca – riguardo al *De ascetica disciplina* (ma appropriate anche in relazione ad altre opere del Cappadoce, tra cui *Iei.* 1, come si avrà modo di spiegare nei prossimi sottoparagrafi § 2.3 e 2.4) in A. SUCIŪ, *The Coptic Versions*, op. cit., p. 74.

¹⁶² Si veda S. Y. RUDBERG, *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi-même"*. *Éditions critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite* (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Graeca Stockholmiensia 2), Stockholm-Göteborg-Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1962, p. 7. Cfr. anche A. SUCIŪ, *The Coptic Versions*, op. cit., p. 76 e le considerazioni di M. RICHARD, *La transmission des textes des Pères grecs*, op. cit., pp. 59-60; J. GRIBOMONT, *Les succès littéraires des Pères grecs*, op. cit., p. 24. Riguardo all'esistenza di un'eventuale diversa "redazione" dell'opera circolante già in greco, si rimanda alle considerazioni avanzate nei prossimi due sottoparagrafi, soprattutto per quanto concerne l'importanza dello studio degli omeliari.

¹⁶³ Anche qui, tuttavia, è doveroso sottolineare la complessità della tradizione copta di *Iei.* 1, benché quest'ultima sia rappresentata da pochi e incompleti testimoni, fatta eccezione per la versione bohairica completa il cui studio rappresenta il fulcro di questa tesi. Si rimanda in particolare a § 2.4 e all'*Appendice*.

¹⁶⁴ Cfr. T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 51.

ner nel 1839 a Parigi presso i fratelli Gaume¹⁶⁵ e, successivamente, del maurino Jacques-Paul Migne nel 1857, ugualmente nella capitale francese, nei quattro volumi (XXIX-XXXII) della monumentale *Patrologia Graeca* dedicati alle opere di Basilio di Cesarea.¹⁶⁶ È precisamente da questa edizione a cura di Migne che è tratto il testo greco posto accanto all'edizione del testo copto al centro del presente studio, ripreso in formato digitale dal *TLG* e privo dei numerosi errori che caratterizzano la ristampa del 1885 (si veda la nota 166).

Prima di affrontare la questione delle traduzioni antiche (*scil. ante 1400*) del primo sermone *De ieiunio*, si rende qui brevemente conto delle rese che l'omelia, caratterizzata da un greco elegante e da uno stile misurato, ebbe nelle lingue moderne.¹⁶⁷ La prima versione che qui si vuole ricordare, in lingua inglese, ebbe un autore d'eccezione: fu infatti effettuata dal cardinale Reginald Pole – già responsabile della cura dell'edizione veneziana del 1535, importantissima per il testo degli *ascetica* del vescovo di Cesarea –, e apparve postuma nel *Treatie of Iustification* pubblicato a Lovanio *apud Ioannem Foulerum* nel 1569. In tedesco il primo a cimentarsi nella traduzione di *Iei. 1* fu un non meglio noto H. Schweickhart conte di Helffenstein nel 1591, seguito da Herenaeus Haid nel 1822; da un non meglio precisato S. Waissmann, che a quanto pare tra 1838 e 1842 tradusse in tedesco tutte le opere di Basilio; da Valentin Gröne tra 1875 e 1881; e da Anton Stegmann nel 1925. Nelle lingue romanze si segnalano delle rese in francese, dalla prima di Christophe Hébrard de Saint-Sulpice del 1580 a quella di M. Hermann del 1856, passando per quelle di Jean-Baptiste Morvan de Bellegarde del 1691, di Athanase Auger del 1788 e (forse) di M. Labesse del 1837; in spagnolo a opera di Pedro Duarte nel 1796; e le più tarde versioni in romeno a cura di Dumitru Fecioru nel 1941 e di Constantin Cornițescu nel 1978. Anche le lingue slave conoscono delle versioni di *Iei. 1* approntate in russo da parte di anonimi nel 1824 (in «*Khristianskoe chtenie*» 13, pp. 123-146), nel 1845-1848 a Mosca (oggetto di successive ristampe) e nel 1911 a San Pietroburgo; in ucraino da Yosyf Chepil' nel 1935; in polacco da Tadeusz Sinko nel 1947. Per amor di completezza, sono da segnalare, inoltre, gli antichi adattamenti/traduzioni

¹⁶⁵ Tale ristampa divide gli originari tre volumi dell'edizione Garnier in sei tomi di più facile consultazione, nei quali il testo è ben leggibile e scevro – o quasi – di refusi tipografici. Cfr. D. AMAND, *Essai d'une histoire critique* (1945-1946), op. cit., p. 151.

¹⁶⁶ I quattro volumi di *PG* dedicati a Basilio furono ristampati ancora nel 1885, ristampa che rappresenta, allo stato attuale, l'edizione più accessibile del testo basiliano curato da Jules Garnier e riprodotto da Jacques-Paul Migne. Purtroppo, tuttavia, tale ristampa del 1885 presenta, rispetto a quella del 1857, numerosi errori tipografici che rendono il testo greco in essa esibito sciatto e decisamente poco curato, cfr. D. AMAND, *Essai d'une histoire critique* (1945-1946), op. cit., p. 152.

¹⁶⁷ Per non appesantire il testo si eviterà di fornire in questa sede i riferimenti completi a tutti i contributi elencati, così come a eventuali ristampe degli stessi. In ogni caso, essi sono facilmente reperibili in P.J. FEDWICK, *BBU*, II.2, op. cit., pp. 1086-1087 e *passim*, cui si rimanda.

in paleoslavo e romeno, conservati in manoscritti posteriori al XV secolo,¹⁶⁸ che per i motivi espliciti *infra*, nella nota 177, non rientrano nel quadro presentato nel prossimo paragrafo (§ 2.3).

Infine, la prima traduzione del basiliano *De ieiunio I* «nell'idioma toscano» – ovvero in italiano, come affermato sul frontespizio dell'opera – fu realizzata da Angiol Maria Ricci a Firenze nel 1732 presso il tipografo Bernardo Paperini. Successivamente, il sermone fu più volte tradotto e, tra le versioni più recenti, si segnalano quelle a cura di Maria Benedetta Artioli del 2015,¹⁶⁹ di Francesco Trisoglio del 2017¹⁷⁰ e di Andrea Rossi del 2019.¹⁷¹

2.2.1. Addendum: collazione di alcuni codici greci

A guisa di appendice, si è scelto di aggiungere in questo sottoparagrafo i risultati dell'indagine condotta su alcuni manoscritti greci, collazionati al fine di allargare l'esigua base di testimoni dell'unica edizione di riferimento del testo greco di *Iei. 1* (Garnier = *PG XXXI*, 164-184) e verificare se le divergenze esibite dalla versione – o meglio, dalle versioni, come si vedrà – copta possano dipendere da varianti attestate già in alcune famiglie di manoscritti greci. A tale scopo, si è deciso di collazionare, tra i circa trecento censiti (si veda § 2.2), diciannove manoscritti greci selezionati secondo i seguenti criteri: a) sono stati esclusi i manoscritti già collazionati da Garnier;¹⁷² b) si è cercato di scegliere un testimone quanto più autorevole in rappresentanza di quasi tutti i tipi segnalati da Rudberg nel suo *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile*, che, pur con le criticità di cui si è discusso nel precedente paragrafo, rappresenta ancora uno strumento importante per approcciarsi allo studio della tradizione manoscritta delle omelie di Basilio;¹⁷³ c) sono stati presi in considerazione sette manoscritti omeliari, al cui interesse ai fini della ricostruzione della storia del testo si è già fatto brevemente cenno, di cui si parlerà più in dettaglio nel prossimo sottoparagrafo; d) sono stati selezionati codici di diverse datazioni: dal più antico, risalente all'VIII-IX secolo (*Sinait.gr.* 491), al più recente, databile al XV secolo (*Paris.gr.* 773), in modo tale da avere qualche

¹⁶⁸ Cfr. P.J. FEDWICK, *BBU*, II.2, op. cit., p. 1086.

¹⁶⁹ M.B. ARTIOLI, *Testi greci – Basilio di Cesarea*, in I. DE FRANCESCO - C. NOCE - M.B. ARTIOLI (edd.), *Il digiuno nella Chiesa antica*, op. cit., pp. 449-465.

¹⁷⁰ F. TRISOGLIO, *Basilio di Cesarea*, op. cit., pp. 394-427, con testo greco di *PG* a fronte.

¹⁷¹ A. ROSSI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., pp. 33-54.

¹⁷² A eccezione di *Paris.Coisl.* 230, rappresentante del tipo M di Rudberg e qui collazionato nuovamente.

¹⁷³ Per chiarezza, le sigle attribuite a questi manoscritti corrispondono ai tipi di cui fanno parte nello studio di Rudberg, con l'unica eccezione del manoscritto nella presente tesi siglato con la lettera B (*Paris. Suppl. gr.* 211), che nella monografia dello studioso scandinavo appartiene al tipo BC. Inoltre, mancano qui all'appello manoscritti in rappresentanza dei tipi B, Ba, F, K, L e KL, cui non è stato possibile accedere.

nozione dell'evoluzione che il testo ha avuto nel corso del tempo. Il processo di selezione, infine, è stato in parte influenzato dall'impossibilità, in questo periodo, di poter avere accesso a biblioteche e istituzioni non situate a Roma o in Vaticano, così che, per la maggior parte dei manoscritti su cui è stata condotta l'indagine, si è dovuto far riferimento a riproduzioni digitali degli stessi.

Dunque, i manoscritti presi in considerazione sono i seguenti:

Conspectus siglorum

- A *Oxoniensis Barocc.* 239, saec. XII, ff. 153v-163r (Rudberg A24) [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.1];
- B *Parisinus Suppl. gr.* 211, saec. XI, ff. 133v-140r (Rudberg BC) [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.2];
- C *Vaticanus gr.* 419, saec. XIV, ff. 107v-113v (Rudberg C5) [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.3];
- D *Parisinus gr.* 476, saec. X med., ff. 189r-197r (Rudberg D4) [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.4];¹⁷⁴
- E *Barberinianus gr.* 576, saec. XII med., ff. 25v-31r (Rudberg E6) [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.5];
- G *Laurentianus gr. plut.* IV.19, saec. XI, ff. 218r-226r (Rudberg G4) [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.6];
- H *Vaticanus gr.* 416, saec. XI, ff. 40v-51r (Rudberg H3) [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.7];
- M *Parisinus Coisl.* 230, saec. IX-X, ff. 315v-324v (Rudberg M5) [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.8];
- Ma *Parisinus Coisl.* 50, saec. XI, ff. 357v-369r (Rudberg Ma) [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.9];
- N *Laurentianus gr. plut.* IV.9, saec. XII, ff. 147v-153r (Rudberg N2) [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.10];
- O *Angelicanus gr.* 71, saec. XII, ff. 32v-40v (Rudberg OE) [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.11];
- P *Atheniensis gr.* 434, saec. XII in., ff. 383r-401r (Rudberg P5) [vd. *infra*, *Indici*

¹⁷⁴ Questo manoscritto – rappresentante del gruppo/tipo D-d in Rudberg, Rouillard e Fedwick – è tenuto in grandissima considerazione da Rouillard, che lo considera « [d]e tous les manuscrits parisiens contenant les homélies basiliennes, le plus important (...) sans conteste », cfr. É. ROUILLARD - M.-L. GUILLAUMIN, *Recherches à la Bibliothèque nationale*, op. cit., p. 25.

Introduzione

- e tabelle*, IV.B.12];
- S *Sinaiticus gr.* 491, *saec.* VIII-IX, *ff.* 188r-205v¹⁷⁵ (*desinit mutilus: usque ad PG XXXI*, 181, 10) [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.13];
- T *Parisinus gr.* 773, *saec.* XV, *ff.* 105v-112v [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.14];
- U *Laurentianus gr. plut.* VII.26, *saec.* X, *ff.* 182v-189v [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.15];
- V *Parisinus Coisl.* 285, *saec.* XIV-XV, *ff.* 94v-107v [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.16];
- X *Hierosolymitanus gr.* Hagiou Saba 80, *saec.* XIII, *ff.* 41v-49r [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.17];
- Y *Parisinus gr.* 757, *saec.* XI, *ff.* 68v-80v [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.18];
- Z *Laurentianus gr. plut.* IV.17, *saec.* X, *ff.* 1r-10r [vd. *infra*, *Indici e tabelle*, IV.B.19];
- Gar *Sancti Patris nostri Basilii, Caesareae Cappadociae archiepiscopi, quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur..., opera et studio Domni Juliani Garnier, Parisiis, 1721-1730.*

Si tralasciano perlopiù le varianti grafiche (in particolare quelle di tipo itacistico), irrilevanti ai fini del presente studio, così come le lezioni chiaramente erronee dovute a inesattezze di trascrizione. Segue, dunque, un prospetto delle diverse lezioni apprezzabili nei manoscritti collazionati:¹⁷⁶

PG XXXI

Titulus

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας
περὶ νηστείας λόγος α' GarZ : ... τοῦ Μεγάλου λόγος περὶ νηστείας T : ... λόγος
περὶ νηστείας πρώτος E : ... λόγος περὶ νηστείας β' V : ... λόγος α' περὶ νηστείας
ἐκ τῶν ἠθικῶν αὐτοῦ U : ... λόγος περὶ νηστείας HX : ... Βασιλείου περὶ νηστείας
λόγος α' Y | Τοῦ ἁγίου πατρός ἡμῶν Βασιλείου ἐπισκοποῦ περὶ νηστείας S | Τοῦ
αὐτοῦ περὶ νηστείας λόγος δεύτερος D : ... λόγος α' AO : ... λόγος πρώτος BCMA
| Τοῦ αὐτοῦ περὶ νηστείας G : ... ὁμιλία περὶ νηστείας λόγος α' NP | Περὶ νηστείας
λόγος α' M

¹⁷⁵ Si tratta dell'unico manoscritto greco censito – tra quelli tramandanti *Iei. 1* – vergato in maiuscola ogivale ad asse inclinato a destra. Esso è anche il più antico.

¹⁷⁶ Le varianti significative apprezzabili nei manoscritti esaminati sono qui elencate presentando di volta in volta le lezioni accolte da Gar e quelle divergenti attestate in altri manoscritti, ricorrendo sostanzialmente a un apparato di tipo negativo. Le abbreviazioni eventualmente utilizzate sono sciolte nella tabella posta al termine della presente introduzione, al paragrafo 9.

Introduzione

164, 9	ὕμων : ἡμῶν AGPX
164, 9-10	τοῦτο πρόσταγμα ἐστὶ προφητικόν : ... προφητικόν ἐστὶν S : ... om. ἐστὶ GNTX : τοῦτο ἐστὶ πρόσταγμα προφητικόν P
164, 10	πάσης σάλπιγγος : σάλπιγγος πάσης M
164, 12	προάγουσαν GarACZP : προσάγουσαν cett. τῶν ἡμερῶν : om. UX
164, 13	γάρ : om. T
164, 14	μέν : μέν γάρ N
164, 15-16	δὲ ἀληθινὴν : δ' ἀληθινὴν MOU : δὲ ἀληθὴ rell.
164, 17	νηστεύετε : νηστεύεται MU
164, 18	γίνεσθε : γίνεσθαι M
164, 19-20	νίψαι : νίψε P : νήψαι Z ἀλλὰ νίψαι σου τὸ πρόσωπον καὶ ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν Gar : ἀλλ' ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ νίψαι σου τὸ πρόσωπον B : ... καὶ τὸ πρόσωπον σου νίψαι M : καὶ ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν om. ACEHMaNTUVXYZ
164, 21	προσιούσαις : προιούσαις M
164, 22	φαιδρῶς : σφοδρῶς V
164, 23	διατιθέμενοι : διατεθῶμεν BV
164, 25	ὑγεία : ὑγιεία BOV
164, 26	ὑπαλλαγῆ : ἀπαλλαγῆ BNTVX
164, 27	πλείονα : πλεόν M : πλείον V διδόντας : διδόντες DP : δηδόντας M γαστρός : σαρκός B : om. X
164, 28	μέν om. HY
164, 29	ἴστησι om. X
165, 1	σοι : συ AB
165, 2	γάρ om. N
165, 3	παιδῶν : παιδίων P
165, 4	ἐξαφανίζονται : ἐξαφανίζοντας C
165, 5-6	ὑποικουρούσαν : ὑποκουρούσαν D : om. S βάθει : πάθει X ἐναποκτείνει : ἐναποκτένει AMaOPTXYZ : ἐναποκτέννει GNP : κτένει B : ἐναποκταίνει U τῆ ψυχῆ : om. MaOV
165, 6	ἦγε : εἶγε DV ἐπεισελθοῦσα : ἡ ἐπελθοῦσα V
165, 6-7	τῆς προσηγορίας : τὴν προσηγορίαν S
165, 8	τὴν κεφαλὴν : add. τῆς ψυχῆς S
165, 9	σε καλεῖ : καλεῖ σε S
165, 10	ἐχρισατο : ἐχρησατο B : ἀπεπλύνατο CG : ὁ νιψάμενος ἀπεπλύνατο : om. C
165, 11	νομοθεσίαν : ὀνομασίαν CNEHOMaSY : ὠνομασίαν T
165, 12	ἀπόπλυνε : ἀπόπλυναι AEGHMTYZ : ἀπόπλυνον CVX ἁμαρτημάτων : τῶν ἁμαρτημάτων DMX : ἀπό ἁμαρτημάτων BO
165, 12-13	τὴν κεφαλὴν : τὴν ψυχὴν M
165, 13	ἀγίω : τῷ ἀγίω G γένη : γένει V Χριστοῦ : τοῦ Χριστοῦ G

Introduzione

165, 14	οὕτω : οὕτως DHMMaOVX πρόσελθε : προσέλθης BV
165, 15-16	σου : om. B ὥσπερ : ὡς BCDEGMaNPtUYZ σου ὥσπερ οἱ ὑποκριταί. Ἄφανίζεται πρόσωπον : om. V
165,16-17	τῷ ἔξωθεν : τὸ ἔξωθεν VX
165, 17	ἐπισκοτῆται : ἐπισκοτεῖται BGSUVXY ὥσπερ : καὶ ὥσπερ T ὑπὸ παραπετάσματι : παραπετάσματι T
165, 18	καλυπτομένη : καλυπτωμένη T
165, 18-168, 13	PG XXXI 165, 18 - 168, 13 : om. X
165, 20	τὸ τοῦ βασιλέως : τῷ τοῦ βασιλέως M
165, 21	ἐν τῷ βίῳ τούτῳ : ἐν τούτῳ τῷ βίῳ BDV
165, 22	μὲν : μὲν οὖν BD
165, 24	δεικνύντες : δεικνύοντες BV οὖν τὸ πρόσωπον : οὖν τὸ πρόσωπον σου DOT : τὸ πρόσωπον σου BV : οὖν σου πρόσωπον M
165, 25	κατασχηματίζου Gar : κατασχηματίζων codd.
165, 26	σεαυτὸν : ἐαυτὸν BDT
165, 26-27	ἐγκρατῆς : ἐγκρατεῖς M
165, 29-30	ἐπιδεικτικῶς : ἐπιδεικτικός S : ἐπιδεικτικῶς U γινόμενα : γενόμενα U γινόμενα οὐ πρὸς τὸν αἰῶνα : om. M
165, 30	τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα : τῶν μέλλοντα αἰῶνα Z ἐκτείνει : ἐπεκτείνει DMa : ἐκτείνῃ A : ἐπεκτείνῃ MU : ἀποτενεῖ B
165, 31	ἔπαινον καταστρέφει : καταστρέφει ἔπαινον Z
165, 32	τῆς νηστείας : τῶν νηστειῶν BDV
165, 33	δῶρον ἢ νηστεία : δορὸν νηστεία MV : δορὸν ἢ νηστεία Ma
165, 36	οἶμι με : οἶμι μια UV : οἶμι με PZ
165, 37	τίθασθαι : om. G : τίθασθε M πρεσβυτέρα νηστεία : πρεσβυτέρα ἢ νηστεία P
165, 38	εὐρήσεις : εὐρήσης GUV ἀλήθειαν : δύναμιν Z
165, 41	τῆς νηστείας τὴν ἀρχὴν : τῆς νηστείας ἀρχὴν ABCDEHMMaNOUVYZ
165, 42	δεῦρο : δεῦρω Z
165, 42-43	τὴν ἀρχαιογονίαν αὐτῆς : διὰ τῆς ἀρχαιογονίαν αὐτῆς πόθεν ἢ O
165, 43	νεώτερον : νεωτέρων M
165, 44	πατέρων ἐστὶ : ἀλλὰ πατέρων ἐστὶ MO : πατέρων ἐστὶν Z Πᾶν τὸ ἀρχαιότητι : Πᾶν δὲ τὸ ἀρχαιότητι MO
168, 1	συνηλικιώτις GarGX : ἡλικιώτις rell. ἐστὶ : ἐστὶν MaOSZ
168, 2	τὴν om. Z
168, 3	Ἄδᾶμ : ὁ Ἄδᾶμ MaTV τοῦ ξύλου om. G
168, 4	φάγεσθε : φάγεσθαι HZ : φάγεσαι Ma
168, 4-5	τὸ δὲ, οὐ φάγεσθε om. Z
168, 5	φάγεσθε : φάγεσθαι H : φάγεσαι Ma (φάγεσε, sic S) ἐστὶ : ἐστὶν BS καὶ ἐγκρατείας om. B

Introduzione

168, 6	ἀπὸ τοῦ ξύλου ἢ Εὔα : Εὔα ἀπὸ τοῦ ξύλου BD ἢ : τότε S
168, 7	νῦν om. U νῦν ἐδεόμεθα : νῦν ἐδεήθημεν BDSZ : ἐδεήθημεν νῦν V ἀρχαίον δῶρον ἢ νομοθεσία αὐτῆ add. Z post τῆς νηστείας
168, 8	ἰσχύοντες : ὑγιαίνοντες BDV
168, 11	ἀργή : ὀργή V ἐν τοῖς ἔργοις σου add. Z post ἢ γῆ
168, 12	ἤκουσας add. MU στυγνάζειν : νηστεύειν X προσετάχθης : ἐτάχθης BCDEGM-MaNOSTUX : ἐπετάχθης HY
168, 13	τῷ Θεῷ : Θεῷ MU
168, 14	ἐν παραδείσῳ : ἐν τῷ παραδείσῳ S
168, 17	κατώρθου : κατόρθου VXZ : κατώρθουν U : κατορθῶν M ὅσα : ὅσαι M
168, 17-18	τῶν ἀνθρώπων : τοῖς ἀνθρώποις C
168, 18	ἐξεύρεν : ἐξηύρεν S ἐν τῷ παραδείσῳ : ἐν παραδείσῳ BCDEMNTVY
168, 19	διαιωμένοις om. T ἐπενενόητο : ἐπινενόητο ACDGMNOPSTVXY
168, 20	τὸν ἀνθρώπινον : τὸν νοῦν τὸν ἀνθρώπινον T : τῶν ἀνθρώπων B
168, 22	ἐπειδὴ : ἐπειδὴ οὖν : ἐπεὶ δὲ HMaV ἐξεπέσομεν : ἐξεπέσαμεν MPSTUVX
168, 23	πρὸς αὐτὸν : ἐπ' αὐτὸν X
168, 24	διὰ νηστείας : διὰ τῆς νηστείας M
168, 24-25	εἰσῆλθεν : ἦλθεν T
168, 25	μιμήση : μιμήσει UV
168, 26	πάλιν σύμβουλον om. V παραδέξῃ : δέξῃ T
168, 27-28	ὑποτιθέμενον : ὑποτιθεμένου Ma
168, 29	γῆρας add. S
168, 30-31	δύνασαι : δύνη BDVX εἶπέ μοι κορέννυσθαι δὲ : κορέννυσθαι δὲ εἶπέ μοι BDSVZ εἶπέ μοι om. X
168, 31	δὲ om. B διὰ βίου : διὰ τοῦ βίου X : om. MU
168, 34	ἐπιτάσσοντας : ἐπιτάττοντας BDVX
168, 35	προφασίζῃ : προφασίζει GSUZ
168, 35-36	εὐκοπώτερον : εὐκολώτερον DSVZ
168, 36	λιτότητι : λειότητι OU
168, 38	μᾶλλον δὲ μὴδὲ κείσθαι : μᾶλλον δὲ οὐ κείσθαι U : om. MX : ἀλλὰ om. M μεταστρέφεσθαι : περιστρέφεσθαι MMaOU : μεταφέρεσθαι BDV
168, 39	στενουςαν : στενάζουσας X
168, 40	φήσεις : φησῆς EO : φύσεις T ὀλκάδα : τὴν ὀλκάδα
168, 41	σώζειν : σώζειν H εὐσταλεστέρας : εὐτελεστέρας PSUZ
168, 42	γάρ om. D
168, 42-43	κύματος : κυμάτων XZ
168, 43	συμμέτρως : σύμμετρος Z
168, 44	τοῦ κλύδωνος : τοὺς κλύδωνας DVX

Introduzione

- 168, 45 αὐτὴν ὑψηλοτέραν : ὑψηλοτέραν αὐτὴν S : αὐτὴν ὑψηλωτέραν X | γενέσθαι : γίνεσθαι BDΧ : ἔσεσθαι V
- 168, 46 συνεχεῖ : συνεχῶς D
- 168, 47 καταβαρυνόμενα : βαρυνόμενα D : καταβαπτίζόμενα U | εὐκόλως : εὐκολώτερος Y
- 168, 48 γίνεται : γίνηται A | εὐσταλεῖ : εὐσταλῆ MaSUVZ | τῆ om. BDG
- 168, 49 προσδοκώμενον : προσδοκόμενον UX
- 169, 1 ἐπανάστασιν : ὑπανάστασιν Y : ἐξανάστασιν X | ὑπεξέφυγε : ἐξέφυγεν U | ἤδη : δὴ NT
- 169, 2 ὀχληρὸν om. CEHNTUY | τινὰ : τίνος MaVZ
- 169, 4 τοῦ παλαίειν : τὸ παλαίειν Y | τὸ ἡρεμεῖν : τοῦ ἡρεμεῖν PY
- 169, 5 καὶ τὸ τρυφᾶν τοῦ λιτώς : καὶ τρυφᾶν τὸ λιτώς PU : καὶ τοῦ τρυφᾶν τὸ λιτώς G
- 169, 6 φῆς : φαίης S : φήσεις DVX
- 169, 7-8 λιτότητα : λειότητα UX
- 169, 10 εἶτα : καὶ X | ἀντισχεῖν : ἐξαρκεῖν V | πρὸς : εἰς T | οὐκ : μὴ D
- 169, 14 βαδιζέτω ὁ λόγος : ὁ λόγος βαδίζει EHMMaNOTUVX : ὁ λόγος βαδιζέτω BDGP
- 169, 15 ὅπως : ὅτι X
- 169, 16 πατρῶν διαδεξάμενοι : διαδεξάμενοι πατρῶν V : πατρῶν δεξάμενοι GP
- 169, 17 οὕτω διεφύλαξαν : οὕτως διεφύλαξαν SV : οὕτω ταύτην διεφύλαξαν T : διεφύλαξαν οὕτως καὶ Z | παιδί : παῖδα N | παραδιδόντες : παραδόντες DV
- 169, 18 διεσώθη : om. Z : διεφυλάχθη BCDGPVX
- 169, 19 ἐν τῷ παραδείσῳ : ἐν παραδείσῳ EMMaNOTUVXZ
- 169, 20 κρεωφαγία : κρεοφαγία HNPSUYZ
- 169, 20-21 μετὰ τὸν κατακλυσμὸν οἶνος om. Ma | οἶνος : ὁ οἶνος BGMTUYV
- 169, 22 ὅτε : ὅτε δὲ X | ἀπεγνώσθη : ἐπεγνώσθη Ma
- 169, 23 δὲ om. V
- 169, 24 ἀγνοῶν : ἀγνωῶν Z | τοῦ οἴνου τὴν χρῆσιν : τοῦ οἴνου χρῆσιν BDMUVX
- 169, 25 ἐν om. S
- 169, 26 τῆ τῶν ἀνθρώπων : τῶν ἀνθρώπων BDPTVX | οὖν om. U
- 169, 26-27 οὔτε οὖν ἄλλον τεθεαμένος, οὔτε αὐτὸς πειραθεῖς : οὔτε αὐτὸς πειραθεῖς, οὔτε οὖν ἄλλον τεθεαμένος X | τεθεαμένος : θεασάμενος BV
- 169, 27 πειραθεῖς : πειρασθεῖς MaV | τῆ ἀπ' αὐτοῦ βλάβη : τῆ ἀπὸ τούτου βλάβη XZ : τῆς ἀπὸ τούτου βλάβης BDV : ἀπὸ τούτου βλάβη S : τῆ αὐτοῦ βλάβη C
- 169, 28 ἀφυλάκτως : ἀφυλάκτος MZ | γὰρ om. SX | ἄμπελον : ἀμπέλων S : ἀμπελώνα BDGMaOTUVX
- 169, 29 ἀπὸ τοῦ καρποῦ : ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ G : ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτῆς M : ἐκ τοῦ καρποῦ Z : ἐκ τοῦ οἴνου T : ἀπὸ τοῦ οἴνου X
- 169, 30 τῷ πάροις : τὸ πάροις HMZ | τῷ ἄπειρος : τὸ ἄπειρος HMUVYZ | εἶναι post ἄπειρος om. H
- 169, 30-31 τῶν μέτρων : τῷ μετρῷ Z

Introduzione

169, 31	νεαρώτερον : νεώτερον A : νεαρότερον SU
169, 32	εὔρημα : εὔρεμα ABEHMMaNOSTUVXYZ οὔτως : οὔτω NS
169, 33	καί om. X Μωϋσέα : Μωσέα ABCDEGHMMaOPUVXYZ
169, 33-34	ἀλλὰ καὶ Μωϋσέα διὰ νηστείας ἔγνωμεν προσβαλόντα τῷ ὄρει : οὐκ ἂν Μωσῆς κατετόλμησεν καπνιζομένης τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους S προσβαλόντα : προσβάλλοντα MaTV : προσελθόντα X
169, 36	ἐθάρρησεν : ἐθάρρησεν S
169, 37	Διὰ νηστείας : διὰ τῆς νηστείας BDVX
169, 39	ἢ νηστεία : νηστεία G ἦν : γίνεται BDSVXZ
169, 44	ἀπέδειξεν : ἔδειξεν BV ἢ νηστεία ἔλαβε : ἔλαβεν ἢ νηστεία G
169, 45	γεγραμμένας : γραφείσας BCDGPVX
169, 47	τοῦ om. BCDGHMMaNOPSUVXYZ
169, 48	διὰ γαστριμαργίας om. S ἐκεῖνος om. X
169, 50	Αἰγυπτίων : Αἰγυπτιακὴν BCDGOPVX εἰδωλομανίαν : εἰδωλολατρίαν
169, 51	ἀμφοτέρα : τὰ ἀμφοτέρα BDVZ Θεῷ : τῷ Θεῷ BDVZ
172, 1	προδίδωσι : ἀποδιώκει SZ κατάβα : κατάβηθι T
172, 2	ὀδῶ om. C ἐπὶ τὰ κάτω : ἐπὶ τὸ κάτω S : ἐπὶ τὸ πρᾶνές praem. U
172, 5	δοῦλον ἐποίησε : ἐποίησε(ν) δοῦλον BDSVXZ
172, 5-6	τοῦ ἀδελφοῦ : τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ S
172, 6	οὐ : οὐχί NOV
172, 7	μετὰ om. Y
172, 8	προσευχῆ : εὐχῆ X τί : τίς A
172, 9	τὸν Σαμφῶν : Σαμφῶν GZ ἀκαταγώνιστον om. V ἀπειργάσατο : εἰργάσατο HNTX
172, 10-11	συνελήφθη : συνελήμφθη S
172, 11	ἐκύεσε : ἐκύησεν DHOMNPSU : ἐνίκησε V νηστεία αὐτὸν ἐκύησε om. G
172, 11-12	νηστεία αὐτὸν ἐκύησε· νηστεία αὐτὸν ἐτιθηνήσατο· νηστεία αὐτὸν ἤνδρωσεν : νηστεία αὐτὸν ἐτιθηνήσατο· νηστεία αὐτὸν ἤνδρωσε· νηστεία αὐτὸν ἀπέκύησεν X
172, 12	αὐτὸν om. ABDEHMMaNOSTUVYZ ἦν om. Z
172, 13	τῇ μητρὶ : τῷ ἀνδρὶ S
172, 14	οὐ om. X φάγη : φάγει
172, 16	σοφίζει : σωφρονίζει Y
172, 17	σώματι : σώματος BCDNPVX
172, 20-21	ἀνδραγαθεῖ : ἀνδραγαθία PX
172, 21-22	Ναζιραῖον : Ναζωραῖον MZ : Ναζηραῖον UX
172, 26	θεάματος : θαύματος AHMNPUY
172, 27	τεσσαράκοντα : τεσσεράκοντα S γὰρ om. MU ἡμέραις : ἡμέρας AGHPSTVXY
172, 28	ἀποκαθάρας : ἀποκαθήρας BEHSV τῷ ἐν Χωρήβ : τῷ Χωρήβ M : τῷ ἐν τῷ Χωρήβ UX

Introduzione

172, 29	κατηξιώθη : κατηξιώθη τὸν θεὸν X
172, 29-30	ὡς δυνατόν ἐστιν ἰδεῖν ἀνθρώπων, τὸν Κύριον : ὡς δυνατόν ἐστιν ἀνθρώπων ἰδεῖν θεὸν S : τὸν Κύριον ὡς δυνατόν ἐστιν ἰδεῖν ἀνθρώπων θεὸν O : ὡς δυνατόν ἰδεῖν ἀνθρώπων τὸν Κύριον ἦν Z
172, 30	νηστεύων : νηστεύσας V παῖδα : υἰὸν MU
172, 31	κατὰ τοῦ θανάτου διὰ νηστείας : θανάτου κατὰ τῆς νηστείας V : διὰ νηστείας om. X τοῦ om. T
172, 32	ἐξελθοῦσα : ἐξῆλθε και X
172, 32-33	ἀπέκλεισε : ἀπέκλεισεν P : ἔκλεισε EHMANTXY : ἔκλεισεν MO
172, 33	τῷ παρανομοῦντι : τὸ παρανομοῦντι U
172, 33-34	τρία ἔτη : ἔτη τρία XY
172, 34	μαλάξῃ : δαμάσῃ X ἀδάμαστον : ἀμάλακτον BV
172, 35	καρδίαν τῶν σκληροτραχήλων : αὐτῶν καρδίαν V εἴλετο : εἴλατο MS ἑαυτὸν : αὐτὸν B
172, 36	συγκαταδικάσαι : καταδικάσαι X
172, 37	ἔφη om. ABCDEGHMMaNOPTUVXYZ ἔσται : ἔστω V ὕδωρ : ὑετός S
172, 38-39	παντὶ τῷ λαῷ νηστείαν : νηστείαν τῷ λαῷ HY
172, 39	ὥστε : καὶ ὥστε S τρυφῆς : τροφῆς G
172, 41	Ἐλισσαίω : Ἐλισαίω M δέ om. V ποταπός : οἶός X
172, 41-42	τῇ Σουναμίτιδι : τῇ Σωμανίτιδι SX : τῇ Σωμανίτηδι Z : τῇ Σουμανίτιδι BCE-GHMMaNPVY : τῇ Σουμανίτιδι T : τῇ Σωμανίτηδι U : τῆς Σωμανίτιδος D
172, 42	τῆς om. T ἀπέλαυσε : ἀπήλαυσε BTX : ἀπήλαυσεν DMNSZ : ἀπήλαυε EG : ἀπήλαυεν OPY αὐτὸς : αὐτοῦς Z
172, 44	ἀλεύρου : ἄλευρον V τῆς om. Z
172, 45	τολύπης : λύπης MU : τότε λύπης P συμπαραληφθείσης : παραληφθείσης C ἔμελλον : ἡμελλον MZ
172, 46	τῇ εὐχῇ τοῦ νηστευτοῦ : τοῦ νηστευτοῦ τῇ εὐχῇ M νηστευτοῦ : νηστεύοντος X
173, 2-3	πάντας τοὺς ἀγίους εἰς τὴν κατὰ Θεὸν πολιτείαν om. X
173, 3	χειραγωγῆσαν : χειραγωγοῦσαν X σώματος om. U
173, 4	ἀμίαντον : ἀμίαντος X
173, 5	κειμένη : καιομένη Z : ἀνακειμένη X ἐξαιρεθεῖσα : ἐξαιρέθησα M : ἐξαιρεθείς V
173, 7	τῶν τριῶν παιδῶν ἐκεῖνων : τῶν τριῶν ἐκεῖνων παιδῶν CHMaY : ἐκεῖνων om. Z
173, 9	ἀμίαντον : αἰδέσιμον C τῇ om. N
173, 10	οἶονει : οἶον X
173, 11	διεδείκνυντο : ἐδείκνυντο EHMManOUXY
173, 12	Ἡπου καὶ χρυσοῦ δυνατότεροι διεδείκνυντο om. Z διεδείκνυντο : ἐδείκνυντο BX
173, 13	ἐχώνευεν : ἐχώνευσεν MMa : ἐχόνευσεν U ἐφύλασεν : ἐφύλαττεν DMNSTVXZ
173, 14	τότε τὴν φλόγα : τὴν φλόγα τότε GP : τὴν φλόγα ἐκεῖνην τότε C

Introduzione

173, 16	τεσσαρακονταενέα : τεσσαρακονταενέα S : τεσσαρακοντα NUZ αυτήν om. X
173, 17	ἐπινεμομένην : νεμομένην Y
173, 19-20	κατεπάτουν οἱ παῖδες : οἱ παῖδες κατεπάτουν T : κατεπάτησαν οἱ παῖδες
173, 20	καὶ om. Z ἐν οὕτω om. X
173, 21	πυρὶ : τῷ πυρὶ BDOV γὰρ om. H τριχῶν : τρύχων X
173, 22	κατετόλμησε : κατετόλμησεν DHMNOPSUZ διὰ τὸ ὑπὸ νηστείας : διὰ τὸ νηστείας X αὐτὰς : αὐτοὺς MMaTUX
173, 26-27	καὶ τοὺς λέοντας : καὶ om. X
173, 27	ἐδίδαξε : ἐδίδαξεν BCDGHMNOPSUVZ : ἐδίδασκεν X κατελθῶν : εἰσελθῶν BC-GPSVX : εἰσελθὼν D
173, 27-28	τὸν λάκκον : τὸν λάκκον Z εἰς τὸν λάκκον : ἐν τῷ λακκῷ C
173, 28	ὥσπερ : ὡς S ἐκ om. A ἐκ λίθου ἢ χαλκοῦ : ἐκ λίθου ἢ σιδήρου ἢ χαλκοῦ X
173, 29	στερρότερας τινὸς : τινὸς στερρότερας ABCDEGHMMaNOPSTUVXYZ συμπεπηγότι : ἐμπεπηγότι X ἐμβάλειν : ἐμβάλλειν XY
173, 30	οὐκ εἶχον : τί οὐκ εἶχον M
173, 31	σιδήρου om. Z
173, 32	ἐποίει : ἐνεποίει X
173, 33	τὸ στόμα : στόμα NTU ἔσβεσε : ἔσβεσεν NOP
173, 34	ἔφραξε : ἔφραξεν NOPS στόματα λεόντων : λεόντων στόματα X
173, 35	οὐρανὸν : οὐράνους BMNU οἶονει : οἶον EHMNTU
173, 36	αὐτὴ om. SX γινομένη : γενομένη SVX
173, 37	ὑγείας : ὑγιείας EMMaN
173, 40	γάμων : γάμον Z ὁ ἀνὴρ : ἀνὴρ U
173, 40-41	νηστείας ὁρῶν : ὁρῶν νηστείας X τὴν γυναῖκα om. T
173, 42	τὸν ἄνδρα : τὸν ἄνδραν G
176, 1	καὶ ἀρίθμησον μετὰ ταῦτα : καὶ τὰ μετὰ ταῦτα X
176, 1-2	οὐδὲν διὰ τὴν νηστείαν λείψει τῶν ἐν τῷ οἴκῳ om. Ma
176, 2	διὰ om. X τῶν ἐν τῷ οἴκῳ : τῷ οἴκῳ U : τῶν ἐν οἴκῳ V οὐδὲν : οὐδένα U
176, 3	ζῶον : ζῶων GPS : τῶν ἄλλων ζῶων Z οὐδαμοῦ αἶμα om. A
176, 5	πέπαυται : παύεται X : om. M ἡ μάχαιρα : μάχαιρα ABCEGHMaNOPSTU-VXYZ
176, 8	φησὶ : φησὶν DMOPSZ τὸ ὑποζύγιόν σου : τὸ ὑποζύγιόν ADSV γινέσθω : γενέσθω ABCDEGHMMaNOPSTVY : γενέσθω ἡμῖν U ἡ νηστεία : καὶ νηστεία T
176, 9	ἐκ om. S
176, 11	ἄδειαν : ἀργειαν V : ἀργιαν DX
176, 12	παυσάσθω : ἀναπαυσάσθω X
176, 15	κνίσσης : κνίσσης ABCDGHMMaNOPSTUVXYZ
176, 18-19	ἐλευθεριάσαι : ἐλευθερίαν M

Introduzione

176, 19	ἐπιτρέπουσι : ἐπιτρέπουσιν DHMNOPSUVYZ ἐκεχειρίαν : εἰρήνην S : εὐκαιρίαν X καὶ om. H
176, 20	δότη add. post ἢ γαστήρ ACEGHNPSTUYZ δότη add. post τῷ στόματι BDM-MaOVX τῷ στόματι om. ACEGHNPUYZ
176, 20-21	ἡμῖν πενθημέρους σπονδὰς : πενθημέρους σπονδὰς ἡμῖν X πενθημέρους : μέρει πένθους V
176, 21	ἀεὶ om. X
176, 21-22	οὐδέποτε : μηδέποτε G
176, 24	δὲ add. S post ὅταν
176, 24-25	δογμάτων : δόγματα p.c.
176, 26	τόκων : τόκων Z
176, 27	τράπεζα : ἢ τράπεζα G ὄρφανόν : ὄρφανῶν M
176, 28	νηστευτοῦ : τοῦ νηστευτοῦ X ὥσπερ : ὡς Z
176, 28-29	ὥσπερ ὄφεις περιπλεκόμενοι : περιπλεκόμενοι ὡς ὄφεις X
176, 29	καὶ ἄλλως δὲ : ἄλλως δὲ καὶ S : καὶ ἄλλος δὲ BM ἀφορμὴ εἰς εὐφροσύνην : εὐφροσύνην ἀφορμὴ X εἰς om. V εὐφροσύνην : εὐφροσύνης V : σοφροσύνην Z
176, 30	ἐστὶ : ἐστὶν Z : om. S τὸ νηστεύειν : τὸν νηστεύειν Z τὸ ποτὸν : ποτὸν HX
176, 31	ἡγησάμενος : προηγησάμενος VX ἡδεῖαν : λίαν U
176, 33	νηστεία : ἢ νηστεία BDT
176, 33-35	νηστεία φαιδρύνει. Μέσην γὰρ ἑαυτὴν παρενθείσα, καὶ τὸ συνεχὲς τῆς τρυφῆς διακόψασα om. V
176, 34	ἑαυτὴν : αὐτὴν U συνεχὲς : σύνηθες X τρυφῆς : τροφῆς X
176, 35	σοὶ om. S μετάληψιν : ἀπόλαυσιν X
176, 35-36	φανῆναι ποιήσει : ποιήσει φανῆναι X
176, 36	εἰ om. Z σεαυτῷ : σεαυτῷ BCDGMMaOPSUV
176, 37	κατασκευάσαι : κατασκευάζει E : παρασκευάσαι X
176, 39	τῆς ψυχῆς add. S σεαυτῷ : σεαυτὸν BSXZ
176, 39-40	σεαυτῷ ἀμαυρῶν : καὶ αὐτὸν ἄμαυρον V
176, 40	τρυφήν : τροφήν X
176, 41	οὕτως : οὕτως M
176, 42	γίνεσθαι : γένεσθαι NTX
176, 43	τούτων om. BDEGHMMaNOSUV
176, 44	οὕτω : οὕτως OX ὁ κτίσας ἡμᾶς : ὁ κτίσας ἡμᾶς Θεὸς H
176, 46	δεδομένων : διδομένων V
176, 47	ἡλιος : ὁ ἡλιος U τὴν om. BDEGHMMaNOTUVY
177, 1	ἡδίων : ἡδεῖα V μετὰ : μέτων S ὑγεία : ὑγίεια NV
177, 2	τὴν om. G
177, 3	μετὰ τὴν νηστείαν : μετὰ νηστείαν P

Introduzione

177, 4	πλουσίοις και εὔτραπέζοις : πλουσίοις τοῖς και εὔτραπέζοις O : τοῖς πλουσίοις και εὔτραπέζοις X και add. post δὲ SX
177, 5	δίαιταν : τράπεζαν X
177, 7	παρέδωκε : παρέδωκεν HPS : παρέδοκε X : παραδέδωκε D διὰ βίου : διὰ τοῦ βίου N ἀδικίαν : δι' ἀδικίαν X
177, 8	τὸ ἀβροδίαιτον : διὰ τὸ ἀβροδίαιτον X
177, 9	ἐκεῖνο : ἐκεῖνω Z
177, 10	οὐ πρὸς : οὐκ εἰς X
177, 11	αὐτῇ om. T
177, 13	ἔχουσι : ἔχουσιν MOPUSU
177, 14	και ἀναφέρειν : κ' ἀ<να>φέρειν : και ὑποφέρειν Z
177, 15	ὄρα μῆ : ὄρα οὖν μῆ MX νῦν om. X τὸ ὕδωρ : τῷ ὕδωρ P
177, 16	ἐπιθυμήσης : ἐπιθυμήσεις DEHPUZ ὡς : ὡσπερ X
177, 17	ἀπὸ ὕδατος : ὑπὸ ὕδατος O ὠδυνήθη : ὀδυνήθη VZ κεφαλῇ ὠδυνήθη ποτὲ ὕδατι : ὠδυνήθη ποτὲ κεφαλῇ ὕδατι X
177, 18	βαρηθεῖσα : βαρυνθεῖσα T ποδῶν ἐδεήθη : ἐδεήθη ποδῶν E
177, 20	ἀπηχρειώθησαν : ἀπηγριώθησαν NT καταρδόμεναι : καταρδεύομεναι TZ περι : ἐπὶ B
177, 21	πέψιν : πεύσιν Y ὃ om. X
177, 22	τοῦτο τὰ σφοδρὰ : τοῦτο και τὰ σφοδρὰ X
177, 23	νηστεύοντος : τοῦ νηστεύοντος MO
177, 25	πραῦς : πραεῖς V
177, 26-27	πρόσωπον σύννου, ἀκολάστῳ γέλῳτι μῆ καθυβριζόμενον om. B καθυβριζόμενον : καθυβρισμένον NT
177, 27	λόγου : λόγων X
177, 29	οἱ περιήλθον ἐν μηλωταῖς om. Ma ἐν αἰγείοις : οἱ ἐν αἰγείοις Ma
177, 30-31	κακουχόμενοι : κακοχόμενοι ADGMSTUVXZ
177, 32	αὐτῶν om. MU ἐνανέπαυσε : ἐνανέπαυσεν S : ἐπανεπαυσεν DMaZ : ἀνέπαυσε BPX : ἀνέπαυσεν HNTY
177, 33	τοῖς κόλποις τοῦ Ἀβραάμ : τοῖς κόλποις Ἀβραάμ HX : ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Ἀβραάμ MaTY
177, 33-34	Ἰωάννου δὲ ὁ βίος μία νηστεία om. P
177, 34	ὁ βίος : ὁ βίος ἅπας BM
177, 35	ἀροσίμην : ἀρόσιμον MX : ἀρώσιμον U
177, 36	οὐ σίτον, οὐ σιτοποιόν : οὐ σιτοποιόν, οὐ σίτον X ἄλλο : ἄλλῳ Z τι τῶν : τι τὸν V
177, 36-37	κατὰ τὸν βίον : ἐν βιῷ X
177, 37	μείζων : μείζον TU γεννητοῖς : γενητοῖς Z
177, 37-38	ἐν γεννητοῖς γυναικῶν οὐκ ἀνέστη : οὐκ ἔστιν εἰς γεννητοῖς γυναικῶν X
177, 38	Παύλον : Παύλῳ X δὲ add. post Παύλον G

Introduzione

177, 39	ἦν om. X
177, 39-40	ὑπὲρ τῶν θλίψεων : ὑπὲρ θλίψεως M : ὑπὲρ τῆς θλίψεως X
177, 40	ἀπληριθμήσατο, εἰς τὸν τρίτον : ἀπληριθμήσατο, διὰ καὶ εἰς τὸν τρίτον X
177, 40-41	οὐρανὸν ἀνήγαγε : οὐρανὸν ἀνήγαγεν PZ : ἀνήγαγεν οὐρανὸν BDEHMMaNO-STUVY : αὐτὸν ἀνήγαγεν οὐρανὸν X
177, 41	δὲ om. T
177, 42-43	ἀνέλαβεν : ἔλαβεν U
177, 43	ὄχυρώσας, οὕτως ἐν αὐτῇ : ὄχυρώσας, αὐτήν V
177, 44	ὑπεδέξατο : ἀπεκρούσατο Z τε om. V νηστείας : νηστεία A
177, 45-46	πρὸς τοὺς ἐν τοῖς πειρασμοῖς ἀγώνας : ἐν τοῖς πρὸς τοὺς πειρασμοῖς ἀγώνας D : ἐν τοῖς πειρασμοῖς ἀγώνας T : πρὸς τοὺς ἐν πειρασμοῖς ἀγώνας EHY : ἐν τῶν πειρασμῶν ἀγώνας X
177, 47	οἶον : οἶνει MMaOSUV λαβὴν : λαβεῖν NXZ ἦν αὐτῷ om. E
177, 48	ὑπέβη : ὑπερέβη Z
177, 49	τὸ ἀνθρώπινον : τὸν ἀνθρώπινον U εἰς οὐρανοὺς : εἰς τοὺς οὐρανοὺς SX ἦψατο : ὕψατο T
180, 1	σεαυτὸν : σαυτὸν CS : σεαυτῷ E : σεαυτῶν T : αὐτὸν M
180, 2	ἀνίης : ἀνιείς BDGMNSTX : ἀνήσεις E : ἀνίας O
180, 3	διδαγμάτων : δογμάτων Y
180, 4	ποιῆ : ποιεῖ MUV ἀγνοεῖς : ἀγνωεῖς XZ
180, 6	προσθέμενος : προθέμενος ATZ : προστιθέμενος MMaU : προτιθέμενος O
180, 7-8	μεταταξάμενος : καταταξάμενος HMaO
180, 9	ἀντίκειται : ἀντίκεινται VZ
180, 10	νοῦν : λόγον Z τὴν σάρκα : τὴν καρδίαν Z
180, 11	ἔστιν ὃ om. XZ
180, 12	ἔξωθεν : ἔξω CGSUZ ἔξωθεν ἡμῶν ἀνθρώπος EHMaNOXY : ἔξωθεν ἀνθρώπος ἡμῶν T διαφθείρεται : φθείρεται U
180, 12-13	ἔσωθεν : ἔσω BDEGMNSTUVZ
180, 13	ἀνακαινοῦται : ἀνανεοῦται S τὸ om. X ὅταν : ὅτε X δὲ post ὅταν add. Z
180, 14	καταφρονήσεις : καταφρονήσης V
180, 14-15	τῶν φθειρομένων βρωμάτων : βρωμάτων τῶν φθειρομένων EHMaNTXY
180, 15	τῇ om. N λήψη : λήμψη S : λήψει D
180, 16	πάντως : παντός Z
180, 16-17	προευτρεπίσει : προευτρεπίση S : προευτρεπίσεν C : προευτρεπίζει X
180, 17	ἀγνοεῖς : ἢ ἀγνοεῖς GMOV : ἀγνωεῖς Z
180, 17-18	σεαυτῷ τὸν βασανιστὴν : τὸν βασανιστὴν σεαυτῷ S
180, 19	ἐν τροφῇ δαψιλῆι καὶ om. B δαψιλῆι : δαψιλῆ V τροφῇ : τρυφῇ U τρυφῇ om. U διηνεκεῖ : διηνεκῆ VZ ἐδέξατό : ὑπεδέξατο X
180, 19-20	τινα κοινωνίαν : κοινωνίαν τινα S

Introduzione

180, 20	Μωϋσῆς : Μωσῆς ACEGMOPSUVXZ
180, 20-21	δευτέραν λαμβάνων : δευτέρον λαμβάνων S : λαμβάνων δευτέραν X
180, 21-22	προσεδεήθη : ἐδεήθη HV
180, 22	δὲ add. post Νινευῖταις EO ἄλογα : ἄλογα ζῶα S
180, 22-23	συνενήστευσεν : συνενήστευσαν O
180, 23	διέφυγον : ἔφυγον X
180, 24	ἔπεσε : ἔπεσεν BDHNPS : ἔπεσον U
180, 24-25	κρεωφαγίαν : κρεοφαγίαν BGHMMaNPUSUVXYZ
180, 25	ἐπιζητούντων : ἐπιθυμούντων SX ἕως μὲν : μὲν ἕως BHVXY ἤρκοῦντο : ἀνηρκοῦντο V
180, 25-26	τῷ μάννα : τὸ μάννα UVZ
180, 26	τῷ ἐκ τῆς πέτρας : τὸ ἐκ τῆς πέτρας V Αἴγυπτίους : Αἴγυπτίους Z
180, 27	θαλάσσης : θαλάττης X ὠδεον : ὄδεον TU : διῶδεον X
180, 28	ὁ om. S
180, 28-29	τῶν κρεῶν τῶν λεβήτων : τῶν λεβήτων τῶν κρεῶν S
180, 29	ἐστράφησαν : ἐπέστρεψαν X
180, 29-30	ταῖς ἐπιθυμίαις εἰς Αἴγυπτον : ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις εἰς Αἴγυπτον Z : εἰς Αἴγυπτον ταῖς ἐπιθυμίαις X
180, 31	φοβῆ : φοβεῖ BSV
180, 31-32	οὐ φρίσσεις τὴν ἀδηφαγίαν om. V
180, 32	ἀγαθῶν om. G
180, 32-33	ἀποκλείση : ἀποκλήσει AM : ἀποκλείσει BV : ἀποκλίσει U
180, 34	εἶδεν om. U μὴ νηστεία : μὴ διὰ νηστείας S διαυγεστέραν : διαυγεστέραν αὐτοῦ M ἐποίησε : ἐποίησεν MOPS : ἔδειξε T
180, 35	παχείας : παχυτέρας SZ
180, 35-36	οἶον αἰθαλώδεις : οἶ αἰθαλώδης M : οἶον αἰθαλώδεις X
180, 37	ἐγγινομένας : ἐπιγινομένας BV : ἐπιγενομένας D
180, 38	καὶ om. S
180, 39	ἄρτος ἐστὶν : ἄρτος τις ἐστὶν X
180, 40	κρέα : κρέας OS : κρέη M
180, 41	οὐδὲ οἶνος : οὐδὲ οἶνον DSZ : οὐδ' οἶνον BCGMaOPUV : οὐχ οἶνον M : οὐκ οἶνον X οὐδὲ ὄσα : οὐδ' ὄσα BCDMaNOTUV : οὐχ ὄσα X
180, 42	ἐστὶ : ἐστὶν S τῶν om. BCDEHMMaNOPSTUVXYZ
180, 43	στρατιάν : στρατείαν CDEGHMaNOXYZ
181, 2	ἐκ τῆς νηστείας : ἐκ νηστείας HMMaUXY τοσαῦτα : τοιαῦτα TX ὕβρεων : ὕβρεως DEMaNOSTVYZ : ὕβρεος M
181, 3	τροφῆ : τροφή X
181, 4	ταῖς παντοδαπαῖς καρυκείαις : ταῖς παντοδαπαῖς παροιναῖς : ταῖς δαπαναῖς ταῖς παντοδαπαῖς καρυκείαις Z

Introduzione

181, 6	οἱ ἄνθρωποι : ἄνθρωποι Y ἐκ τῆς τρυφῆς : ἐκ τρυφῆς S : ἐκ τῆς τροφῆς PT οἶστρον : ὕστερον U
181, 6-7	ἐγγινόμενον : ἐπιγινόμενον BDV
181, 8	ἐν ἄρῳ : ἐν ἄρρεσι X τὸ θῆλυ : τῷ θήλυ DOSUYZ τῷ θήλει : τὸ θήλυ STV : τῷ θήλυ BGMOPXY
181, 8-9	τὸ ἄρῳ : ἄρῳ V
181, 9	δὲ καὶ : μὲν καὶ M ἔργων : ἔργα V : om. X
181, 10	μέτρα γνωρίζει : γνωρίζει μέτρα HY ἐκ νόμου : ἐκ τοῦ νόμου Z
181, 10-11	συγκεχωρημένων : συγχωρουμένων X
181, 15	ἀμετρίαν : ἀμαρτίαν GP
181, 16	παραμείνωσι : παραμένωσιν D : παραμένωσι HMMaNOUXY
181, 17	ἐν τῇ ἀποχῇ : ἀποχῇ HY μόνη : μόνον DUV : μόνων X
181, 19	ἄλλοτριωσις : ἀπ' ἄλλοτριωσις D
181, 20	τῷ πλησίον : τῷ πλησίω Z
181, 21	ὀφλήματα : ὀφειλέματα B : ὀφειλέματα NTVXZ κρίσεις : κρίσιν T : κρίσις Y νηστεύετε : νηστεύητε N : νηστεύεται MZ : νήστευε P
181, 22	κρεῶν : κρέα Z
181, 23	ἀπέχη : ἀπέχει UV ἀλλ' : ἀλλὰ X ὕβρεων : ὕβρεως T
181, 24	ἀναμένεις : ἀναμένης BM
181, 25	ἀλλ' ἀπὸ θυμοῦ ὅρα περὶ μέθης XY
181, 26	ἐστι : ἐστὶν HY
181, 27	ἐστι : ἐστὶν HY ὡς ὁ οἶνος : ὡς οἶνος V : ὡς ἀπὸ οἴνου X
181, 28	ὅταν : ὃ ἐὰν G
181, 29	γένηται : γίνηται AEGHMaNP
181, 30	ἐχθροῦ om. M
181, 31	παθημάτων : παθῶν BCDEHGMMaNOPTUVXYZ διανοίας : τῆς διανοίας X ὑπάρχον : ὑπάρχων Z
181, 33	μεθύει : μεθύη Y τῷ πάθει : τῷ παθη : om. X
181, 34	παρόντας : παρόντος N
181, 36	ἐστι : ἐστὶν AP
181, 37	λοιδορεῖται : λοιδορεῖ καὶ Z ἀπειλεῖ : ἀπειλή BDV διόμνυται : διομνύεται DMOV : διώμνυται Z
181, 37-38	βοᾷ, διαρρήγνυται om. C
181, 38	φύγε : φεύγε PV
181, 38-39	τὴν διὰ τοῦ οἴνου : τὴν διὰ οἴνου : αὐτὴν τὴν διὰ τοῦ οἴνου Z
181, 39	πολυποσία : οἰνοποσία HX
181, 40	ὑδροποσίαν : ὑδροποσία U σε om. A
181, 41	ἔστι : ἐστὶν HY εἴσοδος : εἶδος U
181, 42	διὰ πλεονεξίας : διὰ πλεονεξίας εἶδος U

Introduzione

181, 44-45	ἄλλη θύρα : ἄλλη ἢ θύρα D μέθη εἰς ἀκολασίαν εἰσάγει, ἐπὶ νηστείαν om. T
181, 45	ἐπὶ νηστείαν : εἰς νηστείαν U εἰσάγει : εἰσάγει σε X : ἄγει Z
181, 46	προγυμνάζεται om. X
181, 47	μὴ ὡς : μὴ δὲ ὡς MaOVZ : μὴ δ' ὡς MX
181, 49	προαποτίθεσο : προαποτίθεσαι X : προαπετίθεσο MU ἀνόνητα : ἀνώνητα U : ἀνόνητα V : ἀποτίθεσο BZ
181, 49 - 184, 1	πονείς : ποιείς BOVX
184, 2	τὸ ταμείον : ταμείον X : τὸ ταμίειον BEGHMaNOPTUVYZ
184, 3	τετρημένον : τετριμμένον BDHMNPUVZ : τετρημμένον Y : συντετριμμένον T
184, 4	ἀποτρέχων : διατρέχων VZ : ὑποτρέχων U
184, 5	οἰκέτης : ὁ οἰκέτης V σὺ δὲ : σὺ δὲ καὶ D
184, 6-7	τῷ οἴνῳ καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὴν κεφαλὴν σου τύπτοντι : τὴν κεφαλὴν σου τῷ οἴνῳ τύπτοντι Z
184, 7	τῆς τοῦ οἴνου χρήσεως : τῆς τοῦ οἴνου κρίσεως Z : τοῦ οἴνου V
184, 9	αὔριον ἤξεις : αὔριον ἤξης M : ἤξεις αὔριον X
184, 10	σεσηπότος δίνου ἀπόζων : δίνου ἀπόζων σεσηπότος Z περιφέρεσθαι : περιφέρεται X
184, 11	πάντα δονεῖσθαι δόξει : πάντα δονεῖσθαι δόξη MOU : πάντα σοι δονεῖσθαι δόξει XZ μέθη : ἢ μέθη OX γὰρ ὕπνον μὲν : μὲν γὰρ ὕπνον Z : μὲν ὕπνον X : γὰρ ὕπνον B ἐπάγει : ἐπάγη N
184, 12	ἐγρήγορσιν : ἐγρηγόρησιν MU
184, 16	τίς ἐστίν om. U ὑποδέχεσθαι : δέχεσθαι U
184, 17	ἡμῖν om. X ὁ Πατήρ : ὁ Πατήρ μου Z
184, 18	ποιήσομεν : ποιήσωμεν MUV : ποιήσομεθα C
184, 19	προλαμβάνεις : προλαμβάνης M ἀποκλείεις : ἀποκλείης B : ἀποκλίσεις U : παρακλείεις X
184, 19-20	τῷ Δεσπότη : τῇ δεσποτεία
184, 20	προτρέπη : προτρέπει CDOUX : προτρέπεις T
184, 20-21	προκατασχεῖν : κατασχεῖν H
184, 21	οὐχ : οὐκ U
184, 21-22	μέθη Κύριον οὐχ ὑποδέχεται : om. Ma : μέθη Πνεῦμα ἅγιον ἀποδιώκει praem. Z
184, 22	μέθη om. V add. μέθη πάντα ἄνθρωπον ἀπόλλυσι Z
184, 23	ἀποδιώκει μελίσσας : φυγαδεύει μελίσσας BDEHMMaNOTUVXZ : φυγαδεύει δαίμονας Ya.c., ἀποδιώκει μελίσσας Yp.c.
184, 24	πόλεως : πόλεων MMaU
184, 24-26	νηστεία ... ὑπαρχόντων om. B
184, 26	βούλει : Βούλη MU αὐτῆς ἰδεῖν : ἰδεῖν αὐτῆς EHNΥ : εἶδειν αὐτῆς T
184, 27	σήμερον : σημερινὴν BDEHMMaNOTUV : ἡμέραν P ἐσπέραν : ἡμέραν CGZ
184, 28	ᾧψει : ᾧψη MNPU καὶ ζάλῃς : καὶ ζάλῃν P

Introduzione

184, 28-29	εἰς γαλήνην βαθεῖαν : εἰς βαθεῖαν γαλήνην X
184, 29	μεταβαλοῦσαν : μεταβαλλοῦσαν CDMMaNOTUVX
184, 29-30	σήμερον τῆ αὔριον : σήμερον καὶ τῆ αὔριον Z : τήμερον τῆ αὔριον T
184, 30	εἰοικέναι : σοι κέναι X τὴν σεμνότητα : om. τὴν ABCDGHPTUVXYZ
184, 31	φαιδρότητι : τῆ φαιδρότητι X : σεμνότητι Y
184, 33	παράσχοι : παράσχηV οἶον : οἶονει M
184, 34	προαγῶνας : ἀγῶνας V τὸ στερρόν : τὸ στερόν P : τὸ στερεόν T om. καὶ U
184, 35-36	τὴν κυρίαν τῶν στεφάνων Gar : τῶν στεφάνων τὴν κυρίαν Z : τὴν κυρίαν ἡμέραν τῶν στεφάνων T
184, 37	τοῦ σωτηρίου πάθους : τῆς τοῦ σωτηρίου πάθους X
184, 38	ἀνταποδόσεως : ἀνταποδώσεως NUV : ἀποδόσεως T βεβιωμένων : ἐπιθυμουμένων X om. τῆ U
184, 39	τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ : τοῦ Θεοῦ Z : τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ T : τοῦ Χριστοῦ X ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα Gar : ὅτι αὐτῷ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ κράτος ἡ δόξα Gar : add. καὶ τὸ κράτος BDEGHMMaNOTUXYZ add. νῦν καὶ αἰεὶ NX
184, 40	εἰς τοὺς αἰῶνας Gar : add. τῶν αἰώνων BCDEGHNTVXY

Si noti che l'indagine è stata portata avanti non certo con la pretesa di produrre uno *stemma codicum* o di effettuare scelte di lezioni che andrebbero giustificate all'interno di un'edizione del testo greco – ciò che non rientra negli scopi di questa tesi –, ma con il solo fine di comparare il testo leggibile in una più ampia base di testimoni greci con il testo copto al centro del presente studio. Eventuali punti di contatto tra le versioni copte (quella in bohairico e quelle in sa'īdico, cfr. § 2.4 e *Appendice*) e il testo greco, anche alla luce delle collazioni dei diciannove codici, saranno discussi all'interno del *Commento*.

2.3. Le traduzioni antiche del sermone

La prima omelia sul digiuno di Basilio di Cesarea conobbe una notevole e precoce fortuna, come testimoniano le diverse traduzioni che in epoca antica contribuirono a diffonderla nel mondo mediterraneo e non solo, grazie all'importanza del suo autore e dell'argomento trattato.¹⁷⁷ Molti manoscritti contenenti traduzioni di diverse opere del Cappadoce nelle varie lingue sono più antichi della maggior parte dei codici greci, così che, lungi dall'essere considerate di secondaria importanza, tali versioni possono essere utili per la critica del testo e, di conseguenza, non dovreb-

¹⁷⁷ Il discorso condotto nel presente paragrafo, relativo alle traduzioni antiche del sermone, è circoscritto a quelle effettuate prima del XV secolo, seguendo dunque l'impostazione adottata da Paul Jonathan Fedwick e in considerazione del fatto che le versioni approntate dal XV secolo in poi – soprattutto in latino e in paleoslavo – sono spesso basate su edizioni del testo, e non direttamente su manoscritti. A esse si è comunque fatto cenno nel paragrafo precedente (§ 2.2). Si veda P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil before 1400*, op. cit., p. 440 n. 6.

bero essere ignorate da chi in futuro curerà l'edizione critica dell'originale greco.

A mettere ordine nel *mare magnum* della storia della tradizione di Basilio nelle lingue antiche è stato soprattutto Paul Jonathan Fedwick, il quale ha sintetizzato in due luoghi i risultati delle sue indagini.¹⁷⁸ Sebbene il quadro non sia esaustivo – o meglio, non del tutto approfondito –, cionondimeno esso rappresenta uno strumento indispensabile nell'indagine sulla tradizione delle opere del Cappadoce in altre aree linguistico-culturali. Nella presente trattazione ci si concentrerà, naturalmente, solo sulle traduzioni antiche del sermone *De ieiunio I*, eventualmente rimandando in nota ai vari contributi utili per le ricerche su altre opere del *corpus* basiliano. Allo stesso tempo, si è scelto di rendere conto di tutte le versioni della suddetta omelia, anche di quelle che Fedwick ritiene adattamenti troppo lontani dalla *Vorlage* e che lo studioso inserisce tra gli *Spuria et alia* della sua monumentale *Bibliotheca Basiliana Universalis* (II.2, pp. 1173-1295). La questione, infatti, è piuttosto complicata, e si ritiene più prudente fornire un quadro per quanto possibile completo, lasciando alla valutazione dei futuri editori di ogni traduzione/adattamento antico del sermone la scelta di conferire o meno lo *status* di vera e propria “traduzione” o, piuttosto, di “libero adattamento variamente connesso a Basilio” da citare, eventualmente, tra le opere spurie. Evidentemente la questione solleva, poi, problemi relativi alle modalità di traduzione antiche,¹⁷⁹ anche – e, in questo caso, soprattutto – in rapporto alle tradizioni storico-culturali proprie di ogni area linguistica, alla definizione stessa di traduzione¹⁸⁰ e dunque di traduttore, all'opportunità di considerare ciascuno dei responsabili di questi adattamenti/traduzioni “Pseudo-Autore” (in questo caso “Pseudo-Basilio”), pur se spesso è innegabile uno stretto legame con il modello originale e che ogni versione deve essere studiata in rapporto all'ambiente storico-culturale che l'ha prodotta, e in risposta a quali esigenze. In definitiva, qual è il confine – se ve n'è uno – tra adattamento e traduzione? Ciò, naturalmente, ha effetto anche sullo studio che qui si sta portando avanti, incentrato sulla tradizione

¹⁷⁸ P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., pp. 439-512 e ID., *BBU*, I-V, *passim*.

¹⁷⁹ Solitamente distinte nelle due tipologie citate da Cicerone (CIC., *Opt.gen.*, 14 e *Fin.*, 3, 15) di traduzioni *verbum e verbo* e *sensum e senso*. Per interessanti considerazioni sulla questione rinvio a S.P. BROCK, *Aspects of Translation Technique in Antiquity*, in S.P. BROCK (ed.), *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, Variorum Reprints, 1984, pp. 69-87 e a P. CHIESA, *Ad verbum o ad sensum? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, in «Medioevo e Rinascimento. Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell'Università di Firenze» 1 (1987), pp. 1-51, con relativa bibliografia.

¹⁸⁰ Tali questioni rientrano nel campo d'indagine dei *Translation Studies*, in merito ai quali si rimanda soprattutto a J. MUNDAY, *Introducing Translation Studies. Theories and Applications*, London-New York, Routledge, 2016⁴, B. HATIM - J. MUNDAY, *Translation. An Advanced Resource Book*, London-New York, Routledge, 2004, M. BAKER - G. SALDANHA (eds.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London-New York, Routledge, 2009², in aggiunta al fondamentale contributo di R. JAKOBSON, *On Linguistic Aspects of Translation*, in R. BROWER (ed.), *On Translation*, Cambridge, Harvard University Press, 1959, pp. 260-266.

copta. Di ciò si parlerà più diffusamente nel prossimo sottoparagrafo, mentre di seguito ci si dedicherà alla trattazione delle altre traduzioni antiche del sermone. Prima di iniziare il discorso, tuttavia, altre considerazioni devono essere avanzate. Nello specifico, Fedwick sottolinea un dato particolarmente interessante, cui si farà cenno più volte: molto spesso le omelie erano raccolte, per motivi pratici, in omeliari, manoscritti contenenti omelie di autori diversi e destinati al culto liturgico.¹⁸¹ Ciò che lo studioso sospetta, sulla base di considerazioni già avanzate prima di lui,¹⁸² è che tali raccolte potevano tramandare opere caratterizzate da testi più o meno alterati, per motivi che nulla avevano a che fare con problematiche di natura letteraria ma che riguardavano scopi eminentemente pratici, connessi alla predicazione e all'edificazione. L'analisi sistematica degli omeliari greci, e soprattutto di quelli orientali, rappresenta un campo sostanzialmente aperto e meritevole di indagini approfondite, che potrebbero dare un contributo fondamentale nella comprensione della tradizione delle opere patristiche in greco e nelle lingue dell'Oriente cristiano. Essa rappresenterebbe un'imprescindibile punto di partenza soprattutto in vista di edizioni di traduzioni o adattamenti in altre lingue di opere dei Padri, dando un notevole apporto nell'affrontare il problema dell'autenticità dell'opera, dunque se «what we have is really a new work, a different redaction of the original, or simply a different arrangement of the same work whereby an exordium is either left out or placed at the beginning of another work».¹⁸³ Alla luce di queste considerazioni appare chiaro come, nell'analisi delle traduzioni antiche di un particolare sermone, non sia sempre facile stabilire se ci si trovi di fronte a una traduzione o a un libero adattamento, e se essi siano dovuti a diverse redazioni della *Vorlage* riconducibili all'autore o se siano opera di anonimi traduttori/adattatori e abbiano fatto parte di un omeliario creato per specifiche esigenze e rivolto agli usi liturgici di una determinata area linguistico-culturale in un preciso arco cronologico. Questo è vero soprattutto se, in mancanza di approfonditi studi filologici – ma anche storico-letterari, relativi alla struttura degli omeliari –, il confronto tra le versioni è portato avanti principalmente sulla base del testo dei vari *incipit*, ciò che rappresenta uno dei limiti del lavoro di Paul Jonathan Fedwick sulla tradizione di Basilio.

A pesare ulteriormente, nel caso specifico al centro della presente tesi, è l'assenza di un testo critico dell'omelia oggetto di studio, che sostituisca l'ormai datata e insufficiente edizione Garnier (poi confluita in *PG*), costruita sulla base del con-

¹⁸¹ R. GRÉGOIRE, *Les homéliaires liturgiques des Églises d'Orient*, in «Parole de l'Orient» 4/2 (1968), p. 37 e 43.

¹⁸² Si veda soprattutto R. GRÉGOIRE, *Les homéliaires liturgiques*, op. cit., p. 43; J. GRIBOMONT, *Exploration dans les homéliaires de l'Orient*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 14/2 (1978), p. 233. Cfr. P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 442.

¹⁸³ P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 443.

fronto tra un troppo esiguo numero di testimoni.¹⁸⁴ Fatte queste dovute considerazioni, nelle prossime pagine si presenterà lo *status quaestionis* relativo alle varie traduzioni antiche del primo sermone *De ieiunio* di Basilio.

Già all'inizio del V secolo, pochi decenni dopo la morte del Cappadoce, circolavano in Occidente manoscritti latini tramandanti la traduzione del primo sermone sul digiuno,¹⁸⁵ e, allo stesso modo, vi era disponibilità di manoscritti greci contenenti la suddetta omelia.¹⁸⁶ Un'interessante notizia è fornita da Agostino (354-430), il quale nel *Contra Iulianum* (CPL 351, databile tra il 421 e il 422) dice:

[s]ed audi quod ad rem præsentem spectat, quid de peccato primi hominis ad nos etiam pertinente dicat iste sanctus sine ulla ambiguitate Basilius. Quod etsi reperi interpretatum, tamen propter diligentiore[m] veri fidem, verbum e verbo malui transferre de græco. In sermone de Jejuniis: «Jejunium,» inquit, «in paradiso lege constitutum est. Primum enim mandatum accepit Adam: *A ligno sciendi bonum et malum non manducabitis* (Gen. II, 17). *Non manducabitis* autem, jejunium est, et legis constitutionis initium. Si jejunasset a ligno Eva, non isto indigeremus jejunio. Non enim opus habent valentes medico, sed male habentes (Matth. IX, 12). Ægrotavimus per peccatum, sanemur per pœnitentiam. Pœnitentia vero sine jejunio vacua est. *Maledicta terra spinas et tribolos pariet* (Gen. III, 17, 18). Contristari ordinatus es, numquid deliciarî?» Et paulo post in eodem sermone, idem ipse: «Quia non jejunavimus,» inquit, «decidimus de paradiso. Jejunemus ergo, ut ad eum reddeamus» (Serm. 1). Hæc atque hujusmodi alia sancti Basilii si legisses, vel si lecta fideliter considerare voluisses, numquam profecto de litteris ejus ad offundendas nebulas ignorantibus, ea quæ nihil ad quæstionem quæ inter nos vertitur pertinent, in his tuis libris nescio qua mente posuisses (PL XLIV, 652, sottolineature mie).

Il vescovo di Ippona cita alcuni passi corrispondenti a PG XXXI, 168, 1-13 e 168, 22-24, ma soprattutto allude al fatto che erano già reperibili traduzioni latine del sermone («[q]uod etsi reperi interpretatum (...). Hæc atque hujusmodi alia sancti Basilii si legisses, vel si lecta fideliter considerare voluisses (...)»), anche se ha preferito tradurre lui stesso dal greco i passi citati, dal momento che la traduzione che aveva a disposizione evidentemente era da lui giudicata troppo libera.¹⁸⁷ Ulte-

¹⁸⁴ A tal proposito si vedano ancora le considerazioni espresse da D. AMAND. *Essai d'une histoire critique* (1940), op. cit., p. 139. Cfr. anche *supra*, § 2.2.

¹⁸⁵ Sulla tradizione latina delle opere di Basilio di Cesarea in generale si veda soprattutto P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., pp. 455-473; ID., *BBU*, I-V, *passim*; M. HUGLO, *Les anciennes versions latines des homélies de Saint Basile*, in «*Révue bénédictine*» 64 (1954), pp. 129-132.

¹⁸⁶ Cfr. J. GRIBOMONT, *Études sur l'histoire du texte*, op. cit., p. 298.

¹⁸⁷ Per completezza si fornisce di seguito il testo così come appare nella versione latina a noi nota di *Iei.* 1 (ed. MARTI): «prima ieiunii lex non in hoc mundo, sed ante mundum in paradiso data est. [H]oc primum mandatum primus a deo homo factus accepit, ut *de ligno scilicet sciendi bonum et malum non manducaret*; non manducare autem ieiunare est et legem continentiae custodire. [D]eni-

riori prove di una precoce diffusione di *Iei. I* in Occidente si trovano anche in altre opere di autori latini. Una delle testimonianze più note di quanto appena detto si trova in uno scritto del vescovo Niceta di Remesiana (circa 335-circa 441), che nel sermone *De uigiliis seruorum Dei* (CPL 648, composto molto probabilmente dopo il 379, ovvero dopo la morte del Cappadoce)¹⁸⁸ cita un breve passo tratto dalla sezione finale dell'omelia di Basilio (PG, XXXI, 184, 22-24):

dixit namque vir quidam inter pastores eximius: "Sicut fumus," inquit, "fugat apes, sic indigesta ructatio avertit et abicit Spiritus Sancti charismata".¹⁸⁹

Tuttavia, in questo caso, più che prova della diffusione della versione latina di *Iei. I*, essa testimonia la presenza in Occidente di manoscritti greci tramandanti l'omelia in questione, o forse l'esistenza di una traduzione latina di *Iei. I* non pervenutaci e molto ben aderente al testo originale, dal momento che la citazione è del tutto assente nella versione latina a noi nota del sermone basiliano.

Ancora, all'interno dell'omelia 144 (CPL 368, sub 144, PL, XXXIX, 2026-2027 - PL, XLVII, 1142-1144) dello Pseudo-Agostino vi sono molti passaggi debitori della lettura del sermone basiliano *De ieiunio I*: si tratta, nello specifico, di riprese dei brani relativi a Mosè ed Elia, anche in questo caso più vicine alla versione greca dell'omelia. Infine, echi del sermone del Cappadoce sono rintracciabili nel *De Quadragesima VII* dello Pseudo-Massimo di Torino (CPL 368, sub 144, PL, LVII, 575-578). Ma fu soprattutto Ambrogio di Milano (circa 339-397) a prendere precocemente¹⁹⁰ come riferimento il primo sermone sul digiuno di Basilio nella lunga omelia – in realtà composta da diversi sermoni dedicati al digiuno quaresimale, poi riuniti in un'unica opera¹⁹¹ – *De Helia et ieiunio* (CPL 137, PL, XIV, 697-728).

que si ieiunasset Eva illud ieiunium, numquam nos indiguissemus isto ieiunio, quia *nec sani indigent medico, sed qui male habent*; male habemus et aegrotamus per cibum peccati, curemur et sanemur per ieiunium paenitentiae: per cibum offensus est deus, per ieiunium mitigetur. [S]ed et ipsa sententia qualis sit, nunc consideramus: *maledicta*, inquit, *terra in operibus tuis, spinas et tribulos proferet tibi*. numquid deliciari nos patitur ista sententia? (...) *expulsi sumus de paradiso, quia non ieiunavimus: ieiunemus nunc, ut ad paradisum revertamur*». Di tale adattamento si parlerà nello specifico poco più avanti nel testo.

¹⁸⁸ C.H. TURNER, *Niceta of Remesiana "De uigiliis" et "De psalmodiae bono"*, in «JThS» 22 (1921), p. 319.

¹⁸⁹ C.H. TURNER, *Niceta of Remesiana*, op. cit., p. 312. Cfr. anche A.E. BURN, *Niceta of Remesiana. His Life and Works*, Cambridge, Cambridge University Press, 1905, p. 66. Erroneamente Michel Huglo segnala il passo come appartenente al sermone *De psalmodiae bono* di Niceta, cfr. M. HUGLO, *Les anciennes versions latines des homélies de Saint Basile*, in «Rèvue Benedictine» 64 (1954), p. 131 n. 1. Cfr. anche P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 456 n. 91.

¹⁹⁰ Fu, infatti, tra i primi autori occidentali ad attingere motivi dal primo sermone basiliano sul digiuno, H. MARTI, *Rufin von Aquileia. De ieiunio I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia* (Supplements to Vigiliae Christianae 6), Leiden, Brill, 1989, p. XXIII.

¹⁹¹ Cfr. S. ZINCONI, *Alcune osservazioni sul testo del De Helia et ieiunio di Ambrogio*, in «Augustinianum» 16 (1976), p. 337.

Pronunciato con ogni probabilità attorno al 389, pochissimi anni dopo la morte del Padre Cappadoce,¹⁹² il sermone presenta numerosi punti di contatto con il principale – ma non unico – modello rappresentato dalla prima omelia sul digiuno di Basilio.¹⁹³ Certo è che Ambrogio dovette leggere l’omelia direttamente su manoscritti greci, che aveva sicuramente a disposizione e poteva ben sfruttare grazie all’ottima conoscenza della lingua.¹⁹⁴ Lo dimostrano prove interne al testo,¹⁹⁵ ma anche considerazioni di natura storica: la traduzione latina a noi nota del sermone, infatti, non era ancora stata approntata, come si vedrà a breve.

Nei primi decenni del V secolo, dunque, era nota almeno una versione latina di *Iei. 1*, sebbene la sua esistenza sia di fatto testimoniata unicamente dalle parole allusive di Agostino. Quando e da chi fu allestita tale traduzione? Più volte si è ipotizzato che il responsabile della versione in latino dell’omelia potesse essere Rufino di Aquileia (circa 345-411) e, invero, alcuni studiosi gli attribuiscono la paternità delle traduzioni latine di *Iei. 1* e *Iei. 2*.¹⁹⁶ Un discorso più approfondito sull’argo-

¹⁹² Il fatto che Ambrogio già potesse disporre di manoscritti greci tramandanti le opere del vescovo di Cesarea è ulteriore indizio del fatto che il processo di sistemazione ed edizione del *corpus* basiliano – probabilmente da parte di persone del suo *entourage*, come il fratello Gregorio di Nissa e l’amico Gregorio di Nazianzo – fosse in atto da subito dopo la morte dell’autore, verosimilmente iniziando già prima di essa. Al riguardo si veda ancora J. GRIBOMONT, *Les succès littéraires des Pères grecs*, op. cit., p. 34 e *supra*, § 2.2. Per un discorso più approfondito sulla datazione del sermone ambrosiano cfr. A. CANELLIS, *De Helia et ieiunio*, op. cit., pp. 12-14.

¹⁹³ Cfr. anche B. MAROTTA, *Dal digiuno materiale al digiuno spirituale: exempla biblici del De Helia et ieiunio di Ambrogio*, in «Orpheus» 23 (2002), pp. 74-89; E. MELIGRANA, *L’esortazione al digiuno: rielaborazione del modello basiliano nel De Helia di Ambrogio*, in I. GUALANDRI - F. CONCA - R. PASSARELLA (edd.), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo* (Quaderni di Acme 73), Milano, Cisalpino, 2005, pp. 661-684.

¹⁹⁴ A. CANELLIS, *De Helia et ieiunio*, op. cit., pp. 33 e 38.

¹⁹⁵ «Sein Verfahren variiert zwischen pedantisch wortgetreuer Wiedergabe einzelner Stellen des Originals (δὲ > vero; Wortwiederholungen) und grösseren Abschweifungen (...)», H. MARTI, *Rufin von Aquileia. De ieiunio I, II.*, op. cit., p. XXIII.

¹⁹⁶ Su tutti, fin nel titolo della sua monografia, Heinrich Marti, cfr. H. MARTI, *Rufin von Aquileia. De ieiunio I, II.*, op. cit. In ogni caso, è bene sottolineare che la (pseudo-?) rufiniana *Iei. 2* non rappresenta una traduzione della seconda omelia *De ieiunio* di Basilio, ma un adattamento/traduzione della seconda parte di *Iei. 1*, così che essa deve essere presa in considerazione per un confronto più puntuale tra le varie versioni di *Iei. 1*, cfr. H. MARTI, *De ieiunio I, II*, op. cit., p. XIX. Si veda anche ID., *Rufinus’ Translation of St. Basil’s Sermon on Fasting*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica XVI: Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975*, II (Texte und Untersuchungen 129), Berlin, Akademie Verlag, 1985, pp. 418-422 e B. ALTANER, *Altlateinische Übersetzungen von Basiliusschriften*, in G. GLOCKMANN (hrsg.), *Berthold Altaner. Kleine patristische Schriften* (Texte und Untersuchungen 83), Berlin, Akademie Verlag, 1967, pp. 409-415. Contrari ad ascrivere a Rufino la paternità delle traduzioni sono, tra gli altri, M. HUGLO, *Les anciennes versions latines*, op. cit., pp. 129-132, P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 460, C. MORESCHINI, *La traduzione di Rufino dalle Omelie di Basilio: motivi e scopi di una scelta*, in C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd.), *La traduzione dei testi religiosi*, Brescia, Morcelliana, 1994, pp. 127-147, A. SALVINI, *Sulla tradizione manoscritta delle otto “Homiliae morales” di Basilio-Rufino*, in «Studi classici e orientali» 44 (1995), pp. 217-251. Quest’ultimo, inoltre, nel curare l’edizione con traduzione italiana delle omelie di Basilio-Rufino, esclude il sermone sul digiuno di

mento va evidentemente oltre gli scopi di questa tesi, tuttavia si rimanda allo studio di P.J. Fedwick indicato in nota per un utile *status quaestionis*.¹⁹⁷ Chiunque sia il responsabile dei due adattamenti latini di *Iei. 1*, sembra certo che tali versioni furono prodotte verosimilmente negli anni tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, sicuramente dopo la composizione del sermone ambrosiano *De Helia et ieiunio*. Ammettendo che sia stato Rufino a comporre gli adattamenti¹⁹⁸ latini dell'omelia basiliana, è probabile che il lavoro di traduzione debba essere collocato negli anni 398-399.¹⁹⁹ In caso contrario, se cioè i due sermoni/adattamenti sul digiuno si debbano all'opera di un anonimo traduttore, sembra comunque probabile pensare a una data di composizione compresa tra gli ultimi anni del IV e i primi del V secolo.²⁰⁰ Essi sono testimoniati da un totale di ventidue manoscritti (elenco in *BBU*, II.2, p. 1243), cinque dei quali tramandano entrambi gli adattamenti. Per quanto riguarda il testo, esso presenta significativi punti di differenza rispetto alla *Vorlage*, tanto che il rapporto che intercorre tra le due omelie latine e la fonte greca non sembra troppo diverso da quello che intercorre tra l'ambrosiano *De Helia et ieiunio* e il modello basiliano. Certo è che le parole di Agostino – se realmente riferite alla traduzione a noi nota e di cui qui si discute – ben sintetizzano la natura del testo: «[q]uod etsi reperi interpretatum, tamen propter diligentiorum veri fidem, verbum e verbo malui transferre de græco».

Nell'affrontare la questione, Fedwick preferisce comunque ritenere la versione latina di *Iei. 1* un libero adattamento dell'originale, inserito, di conseguenza, tra gli spurî nella sua *Bibliotheca Basiliana Universalis*.²⁰¹ Altrove, tuttavia, avanza l'ipotesi che il testo possa essere probabilmente tratto da un omeliario e, parallelamente, si chiede se esso possa avere analogie con altri sermoni sul digiuno circolanti in al-

cui qui si discute, cfr. A. SALVINI, *Rufino di Aquileia. Omelie di Basilio di Cesarea tradotte in latino* (Storie e testi 9), Napoli, M. D'Auria Editore, 1998.

¹⁹⁷ P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., pp. 465-468 e ID., *BBU*, II.2, pp. 1242-1243. Si vedano, inoltre, i contributi indicati nella nota precedente.

¹⁹⁸ Nel caso qui esaminato più che di traduzioni è più opportuno parlare di adattamenti: le latine *Iei. 1* e *Iei. 2*, infatti, riproducono *grosso modo* alcune parti del modello originale, e, soprattutto, si lasciano significativamente ispirare dalla lettura dell'ambrosiano *De Helia et ieiunio*, per cui si veda H. MARTI, *De ieiunio I, II*, op. cit., pp. XXIII-XXV.

¹⁹⁹ Rufino si trovava allora tra Roma e Aquileia, e al processo di traduzione di otto tra le *homiliae morales* (in realtà sette, più l'epistola *Ad uirginem lapsam*) del Cappadoce allude nella prefazione dedicata ad Aproniano delle sue versioni («(...) quod ex parte aliqua feci in praesenti dum in Urbe essem, sed et nunc aliquantum addidi», ed. SALVINI). In ogni caso, tra esse, è bene sottolinearlo, non figura *Iei. 1*. Altrove (RUFIN., *h.e.*, XI, 9) Rufino asserisce di aver tradotto non otto, ma dieci sermoni di Basilio, tra cui potrebbero figurare le versioni latine di *Iei. 1*. Le traduzioni di queste dieci omelie compaiono tutte nel codice *Vat.reg.* 141, databile al IX secolo, la cui importanza fondamentale per tentare di dirimere la questione è fortemente sottolineata da H. MARTI, *De ieiunio I, II*, op. cit., p. IX.

²⁰⁰ P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 460.

²⁰¹ I due sermoni latini sono indicati dallo studioso come *Lat. 1* e *Lat. 2*, cfr. P.J. FEDWICK, *BBU*, II.2, pp. 1242-1243.

tre lingue e che rielaborano più o meno marcatamente l'omelia basiliana.²⁰² Dell'interesse rappresentato da uno studio sistematico e attento degli omeliari, soprattutto greci e orientali, si è parlato poco sopra, e dunque si rimanda all'inizio del presente paragrafo per una breve trattazione del problema. Alla luce di ciò, lungi dall'essere priva di interesse in questa sede – in cui principale oggetto di studio è la versione (o meglio, come si vedrà, le versioni) in lingua copta del sermone basiliano – l'analisi del testo latino offre interessanti spunti di riflessione, dal momento che in diversi punti conserva un testo divergente dalla *Vorlage* ma sorprendentemente vicino alla versione bohairica e a una delle due versioni sa'īdiche di *Iei.* 1. Nello specifico, a tali passi si farà riferimento nel commento, ma si anticipa qui uno dei punti di contatto più interessanti: si tratta di una sezione in cui si cita un passo dal libro di Isaia (Is 58, 4-8). Là dove il modello originale riporta solo poche parole del libro veterotestamentario,²⁰³ Ambrogio e (Pseudo-?) Rufino – che evidentemente hanno una fonte comune – citano un passo più consistente:

De ieiunio I (RUFIN.?): in haec enim ieiuniorum diebus quam plurimi vacant, ut magis videantur idcirco corpori subtrahere cibum, ut noxiis calumniarum dapibus animam saginent, et ob hoc solum esuriunt a cibis, ut litibus satientur. [H]anc ergo abiciens ieiuniorum formam dominus per prophetam denuntiat: non tale ieiunium ego elegi, dicit dominus, cum humiliat homo animam suam, sed solve omne vinculum iniquitatis, confringe esurienti panem tuum ex animo, nudum et sine tecto introduc in domum tuam. [E]t tunc subito orietur sicut mane lumen tuum et sanitas tua sicut meridies (1, 4-13, ed. MARTI);

De Helia et ieiunio (AMBR.): Non sola autem fames quaeritur, sed plena disciplina ieiunii. Denique aliis dicitur: In diebus enim ieiuniorum uestrorum inuenitis uoluntates uestras et omnis subditor uobis stimulates. An ad iudicia et rixas ieiunatis et percutitis pugnis? Vt quid mihi tale ieiunium, ita ut audiat in clamore uox uestra? Non hoc ieiunium ego elegi et diem ad humiliandam animam suam hominem; nec si flectas ut circulum collum tuum, cinerem etiam et cilicium substernas, nec sic uocabitis ieiunium acceptum. Non tale ieiunium ego elegi, dicit Dominus. Quod ieiunium improbetur audiuimus, nunc audiamus quod sit probabile: Sed solue omnem colligationem iniustitiae tuae; dissolue obligationes uiolentarum commutationum; dimitte confractos in remissionem et omnem conscriptionem iniquam disrumpe. Frange panem tuum esurienti et egenos non habentes tectum induc in domum tuam. Si uide-

²⁰² P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 460. Nel caso in cui il testo fosse davvero tratto da un omeliario – naturalmente greco – esso testimonierebbe la circolazione dei sermoni di Basilio in raccolte di questo tipo già pochissimi anni dopo la morte dell'autore!

²⁰³ «Λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας· ἄφες τῷ πλησίον τὴν λύπην· ἄφες αὐτῷ τὰ ὀφλήματα. Μὴ εἰς κρίσεις καὶ μάχας νηστεύετε» (PG XXXI, 181, 19-21). Si tratta della seconda occorrenza della citazione all'interno dell'omelia basiliana, la prima delle quali è posta nella sezione iniziale dell'opera (PG XXXI, 164, 16-18).

ris nudum, cooperi, et domesticos seminis tui non despicias (34, 10-25, ed. CANELLIS);

In modo simile la versione bohairica di *Iei. I* cita il passo di Is 58, decisamente più esteso rispetto a quello riportato nella *Vorlage* e sostanzialmente analogo a quello citato dalle due omelie latine di cui si è appena fornito il testo:

De ieiunio I (BASIL.CAES., versione bohairica): Ματοϋβε πεκσωμα μεν βεντηνηστιὰ ἀριρογὸ καθαριζιν δε ντεκγγχη νηητε βαχενφαι nenθου γαρ αν ντηνηστια πε ερενπισωμα εβ'ο'λ ννιχινοϋωμ αλλα τκεγγχη εβολ ρατκακια ετρωου Ησαιαε γαρ πετταχρο ναν ντχινερνηστεϋιν ετςμοντ εφχω ἴμος χεογδε ακωα(ν)κωαλχ ννεκμοτ ἰφρητ νογκρικος ογορ ντεκφωρω βαροκ νογσοκ νεμογκερμι ογδε παι ρητ ννετενμογτ ερος χενηστιὰ εσωηπ Νθαι αν τε τνηστια εταισοτπιε ανοκ πεχεπισο αλλα βωλ εβολ νσναρ νιβεν νβινχονε χω εβολ μφη ετεογοντακ εροϋ ογορ ογωρπι ννη ετςονε βενογχω εβολ Ογορ μοι εομετναητ ἰπερρι προ ννεκςνηοϋ νρηκι εωτεμμεωρλι εωτεμθογκς ερλι εωτεμθορογωτεμ ετετενςμη βενρανραπ νεμρανωοντ (*Vat.copt.* 58, ff. 189v, l. 25 - 190r, l. 24).

Si noti, inoltre, come la frase che introduce la citazione veterotestamentaria, pur diversa nei tre testi di cui qui si discute, appare in fondo simile quanto a significato, e non fa che parafrasare quanto si legge nell'originale: «[μ]ή μέντοι ἐν τῇ ἀποχῇ μόνη τῶν βρωμάτων τὸ ἐκ τῆς νηστείας ἀγαθὸν ὀρίζου. Νηστεία γὰρ ἀληθινή τῶν κακῶν ἀλλοτριώσεις» (*PG XXXI*, 181, 17-19). Vale la pena di segnalare, con Marti,²⁰⁴ che il passo di Isaia è citato anche – e per primo – da Tertulliano, in due sezioni (§ 2, 6 e § 15, 7) del suo trattato *De ieiunio aduersus psychicos*²⁰⁵ (CPL 29), appartenente alla fase montanista dell'apologeta cartaginese e datato agli anni 210-211. A questo si aggiungano altri passaggi che, a una lettura attenta dell'opera, non possono non ricordare analoghe espressioni o *exempla* presenti nell'omelia del Cappadoce. Si fa riferimento soprattutto alla scelta di strutturare l'opera, in particolar modo nella prima parte, per mezzo di una serie di esempi scritturistici riguardanti la pratica del digiuno – poi divenuti veri e propri *topoi* nella letteratura patristica – secondo un modello di sviluppo di temi che segue l'ordine dei libri biblici, e dunque da Adamo, attraverso il Pentateuco e i Libri storici e profetici, giunge agli Apostoli e così al Nuovo Testamento.²⁰⁶ Si aggiungano, infine, anche l'allusione, al termine dell'o-

²⁰⁴ H. MARTI, *De ieiunio I, II*, op. cit., p. XXIV.

²⁰⁵ Dal punto di vista del contenuto, nell'ottica della presente tesi, l'opera riveste particolare significato, poiché rappresenta il primo trattato cristiano interamente dedicato al digiuno, cfr. C. NOCE, *Testi latini – Tertulliano*, in I. DE FRANCESCO - C. NOCE - M.B. ARTIOLI (edd.), *Il digiuno nella Chiesa antica*, op. cit., p. 283 e *supra*, § 2.1.

²⁰⁶ Sulla struttura dell'omelia tertulliana si veda soprattutto C. NOCE, *L'accusa di eresia rivolta ai montanisti. La testimonianza del De ieiunio aduersus psychicos di Tertulliano*, in «Rivista di Storia del cristianesimo» 6/2 (2009), pp. 392-394. Lo schema è ripreso anche da Ambrogio, per cui si veda A. CANELLIS, *De Helia et ieiunio*, op. cit., p. 38.

pera, all'ambiente agonistico e alla lotta metaforica che è tenuto a combattere il cristiano, in modo particolare durante il digiuno, e altri punti di contatto tra l'opera dell'apologeta cartaginese e il sermone del vescovo di Cesarea cui si è fatto cenno *supra*, in § 2.1, cui si rimanda. Tutto ciò può lasciar intendere che Basilio conoscesse il trattato di Tertulliano? Evidentemente non è questa la sede per indagare l'argomento in modo approfondito, ma pare opportuno rendere conto della questione, seppur brevemente. Una prima ipotesi ritiene poco probabile che il Cappadoce avesse conoscenza diretta dell'opera dell'apologeta cartaginese. In quest'ottica, le somiglianze cui si è fatto riferimento poco sopra potrebbero essere spiegate in altro modo: gli esempi scritturistici citati dal Cartaginese e da Basilio rappresentano i principali e più importanti – si direbbe “classici” – riferimenti biblici alla pratica del digiuno e, inoltre, il tema del combattimento spirituale e il ricorrere di una terminologia tratta dal lessico agonistico costituisce un *topos* all'interno della riflessione cristiana sul digiuno.²⁰⁷ D'altra parte, non è peregrina l'ipotesi secondo cui Basilio potesse essere in grado quantomeno di leggere il latino²⁰⁸ e quindi, forse, avere qualche nozione dell'opera del Cartaginese. Quel che sembra certo – e che Marti non poteva sapere – è che i punti di contatto tra (Pseudo-?) Rufino e Ambrogio presuppongono sì una fonte comune, ma, dal momento che la stessa fonte deve essere il vertice di un ramo della tradizione che ha influenzato anche la ricezione copta dell'omelia basiliana, essi non possono essere spiegati semplicemente come influenzati dalla lettura del *De ieiunio aduersus psychicos* di Tertulliano. La tradizione copta, infatti, che recepisce le opere patristiche grazie alle traduzioni svolte a partire da modelli greci, certamente non potrebbe rientrare in questo quadro che vede al centro opere in latino di autori occidentali. La questione si fa, poi, ancora più complicata in considerazione del fatto che del trattato di Tertulliano non è sopravvissuto alcun codice né frammento: esso ci è noto solo grazie all'*editio princeps* parigina del 1545 a cura di Martinus Mesnartius e alle *uariae lectiones* di un perduto codice, trascritte da Iacobus Pamelius nella sua edizione pubblicata ad Anversa nel 1579.²⁰⁹ Assodato che i punti di contatto tra il sermone *De Helia et ieiunio* di Ambrogio e le (pseudo-?) rufiniane *Orationes ad populum de ieiunio* – di fatto limitati a un maggiore svolgimento, rispetto alla *Vorlage* basiliana, della citazione da Isaia 58 – rientrano pienamente nel repertorio classico di richiami scritturistici

²⁰⁷ Cfr. C. NOCE, *Il digiuno nel cristianesimo antico*, in I. DE FRANCESCO - C. NOCE - M.B. ARTIOLI (edd.), *Il digiuno nella Chiesa antica*, op. cit., p. 87.

²⁰⁸ Si veda, ad esempio, J. BERNARDI, *Un regard sur la vie étudiante à Athènes au milieu du IVe s. après J.-C.*, in «REG» 103/490-491 (1990), pp. 79-94, in particolare p. 90 n. 21. Cfr. anche R. CRIBIÖRE, *The School of Libanius*, op. cit., pp. 205-213. Basilio, inoltre, conosceva – non è chiaro se attraverso la mediazione del greco – Cipriano di Cartagine (210-258), su cui si veda almeno *Ep.* 188. Ringrazio in particolar modo il professor Alberto Camplani per avermi invitata a riflettere su questo punto.

²⁰⁹ C. NOCE, *L'accusa di eresia rivolta ai montanisti*, op. cit., p. 390-391.

sul tema del digiuno e non presuppongono per forza una lettura di Tertulliano, il fatto che la citazione si trovi estesa in modo analogo anche nella versione bohairica di *Iei. 1* induce a pensare all'esistenza di una fonte comune, che ha influenzato Ambrogio e il traduttore dell'adattamento latino del *De ieiunio I* di Basilio, così come parte della tradizione dell'omelia in copto e probabilmente, come si vedrà, in altre lingue. Tale fonte è da identificare, forse, in un omeliario contenente anche la *pièce maîtresse* di Basilio sul digiuno? Il discorso sarà più volte ripreso all'interno della presente tesi. Per il momento si procede rendendo conto della tradizione antica dell'opera nelle altre aree linguistico-culturali.

In siriano il *corpus* delle omelie morali fu tradotto due volte,²¹⁰ in epoche distinte: una prima traduzione (*Syr. I*, seguendo la categorizzazione stabilita da S.P. Brock)²¹¹ risale al V secolo, ha carattere più libero e parafrastico, ed è poco utile dal punto di vista della critica testuale dell'originale greco; la seconda (*Syr. II*), più letterale, si deve probabilmente alla scuola di Giacomo di Edessa (ca. 640-708) ed è databile al VII secolo.²¹² Essa è molto più interessante dal punto di vista storico-filologico e merita di essere studiata e presa in considerazione per una futura edizione critica della *Vorlage*, dal momento che ben traduce il greco, quasi sempre *verbum e verbo*, pur evitando di cadere nel mero servilismo. Un aspetto interessante di questa seconda traduzione, sottolineato da Sebastian P. Brock nel contributo citato alla nota 211, è rappresentato dal fatto che spesso un sostantivo greco è reso mediante la giustapposizione di due termini siriani. Ciò può ricordare l'analogo comportamento del copto in alcuni casi specifici.²¹³ La questione merita senza dubbio qualche approfondimento nelle opportune sedi.

Complessivamente, dunque, sono state tradotte in siriano ventotto omelie basiliane. Nei *corpora* omiletici siriani le omelie morali di Basilio sono spesso precedu-

²¹⁰ Per un discorso più approfondito sulla tradizione siriana di Basilio si veda P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., pp. 444-455 e ID., *BBU*, II.1, pp. 240-243 e *BBU*, II.2, p. 1086, mentre per quanto riguarda la tradizione di *Iei. 1* cfr. S.P. BROCK, *Basil's Homily on Deut. XV 9: Some remarks on the Syriac manuscript tradition*, in J. DUMMER (hrsg.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 133), Berlin, Akademie Verlag, 1987, pp. 59-60; J.-M. SAUGET, *Deux homéliaires syriaques de la Bibliothèque Vaticane*, in «OCP» 27 (1961), p. 417 n. 16; ID., *Pour une interprétation de la structure de l'homélaire syriaque: Ms. British Library Add. 12165*, in «Ecclesia orans» 3 (1986), p. 127.

²¹¹ S.P. BROCK, *Basil's Homily on Deut. XV 9*, op. cit., pp. 62-65.

²¹² S.P. BROCK, *Basil's Homily on Deut. XV 9*, op. cit., p. 65.

²¹³ Cfr. ad esempio A. SOLDATI, *The First Homily Preserved by the Manuscript*, In illud: *Hominis cuiusdam divitis uberes fructus ager (Lc. 12.16)*, in P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature*, op. cit., pp. 48-49; S. KIM - P. AUGUSTIN, *Le sermon Ps.-Chrysostomien De remissionne peccatorum (CPG 4629) dans son original grec et une ancienne version copte bohairique*, in «JCS» 20 (2018), p. 94. Casi del genere saranno sottolineati in seguito, nel commento alla versione bohairica di *Iei. 1*.

te dal titolo ܐܘܠܘܟܘܬܐ ܕܒܫܠܝܘܨܐ (*tyqy d-bsylyws*), che traduce il greco ἠθικά τοῦ Βασιλείου. Non esistono manoscritti contenenti tutte le omelie della prima traduzione, mentre tutti i sermoni tradotti successivamente si ritrovano almeno nel manoscritto *Can-tab.add.* 3175, risalente al IX secolo, che testimonia – oltre a *Syr. II* – anche l’esistenza di una terza traduzione di alcune omelie, tra le quali però non figura *Iei. 1*. In ogni caso, certamente *Iei. 1* fu tradotta due volte, poiché compare nell’elenco delle diciannove omelie attestate in manoscritti appartenenti alle due tipologie summenzionate.²¹⁴ In totale, il sermone *De ieiunio I* figura – più o meno rimaneggiato – in nove manoscritti siriaci, quattro dei quali provengono certamente dal Dayr as-Suriyān (il monastero dei Siriani, nello Wādī al-Naṭrūn).²¹⁵ Nell’elenco dei vari testimoni dell’omelia, Fedwick, in verità, cita solo cinque codici,²¹⁶ mentre gli altri quattro²¹⁷ sono inseriti dallo studioso nel capitolo *Spuria et alia* in *BBU II*, dal momento che conterrebbero un testo talmente rimaneggiato da poter essere considerato altro rispetto a quello di *Iei. 1*, almeno così come compare in *PG*, XXXI, 164-184. Non si tratterebbe, dunque, di vere e proprie traduzioni, ma di adattamenti, che Fedwick indica come “*Syr. 2: Homily on Fasting 2 [sic]. An adaptation of Iei. 1*” e “*Syr. 3: Homily on Fasting 3 [sic]. An adaptation of Iei. 1*”.²¹⁸ Come accennato all’inizio del paragrafo, tuttavia, si è scelto qui di rendere conto di tutte le versioni, anche di quelle che Fedwick ritiene adattamenti troppo lontani dalla *Vorlage*. Di questi quattro manoscritti contenenti adattamenti, due provengono dal monastero dei Siriani (*Londin.add.* 12166 e *Londin.add.* 17144). È interessante notare come, stando a queste notizie, il Dayr as-Suriyān preservasse codici testimoniati diverse traduzioni di *Iei. 1*: alcuni tramandavano un testo che Fedwick, sulla base delle analisi dei pochi siriacisti che si sono occupati – non sistematicamente – della tradizione di Basilio in siriano, non esita ad ascrivere al Cappadoce;²¹⁹ altri preservavano versioni che lo studioso tende a considerare adattamenti e a inserire nella sezione *spu-*

²¹⁴ Cfr. P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 450.

²¹⁵ Si tratta di *Londin.add.* 12166 (VI secolo), *Londin.add.* 14543 (VI secolo), *Londin.add.* 17144 (VI secolo) e *Londin.add.* 12165 (anno 1015). Ciò rappresenta motivo di grande interesse, in considerazione dell’argomento principale del presente studio, dedicato alla tradizione copta del sermone *De ieiunio I*, e in particolare allo studio storico-filologico della versione bohairica, proveniente dal vicino Dayr al-Anbā Maqār. Sul fondo dei manoscritti siriaci provenienti dallo Wādī al-Naṭrūn e oggi conservati a Londra presso la British Library si veda W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the Year 1838*, London, Trustees of the British Museum, 1872, pp. I-XXXIX.

²¹⁶ *Can-tab.add.* 3175 (IX secolo), *Londin.add.* 14543 (VI secolo), *Vat.sir.* 253 (VIII secolo), *Londin.add.* 12165 (anno 1015) e *Londin.add.* 14516 (IX secolo), cfr. P.J. FEDWICK, *BBU II.2*, p. 1086.

²¹⁷ *Londin.add.* 12166 (VI secolo), *Lond.add.* 14601 (IX secolo), *Londin.add.* 17144 (VI secolo) e *Vat.sir.* 369 (inizio IX secolo).

²¹⁸ *BBU*, II.2, p. 1290.

²¹⁹ Si tratta dei codici *Lond.add.* 14543 e *Lond.add.* 12165, uno dei quali (*Lond.add.* 14543) è un *corpus* basiliano!

ria et alia del suo *magnum opus* sulla tradizione manoscritta del Cappadoce (*BBU*, II.2, pp. 1290).²²⁰ Purtroppo, considerazioni più approfondite sulla questione non possono per il momento essere avanzate, poiché manca un'edizione della versione siriana di *Iei. 1*. In ogni modo, è lecito chiedersi se la traduzione bohairica – che pure Fedwick considera adattamento, dunque opera spuria – e, come si vedrà, una delle versioni saʿīdiche, possa essere in qualche modo collegata a questo adattamento siriano, testimoniato anche da codici certamente provenienti dallo Wādī al-Naṭrūn. Allo stesso modo, ci si può chiedere se essa possa essere variamente collegata ad altre tradizioni, e soprattutto a quella araba, di cui si parlerà a breve. Tali interrogativi non potranno avere risposte certe sulla base delle analisi condotte in questa sede, dal momento che è necessario portare avanti studi specifici e approfonditi su ogni versione, e tuttavia è lecito sottolineare alcuni aspetti particolarmente interessanti e meritevoli di ulteriori ricerche. Innanzitutto, sembra che vere e proprie traduzioni siriane del sermone siano presenti in due codici contenenti *corpora basiliani*²²¹ e in tre codici omeliari²²² databili tra VIII e XI secolo, mentre gli adattamenti siriani più o meno liberi di *Iei. 1* si trovano solo all'interno di omeliari, tutti databili tra VI e IX secolo.²²³ È possibile che questi ultimi, lungi dall'essere considerati adattamenti spurî *tout court*, siano piuttosto da ricondurre alla prima traduzione in siriano delle opere di Basilio, effettuata nel corso del V secolo? Al riguardo, Fedwick non è chiaro,²²⁴ ma, a uno sguardo più attento, sembra proprio che gli “adattamenti spurî” non siano altro che ciò che ci resta della traduzione di *Iei. 1* effettuata nella prima fase.²²⁵ Come affermato in precedenza, essa è forse poco interessante dal punto di vista della critica testuale della *Vorlage*, e tuttavia potrebbe rivelarsi di grande interesse nella prospettiva di uno studio comparato con altri adattamenti/traduzioni dell'omelia in altre aree linguistico-culturali (non ultima quella egiziana), nonché di una ricerca sugli ancora poco noti omeliari siriani. Questi ultimi potrebbero gettar luce su molti aspetti relativi alle collezioni di omelie bizantine, considerando la notevole influenza che l'omiletica bizantina ebbe su quella siriana,

²²⁰ *Lond.add.* 12166 e *Lond.add.* 17144.

²²¹ *Cantab.add.* 3175 e *Lond.add.* 14543.

²²² *Vat.sir.* 253, *Lond.add.* 12165 e *Lond.add.* 14516.

²²³ Si veda la nota 217.

²²⁴ Lo studioso sembra infatti asserire che *Iei. 1* sia tra le omelie tradotte due volte in siriano – nel corso delle due fasi di cui si è parlato sopra – e che, in più, si trovino altri due sermoni spurî, libere traduzioni di *Iei. 1*, che egli indica dapprima come “Homily on Lent, 1” e “Homily on Lent, 2” (cfr. P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 450-451), in seguito come “Syr. 2: Homily on Fasting 2. An adaptation of *Iei. 1*” e “Syr. 3: Homily on Fasting 3. An adaptation of *Iei. 1*” (cfr. P.J. FEDWICK, *BBU*, II.2, p. 1290).

²²⁵ I manoscritti *Lond.add.* 12166 e *Lond.add.* 14601 compaiono, infatti, nell'elenco dei testimoni siriani dell'omelia di Basilio *In illud: “Attende tibi ipsi”* (CPG 2847), riconducibili alla prima fase di traduzioni di opere basiliane in siriano (*Syr. 1*), cfr. S.P. BROCK, *Basil's Homily on Deut. XV 9*, op. cit., pp. 57-58.

così come il fatto che molte traduzioni siriane di collezioni di omelie greche sono particolarmente antiche e rappresentano fonti di primaria importanza per lo studio della tradizione patristica nell'Oriente cristiano, in rapporto ai modelli originali greci.²²⁶

Come accennato, la prima omelia *De ieiunio* è stata tradotta anche in arabo.²²⁷ Essa è testimoniata da un totale di quattro (forse cinque) manoscritti,²²⁸ di cui, stando a Fedwick, solo uno (*Paris.ar.* 133), databile al XV secolo e proveniente dall'Egitto,²²⁹ conterrebbe una vera propria traduzione e non un adattamento più o meno libero del sermone.²³⁰ Tale manoscritto contiene solo opere del Cappadoce (le omelie sui Salmi e le omelie di argomento vario), e dunque si presenta come un vero e proprio *corpus* basiliano. Gli altri tre (forse quattro) sono omeliari o miscelanei patristici. Sembra, dunque, che anche in arabo, come in siriano, gli omeliari tendano a conservare un testo di *Iei.* 1 più o meno differente da quello della *Vorlage*, mentre i *corpora* sembrano tramandare traduzioni del sermone piuttosto fedeli. La questione, naturalmente, è molto più complicata di come sembrerebbe, dal momento che mancano studi approfonditi sulla tradizione araba²³¹ e che i quattro o cinque codici contenenti gli "adattamenti" arabi di *Iei.* 1, se meglio analizzati, potrebbero forse rivelare testi abbastanza rispettosi della *Vorlage* greca,²³² tanto da poter essere

²²⁶ Al riguardo si vedano le considerazioni di R. GRÉGOIRE, *Les homéliaires liturgiques des Églises d'Orient*, op. cit., pp. 48-52.

²²⁷ G. TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes, première partie: manuscrits chrétiens*, I, Paris, Bibliothèque nationale, 1972, n. 133; S. ARBACHE, *Sentences arabes de saint Basile*, in «Le Muséon» 98 (1985), p. 323. Sulla tradizione di Basilio in arabo si veda P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., pp. 485-492; ID., *BBU* II.1, pp. 167-168 e *BBU* II.2, pp. 1211-1216; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, op. cit., pp. 319-330.

²²⁸ *Paris.ar.* 133; Bayrūt, Bibliothèque Orientale de l'Université de St. Joseph Cheikho 512 (*ar.* 957); Dayr al-Balamand, Bibliothèque du Couvent Haddad 125 (427) e Sankt-Peterburg, Arkhiv Sankt-Petersburgskogo Otdeleniya Instituta Vostokovedeniya *ar.* 27. Forse conterrebbe un adattamento di *Iei.* 1 anche il manoscritto cairota identificato come h3651 da P.J. FEDWICK, *BBU* II.1, p. 372.

²²⁹ Il manoscritto, in carta orientale, conserva una paginazione in cifre copte. Esso fu acquistato dalla Bibliothèque du Roi (poi Bibliothèque nationale de France) nel 1712, dopo aver fatto parte della biblioteca privata del viaggiatore e orientalista francese Melchisédech Thévenot (circa 1620-1692). Come accennato, il codice proviene dall'Egitto, ma è ignota la sua provenienza specifica. Considerando che gli *incipit* di alcuni Salmi sono stati tradotti in siriano sul margine, non è priva di fondamento l'ipotesi secondo la quale possa aver fatto parte della biblioteca del monastero dei Siriani, nello Wādī al-Naṭrūn.

²³⁰ I due adattamenti/traduzioni arabi di *Iei.* 1 sono da Fedwick indicati come *Arab. 24a* e *Arab. 24b* (P.J. FEDWICK, *BBU*, II.2, p. 1215), mentre per Georg Graf si tratta genericamente di due sermoni „Über das Fasten“ e „Zum Käsesonntag und zum Fastenbeginn“ (G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, op. cit., p. 322).

²³¹ Ciò vale per quanto riguarda il discorso che qui interessa, relativo a Basilio di Cesarea, ma lo studio della tradizione e ricezione delle opere patristiche in arabo soffre di un grave ritardo, cfr. R. GRÉGOIRE, *Les homéliaires liturgiques des Églises d'Orient*, op. cit., p. 39.

²³² «I was unable to check the incipits of these works [*scil.* le omelie sul digiuno in arabo]. It seems that neither has Graf checked them out; hence it is possible that at least some of these homi-

considerati “traduzioni”, secondo la terminologia di Paul J. Fedwick. Ovvero, allo stesso modo, potrebbero presentare interessanti punti di contatto con alcune versioni siriane o copte. Al riguardo, è interessante notare che le versioni arabe di opere patristiche, bibliche, canoniche e liturgiche (in generale: cristiane), solitamente dipendono da modelli greci, siriaci o copti.²³³

Un numero considerevole di opere di Basilio fu tradotto in armeno piuttosto precocemente, tra la fine del IV e l’inizio del V secolo, sebbene l’età d’oro delle traduzioni armene del Cappadoce debba collocarsi tra V e VIII secolo e sia strettamente connessa al lavoro di tre traduttori principali: Khozrov “il Traduttore” (V secolo), Davide “il Traduttore” (VII secolo) e Stefano Siunetse (VIII secolo).²³⁴

Per quanto riguarda il sermone oggetto di studio in questa sede, esso è tramandato da un buon numero di manoscritti: ben sessantasette, una cifra decisamente più alta rispetto a quella che caratterizza le altre aree linguistico-culturali di cui si discute nel presente paragrafo.²³⁵ Ciò non causa grande stupore, considerando – in aggiunta al prestigio di Basilio – lo stretto legame geografico e culturale tra l’Armenia e la Cappadocia, nonché le stesse vicende biografiche del vescovo di Cesarea, la cui famiglia aveva diversi possedimenti nell’area armena ed egli stesso intrattenne stretti contatti con importanti personalità della Chiesa d’Armenia.²³⁶ Il titolo dell’omelia qui considerata assume, poi, nella tradizione armena, un significato particolare, dal momento che, probabilmente per il fatto che in quasi tutti i manoscritti armeni contenenti le omelie varie di Basilio il sermone *De ieiunio I* occupa il primo posto,²³⁷ esso sta a indicare una delle tre raccolte armene delle opere di Basilio, detta Գիրք

lies are translations of *Hieiun. 1* and *Hieiun. 2* (...). In fact, in many Greek MSS of the homiliaries the first two are assigned for the beginning of Lent», P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., pp. 489 n. 247. Si noti che l’etichetta di “traduzione” o “adattamento” sembra essere apposta dallo studioso soprattutto sulla base del confronto tra i vari *incipit* o delle brevi e sparse note fornite dai pochi studiosi (soprattutto Georg Graf) che si sono occupati, in questo caso, della tradizione araba.

²³³ G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, op. cit., pp. 300-302.

²³⁴ Per quanto riguarda la tradizione armena di Basilio, si veda P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., pp. 473-480; ID., *BBU*, *passim* (in *BBU* II.1, pp. 172-181 la tradizione delle omelie morali; I.W. DRIESSEN, *Les recueils manuscrits arméniens de Saint Basile*, in «Le Muséon» 66 (1953), pp. 65-95; J. Muyldermans, *Les manuscrits arméniens 120 et 121 de la Bibliothèque Nationale de Paris*, in «Le Muséon» 74 (1961), pp. 75-90; G. ULOHOPIAN, *Repertorio dei manoscritti della versione armena di S. Basilio di Cesarea*, in P.J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic*, op. cit., pp. 571-588.

²³⁵ Essi sono tutti databili a dopo il X secolo, e tuttavia contengono testi tradotti tra V e VIII secolo. Un elenco dei manoscritti tramandanti *Iei. 1* in armeno si trova in P.J. FEDWICK, *BBU* II.2, p. 1083. La maggior parte di essi è costituita da codici miscellanei o omeliari, ma vi sono, ugualmente, almeno diciassette manoscritti che rappresentano *corpora* basiliani, uno dei quali è un *corpus* delle opere di Basilio e Gregorio di Nazianzo.

²³⁶ G. ULOHOPIAN, *Repertorio dei manoscritti*, op. cit., p. 588.

²³⁷ Cfr. I.W. DRIESSEN, *Les recueils manuscrits arméniens de Saint Basile*, op. cit., p. 70.

υψηλήν (*Girk' pahoc'*), ovvero “Libro sul digiuno”.²³⁸ La collezione comprende circa trentacinque opere, tra cui diverse omelie, alcune lettere e dialoghi, non tutti di sicura attribuzione. Per quanto riguarda la fedeltà al modello originale delle traduzioni, in generale sembra che queste ultime si attengano piuttosto letteralmente al testo greco.²³⁹

Oltre ai manoscritti cui si è fatto cenno poco sopra, sono tramandati ventisei codici – tutti miscellanei o omeliari – che contengono quello che sembra un adattamento armeno del sermone, che Paul J. Fedwick inserisce tra gli *spuria et alia*²⁴⁰ e cita con il nome di *Arm 8*. Tale adattamento inizia in corrispondenza di *PG XXXI*, 176, 6-8 («[τ]ὸ Σάββατον ἐδόθη τοῖς Ἰουδαίοις, ἵνα ἀναπαύσῃται, φησὶ, τὸ ὑποζυγίόν σου καὶ ὁ παῖς σου (Leu 16, 21)»). Sarebbe interessante studiare anche questa versione per confrontarla con gli altri adattamenti connessi alle aree linguistico-culturali di cui si è già parlato.

Anche in georgiano, come in armeno e in siriano, le opere di Basilio furono tradotte in periodi diversi.²⁴¹ Le prime versioni di opere del vescovo di Cesarea furono prodotte, a quanto pare, nel corso della seconda fase di traduzioni in georgiano di opere teologiche originariamente greche. Tale periodo si colloca all'incirca tra la metà dell'VIII e la fine del X secolo. In questa fase furono probabilmente tradotte le omelie sull'Esamerone,²⁴² e sicuramente il sermone *De ieiunio I*, che figura in un prezioso codice membranaceo datato all'864, proveniente dal monastero di Udabno in Georgia e oggi conservato a Tbilisi.²⁴³ Tuttavia, è soprattutto nel corso del terzo

²³⁸ La raccolta è stata edita pochi anni fa, cfr. K. MURADYAN, *U. Բարսեղ Անսարայիթ թ. Գիրքը պսղնյ St. Basile de Césarée, livre du jeûne*, Etchmiadzin, Catholicossat d'Etchmiadzin, 2008. Purtroppo, non conoscendo l'armeno, non è stato possibile accedere alla pubblicazione.

²³⁹ I.W. DRIESSEN, *Les recueils manuscrits arméniens de Saint Basile*, op. cit., p. 92.

²⁴⁰ P.J. FEDWICK, *BBU* II.2, pp. 1217-1218.

²⁴¹ Per la periodizzazione della letteratura teologica georgiana si rimanda a R.P. BLAKE, *Georgian Theological Literature*, in «JThS» 26 (1924), pp. 50-64. Sulla tradizione georgiana di Basilio si veda P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., pp. 492-503; ID., *BBU*, II.1, pp. 192-206; G. PERADZE, *Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung*, in «Oriens christianus» 3/3-4 (1928-1929), pp. 282-288; M. VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 1975; C. KURCIK'IDZE - N. KADZHAYA, *De la composition des “Instructions géorgiennes” de Basile de Césarée*, in «Bedi Kartlisa» 42 (1984), pp. 69-79.

²⁴² Al riguardo vi sono pareri contrastanti, per cui si veda P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 493. Da sottolineare in questa sede, comunque, è il fatto che vi è la possibilità che la versione georgiana delle *Homiliae in Hexaemeron* derivi dall'arabo e possa essere in qualche modo connessa alla traduzione approntata dal monaco copto Ġarīh Ibn Yuhannes ar-Rarāwī nel 964 presso il monastero di San Macario nello Wādī al-Naṭrūn.

²⁴³ Tbilisi, Sak'art'velos Mec'nierebat'a Akademia Helnacert'a Instituti A-1109. Questa stessa più antica traduzione georgiana di *Iei. 1* si trova anche in due codici omeliari (*mravalt'avi*) di X secolo: Athos, Μονή Ἰβήρων *georg.* 11 e Tbilisi, Sak'art'velos Mec'nierebat'a Akademia Helnacert'a Instituti A-95, cfr. M. VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires*, op. cit., p. 250; P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 494 n. 264.

periodo in cui tradizionalmente è divisa la letteratura georgiana cristiana – la cosiddetta epoca d'oro, o “Greek age”,²⁴⁴ fortemente influenzata dalla tradizione bizantina – che fu prodotta la maggior parte delle versioni delle opere del Cappadoce, in particolare grazie al lavoro di quattro traduttori: Ek'vt'ime At'oneli o Mt'atsmideli († 1028), Giorgi At'oneli († 1065), Ephrém Karičisdzé (detto Mciré, “il Piccolo”, † circa 1110) e Arseni Iqalt'oeli (XI-XII secolo).

Per quanto riguarda la tradizione in georgiano del sermone qui considerato, esso fu tradotto per la seconda volta²⁴⁵ dal traduttore Ek'vt'ime At'oneli, figlio di Giovanni, fondatore del monastero dei Georgiani (la Μονή Ἰβήρων) sul Monte Athos.²⁴⁶ L'omelia compare, infatti, nella raccolta curata da Ek'vt'ime nota con il titolo di ὉΜΟΛΟΓΙΑ ('*It'ika*'), che traduce il greco ἡθρολόγια.²⁴⁷ Essa comprende le *Homiliae diuersae* e le *Homiliae in Psalmos*, per un totale di cinquantaquattro opere nella forma *standard*, tra cui alcune spurie. I testi tradotti dall'Atonita non spiccano per il rigore con cui riproducono il modello originale: si tratta, per lo più, di versioni *sensum e senso*, da considerare quasi adattamenti più che traduzioni. Per quanto riguarda Giorgi At'oneli e Arseni Iqalt'oeli, non abbiamo prove che testimonino il fatto che essi si cimentarono nella traduzione di *Iei. 1*, mentre sappiamo che Ephrém Mciré ritoccò la versione del sermone approntata da Ek'vt'ime, probabilmente rendendola molto più aderente alla *Vorlage*, ma al contempo attirandosi gli strali dei particolarmente conservatori monaci del monastero di Kastana – nei pressi di Antiochia, dove era egumeno –, che gli rimproverarono l'ardire di aver ritoccato l'opera dell'illustre predecessore.²⁴⁸

Anche in georgiano, come nelle altre lingue considerate nel presente sottoparagrafo, è noto un adattamento di *Iei. 1*, contenuto all'interno di un unico manoscritto miscelaneo di XVIII secolo²⁴⁹ e destinato a essere letto il primo lunedì di quaresima, laddove normalmente il sermone era letto in occasione della domenica appena precedente il lunedì di inizio della quaresima. Tale adattamento – costituito dalla giustapposizione di otto frammenti della traduzione di *Iei. 1* approntata da Ek'vt'ime At'oneli e, allo stesso tempo, piuttosto simile al Λόγος Ἰ' Περί νηστείας di Simeone Metafraste – che, come già detto in § 2.1, compilò varie antologie dei Padri della

²⁴⁴ R.P. BLAKE, *Georgian Theological Literature*, op. cit., p. 53.

²⁴⁵ La prima traduzione dell'omelia, si ricordi, risale almeno al IX secolo.

²⁴⁶ G. PERADZE, *Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung*, op. cit., p. 283 n. I.

²⁴⁷ La collezione è stata edita da C. KURCIK'IDZE, *Basili K'esarielis "sc'avlata" Eptvime Atone-liseuli targmani (La traduction des homélies de Basile de Césarée par Euthyme l'Athonite)* (Editiones monumentorum ibericorum ueteris dialecti 5), Tbilisi, Mecniereba, 1983. Alle pp. 1-11 si trova l'edizione di *Iei. 1*. Purtroppo, non avendo conoscenza del georgiano, non ho potuto accedere alla pubblicazione.

²⁴⁸ Cfr. R.P. BLAKE, *Georgian Theological Literature*, op. cit., p. 59.

²⁴⁹ Tbilisi, Sak'art'velos Mec'nierebat'a Akademia Helnacert'a Instituti H-1737. Cfr. P.J. FEDWICK, *BBU* II.2, p. 1236. Lo studioso assegna all'adattamento la sigla *Georg 41*.

Chiesa, tra cui Basilio –, sembrerebbe iniziare in corrispondenza del greco di *PG XXXI*, 164, 23 («[ο]ὐδεὶς ἀθυμῶν στεφανοῦται»).

In fine di paragrafo, merita una piccola nota anche la tradizione etiopica. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, non è conosciuta alcuna versione in lingua gəʿəz di *Iei*. 1. Tuttavia, un manoscritto databile attorno al 1400, oggi conservato ad Addis Abeba,²⁵⁰ preserva due omelie “for Lent”²⁵¹ di cui si ignora il contenuto preciso. Sarebbe interessante studiarle per cercare di capire se si tratti di arrangiamenti dei due sermoni sul digiuno di Basilio e, eventualmente, se siano in qualche modo connessi ad adattamenti in altre lingue.

Dopo aver sommariamente fornito una storia della tradizione antica della prima omelia *De ieiunio* del Cappadoce nelle diverse aree linguistico-culturali, è il momento di dedicarsi all’analisi della tradizione nell’unica area tralasciata nel sottoparagrafo che qui si conclude: quella egiziana. In considerazione dell’importanza che riveste nell’ottica della presente tesi, si è scelto, infatti, di trattare la tradizione copta in una sottosezione specifica, dedicata solo a essa.

2.4. Le versioni in lingua copta

Della tradizione copta di Basilio si è già parlato nel paragrafo 1.2, relativo alla fortuna che le opere del Cappadoce ebbero in Egitto. Qui, dunque, si parlerà solo di quanto concerne la ricezione copta del primo sermone sul digiuno.

Attualmente, sono noti tre codici antichi in copto²⁵² tramandanti il primo sermone sul digiuno di Basilio di Cesarea. Si tratta dei seguenti:

CLM 84 = MACA.AO **B** *Vat.copt.* 58, ff. 178r-194r

databile su base paleografica alla prima metà del X secolo e proveniente dal Dayr al-Anbā Maqār, nello Wādī al-Naṭrūn. Tramanda una versione completa dell’omelia in copto bohairico, la quale rappresenta il principale oggetto di studio della presente tesi. Solo frammenti – per un totale di sei fogli più o meno integri²⁵³ – sono pervenuti di altri due codici in copto saʿīdico, la varietà linguistica meridionale, entrambi provenienti dal Dayr al-Abyaḍ (il Monastero Bianco, nei pressi dell’o-

²⁵⁰ Addis Abeba Emml 1956, monastero di Ḥayq Estifānos Ambāssal, Wallo, cfr. P.J. FEDWICK, *BBU* II.1, p. 245 (h938).

²⁵¹ Indicate da Fedwick come *Eth 7* e *Eth 8* nella sezione *Spuria et alia* della *Bibliotheca Basiliiana Universalis*, cfr. P.J. FEDWICK, *BBU* II.2, p. 1228.

²⁵² Due nella varietà linguistica meridionale, il copto saʿīdico, e uno in quella settentrionale, il copto bohairico. Un quarto manoscritto, di XVIII secolo, non è altro che la copia di *Vat.copt.*, 58 ff. 178r-194r effettuata dal vescovo Ṭūḥī, cui si farà cenno soprattutto nel paragrafo § 4 della presente introduzione.

²⁵³ Ci si riferisce, qui, a fogli che preservano sezioni di *Iei*. 1. A rigore, del codice frammentario CLM 562 sono noti tre fogli, mentre del CLM 419 si conoscono diciassette fogli. Cfr. *Appendice*, § 1.

dierna Sūhāǧ):

CLM 562 = MONB.OA	S1_a	<i>Paris.copt.</i> 131 ⁶ 59 e
	S1_b	<i>Londin.or.</i> 3581 A, 3 (1)

databile al X secolo, e

		<i>Paris.copt.</i> 131 ⁶ 17 +
CLM 419 = MONB.GZ	S2_a	<i>Paris.Lupar.</i> E 10028
	S2_b	<i>Paris.copt.</i> 131 ² 117 +
		<i>Paris.copt.</i> 131 ² 119

per il quale sono state proposte diverse datazioni, dal X al XIII secolo. Tuttavia, sulla base di considerazioni di cui si discuterà nell'appendice alla presente tesi (in particolare al § 4), si ritiene più probabile una datazione compresa tra la seconda metà del X e l'inizio dell'XI secolo.

Trattando della ricezione copta di *Iei. 1*, Fedwick tende a considerare una delle versioni ša'īdiche (quella attestata da CLM 562) come vera e propria traduzione, mentre inserisce la traduzione bohairica e l'altra versione nella varietà linguistica meridionale (quella di CLM 419) tra gli adattamenti spurî all'interno del suo importante studio sulla tradizione manoscritta delle opere di Basilio nel corso del tempo.²⁵⁴ Invero, nel primo, breve riferimento alla ricezione copta di *Iei. 1* non mancano inesattezze:²⁵⁵

«[f]ragments of a homily in Sahidic similar to *Hleiun. 1*, written in the time of Patriarch Damian (578-607), have been preserved in two tenth-century manuscripts from Ahmim, the White Monastery, in the valley of Nitria [*sic*]. Derived from the complete text of this Sahidic translation is the ninth or tenth-century Bohairic text of Vatican BAV Vat. copt. 58 (A 7). Another Sahidic fragment of the same homily De ieiunio is found in the papyrus of Turin, from the seventh century, but under the name of Athanasius».

Innanzitutto, i due «tenth-century manuscripts from Ahmim» sono *Lond.or.* 3571 A (3) e *Paris.copt.* 131² 117 + *Paris.copt.* 131² 119,²⁵⁶ o, meglio, CLM 562 e

²⁵⁴ P.J. FEDWICK, *BBU* II.2, p. 1226. L'adattamento nella varietà linguistica settentrionale del copto è dallo studioso segnalato con l'identificativo Copt 10.

²⁵⁵ P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 483.

²⁵⁶ Di quest'ultimo, in realtà, si dà come unico identificativo la segnatura incompleta «Paris BN copt. 131 (2)», ma è indubbio il riferimento a *Paris.copt.* 131² 117 + *Paris.copt.* 131² 119, dal momento che nella stessa nota, subito dopo aver dato conto dei manoscritti, Fedwick cita l'articolo

CLM 419. Essi – come accennato *supra*, e come si vedrà in dettaglio nell'appendice alla presente ricerca – non sono esattamente coevi: il primo è databile al X secolo, mentre il secondo tra la seconda metà del X e i primi anni dell'XI secolo. Inoltre, ci sono buoni motivi per credere che quest'ultimo sia stato prodotto presso lo *scriptorium* di Toutōn, nel Fayyūm, e abbia successivamente raggiunto il Monastero Bianco.²⁵⁷ Va detto, poi, che i fogli sopra menzionati non sono gli unici pervenutici dei due codici di cui si è detto, e tuttavia l'identificazione degli altri frammenti si deve allo studio di Enzo Lucchesi e Paul Devos,²⁵⁸ ancora sconosciuto a Fedwick allorché scriveva le considerazioni di cui si sta ora dando conto. Ancora, Fedwick asserisce che la versione bohairica del sermone derivi «from the complete text of this Sahidic translation», evidentemente ritenendo che i frammenti – pur appartenenti a due diversi manoscritti, e riportanti diverse sezioni dell'omelia, una delle quali del tutto assente in bohairico – testimonino un'unica traduzione.²⁵⁹ In realtà, come si vedrà bene nella sede opportuna, lo stato dei fatti rivela un quadro piuttosto diverso: il frammento londinese e i fogli parigini mostrano chiaramente che in Egitto circolavano almeno due diverse versioni del sermone. Ben lo dimostra l'analisi filologica dei frammenti – ampiamente svolta nell'*Appendice* – grazie alla quale emerge in modo evidente quanto appena affermato. Per il momento, basti ripetere quanto detto in nota, e cioè che il codice CLM 562 sembra tramandare un testo piuttosto vicino al greco della *Patrologia Graeca*, mentre CLM 419 diverge in più punti dal greco di Garnier-Migne, in sostanza concordando con la versione bohairica di *Iei. 1*. Quanto al fatto che in Egitto circolassero diverse traduzioni del sermone, ciò non rappresenta un dato eccezionale: anche in altre aree linguistico-culturali, come quelle siriana, armena e georgiana, è certo che l'omelia *De ieiunio I* di Basilio fu più volte oggetto di traduzione e, inoltre, diede vita ad adattamenti più o meno liberi per cui, in mancanza di studi approfonditi – e per l'ambiguità insita nei termini – non sempre si è in grado di stabilire se si tratti di traduzioni o adattamenti. Non è certo, poi, se le due versioni siano state approntate indipendentemente l'una dall'altra, o

di Orlandi che fa esplicito riferimento ai fogli parigini, cfr. P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 483 n. 218 e T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 51 n. 2. Più avanti nell'appendice i due fogli della Bibliothèque nationale de France saranno indicati con la sigla **S2_b**.

²⁵⁷ Cfr. *Appendice*, § 4 e § 5.

²⁵⁸ E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., pp. 75-94.

²⁵⁹ Chiaramente nel contributo del 1981 Paul J. Fedwick riprende quanto affermato da Tito Orlandi pochi anni prima, nel 1975: «(...) tre frammenti saidici provenienti dal Monastero Bianco [*scil. Paris.copt. 131² 117, Paris.copt. 131² 119 e Lond.or. 3581 A (3)*] che concordano con il relativo testo boairico anche dove questo discorda dal greco (...)», cfr. T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 51 e n. 2. In realtà, come si vedrà più avanti nel corso della tesi, in questo caso sono solo i frammenti *Paris.copt. 131² 117 + Paris.copt. 131² 119* a concordare, sostanzialmente, con il testo bohairico, divergendo non poco dal modello greco, mentre *Lond.or. 3581 A (3)* preserva un testo che riproduce fedelmente quello della *Vorlage*, ma che è completamente assente nella versione copta settentrionale dell'omelia di Basilio!

se la redazione attestata da CLM 84 e 419 presupponga una rielaborazione della traduzione “classica” di *Iei. 1* (quella testimoniata da CLM 562). Infine, riguardo al misterioso «papyrus of Turin», Fedwick non riporta alcun riferimento più preciso nelle note. C'è motivo di credere che egli si riferisca all'omelia *Aduersus Arium, de sancta genitrice Dei Maria* attribuita ad Atanasio di Alessandria,²⁶⁰ contenuta nel codice VI conservato presso il Museo Egizio di Torino,²⁶¹ databile al VII-VIII secolo e menzionato da Tito Orlandi nel suo articolo relativo alla tradizione coppta di Basilio di Cesarea.²⁶² Fedwick non è chiaro quando afferma che «[a]nother Sahidic fragment of the same homily De ieiunio is found in the papyrus of Turin», in qualche modo riprendendo quanto detto da Orlandi:²⁶³ in realtà, tuttavia, non si tratta propriamente di un frammento di *Iei. 1*, piuttosto è una sezione dell'omelia pseudo-atanasiana relativa all'ebbrezza²⁶⁴ a presentare alcuni concetti in comune con il sermone *De ieiunio I* di Basilio.²⁶⁵

Grazie al seminale articolo di Enzo Lucchesi e Paul Devos,²⁶⁶ le modalità di ricezione in copto del primo sermone basiliano sul digiuno cominciarono a essere ancora più chiare. In particolare, è proprio grazie all'apporto dell'articolo dei due studiosi che P.J. Fedwick precisa meglio la situazione nel suo più importante lavoro sulla tradizione delle opere del Cappadoce, sebbene il fatto che le informazioni siano sparse in più punti del testo non rende semplice avere una chiara visione d'insieme per chi non conosca in dettaglio l'argomento.²⁶⁷

²⁶⁰ Dell'opera non si conosce alcun originale greco.

²⁶¹ CLM 50, GIOV.AF. Cfr. T. ORLANDI, *Les papyrus coptes*, op. cit., p. 123. Il sermone è stato edito da L.-Th. LEFORT, *L'homélie de S. Athanase des papyrus de Turin*, in «Le Muséon» 71 (1958), pp. 5-50 e 210-239. Una breve sezione dell'omelia è stata copiata su un *ostracon* in pietra calcarea rinvenuto presso il *topos* di Epifanio a Tebe ovest (MMA 14164), per cui si veda W.E. CRUM - H.G. EVELYN WHITE, *The Monastery of Epiphanius at Thebes, II: Coptic Ostraca and Papyri. Greek Ostraca and Papyri*, New York, Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1926, p. 162 n. 21. Cfr. anche A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 399.

²⁶² T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 51.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ Cfr. L.-Th. LEFORT, *L'homélie de S. Athanase*, op. cit., pp. 40-43, traduzione alle pp. 70-76.

²⁶⁵ Si veda W.E. CRUM - H.G. EVELYN WHITE, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, op. cit., p. 162 n. 21.

²⁶⁶ E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., pp. 75-94 e a T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., pp. 49-59.

²⁶⁷ Cfr. P.J. FEDWICK, *BBU* II.1, pp. 189-191; ID., *BBU* II.2, pp. 1226-1227. All'interno della sua monumentale opera, lo studioso cita quattro codici tramandanti *Iei. 1*: h632 (CLM 562), h633 (CLM 419), h3366 (*Borg.copt.* 111) e h3463 (CLM 84). Come accennato, tuttavia, uno di essi (h3366 = *Borg.copt.* 111, pp. 641-662) non è altro che la copia della versione bohairica di *Iei. 1* effettuata sulla base di *Vat.copt.* 58 ff. 178r-194r dal vescovo di Arsinoe di Cipro Raphaël Tūḥī (1701-1787), per cui si veda il paragrafo § 4 della presente introduzione. Si segnala che in h633 (CLM 419) Fedwick omette di citare come appartenente al codice il frammento *Paris.Lupar.* E 10028, pur notato in E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., p. 87.

Lucchesi e Devos, dunque, segnarono nel 1981 l'esistenza di un *corpus* in copto di omelie di Basilio di Cesarea prima di allora sconosciuto, testimoniato da due codici ṣa'īdici – di cui attualmente sono stati identificati in totale poco meno di trenta fogli – che i due studiosi indicano con le lettere Y e Z. Il primo (Y) non è altro che CLM 562, mentre Z è CLM 414. La maggior parte dei fogli noti appartiene a quest'ultimo codice, che accoglie diverse omelie del Cappadoce ma non interessa in questa sede, dal momento che è Y, di cui si conoscono solo tre fogli, ad aver tramandato frammenti della versione ṣa'īdica di *Iei. 1* (e *Iei. 2*). Come detto più volte, e come si vedrà meglio nel corso della ricerca, il testo dell'omelia contenuto in CLM 562 segue piuttosto rigorosamente il dettato della *Vorlage* greca. Nella prima appendice al loro articolo (*I. Un codex copte sur le jeûne*, pp. 87-89), Lucchesi e Devos rendono conto anche di un altro codice ṣa'īdico (CLM 419) tramandante *Iei. 1*, apparentemente dedicato unicamente a omelie sul digiuno.²⁶⁸ Il testo di quest'ultimo codice diverge in più punti dal greco edito dai Maurini, concordando sostanzialmente con il dettato bohairico.

Poiché i successivi paragrafi e sezioni della tesi saranno dedicati all'analisi, all'edizione, alla traduzione e al commento della versione bohairica e di ciò che resta delle traduzioni ṣa'īdiche, le osservazioni conclusive sulla questione, così come le possibili risposte alle domande che sono emerse – ed emergeranno – saranno fornite alla fine dello studio, quando tutto il quadro sarà chiaro al lettore. Tuttavia, è doveroso anticipare qui alcune considerazioni, così come è opportuno riprendere il discorso sull'importanza dello studio degli omeliari iniziato nel precedente sottoparagrafo.

Per prima cosa, bisogna chiedersi quando sia stata effettuata la traduzione – o meglio, le traduzioni – in copto dell'omelia, e in risposta a quali esigenze esse siano state approntate. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, certezze non ve ne sono, e quanto affermato resta nel campo delle ipotesi. Paul Jonathan Fedwick sostiene che almeno le traduzioni ṣa'īdiche siano state allestite durante il patriarcato di Damiano (578-607). L'affermazione non è giustificata da alcuna nota esplicativa, né si trovano riferimenti a una datazione tutto sommato così precisa nei contributi degli altri studiosi che hanno affrontato il problema.²⁶⁹ Sembra più opportuno, in mancanza di dati precisi, cercare indizi di natura storico-letteraria e filologica, che possano provare l'attendibilità di quanto affermato dallo studioso. Studi sulla periodizzazio-

²⁶⁸ E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., p. 87. Allo stato attuale delle nostre conoscenze il manoscritto tramanda, oltre a *Iei. 1*, un'omelia sul digiuno attribuita a papa Liberio di Roma.

²⁶⁹ Orlandi si limita a dire: «[c]he in copto questa redazione risalga abbastanza indietro nel tempo è provato da tre frammenti saidici provenienti dal Monastero Bianco», cfr. T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 51.

ne della letteratura copta non mancano e, a partire dalle ricerche di Tito Orlandi,²⁷⁰ fino ai contributi più recenti,²⁷¹ essi possono essere di grande aiuto nel collocare con un buon margine di verosimiglianza la traduzione e la composizione di specifiche opere in archi temporali definiti. In questo modo, dal momento che la prima fase di traduzioni dal greco di opere patristiche si colloca solitamente tra III e V secolo, e che dal IV secolo iniziano a essere rese in copto anche opere omiletiche,²⁷² è possibile individuare un primo *terminus a quo* situare la traduzione dell'omelia che qui si sta studiando. Viceversa, il *terminus ad quem* potrebbe essere collocato nel corso del VI secolo,²⁷³ quando, accanto alla produzione originale, si continuò a tradurre testi dal greco, e in particolare omelie dagli scopi eminentemente “pratici”, utili soprattutto all'interno degli ambienti monastici.²⁷⁴ Alla luce di questi dati, sembra piuttosto probabile collocare la traduzione del primo sermone sul digiuno di Basilio in un arco temporale compreso tra la fine del IV e il VI secolo, il periodo “classico” di traduzioni di omelie greche. Si ricordi, tuttavia, che in copto furono effettuate almeno due traduzioni di *Iei. 1*. Dunque, quale delle due fu verosimilmente prodotta nell'arco temporale sopra individuato? Con ogni probabilità, quella testimoniata da CLM 562: indizi in tal senso provengono dai dati storico-letterari in nostro possesso – e di cui si è dato brevemente conto –, ma anche l'analisi filologica sembra confermare l'ipotesi. Non solo, infatti, il testo di *Iei. 1* contenuto in CLM 562 appare piuttosto fedele alla *Vorlage* greca, ma la particolare cura ortografica – sia delle parole copte, sia (soprattutto) dei numerosi termini greci²⁷⁵ – in un manoscritto di X secolo, lascia pensare che il copista dovette disporre di un antigrafo piuttosto antico, o comunque tramandante un testo probabilmente risalente a due o tre secoli prima.²⁷⁶ Ciò sarà affrontato in dettaglio nell'appendice alla presente tesi. Quanto alla seconda redazione, testimoniata in sa'īdico da CLM 419 e in boħairico da CLM 84, le ipotesi si fanno più sfumate. Certo, anch'essa potrebbe risalire al periodo tra

²⁷⁰ Per citarne solo alcune: T. ORLANDI, *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, op. cit., pp. 181-203; ID., *Coptic, Literature*, op. cit., pp. 1450b-1460a; ID., *Letteratura copta e cristianesimo egiziano*, op. cit., pp. 39-120; ID., *La collezione vaticana e la letteratura copta*, op. cit., pp. 27-45.

²⁷¹ Si veda in modo particolare il capitolo relativo alla letteratura copta (*La letteratura copta. Dalle traduzioni dal greco alla produzione originale*) in P. BUZI, *La Chiesa copta*, op. cit., pp. 56-79; A. BOUD'HORS, *The Coptic Tradition*, op. cit., pp. 224-246; F. BERNO, *For a Periodisation of Coptic Literature*, op. cit., pp. 295-309.

²⁷² P. BUZI, *La Chiesa copta*, op. cit., p. 60. In questa fase grande attenzione sarà dedicata alla traduzione di opere dei Cappadoci, ovvero proprio di Basilio di Cesarea, di Gregorio Nazianzeno e Gregorio di Nissa.

²⁷³ E, dunque, di fatto concordando almeno in parte con quanto affermato da Fedwick sull'ipotesi di collocare la traduzione copta di *Iei. 1* durante il patriarcato di Damiano di Alessandria.

²⁷⁴ P. BUZI, *La Chiesa copta*, op. cit., p. 73.

²⁷⁵ Cfr. B. LAYTON, *A Coptic Grammar* (Porta Linguarum Orientalium 20), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2011³, p. 33.

²⁷⁶ T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 51.

fine IV-VI secolo e, di conseguenza, potrebbe testimoniare il fatto che la redazione di *Iei. 1* attestata dai manoscritti appena citati possa essere quantomeno piuttosto antica, ed è forse da collegarsi a un testo greco almeno in parte diverso da quello edito da Garnier,²⁷⁷ da cui potrebbero dipendere alcuni degli adattamenti in altre lingue di cui si è parlato *supra*. D'altro canto, tale redazione potrebbe invece essere frutto della sistemazione e del riadattamento cui andarono incontro molte opere già tradotte e che si prestavano a essere utilizzate nella pratica liturgica. Questo processo avvenne a partire dal VII secolo, e raggiunse il suo apice nel corso del IX secolo, quando, in parallelo, fu redatto il Sinassario alessandrino.²⁷⁸ Durante questo periodo molti testi – in modo particolare omelie – furono riscritti e riadattati. Essi mostrano notevoli differenze con i rispettivi modelli greci, essendo caratterizzati da estese inserzioni testuali, numerose variazioni e tagli, questi ultimi relativi in modo particolare alle sezioni più puramente esegetiche dei corrispettivi testi greci.²⁷⁹ La versione di *Iei. 1* attestata da CLM 84 e da CLM 419 potrebbe essere un esempio di questo processo. Tuttavia, ci si può chiedere, ancora, se il riadattamento fu eseguito a partire dalla traduzione già esistente del sermone, o se presupponga un diverso testo greco, forse tratto da un omeliario. In ogni modo, questo specifico periodo della storia della tradizione manoscritta e della letteratura copta solleva numerosissime questioni, tra le quali in questa sede interessano in modo particolare quelle relative alle modalità di traduzione, selezione e conservazione di specifiche opere in un Egitto ormai sotto dominazione araba. È anche possibile ipotizzare che la tradizione omiletica greca andò incontro a un doppio processo di ricezione in Egitto: il primo corrispondente alla fase “classica” di traduzioni di sermoni greci, caratterizzate da testi piuttosto fedeli ai rispettivi modelli (secoli IV-VI); il secondo da collocarsi in un periodo più tardo, caratterizzato da traduzioni di omelie con inserzioni apocriefe (secoli VI-VIII), dall'arrangiamento dei testi in cicli omiletici e agiografici (secoli

²⁷⁷ Ipotesi avanzata da Orlandi e Lucchesi-Devos, cfr. T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 51 ed E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., p. 88. Diversa la posizione di Fedwick, cfr. P.J. FEDWICK, *BBU* II.2, pp. 1222 e 1226-1227.

²⁷⁸ Si veda A. BOUD'HORS, *The Coptic Tradition*, op. cit., p. 238. Cfr. anche P. BUZI, *La Chiesa copta*, op. cit., p. 76 e F. BERNO, *For a Periodisation of Coptic Literature*, op. cit., pp. 299-300.

²⁷⁹ Per un discorso più ampio sull'argomento rimando in particolare a F. BERNO, *For a Periodisation of Coptic Literature*, op. cit., pp. 302-304. Si noti che solitamente le traduzioni copte di omelie greche effettuate nel periodo in esame evitano di rendere la prima parte del modello originale, in genere dedicata all'esegesi del testo biblico, cfr. ancora F. BERNO, *For a Periodisation of Coptic Literature*, op. cit., p. 302 e S.J. VOICU, *Per una lista delle opere trasmesse in copto sotto il nome di Giovanni Crisostomo*, in P. BUZI - A. CAMPLANI (eds.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi* (SEA 125), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2011, pp. 575-610. Ciò, tuttavia, non accade nella versione bohairica di *Iei. 1*, la quale inizia allo stesso modo della controparte greca e segue piuttosto da vicino la *Vorlage* per diverse sezioni, come si vedrà. Inesatta, dunque, è l'affermazione di Orlandi, secondo il quale il copto tralascia la parte iniziale, cfr. T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 51.

VII-VIII) e, infine, dalla sistemazione sinassariale (IX secolo) e dal progressivo adattamento dei testi effettuato sullo sfondo di circostanze storiche e religiose profondamente mutate.²⁸⁰ Chiaramente, in assenza di un quadro esaustivo e completo, ogni tentativo di fornire risposte certe e di collocare senza indugi determinate opere in una specifica fase storico-culturale resta nel campo delle ipotesi. Per avere una visione più chiara dell'argomento sarà necessario condurre in futuro sistematici studi sull'intero *corpus* della letteratura copta prodotta in questo periodo, e soprattutto, forse, sulle traduzioni copte di opere patristiche greche, senza tralasciare un confronto attento con le modalità di ricezione delle stesse in altre aree linguistico-culturali, in modo particolare quelle più vicine al mondo egiziano e alla tradizione copta.

Dopo aver cercato di rispondere a una delle domande formulate poco sopra, è necessario tentare di chiarire un altro importante concetto: in risposta a quali esigenze furono effettuate le traduzioni del *De ieiunio I*? Certamente, il prestigio dell'autore, Basilio di Cesarea, giocò un ruolo importante. Parallelamente, l'importanza e l'utilità dell'argomento stesso del sermone ben si prestava a far sì che l'opera fosse presto tradotta, letta e adottata nell'uso liturgico. Del resto, tra le opere di Basilio certamente non figura tra quelle che trattano temi teologici di particolare complessità, e la sua struttura chiara e bilanciata la rendeva particolarmente adatta a essere presto tradotta e a circolare negli ambienti monastici e, in generale, culturali d'Egitto.²⁸¹ In base a quanto afferma Anne Boud'hors, si osserva «a relative paucity of great works as opposed to texts centered on pastoral, edifying, or ascetic preoccupations».²⁸² Tuttavia, la studiosa francese sottolinea anche il fatto che la nostra non è altro che una visione parziale, viziata dalla relativa frammentarietà di ciò che conosciamo della tradizione manoscritta copta, che era e resta un campo d'indagine aperto a nuove scoperte, a nuove identificazioni testuali e alla ricostruzione sempre in atto di unità codicologiche e manoscritti, i cui *disiecta membra* giacciono – spesso non adeguatamente analizzati – in decine di musei e istituzioni di tutto il mondo.²⁸³ A dimostrazione del fatto che ciò che si conosce è solo una parte più o meno piccola del quadro completo, e che forse sistematiche traduzioni di opere patristiche di argomento più puramente teologico, accanto a quelle pastorali e ascetiche, erano pure effettuate, interviene il dato, di particolare importanza nel presente studio, rappresentato dal fatto che, grazie allo studio di Lucchesi e Devos,

²⁸⁰ Si veda ancora F. BERNO, *For a Periodisation of Coptic Literature*, op. cit., p. 304. Tale periodizzazione è quella adottata per la classificazione della cronologia delle opere nell'ambito del progetto *PAThs*.

²⁸¹ Cfr. T. ORLANDI, *Patristica copta e patristica greca*, in «*Vetera Christianorum*» 10 (1973), p. 337; P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 485.

²⁸² A. BOUD'HORS, *The Coptic Tradition*, op. cit., p. 234.

²⁸³ Restando nell'ottica del presente studio, basti pensare che i sei frammenti ṣa'īdici del *De ieiunio I* recano sei signature differenti e sono conservati in tre diverse istituzioni!

sappiamo che almeno presso la biblioteca del Monastero Bianco erano preservati manoscritti (*corpora*) contenenti unicamente opere di Basilio di Cesarea.²⁸⁴ A tal proposito, riprendendo quanto detto all'inizio del sottoparagrafo relativo alle traduzioni antiche di *Iei. 1* sulla necessità di studiare meglio i manoscritti omeliari, forse non è privo di interesse notare come la traduzione copta più fedele alla *Vorlage* greca è contenuta proprio in un *corpus* di Basilio (CLM 562),²⁸⁵ mentre la versione più libera compare in manoscritti omeliari (CLM 84 e CLM 419).²⁸⁶ Che ciò possa essere connesso al discorso riguardante il fatto che testi posti all'interno di omeliari erano maggiormente soggetti a essere alterati più o meno sensibilmente, in modo tale da rispondere a specifici requisiti di natura liturgica?²⁸⁷ Il campo dell'omiletica copta non è più quasi del tutto sconosciuto, come lamentava Réginald Grégoire nel 1968,²⁸⁸ tuttavia è certo che molto ancora resta da fare. In questa prospettiva, lo studio sistematico della ricezione dell'omiletica greca in copto non potrà che essere di fondamentale importanza.

In questa sede si è voluto dare un quadro della situazione, tentando di sottolineare i dati che si ritiene di particolare utilità ai fini della presente tesi. In ogni caso, il discorso qui impostato sarà ripreso ancora nel corso dello studio. I prossimi paragrafi dell'*Introduzione* e le restanti parti della ricerca saranno, invece, dedicati all'analisi precisa della trasmissione copta del primo sermone *De ieiunio* di Basilio

²⁸⁴ Cfr. A. BOUD'HORS, *The Coptic Tradition*, op. cit., p. 234.

²⁸⁵ Si ricordi che il *corpus* è tramandato da un codice tardo, di X secolo, dunque collocato dopo la risistemazione sinassariale: eppure esso testimonia, in ogni caso, il fatto che la trasmissione di opere all'interno di *corpora*, verosimilmente attestanti traduzioni piuttosto fedeli dei modelli originali, continuò in questa fase tarda in parallelo alla trasmissione di opere a fini più prettamente liturgici, caratterizzati da testi più liberi e spesso riadattati. Cfr. A. BOUD'HORS, *The Coptic Tradition*, op. cit., p. 241 n. 53.

²⁸⁶ Di CLM 84 allo stato attuale è nota un'unica unità codicologica, quella tramandante il testo bohairico di *Iei. 1*, ma che il sermone sia stato utilizzato a scopo liturgico, quantomeno in una fase successiva alla produzione del manoscritto, sembra fuor di dubbio: lo provano la nota ⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲬⲏ ⲛⲓⲙⲟⲩⲣ ⲉⲃⲟⲩⲛ ⲛⲓⲛⲓⲱⲧⲧ ("la domenica (ⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲬⲏ) di grande digiuno") apposta da due mani apparentemente di XIII secolo, probabilmente per segnalare l'occasione in cui doveva essere letto il sermone; il fatto che il manoscritto fattizio *Vat.copt. 58* è costituito dal riassetto – non sempre coerente – di vari fascicoli evidentemente disposti in origine in modo diverso, e costituenti un insieme abbastanza lineare di testi da leggere durante i mesi di Mechir (26-27 gennaio - 24-25 febbraio, secondo il calendario giuliano) e Phamenōth (25-26 febbraio - 26 marzo, secondo il calendario giuliano); e, infine, le frequenti note di lettura del tipo ⲱⲁ ("leggi"), ⲱⲁ ("fino a") e ⲕⲉⲣⲕⲉⲣ ("continua"), poste sempre da mani più tarde. CLM 419 è, invece, come già detto apparentemente un omeliario tramandante esclusivamente omelie sul digiuno, cfr. E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., p. 87.

²⁸⁷ Cfr. P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., pp. 442-443 e R. GRÉGOIRE, *Les homéliaires liturgiques*, op. cit., p. 43. Quest'ultimo sottolinea anche che, in manoscritti di questo tipo, spesso le sezioni iniziali delle omelie erano trasferiti da un sermone all'altro, o addirittura soppressi, in modo simile a quanto è possibile osservare in molte traduzioni copte di omelie greche. Cfr. F. BERNO, *For a Periodisation of Coptic Literature*, op. cit., p. 302.

²⁸⁸ R. GRÉGOIRE, *Les homéliaires liturgiques*, op. cit., p. 46.

di Cesarea, dapprima concentrando l'attenzione – nelle seguenti pagine introduttive e nelle sezioni contenenti l'edizione, la traduzione e il commento – sull'unica traduzione copta completa dell'omelia (quella bohairica), argomento principale dello studio, in seguito, nell'appendice, trattando in dettaglio ciò che resta delle versioni sa'īdiche della stessa.

3. Il contesto culturale di San Macario

Come più volte anticipato, l'unica versione copta del sermone basiliano oggetto di studio giuntaci in forma completa è tramandata da un codice membranaceo in bohairico proveniente dal Dayr al-Anbā Maqār, il monastero di San Macario nello Wādī al-Naṭrūn. Dal momento che tale versione rappresenta l'argomento principale della presente tesi di dottorato, è opportuno dedicare spazio anche al contesto culturale presso cui fu copiato, conservato e da cui proviene il manoscritto contenente l'unica traduzione completa in copto del *De ieiunio I*.

Il monastero di San Macario,²⁸⁹ situato nell'estrema propaggine sud-orientale dello Wādī al-Naṭrūn – regione anticamente conosciuta con il nome di Sceti²⁹⁰ e, in età medievale, di Wādī Habib –, è indissolubilmente legato al nome di Macario l'Egiziano, anche noto come Macario il Grande.²⁹¹ Secondo la tradizione, fu lui a fondare il primo degli insediamenti monastici dell'area scetense nel 330 circa, quando scelse di occupare una cella nei pressi di quello che sarebbe diventato il Dayr al-Baramus (il monastero dei Romani), raccogliendo attorno alla sua persona, nel corso del tempo, un sempre maggior numero di eremiti desiderosi di vivere a contatto con lui. Qualche decennio più tardi, attorno al 360, per fuggire dalla folla di fedeli che evidentemente ne disturbava il raccoglimento, Macario si spinse più a sud nella regione e pose la sua dimora in una cella scavata nella roccia, lì dove sarebbe sorto il monastero che porta il suo nome, il Dayr al-Anbā Maqār. Anche qui, tuttavia, stando alla tradizione, la fama di santità che ne circondava la figura richiamò ben presto un numero sempre maggiore di seguaci,²⁹² i quali, sull'esempio del loro maestro, scelsero una vita di austera asceti ricavando per sé stessi delle

²⁸⁹ Per quanto riguarda il monastero di San Macario e l'area di Sceti in generale, dal punto di vista archeologico, storico e culturale, fondamentale è lo studio a cura di H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrūn*, I-III, New York, The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1926-1933. Sul Dayr al-Anbā Maqār si veda anche M. AL-MISKIN, s.v. *Dayr Anba Maqar*, in *CE* III, pp. 748b-756b.

²⁹⁰ Cfr. A. CODY, s.v. *Scetis*, in *CE*, VII, pp. 2102b-2106a; P. BUZI, *La Chiesa copta*, op. cit., pp. 89-92.

²⁹¹ A. GUILLAUMONT, s.v. *Macarius the Egyptian, Saint*, in *CE* V, pp. 1491a-1492a.

²⁹² Del resto, la figura dell'asceta solitario dotato di particolare carisma e fama di santità, in grado di attirare un più o meno numeroso stuolo di seguaci, rappresenta un *topos* ricorrente. Si pensi, ad esempio, a quanto si narra accadde ad Antonio in ATHAN., *Vita Antonii*, 14 e seguenti o all'eremita Amoun in SOCR.SCHOL., *h.e.*, IV, 23.

celle in mattoni di fango con tetto in foglie di palma non lontane dall'ancora più modesto antro che fungeva da abitazione e luogo di raccoglimento del fondatore dell'insediamento nitriota. Raccoglimento che egli interrompeva, probabilmente, solo nei giorni di sabato e domenica, tempo di *synaxis*, quando i fedeli si riunivano attorno al sant'uomo per ascoltarne le parole e ricevere la comunione. Alla morte di Macario, nel 390, la comunità stabilitasi nell'area dovette essere già piuttosto numerosa,²⁹³ e tra la fine del IV e l'inizio del V secolo avevano ormai preso forma le quattro congregazioni – o *laurae* – dell'area scetense, che più tardi diventarono veri e propri monasteri: il Dayr al-Anbā Bishoi, il Dayr al-Baramus, il monastero di Giovanni Kolobos, poi sostituito dal Dayr as-Suriyān (il monastero dei Siriani) e, appunto, il Dayr al-Anbā Maqār, la cui primazia tra tutti gli insediamenti monastici della regione era evidenziata anche dal fatto che al padre del monastero di San Macario era accordato il titolo di “padre (o “egumeno”) di Sceti”.²⁹⁴

Per quanto riguarda l'organizzazione dell'insediamento che qui maggiormente interessa, il nucleo principale del monastero di San Macario coincide con la cella nella quale aveva posto la sua dimora il fondatore, Macario l'Egiziano. Attorno a essa, poi divenuta un santuario, si svilupparono ben presto le strutture che, nel corso dei decenni, trasformarono la *laura* in un vero e proprio centro monastico. Già a partire da pochi anni dopo la morte del fondatore, tuttavia, la comunità – non ancora dotata di una struttura forte, ma piuttosto articolata in diversi edifici più o meno distanti tra loro – dovette fronteggiare una serie di attacchi da parte di popolazioni nomadi²⁹⁵ provenienti dal Deserto Libico che ne minarono profondamente le strutture e in parte la coesione interna, causando la morte o la dispersione di gran parte dei monaci, devastando le celle, le chiese, e gli edifici allora esistenti e, probabilmente, provocando la distruzione del primo nucleo di quella che secoli dopo sarebbe diventata la ricca biblioteca di San Macario, più volte ricostituita nel corso del tempo.²⁹⁶ Particolarmente gravi furono, nello specifico, i saccheggi subiti dalla congregazione di San Macario nel 407-408,²⁹⁷ nel 434 e ancora nel 444. Saccheg-

²⁹³ Cfr. H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, II, op. cit., p. 66.

²⁹⁴ In greco ὁ πατήρ τῆς Σκήτεως, in copto ⲫⲓⲟⲩⲧ/ⲛⲉⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲛⲧⲉⲟⲩⲛⲧ. Un approfondito studio della storia delle comunità monastiche dell'area scetense è contenuto nel secondo dei tre volumi a cura di H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, II, op. cit., cui si rimanda.

²⁹⁵ Soprattutto da parte dei Mazici (Μάζικες), provenienti dalla provincia romana occidentale della *Mauretania Caesariensis*.

²⁹⁶ H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., pp. xxiii-xxiv. Molto probabilmente già in questo periodo la biblioteca dovette essere connessa con la chiesa di San Macario, centro della fondazione monastica scetense. Cfr. anche P. BUZI, *The Life of Maximus and Domitius: The Cultural Life of the Wadi al-Natrun in the X Century*, in «Augustinianum» 41/2 (2001), p. 534.

²⁹⁷ La cui eco giunse fino a Ippona, cfr. AUG., *Ep.* 111, 1 (del 409 d.C.): «[n]on ante parvum tempus, etiam in illis solitudinibus Ægypti, ubi monasteria separata ab omni strepitu, quasi secunda delegerant, a barbaris interfecti sunt fratres» (PL XXXIII, 422).

gio, quest'ultimo, che colpì con eccezionale violenza la comunità scetense, provocando, tra l'altro, il massacro di coloro che furono successivamente ricordati con il nome di "quarantanove martiri di Sceti", in memoria dei quali fu eretto un santuario all'interno del centro monastico e fu redatto un encomio.²⁹⁸

I saccheggi susseguitisi nei primi decenni del V secolo misero senza dubbio a dura prova l'esistenza della congregazione, che tuttavia riuscì sempre a risollevarsi, ciò che rappresenta un'ulteriore testimonianza dell'importanza e della santità stessa dell'area, legata a un nome tanto importante nel monachesimo egiziano e nella devozione dei cristiani d'Egitto. La costruzione di strutture – chiese, refettori, magazzini di deposito, celle – non fu di fatto mai interrotta, in modo tale da garantire la sopravvivenza della comunità, pur duramente colpita dalle incursioni, che nel corso degli anni cominciò a dotarsi di strutture di protezione, difesa e avvistamento, in grado di fornire rifugio ai monaci. È il caso, questo, della cosiddetta torre di Piamoun, eretta con ogni probabilità pochi anni prima del sacco del 444 con funzioni di torre di avvistamento e rifugio. Nello stesso periodo, inoltre, fu iniziata la costruzione – o piuttosto, nella maggior parte dei casi, la ricostruzione – della chiesa principale della comunità di San Macario dedicata al santo eponimo, di magazzini per lo stoccaggio di merci, refettori, laboratori, ambienti comuni, celle, di una foresteria e di un "ospedale" per il ricovero e la cura dei confratelli malati.²⁹⁹

La seconda metà del V secolo rappresentò un periodo di rinascita per il sito: nel 482 circa l'imperatore Zenone (circa 425-491) – il cui nome è in certo modo connesso alla regione di Sceti per mezzo di un fantasioso racconto probabilmente non privo di qualche pur labile elemento di realtà³⁰⁰ – dotò la congregazione, che lo aveva sostenuto e guidato nelle decisioni che portarono alla redazione dell'*Henotikon* (482) per tentare di porre fine alle controversie cristologiche tra calcedo-

²⁹⁸ Tale encomio occupa i primi nove fogli del codice fattizio *Vat.copt.* 58, cfr. *infra*, § 7.

²⁹⁹ Per un discorso più ampio sugli aspetti archeologici e architettonici della comunità monastica qui oggetto di interesse si rimanda al terzo volume dello studio a cura di Hugh G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, III, op. cit.

³⁰⁰ Secondo il racconto che è possibile leggere nel Sinassario arabo al ventuno del mese di Tōbi e che in parte riprende una più antica narrazione di età tolemaica tramandata dalla Stele di Bentresh (o "di Bakhtan", oggi conservata presso il Musée du Louvre e catalogata Louvre C 284), Zenone aveva due figlie, Ilaria e Anastasia, delle quali, tuttavia, non si ha traccia nelle fonti storiche. La maggiore delle due, Ilaria, devota ai quarantanove martiri di Sceti di cui si è parlato poco sopra e che la leggenda vuole fossero venerati anche a Costantinopoli, avrebbe preso la decisione di diventare monaco a Sceti, dove alla fine sarebbe riuscita a entrare in abiti maschili prendendo il nome di Ilarione. Proprio a Sceti fu consigliato all'imperatore Zenone di mandare la figlia minore, malata, che fu miracolosamente guarita dalla sorella. Cfr. H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, II, op. cit., pp. 224-226; S. DE RICCI - E.O. WINSTEDT, *Le quarante-neuf vieillards de Scété*, in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale» 39 (1910), p. 328; M. VAN ESBROECK, s.v. *Hilaria, Saint*, in *CE IV*, pp. 1230b-1232a; O. VON LEMM, *Die Geschichte von der Prinzessin Bentres und die Geschichte von Kaiser Zeno und seinen zwei Töchtern*, in «Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg» 32 (1888), pp. 474-476.

nesi e anti-calcedonesi, di una sovvenzione imperiale permanente, finanziando la ricostruzione e l'abbellimento della congregazione, che in questo periodo cominciò a trasformarsi in un vero e proprio monastero, politicamente ed economicamente importante.

È a partire dal riconoscimento imperiale, sancito dalla sovvenzione di Zenone, che ebbe inizio il primo dei periodi aurei di San Macario, che vide un'intensa stagione di costruzioni e sistemazione dell'ormai consistente e articolata comunità, la cui riconosciuta importanza è resa ulteriormente manifesta dal fatto che, alla metà del VI secolo, il Dayr al-Anbā Maqār divenne sede occasionale del patriarca miافisita. Con ogni probabilità, in considerazione dell'accresciuta importanza politica, economica e religiosa, il monastero si dotò di una biblioteca, ben più consistente di quella dei decenni precedenti, della quale, tuttavia, attualmente si conosce ben poco, dal momento che la maggior parte dei manoscritti che la costituivano andò persa probabilmente negli ultimi decenni del VI secolo,³⁰¹ allorché nel 570 circa l'insediamento subì il quarto e per quasi due secoli e mezzo ultimo saccheggio, particolarmente violento e devastante, che di fatto rese la comunità deserta per decenni e ne interruppe il periodo aureo. Ciononostante, non è da escludere che nei prossimi anni, col procedere delle ricerche, delle identificazioni dei manoscritti o della scoperta di nuovi frammenti, tale affermazione possa essere smentita.

Fu solo dopo la conquista araba dell'Egitto, tra 639 e 641, che San Macario assistette a una nuova stagione di ripresa, anche grazie al fatto che le entrate di cui poteva beneficiare il monastero furono confermate da 'Amr ibn al-'Āṣ, colui che aveva guidato gli arabi nella conquista del Paese. A quest'altezza cronologica, sotto il patriarcato di Beniamino I (623-662), nella comunità monastica scetense furono intrapresi nuovi lavori di costruzione, soprattutto di *manshubiyyas*, semplici abitazioni parzialmente indipendenti dalle strutture principali, destinate a ospitare piccoli gruppi di monaci che si riunivano attorno a un "padre" dotato di particolare carisma e cui era riconosciuto un ruolo di mentore. Parallelamente, fu ricostituita, almeno in parte, la biblioteca, che dovette custodire manoscritti a uso liturgico ma anche, con ogni probabilità, codici contenenti opere e documenti di primaria importanza, quali la *Cronaca* di Giovanni di Nikiu, attualmente nota unicamente attraverso una redazione in gə'əz,³⁰² e una *Storia dei patriarchi* da Cirillo I (412-444) ad Alessandro II (704-729). In ogni caso, la reale consistenza del patrimonio librario

³⁰¹ H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., p. xxiv.

³⁰² D. ELAGINA, *The Gə'əz text and the Amharic version of the Chronicle of John of Nikiu*, in «Rassegna di Studi Etiopici, Terza Serie» 1 (2017), pp. 113-119; EAD., *Chronicle of John of Nikiu: Textual Transmission of the Ethiopic Version*, in A. BAUSI - A. CAMPLANI - S. EMMEL (eds.), *Tempo e storia in Africa/Time and History in Africa* (Africana Ambrosiana 4), Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2019, pp. 113-126; EAD., *The Textual Tradition of the Chronicle of John of Nikiu: Towards the Critical Edition of the Ethiopic Version*, PhD Dissertation, Hamburg, 2018.

di San Macario nell'arco temporale compreso tra la conquista araba e l'inizio del IX secolo resta fondamentalmente ignota: probabilmente, non è da escludere che la biblioteca contenesse un discreto (se non preponderante) numero di codici greci, almeno in parte provenienti dalla sede del patriarcato anti-calcedonese ad Alessandria.³⁰³ Comunque sia, benché più pacifico e culturalmente non statico, il periodo che seguì l'invasione islamica non fu particolarmente florido dal punto di vista economico per la comunità di San Macario: a partire dall'inizio dell'VIII secolo le imposte di capitazione divennero sempre più ingenti, tanto che, nel corso del tempo, giunsero persino a scoraggiare l'entrata in monastero. Inoltre, nei primi anni del IX secolo, nell'817 circa, la fondazione monastica macariana dovette subire l'ennesima brutale distruzione, quando venne attaccata e depredata da popolazioni nomadi provenienti da Occidente. L'incursione causò la distruzione della totalità dei manoscritti custoditi presso l'istituzione monastica, cui scamparono eccezionalmente pochissimi pezzi, tra i quali forse un manoscritto papiraceo contenente la *Vita Maximi et Domitii* (CC 0323).³⁰⁴

Malgrado la lunga serie di saccheggi che distrusse ripetutamente, con più o meno violenza, le strutture e il patrimonio librario del monastero, cui dall'VIII secolo si aggiunse l'ingente tassazione richiesta dai dominatori islamici, il IX secolo rappresentò per il Dayr al-Anbā Maqār un periodo di rinascita, di fatto l'unico per il quale siamo in grado di ricostruire con più precisione l'ambiente culturale che caratterizzò l'insediamento scetense che qui interessa. Già pochissimi anni dopo il sacco dell'817 ebbe inizio il processo di ricostruzione degli edifici danneggiati e, parallelamente, furono intrapresi tutti gli sforzi necessari per ricostituire la biblioteca di San Macario e renderla degna dell'istituzione cui era connessa: un monastero profondamente legato al patriarcato miasisita alessandrino, occasionalmente sede del patriarca – scelto tra gli stessi monaci del Dayr al-Anbā Maqār – e luogo in cui era celebrata necessariamente una seconda cerimonia di insediamento, a ulteriore garanzia del prestigio della fondazione. Un monastero, in ultima istanza, doverosamente da (ri)dotarsi di un'adeguata biblioteca che contenesse tutti i manoscritti utili per lo studio e le celebrazioni liturgiche. Negli anni successivi all'817, dunque, si procedette alla produzione e alla copiatura di un grande numero di manoscritti, che andarono a costituire il nucleo della biblioteca di San Macario, probabilmente mai stata prima del IX secolo tanto ricca e finalmente pienamente meritevole della definizione di "biblioteca".³⁰⁵

³⁰³ Cfr. T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., pp. 62-63; P. BUZI, *Introduction*, op. cit., pp. 12-13. Cfr. anche H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., p. xxxv.

³⁰⁴ H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., p. xxiii n. 3 e, soprattutto, P. BUZI, *The Life of Maximus and Domitius*, pp. 534-538.

³⁰⁵ T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., p. 63.

A eccezione dell'ancor valido, benché datato, fondamentale contributo di Evelyn White,³⁰⁶ e del più recente e particolarmente interessante prospetto a cura di Orlandi,³⁰⁷ molto ancora resta da comprendere riguardo alla reale consistenza della biblioteca di San Macario e al suo ruolo di centro culturale di primaria importanza, sullo sfondo dell'Egitto dei secoli IX-XI e nell'ambito delle ultime fasi della letteratura copta.³⁰⁸ Orlandi stesso sottolinea, del resto, come il suo debba essere considerato un contributo iniziale,³⁰⁹ nel quale sono tuttavia evidenziate e riassunte le principali linee di ricerca da seguire in futuro. Si tratta di un lavoro, quello sulla biblioteca e sui manoscritti di San Macario, che soffre di un certo ritardo e una certa trascuratezza, e che richiede un sistematico lavoro di ricerca da condurre su molteplici fronti: storico, filologico, letterario, codicologico e paleografico, la cui importanza si avrà modo di sottolineare in più punti del presente lavoro, nonché nelle osservazioni conclusive. Certo, non mancano contributi di notevole importanza, e soprattutto abbastanza numerose sono le edizioni delle opere tramandate dai manoscritti macariani, ma ciò che più è evidente, per quanto concerne queste ultime, è che in esse generalmente poca attenzione è riservata alla descrizione degli aspetti codicologici e paleografici dei manoscritti in questione. Fatto, questo, che rappresenta una grave mancanza,³¹⁰ essendo tali aspetti fondamentali nella comprensione dell'organizzazione dei codici – perlopiù fattizi: come sottolinea Orlandi, non è vero che da San Macario provengono codici completi, ma piuttosto opere perlopiù complete da codici smembrati e riassemblati³¹¹ – e, dunque, della biblioteca. Nondimeno, è possibile ragionare su alcuni dati emersi dagli studi già portati avanti – soprattutto su quelli cui si è fatto riferimento poco sopra –, che costituiscono una buona base per le ricerche future sull'argomento.

Dunque, secondo la ricostruzione di Orlandi, e in parte seguendo Evelyn White, il periodo aureo di produzione (e commissione) di codici per la biblioteca macariana va dal IX all'XI secolo. In particolare, le opere che in quest'arco temporale si scelse di copiare, e dunque tramandare, erano soprattutto quelle considerate più utili a fini liturgici, probabilmente riunite in raccolte di testi organizzati in funzione del calendario

³⁰⁶ H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., pp. xxi-xlvi.

³⁰⁷ T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit.

³⁰⁸ Cfr. P. BUZI, *The Ninth-Century Coptic 'Book Revolution' and the Emergence of Multiple-Text Manuscripts*, in A. BAUSI - M. FRIEDRICH - M. MANIACI (eds.), *The Emergence of Multiple-Text Manuscripts* (Studies in Manuscript Cultures 17), de Gruyter, 2019, p. 134.

³⁰⁹ T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., p. 61.

³¹⁰ Mancanza cui recentemente si è iniziato a porre rimedio, dal momento che l'accurata descrizione codicologica e paleografica dei codici macariani è attualmente in corso nell'ambito del progetto ERC *PATHs*.

³¹¹ Quando e come resta ancora da chiarire del tutto. Nel presente studio grande attenzione sarà riservata all'analisi codicologica e paleografica del fattizio *Vat.copt.* 58 che tramanda la versione bohairica di *Iei*. 1 al centro della ricerca. Alcune questioni saranno riprese e approfondite proprio nella sezione a essa dedicata, cfr. §§ 5-6.

liturgico, da leggersi in specifiche occasioni: si direbbe, in funzione “sinassariale”.³¹² Verosimilmente, tale processo di selezione fu messo in atto avendo ben presente ciò che avveniva nell’altro più importante centro culturale egiziano, il Monastero Bianco di Atripe, presso il quale venivano copiati e tramandati testi agiografici, biblici e strettamente liturgici, omelie, martirî, ma anche opere di generi diversi, quali canoni, *dicta philosophorum* (CLM 0291, MONB.BE) o *Gesta/Historia Cambysis* (CC 0159, CLM 735), queste ultime non presenti nella collezione libraria della fondazione scetense, probabilmente per una deliberata scelta e obbedendo a un preciso indirizzo culturale. Dopo il saccheggio dell’817, e al fine di ricostituire il patrimonio della biblioteca macariana e rendere il monastero degno di competere sul piano culturale con la fondazione monastica alto-egiziana legata al nome del massimo autore in lingua copta, Shenoute di Atripe, si cercò di selezionare tutti quei testi utili per la liturgia e la lettura e, più in generale, per dotare la biblioteca di opere da essere necessariamente presenti in una collezione libraria connessa a una fondazione di tale dignità e importanza. Ciononostante, lungi dall’essere un semplice automatismo, il processo di selezione fu messo in atto con il chiaro e per certi versi sottile intento di garantire al Dayr al-Anbā Maqār una certa indipendenza sul piano culturale. Si trattò, dunque, non solo di operare una selezione di testi, ma di tradurre questi stessi testi nella varietà linguistica parlata nella regione, il bohairico, ciò che rappresenta un’evidente rivendicazione della sua rilevanza culturale nei confronti della un tempo letterariamente egemone varietà meridionale del copto, laddove in un altro importante centro monastico e culturale dell’Egitto di IX-XI secolo, il monastero dell’Arcangelo Michele a Phantoou, nel Fayyūm, si era presa una direzione opposta: benché il fayyūmico fosse una varietà linguistica certamente viva e ancora in uso in forma scritta, si scelse infatti di copiare e conservare manoscritti unicamente in ṣaʿīdico.³¹³ Si trattò, ancora, di non limitarsi a tradurre e conservare *tout court* i testi presenti nella biblioteca del monastero di Atripe utili per quella del Dayr al-Anbā Maqār solamente dal ṣaʿīdico, ma di scegliere e preservare un numero maggiore di testi della patristica greca, parte dei quali con ogni verosimiglianza tradotta direttamente dal greco senza la mediazione del ṣaʿīdico, ben obbedendo alla vocazione più “internazionale” che probabilmente contraddistinse la fondazione monastica scetense anche prima del IX secolo, quando la biblioteca – connessa al patriarcato miafisita alessandrino – dovette plausibilmente ospitare un

³¹² P. BUZI, *Introduction*, op. cit., p. 13. Cfr. anche A. BOUD’HORS, *The Coptic Tradition*, op. cit., p. 238.

³¹³ P. BUZI, *Introduction*, op. cit., p. 13; A. BOUD’HORS, *Réflexions supplémentaires sur les principaux témoins fayoumiques de la Bible*, in L. PAINCHAUD - P.-H. POIRIER (éds.), *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “études” 7), Québec, Canada-Louvain- Paris, Les Presses de l’Université de Laval-Peeters, 2006, p. 82.

buon numero di codici greci contenenti certamente le opere dei maggiori Padri.³¹⁴ In alcuni casi, potrebbe essersi trattato non solo, o non semplicemente, di un processo di traduzione “automatica” dal sa‘īdico o direttamente dal greco di opere greche, ma di un conscio sforzo di adattamento e rielaborazione testuale che portò alla creazione di veri e propri “prodotti locali”: manoscritti confezionati con precise caratteristiche formali, tali da renderli manufatti di un certo pregio, contraddistinti da un apparato decorativo che generalmente mostra un gusto e un’eleganza maggiori rispetto a quanto si apprezza nei coevi codici del Monastero Bianco. Manoscritti, ancora, tramandanti opere – o insieme di opere – solo parzialmente dipendenti dalla tradizione sa‘īdica o greca e le cui precise modalità di composizione sono ancora lungi dall’essere pienamente indagate. Su questo punto si veda, tra l’altro, l’approfondito studio condotto su uno dei codici di San Macario, *Vat.copt. 57*, oggi conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, i risultati della cui analisi non possono essere ignorati allorché si proceda all’indagine storica, filologico-letteraria, codicologica e paleografica dei manoscritti e delle opere un tempo costituenti parte del patrimonio librario del monastero di San Macario.³¹⁵ Più nello specifico, è fondamentale chiedersi se i “prodotti locali” cui si è fatto cenno sopra, ovvero le opere copiate secondo precise caratteristiche formali e conservate all’interno dei manoscritti della biblioteca di San Macario, rappresentino riarrangiamenti originali di opere greche, o se essi presuppongano la produzione o la circolazione di manoscritti contenenti diverse redazioni. Tale importante quesito rappresenta anche uno dei *fil rouge* della presente ricerca, sebbene si tratti di un interrogativo attualmente privo di risposte certe e che necessita di approfondite indagini non solo nel campo della storia della letteratura e della filologia copte, ma anche in quello della storia della tradizione della patristica greca.³¹⁶

È chiaro come il quadro qui brevemente presentato inviti a riconsiderare la consistenza dal punto di vista quantitativo e qualitativo della biblioteca di San Macario, non semplice “doppione” di quella dell’ancora culturalmente influente Monastero Bianco, ma istituzione dotata di una certa indipendenza e la cui importanza di centro di tradizione testuale sullo sfondo delle ultime fasi della letteratura copta merita ulteriori e sistematiche indagini.³¹⁷ Qui, il discorso non può prescindere dal toccare

³¹⁴ Si veda ancora T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., p. 62. Riguardo alla questione delle traduzioni dal sa‘īdico e dal greco delle opere tramandate dai manoscritti macariani si rimanda in particolare al paragrafo 8 della presente tesi.

³¹⁵ P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature*, op. cit. Per quanto concerne il discorso portato avanti in queste righe, si vedano le considerazioni espresse alla p. 72 del volume qui citato.

³¹⁶ In questa prospettiva, è bene sottolineare ancora la necessità e l’importanza di uno studio sistematico degli omeliari greci, di cui si è parlato in particolare nel precedente paragrafo.

³¹⁷ Sull’importanza delle ultime fasi della letteratura copta, ancora poco conosciute sotto diversi aspetti, cfr. F. BERNO, *For a Periodisation of Coptic Literature*, op. cit., pp. 304-305.

anche la questione dell'emergere, a partire dall'VIII-IX secolo, di una vera e propria "rivoluzione libraria": la diffusione di *multiple-text manuscripts* e l'adozione di nuovi criteri nell'organizzazione dei testi all'interno dei codici, che ebbe chiari e visibili effetti anche sulla confezione e le caratteristiche interne dei manoscritti.³¹⁸ Se i codici ṣa'īdici del Monastero Bianco o del monastero dell'Arcangelo Michele a Phantoou – la maggior parte dei quali prodotta presso lo *scriptorium* di Toutōn, che del resto riforniva anche lo stesso Monastero Bianco – si presentano caratterizzati dall'esclusivo uso della pergamena quale supporto scrittorio, da un *layout* in due colonne, margini larghi e uso della maiuscola alessandrina a contrasto modulare, d'altra parte i codici macariani, allo stesso modo membranacei e di grande formato, adatti dunque all'uso liturgico, presentano un *layout* in singola colonna, l'uso di una scrittura unimodulare con precise caratteristiche formali – la cosiddetta maiuscola nitriota – e un sistema di paginazione e numerazione dei fascicoli affatto diverso da quello esibito nei codici ṣa'īdici connessi agli altri due centri culturali citati. Pure, non mancano elementi che almeno in parte connettono, dal punto di vista "formale", i manoscritti macariani a quelli prodotti nello *scriptorium* di Toutōn: elementi decorativi comuni,³¹⁹ sistema di paginazione e fascicolazione occasionalmente coincidente,³²⁰ alcuni punti di contatto tra il modo di tracciare le soprilinee nei codici ṣa'īdici toutōniani (o, in generale, del monastero dell'Arcangelo Michele) e il *ḡinkim* boḥairico.³²¹ Anche l'analisi dell'organizzazione interna dei codici, così come lo studio filologico-letterario delle opere in essi contenute potrebbe contribuire non poco a una maggiore comprensione della quantità e qualità di ciò che si sceglieva di tramandare nei vari centri culturali egiziani in questo preciso arco temporale. Certamente, in questa sede il contesto che maggiormente interessa è rappresentato da San Macario, ma ciò che sembra chiaro è che è impossibile giungere a una reale comprensione del quadro senza prendere in considerazione gli altri principali custodi della tradizione culturale e letteraria in lingua copta e i loro reciproci rapporti. A tal proposito, di particolare interesse risultano le considerazioni di Orlandi, secondo il quale è possibile ipotizzare, per lo *scriptorium* di Toutōn, un ruolo di primaria importanza nella "rivoluzione libraria" che portò alla diffusione di un nuovo stile scrittorio e di nuove modalità nell'organizzazione dei testi all'interno dei codici, i cui effetti – seppur esplicitati con diverse caratteristiche – influenzarono il patrimonio delle biblioteche del Dayr al-Anbā Maqār e del Monastero

³¹⁸ Cfr. P. BUZI, *The Ninth-Century Coptic 'Book Revolution'*, op. cit.

³¹⁹ Cfr. *infra* § 5.9.

³²⁰ F. VALERIO, *Scribes and Scripts in the Library of the Monastery of the Archangel Michael at Phantoou. Two Case Studies*, in P. BUZI (ed.), *Coptic Literature in Context*, op. cit., p. 66.

³²¹ Ch. NAKANO, *Indices d'une chronologie relative des manuscrits coptes copiés à Toutōn (Fayoum)*, in «JCS» 8 (2006), p. 147. Cfr. anche *infra* §§ 5.7 e 5.9.

Bianco.³²² Ciò invita ad approfondire e indagare in dettaglio i rapporti fra i tre più importanti centri monastici e culturali dell'Egitto di IX-XI secolo e, parallelamente, a tentare di identificare i circoli culturali responsabili di tale operazione e le precise aree a partire dalle quali prese essa forma, il che davvero, come già sottolineato,³²³ rappresenta una delle principali linee di ricerca future nello studio della tradizione manoscritta copta in una delle sue ultime e fondamentali fasi.³²⁴

Dopo l'acme dei secoli IX-XI e il progressivo abbandono della lingua copta, sostituita dall'arabo in un numero sempre maggiore di occasioni, successivamente il patrimonio librario di San Macario andò incontro a una lunga fase di risistemazione, anche al fine di preservare ciò che stava irrimediabilmente perdendosi a causa del pessimo stato in cui versava la collezione:³²⁵ tra XII e XIV secolo probabilmente gli antichi codici macariani furono smembrati e riassembleti secondo nuovi criteri liturgici, dando vita in questo modo a codici fattizi creati *ex novo* legando tra loro diverse unità codicologiche originariamente separate, tramandanti testi che le sopravvenute necessità liturgiche volevano connessi, ad esempio perché da leggersi in uno specifico periodo dell'anno liturgico.³²⁶ Verosimilmente è in questa fase che sulle varie unità codicologiche furono aggiunte le frequenti note liturgiche utili a evidenziare l'occasione di lettura e lo scopo dei vari testi conservati.³²⁷ Più difficile stabilire, invece, a quando risale l'aggiunta di alcune delle marche di fascicolo o dei numeri di pagina, apparentemente più tardi degli originali ma più antichi delle note liturgiche.³²⁸ Necessario, in questo senso, un minuzioso, sistematico e aggiornato studio dei manoscritti di San Macario, non solo dei codici fattizi oggi conservati in Vaticano, ma anche dei frammenti provenienti dalla stessa biblioteca, in parte acquistati da Henry Tattam e Konstantin von Tischendorf nella prima metà del XIX secolo e oggi dispersi in varie istituzioni, soprattutto al Cairo (Museo Copto), Manchester (John Rylands Library) e Lipsia (Universitätsbibliothek).³²⁹

Quel che sembra probabile, è che parte dei codici riassembleti probabilmente già a San Macario, tra XII e XIV secolo, sarebbe quella acquistata da Giuseppe Simonio Assemani nei primi anni del XVIII secolo per conto di papa Clemente XI, custodita presso la Biblioteca Apostolica Vaticana. Presso il Dayr al-Anbā Maqār

³²² T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., p. 62.

³²³ P. BUZI, *The Ninth-Century Coptic 'Book Revolution'*, op. cit., p. 138.

³²⁴ Si ricordi che gran parte di quanto ci è giunto del patrimonio manoscritto delle biblioteche dei tre centri di cui qui si discute è databile proprio tra il IX e l'XI secolo. Cfr. ancora T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., p. 61.

³²⁵ H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., p. xxxiii; T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., p. 64.

³²⁶ Come nel caso del fattizio *Vat.copt.* 58, cfr. in particolare i paragrafi 4 e 7 della presente tesi.

³²⁷ Cfr. *infra*, § 5.7.

³²⁸ Cfr. *infra*, § 5.

³²⁹ H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., p. xxxii.

il processo di sistemazione si protrasse ancora, forse, nei secoli XVI-XVII al fine di preservare ciò che restava della un tempo ricca biblioteca monastica di IX-XI secolo, il cui patrimonio giaceva, come detto, in parte riassembleto, in parte in stato di abbandono.³³⁰ Con ogni probabilità, la vera e propria biblioteca di San Macario era in questo periodo costituita da manoscritti in arabo, che ormai da tempo aveva sostituito il copto come lingua veicolare e di lettura, il copto essendo relegato in parte al servizio liturgico.³³¹

In conclusione, come detto, alcune delle questioni qui riassunte emergeranno ancora – e in parte sono già emerse – nel corso della tesi, e saranno riprese nelle osservazioni conclusive. Tuttavia, si anticipa che non a tutte sarà possibile dare una risposta, dal momento che lo studio qui portato avanti non rappresenta che un tassello di un più ampio mosaico che prevede lo studio e l'analisi sistematica e quanto più completa, su molteplici fronti, della storia della trasmissione di opere e della tradizione manoscritta copte in una delle sue ultime e fondamentali fasi.

Dunque, dopo aver qui brevemente riassunto le caratteristiche dal punto di vista culturale – soprattutto per quanto concerne l'organizzazione della biblioteca e le specificità dei manoscritti in essa preservati – del monastero di San Macario, presso cui fu prodotta e conservata l'unità codicologica che tramanda l'omelia oggetto del presente studio, nel prossimo paragrafo al centro dell'attenzione sarà il manoscritto in rapporto alla sua attuale collocazione, la Biblioteca Apostolica Vaticana, all'interno della quale è custodito con la segnatura *Vat.copt. 58*.

4. Il codice *Vat.copt. 58* e la collezione Vaticana

Il codice membranaceo fattizio *Vat.copt. 58* fa parte dell'insieme di codici acquistati da Giuseppe Simonio Assemani (1687-1768)³³² nel corso del viaggio effettuato in Egitto e nel Vicino Oriente tra l'estate del 1715 e l'inverno del 1717 per volere di papa Clemente XI Albani (sul soglio pontificio dal 1700 al 1721). Bibliotecario ed erudito maronita, dal 1715 *scriptor orientalis* presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, Assemani intraprese il viaggio al fine di acquisire manoscritti orientali

³³⁰ H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., pp. xxxvi-xxxvii.

³³¹ Ancora. H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., p. xxxiv.

³³² Sulla figura di Giuseppe Simonio Assemani (Yūsuf Sim'ān al-Sim'ānī) si veda soprattutto G. LEVI DELLA VIDA, *Assemani, Giuseppe Simonio*, in *Dizionario biografico degli italiani* 4 (1962), pp. 437b-440a; D.V. PROVERBIO, *Per una storia del fondo dei Vaticani Copti*, in P. BUZI - D.V. PROVERBIO (eds.), *Coptic Treasures from the Vatican Library. A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts, Papers collected on the occasion of the Tenth International Congress of Coptic Studies (Rome, September 17th-22nd, 2012)*, Roma, pp. 11-12 e bibliografia in nota; A. MAZZOCONE - D.V. PROVERBIO, *Giuseppe Simonio Assemani e la Biblioteca Vaticana: una storia evenemenziale*, in B. JATTA (ed.), *La Biblioteca Vaticana e le arti nel Secolo dei Lumi (1700-1797)*, Storia della Biblioteca Vaticana IV, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2016, pp. 314-335.

per conto del papa, desideroso di ampliare la collezione pontificia.³³³ Nel corso del viaggio, egli raccolse un gran numero di codici in copto, etiopico, arabo e siriano, che andarono ad arricchire il fondo dei manoscritti della *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, presso la quale rimasero fino al 1723, quando furono trasferiti all'interno della Biblioteca Apostolica Vaticana.

Come anticipato, i fogli costituenti l'attuale *Vat.copt.* 58 provengono – così come altri 2302 in copto bohairico acquistati da Assemani³³⁴ – dal Dayr al-Anbā Maqār nello Wādī al-Naṭrūn. Essi, assemblati in sedici codici fattizi,³³⁵ a seguito della rifilatura dei margini furono rilegati con coperte in marocchino, ognuna delle quali recante le armi di Clemente XI e del cardinale bibliotecario Benedetto Pamphilj (in carica dal 1704 al 1730), in qualche caso – come nel *Vat.copt.* 58 – affiancati dal blasone di Enrico Noris, *cardinalis bibliothecarius* dal 1700 al 1704. I sedici codici in questione sono gli attuali *Vat.copt.* 1 (CLM 70, MACA.AA), Pentateuco copto-arabo; *Vat.copt.* 5 (CLM 71, MACA.AB), Salterio; *Vat.copt.* 35 (CLM 164, MACA.EG), Antifonario; *Vat.copt.* 57-69. Questi ultimi – compreso il *Vat.copt.* 58 – sono raccolte miscellanee fattizie³³⁶ di testi agiografici e omiletici da diversi codici bohairici databili ai secoli IX-X, a eccezione di alcuni fogli del *Vat.copt.* 60, risalenti ai secoli XII-XIII. Nel corso dello stesso viaggio Assemani acquistò un altro codice in bohairico contenente una *catena* sui Vangeli, che tuttavia lasciò per motivi sconosciuti presso il Dayr as-Suriyān, situato, come il monastero di San Macario, nello Wādī al-Naṭrūn. Tale manoscritto fu poi acquistato nel 1838 da Robert Curzon,³³⁷ quattordicesimo barone Zouche di Harringworth (1810-1873),³³⁸ e

³³³ Per ciò che concerne la storia della formazione della collezione Vaticana di manoscritti copti, rimando a D.V. PROVERBIO, *Per una storia del fondo dei Vaticani Copti*, op. cit., pp. 11-19; A. HEBBELYNCK, *Inventaire sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane*, in *Miscellanea Francesco Ehrle: scritti di storia e paleografia pubblicati in occasione dell'ottantesimo natalizio dell'em. Cardinale Francesco Ehrle*, V: *Biblioteca ed Archivio Vaticano: biblioteche diverse* (Studi e Testi 41), Roma, Biblioteca Vaticana, 1924, pp. 35-82; A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani, Barberiniani, Borgia, Rossiani*, I: *Codices coptici Vaticani, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti*, Roma, In Bibliotheca Vaticana, 1937, pp. XI-XXIV. Per quanto riguarda la storia delle acquisizioni di manoscritti copti *ante* Assemani, rimando agli stessi, cui si aggiunga A. KIRCHER, *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, Roma, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1636; G. LEVI DELLA VIDA, *Ricerche sul più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (Studi e testi 92), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939.

³³⁴ Si veda P. BUZI, *Introduction*, op. cit., p. 9.

³³⁵ Forse già così riassetati presso il monastero di San Macario durante la fase di risistemazione tra XII-XIV secolo, cfr. *supra*, § 3.

³³⁶ E, dal momento che sono formate da unità codicologiche in origine appartenenti a diversi codici antichi, dispongono di vari identificativi CLM e CMCL, uno per ogni unità codicologica e non per gli attuali codici fattizi.

³³⁷ Da cui il nome “Curzon *Catena*”, con cui è noto al giorno d'oggi.

³³⁸ S. LANE-POOLE, *Curzon, Robert, fourteenth Baron Zouche of Harringworth*, in *Oxford Dictionary of National Biography* 5 (1908), pp. 354-355. Si veda anche R. CURZON, *Visits to Monaste-*

arricchì la biblioteca privata del viaggiatore e diplomatico inglese fino al 1917, quando sua figlia Darea ne fece lascito al British Museum. Attualmente il codice è conservato presso la British Library, identificato dalla segnatura Oriental (Or) 8812 (CLM 1468).³³⁹

A seguito del trasferimento presso la Biblioteca Apostolica Vaticana dalla precedente sistemazione nella *Congregatio de Propaganda Fide*, i codici copti assemaniani furono collocati (almeno a partire dal 1732, anno della sua inaugurazione) all'interno della Galleria Clementina. Una prima descrizione sommaria di tale insieme di manoscritti bohairici apparve come appendice al primo dei tre tomi della monumentale *Bibliotheca Orientalis* a opera dello stesso Giuseppe Simonio Assemani.³⁴⁰ La descrizione del *Vat.copt.* 58 – qui ancora indicato con il VII dell'antica numerazione – occupa la pagina 617. Di esso – come, del resto, degli altri – sono sinteticamente elencati i contenuti, senza indicazione del numero di fogli di pertinenza di ogni opera all'interno dei vari codici, di cui si fornisce solo notizia del numero di fogli totali di cui sono costituiti.

Nella seconda metà del XVIII secolo, l'insieme di codici membranacei proveniente dal monastero di San Macario fu oggetto dell'interesse del vescovo di Arsinoe di Cipro Raphaël Ṭūḥī (Rūfā'īl al-Ṭūḥī, 1701-1787), il quale effettuò delle copie di alcune delle opere contenute nei manoscritti nitrioti, copie che si rivelarono di grande importanza pochi anni più tardi, quando l'insieme di codici bohairici venne trasferito a Parigi. Tra esse vi è anche la trascrizione dell'omelia basiliana oggetto del presente studio, che fu attentamente copiata dal vescovo nel manoscritto che oggi porta la segnatura *Borg.copt.* 111, alle pagine 641-662.³⁴¹ Tale codice – oggi conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana – andò ad aggiungersi all'eccezionale collezione di manoscritti copti che il cardinale Stefano Borgia (1731-

ries in the Levant, London, John Murray, 1849, p. 85.

³³⁹ P. BUZI - F. BERNO - A. SOLDATI - F. VALERIO, *Vat.copt. 57: A Codicological, Literary and Paratextual Analysis*, in «COMSt Bulletin» 4, 2 (2018), p. 162.

³⁴⁰ G.S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos, & Malabaricos, jussu et munificentia Clementis XI pontificis maximi ex Oriente conquistos, compratos, auectos, & Bibliothecae Vaticanae addictos*, I: *De scriptoribus Syris orthodoxis*, Roma, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719, pp. 617-619.

³⁴¹ Il codice cartaceo – del quale ho potuto effettuare un'ispezione autoptica – è fittamente scritto dal vescovo Ṭūḥī con un inchiostro bruno che in più punti traspare dai sottili fogli, rendendo in alcuni casi difficoltosa la decifrazione della sua non particolarmente elegante grafia, un'ogivale inclinata a destra che forma un'area di scrittura con poco rispetto per l'armonia della pagina, in cui le retrrici non sono perpendicolari alla linea di giustificazione a sinistra. Il contenuto del codice è descritto in A. HEBBELYNCK, *Inventaire sommaire*, op. cit., pp. 68-69, oltre che nel *Catalogus* di Georg Zoëga di cui si dà conto in n. 343. Sulla figura di Raphaël Ṭūḥī si veda G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, IV: *Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Syrer, armenier, kopten Missionsliteratur, Profanliteratur* (Studi e testi 147), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1951, pp. 160-164.

1804), segretario della *Congregatio de Propaganda Fide*, raccolse all'interno del suo palazzo veliterno³⁴² e che fu accuratamente catalogata dal filologo ed erudito danese Georg Zoëga (1755-1809) nel *Catalogus*³⁴³ pubblicato postumo nel 1810. Qui – nella parte relativa ai codici “menfitici”, o bohairici – la breve nota relativa alla copia del primo sermone basiliano *De ieunio* occupa parte della pagina 10, in cui il Danese riporta, inoltre, la trascrizione e la traduzione in latino del titolo e della sottoscrizione scribale.

Come anticipato, nel 1797, all'indomani del Trattato di Tolentino, diversi codici vaticani – tra cui i sedici di San Macario – furono trasferiti nella parigina Bibliothèque Impériale, oggi Bibliothèque nationale de France. Lì furono attentamente studiati da Étienne Quatremère, il quale ne riconobbe la straordinaria importanza e provvide a pubblicarne una descrizione nelle sue *Recherches*.³⁴⁴ Del *Vat.copt.* 58 – qui indicato con il 58 della nuova numerazione, già presente nel catalogo di Zoëga³⁴⁵ – sono elencati nuovamente i contenuti, questa volta tuttavia con indicazione del foglio iniziale di ciascun'opera presente. Tale insieme di manoscritti bohairici rimase a Parigi per circa un ventennio, per far ritorno all'interno della Biblioteca Vaticana dopo il 1817, a seguito delle decisioni prese durante il Congresso di Vienna (1814-1815).

Nel 1831 fu il cardinale Angelo Mai (1782-1854) ad allestire un catalogo più dettagliato – ma non privo di inesattezze³⁴⁶ – del fondo dei Vaticani copti, allora comprendente, oltre alla collezione nitriota, altri sessantaquattro codici.³⁴⁷ In

³⁴² P. BUZI, *Stefano Borgia's Coptic Manuscript Collection*, in P. BUZI - D.V. PROVERBIO, *Coptic Treasures from the Vatican Library*, op. cit., pp. 21-26; A. HEBBELYNCK, *Inventaire sommaire*, op. cit., pp. 52-75. Alla morte del cardinale, il fondo Borgiano fu lasciato in eredità alla *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, per poi passare alla Biblioteca Apostolica Vaticana nel 1902.

³⁴³ G. ZOËGA, *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Roma, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1810. A p. 10 il filologo danese dà notizia della copia di *Vat.copt.* 58 ff. 178r-194r effettuata da Tūḥī (COD. XI). Cfr. anche J.-M. SAUGET, *Introduction historique et notes bibliographiques au Catalogue de Zoega*, in «Le Muséon» 85 (1972), pp. 25-63.

³⁴⁴ É. QUATREMÈRE, *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte*, Paris, Imprimerie Impériale, 1808, p. 118. Alle pp. 118-133 la descrizione dei codici “menfitici”. Oltre a quello già menzionato di Assemani, Quatremère dà notizia di un secondo catalogo dei manoscritti copti a opera di un anonimo: *Recensio Manuscriptorum Codicum qui ex universa Bibliotheca Vaticana selecti iussu Dni. Nri., Pii VI Pont. Max. Prid. Id. Jul. ann. C1810CCLXXXVII Procuratoribus Gallorum iure belli, seu pactarum iudiciarum ergo, et initae pacis traditi fuere*, Leipzig, 1803, pp. 335-339.

³⁴⁵ G. ZOËGA, *Catalogus*, op. cit., p. 10.

³⁴⁶ Soprattutto per quanto riguarda il numero di fogli di alcuni manoscritti, cfr. A. HEBBELYNCK, *Inventaire sommaire*, op. cit., p. 38.

³⁴⁷ Per un totale di ottanta manoscritti catalogati. Si veda A. MAI, *Catalogus codicum bibliothecae Vaticanae Arabicorum, Persicorum, Turcicorum, Chaldaicorum, Aethiopicorum, Slavicorum, Indicorum, Copticorum, Armenicorum et Ibericorum, item ejus partis Hebraicorum et Syriacorum, quam Assemani in editione pratermiserunt*, Roma, Typis Vaticanis, 1831, pp. 114-170. La descrizio-

quest'opera, del *Vat.copt.* 58 sono elencati più in dettaglio i contenuti, ma nuovamente non sono specificati i fogli iniziali e finali di ciascuna opera, mentre l'intero codice è datato al X secolo, sebbene esso sia costituito dall'assemblaggio di diverse unità codicologiche non esattamente coeve.

Quasi un secolo più tardi, notizie riguardanti il codice *Vat.copt.* 58 apparvero nell'*Inventaire sommaire* redatto da Adolphe Hebbelynck nel 1924 e, soprattutto, nell'accurato catalogo – tuttora di riferimento – compilato da quest'ultimo insieme con Arnold van Lantschoot nel 1937.³⁴⁸ In esso, il manoscritto qui in esame è descritto dettagliatamente in ogni parte, con chiara indicazione dei fogli di inizio e fine di ciascun'opera, trascrizione di *incipit* ed *explicit* con traduzione latina e attenta descrizione della strutturazione dei fascicoli. Due anni più tardi, nel 1939, fu infine pubblicato da Walter E. Crum il fondamentale *Coptic Dictionary*,³⁴⁹ tra le cui pagine spesso compaiono esempi tratti dai testi contenuti nell'eccezionale insieme dei manoscritti nitrioti vaticani, tra cui molto di frequente proprio dalle opere del *Vat.copt.* 58.

Benché appartenente a un insieme eccezionale quale quello dei manoscritti acquistati da Assemani presso il Dayr al-Anbā Maqār, il manoscritto qui preso in esame (così come altri codici assemaniani, recanti testi per la maggior parte ancora inediti) è relativamente poco studiato. Delle dodici opere che attualmente lo compongono, cinque sono tuttora inedite mentre le edizioni della maggior parte delle altre sono particolarmente datate.³⁵⁰ In questa sede, come più volte anticipato, ci si occuperà dell'edizione dell'ultima di esse – la versione in copto bohairico della prima omelia sul digiuno di Basilio di Cesarea – non prima, tuttavia, di aver descritto e analizzato in dettaglio il codice.

5. Il *Vat.copt.* 58: descrizione codicologica e paleografica

5.1. Strutturazione e numerazione dei fascicoli

L'attuale codice *Vat.copt.* 58 è un miscelaneo fattizio costituito da 194 fogli pergamenei ripartiti in 29 fascicoli di varia estensione, spesso mutili.³⁵¹ Nella loro forma 'normale' e completa, tali fascicoli si presentano come quaternioni iniziati

ne del *Vat.copt.* 58 è alle pp. 153-154.

³⁴⁸ A. HEBBELYNCK, *Inventaire sommaire*, op. cit.; A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit.

³⁴⁹ W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1939.

³⁵⁰ Cfr. *infra*, § 7.

³⁵¹ La descrizione di riferimento del codice è in A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., pp. 385-399. Ho potuto, inoltre, procedere all'ispezione autoptica del codice, di cui è disponibile anche una scansione ad alta risoluzione sul sito *web* della Biblioteca Apostolica Vaticana: URL: <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.copt.58> (ultima consultazione: 11/01/2022).

con il lato carne e assemblati rispettando la Legge di Gregory. Questa miscellanea raccoglie al suo interno nove unità codicologiche antiche, complete o frammentarie, tutte in copto bohairico, di seguito indicate come *Vat.copt.* 58¹, 58², 58³, 58⁴⁻⁵, 58⁶⁻⁷, 58⁸, 58⁹, 58¹⁰⁻¹¹, 58¹². Esse sono databili ai secoli IX-XI.³⁵² Il presente studio è dedicato specificamente al testo contenuto nell'ultima unità codicologica della serie, *Vat.copt.* 58¹², tuttavia in questa sede si fornirà una descrizione d'insieme di tutto il volume fattizio nelle sue diverse componenti.³⁵³

In tutte le unità la fascicolazione è espressa sulla prima e sull'ultima pagina di ogni fascicolo, nel margine superiore interno, tranne in corrispondenza delle pagine iniziali di ciascun'opera, contenenti titolo e decorazione.³⁵⁴ I numeri di fascicolo sono decorati al di sopra con un tratto orizzontale al cui centro vi è un piccolo triangolo o semicerchio da cui parte, leggermente staccata, una linea verticale sinuosa, che nelle unità codicologiche 58³ e 58⁴⁻⁵ si allunga più marcatamente verso destra.

In *Vat.copt.* 58¹ è presente sistematicamente una sorta di piccola croce sul margine superiore delle pagine *verso*, mentre in *Vat.copt.* 58³, 58⁸ e 58¹² si trova regolarmente il *nomen sacrum* $\overline{\text{IHC}}$ ("Gesù").³⁵⁵ In modo analogo, nel margine superiore delle pagine iniziali e finali di ogni fascicolo sono presenti invocazioni in greco e copto: $\overline{\text{IHC}} \overline{\text{PXCS}}$ ("Gesù Cristo") in *Vat.copt.* 58¹, 58², 58³, 58⁴⁻⁵, 58⁶⁻⁷, 58⁸, 58⁹, 58¹⁰⁻¹¹ e 58¹²; $\overline{\text{NAI}} \overline{\text{PXCS}}$ ("pietà o Cristo") in 58²; $\overline{\text{NAI}} \overline{\text{NAN}}$ ("pietà di noi") in 58³, 58⁶⁻⁷, 58⁸, 58⁹, 58¹⁰⁻¹¹ e 58¹²; $\overline{\text{IHC}} \overline{\text{YC}} \overline{\text{PXCS}}$ ("Gesù Figlio il Cristo") in 58⁴⁻⁵; $\overline{\text{YC}} \overline{\text{XC}}$ ("Figlio Cristo") in 58⁴⁻⁵; $\overline{\text{POC}} \overline{\text{F}} \overline{\text{IHC}} \overline{\text{PXCS}}$ ("Signore Dio Gesù il Cristo") in 58⁴⁻⁵; $\overline{\text{POC}} \overline{\text{NAI}} \overline{\text{NAN}}$ ("Signore pietà di noi") in 58⁹.³⁵⁶ Tali invocazioni sono separate tra loro da linee tratteggiate e

³⁵² Nello specifico, *Vat.copt.* 58¹ è databile al IX, *Vat.copt.* 58^{2,3,6,7,9-11} sono databili al X, *Vat.copt.* 58⁴⁻⁵ al X-XI e *Vat.copt.* 58^{8,12} al X secolo, si veda in particolare A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., pp. 385-398; Ph. LUISIER, *Les colophons des manuscrits bohairiques conservés à la Bibliothèque Vaticane. Notes de lecture*, in A. SIRINIAN - P. BUZI - G. SHURGAIA (edd.), *Colofoni armeni a confronto. Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scritte del mondo mediterraneo. Atti del colloquio internazionale, Bologna, 12-13 ottobre 2012.Extracta* (OCA 299), Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2016, pp. 219-232. Invero, *Vat.copt.* 58¹² è datato da Hebbelynck e van Lantschoot al IX-X secolo ma, sulla base di considerazioni di cui si discuterà ampiamente in § 5.9, si ritiene più probabile datare l'unità codicologica alla prima metà del X.

³⁵³ Ciononostante, per non appesantire troppo il testo con una serie di dati tecnici poco utili ai fini della presente tesi, si eviterà di descrivere in dettaglio la struttura della pagina – e dunque il sistema di rigatura, le misure dello specchio di scrittura, il numero di linee per pagina e di lettere per rigo –, così come la scrittura, i *marginalia*, i segni di interpunzione e i paratesti di ogni singola unità codicologica del fattizio *Vat.copt.* 58, in questi casi concentrando l'attenzione sulla sola unità 58¹², contenente il testo al centro dello studio.

³⁵⁴ Fanno eccezione i *ff.* 1r e 151r, che riportano rispettivamente una numerazione $\overline{\text{K}}$ e $\overline{\text{A}}$, entrambe vergate dalla mano più recente.

³⁵⁵ In *ff.* 41v, tuttavia, sono presenti tre piccoli ornamenti costituiti da punti che formano croci, e in *ff.* 48r, 69v, 70v e 73r una sorta di croce al centro del margine. Tutti questi casi sono riscontrabili all'interno dell'unità codicologica *Vat.copt.* 58⁴⁻⁵.

³⁵⁶ Sia il tipo di numerazione delle pagine sul lato *verso*, sia le invocazioni in corrispondenza

da motivi decorativi più elaborati, in forma di croce.

Di seguito, per ciascuna delle sezioni del codice fattizio sono elencati i fascicoli che le costituiscono, con notazione di eventuali irregolarità e particolarità:

- *Vat.copt.* 58¹ = CLM 73/MACA.AD (*ff.* 1r-9v): circa 240 x 340 mm, formato dal quaternione $\overline{\kappa\Gamma}$ (*ff.* 1r-8v) e da un foglio sciolto del fascicolo $\overline{\kappa\Delta}$ (*f.* 9). La numerazione del fascicolo $\overline{\kappa\Gamma}$ sul *f.* 1r – il cui inchiostro risulta sbiadito – è a opera di una mano più recente. Accanto a essa tracce di scrittura non decifrabili. In *f.* 8v manca il numero del fascicolo. Sul *f.* 9r è presente, a opera della mano *recentior*, la nota iniziale del fascicolo $\overline{\kappa\Delta}$;

- *Vat.copt.* 58² = CLM 74/MACA.AE (*ff.* 10r-23v): circa 265 x 340 mm, formato dal quaternione $\bar{\alpha}$ (*ff.* 10r-17v) e dal quaternione $\bar{\beta}$ (*ff.* 18r-23v), privato degli ultimi due fogli, di cui restano i talloni. Non c'è, tuttavia, lacuna testuale, dal momento che i due *ff.* finali sono stati evidentemente eliminati perché non servivano, o perché contenenti l'inizio di un'altra opera che è stata scorporata;³⁵⁷

- *Vat.copt.* 58³ = CLM 75/MACA.AF (*ff.* 24r-34v): circa 270 x 345 mm, formato dal quaternione $\bar{\alpha}$ (*ff.* 24r-31v) e da tre fogli singoli del fascicolo $\bar{\beta}$ (*ff.* 32r-34v), con tallone;

- *Vat.copt.* 58⁴⁻⁵ = CLM 76/MACA.AG, MACA.AH (*ff.* 35r-78v):³⁵⁸ circa 275 x 340 mm, formato da un foglio sciolto (*f.* 35), dai quaternioni $\bar{\alpha}$ (*ff.* 36r-43v), $\bar{\beta}$ (*ff.* 44r-51v), $\bar{\gamma}$ (*ff.* 52r-59v) $\bar{\delta}$ (*ff.* 60r-67v), $\bar{\epsilon}$ (*ff.* 68r-75v) e tre fogli singoli del fascicolo $\bar{\zeta}$ (*ff.* 76r-78v), con tallone. Il fascicolo $\bar{\alpha}$ è preceduto da un foglio sciolto, *f.* 35, che contiene sul verso una croce a piena pagina, decorata a intrecci in giallo, verde e rosso. In senso contrario è presente una nota di lettore datata – mediante l'uso di quattro sistemi – al 6517 *annus Mundi* = 1017 *annus Christi* = 741 *annus Martyrum* (=1025 *annus Domini*) = anno 132 del tredicesimo periodo.³⁵⁹ Sul *f.* 64v è presente una preghiera apparentemente della stessa mano di *f.* 35v. In *f.* 76r la numerazione del fascicolo $\bar{\zeta}$ – il cui inchiostro è piuttosto sbiadito – è stata apposta da una mano più recente, in *f.* 78v la nota del fascicolo $\bar{\zeta}$, pressoché illeggibile, sembra essere a

dell'inizio e della fine dei fascicoli risultano essere caratteristiche dei manoscritti membranacei di San Macario, cfr. F. VALERIO, *Codicological and Palaeographical Description*, in P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature*, op. cit., p. 19.

³⁵⁷ Non mancano irregolarità: sul *f.* 17v è presente la nota finale del fascicolo $\bar{\beta}$, laddove è il quaternione $\bar{\alpha}$ a concludersi. Sul *f.* 18r, tuttavia, è notato correttamente l'inizio del quaternione $\bar{\beta}$.

³⁵⁸ *Vat.copt.* 58⁴ e 58⁵ presentano numerazione continua dei fascicoli e appartenevano in origine allo stesso codice, cfr. A. HEBBELYNCK, *Inventaire sommaire*, op. cit., p. 42; A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 391.

³⁵⁹ Il testo è stato edito con traduzione latina da A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 390. Una riproduzione del *f.* 35v si trova in H. HYVERNAT, *Album de paléographie copte, pour servir à l'introduction des "Actes des martyrs de l'Égypte"*, Paris, Leroux, 1888, Planche XXXI.

opera della mano più antica;

- *Vat.copt.* 58⁶⁻⁷ = CLM 78/MACA.AI, MACA.AJ (*ff.* 79r-107v):³⁶⁰ circa 285 x 345 mm, formato dai cinque fogli finali del quaternione $\bar{\kappa}^{361}$ (*ff.* 79r-83v) dai quaternioni $\bar{\iota}\alpha^{362}$ (*ff.* 84r-91v); $\bar{\iota}\beta^{363}$ (*ff.* 92r-99v) e $\bar{\iota}\gamma^{364}$ (*ff.* 100r-107v). In *f.* 100r e 107v è appena visibile l'ombra della precedente numerazione $\langle\bar{\iota}\beta\rangle$;

- *Vat.copt.* 58⁸ = CLM 80/MACA.AK (*ff.* 108r-122v): circa 280 x 345 mm, formato dal quaternione $\bar{\alpha}$ (*ff.* 108r-115v) e da sette fogli del quaternione $\bar{\beta}$ (*ff.* 116r-122v). Il testo è lacunoso: resta il tallone dell'ottavo e ultimo foglio del quaternione $\bar{\beta}$, che è stato reciso;

- *Vat.copt.* 58⁹ = CLM 81/MACA.AL (*ff.* 123r-150v): circa 275 x 345 mm, formato da tre quaternioni integri: $\bar{\alpha}$ (*ff.* 123r-130v), $\bar{\beta}$ (*ff.* 131r-138v) e $\bar{\gamma}$ (*ff.* 139r-146v), più il binione $\bar{\delta}$ (*ff.* 147r-150v), il cui bifoglio centrale è costituito da due fogli singoli giustapposti con tallone. In *f.* 139r manca la numerazione di inizio fascicolo $\bar{\gamma}$;

- *Vat.copt.* 58¹⁰⁻¹¹ = CLM 82/MACA.AM, MACA.AN (*ff.* 151r-177v): circa 280 x 350 mm, formato dai quaternioni $\bar{\alpha}^{365}$ (*ff.* 151r-158v), $\bar{\beta}^{366}$ (*f.* 159r-165v), $\bar{\gamma}^{367}$ (*ff.* 166r-173v) e dal binione $\bar{\delta}^{368}$ (*ff.* 174r-177v);³⁶⁹

- *Vat.copt.* 58¹² = CLM 84/MACA.AO (*ff.* 178r-194r): circa 275 x 345 mm,

³⁶⁰ *Vat.copt.* 58⁶ e 58⁷ hanno paginazione continua. *Vat.copt.* 58⁴⁻⁵ e 58⁶⁻⁷ sono stati vergati dallo stesso copista e probabilmente in origine appartenevano allo stesso codice.

³⁶¹ La nota $\bar{\kappa}$ in *f.* 83v è opera di una mano più recente; visibile a stento, al di sotto di $\bar{\kappa}$, è la precedente numerazione $\bar{\alpha}$.

³⁶² *Sic, pro* $\bar{\kappa}\alpha$. Come in *f.* 83v, anche in 84r la numerazione di fascicolo $\bar{\iota}\alpha$ è a opera della stessa mano più recente; non più visibile è la precedente numerazione $\bar{\beta}$. La numerazione corretta $\bar{\kappa}\alpha$ è stata apposta apparentemente dalla mano *recentior* nel margine superiore interno di *f.* 91v.

³⁶³ *Sic, pro* $\bar{\kappa}\beta$. Il numero di fascicolo è stato vergato dalla mano più recente, ma chiaramente visibile è la precedente numerazione $\bar{\iota}\alpha$ in corrispondenza dei *ff.* 92r e 99v. Sul *f.* 99v, nel margine superiore interno è stata apposta dalla stessa mano più recente la nota $\bar{\kappa}\beta$ (correzione di $\bar{\iota}\beta$).

³⁶⁴ *Sic, pro* $\bar{\kappa}\gamma$. Il numero di fascicolo è stato segnato dalla mano *recentior*. Allo stesso modo, in *f.* 107v è presente la nota $\bar{\kappa}\gamma$, correzione di $\bar{\iota}\gamma$, sempre a opera della stessa mano più recente.

³⁶⁵ Nell'angolo superiore interno della pagina è presente la numerazione di fascicolo $\bar{\kappa}\delta$, della mano più recente.

³⁶⁶ Nell'angolo superiore interno della pagina è presente la numerazione di fascicolo $\bar{\kappa}\epsilon$, della mano *recentior*. Il secondo foglio dello stesso quaternione, riportante la fine dell'omelia *In Psalmum* 38 di Giovanni Crisostomo, è perduto.

³⁶⁷ Sul *f.* 166r è presente un secondo numero di fascicolo, $\bar{\lambda}$, vergato dalla mano *recentior*.

³⁶⁸ Sul *f.* 174r è presente un secondo numero di fascicolo, $\bar{\lambda}\alpha$, dovuto alla mano più recente.

³⁶⁹ *Vat.copt.* 58¹⁰ e 58¹¹ facevano parte dello stesso codice; continua è la numerazione dei fascicoli, cfr. A. HEBBELYNCK, *Inventaire sommaire*, op. cit., p. 43; A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 398.

formato dai quaternioni $\overline{\alpha}$ (ff. 178r-185v),³⁷⁰ $\overline{\beta}$ (ff. 186r-193v)³⁷¹ e da un foglio sciolto (f. 194). L'ultima pagina del *Vat.copt.* 58 (f. 194v) è occupata da un disegno raffigurante san Teodoro Stratelate.³⁷²

Ricapitolando, quattro delle nove unità codicologiche che compongono il fattizio *Vaticanus copticus* 58 presentano delle marche di fascicolo più tarde rispetto a quelle originali. Esse presuppongono un diverso assemblaggio dei fascicoli, piuttosto diverso da quello che si riscontra attualmente nel codice in esame. Stando a queste segnature più tarde, l'ordine doveva essere il seguente: *Vat.copt.* 58¹² = fascicoli $\overline{\eta\theta}$ (18-19), 58⁶⁻⁷ = fascicoli $\overline{\kappa\kappa}$ (20-23), 58¹ = fascicoli $\overline{\kappa\Gamma-\kappa\Delta}$ (23-24),³⁷³ 58¹⁰⁻¹¹ = fascicoli $\overline{\kappa\eta-\lambda\alpha}$ (28-31).³⁷⁴

Tre quaternioni,³⁷⁵ infine, presentano dei tratti obliqui vergati in rosso – sul margine inferiore esterno nelle pagine *verso*, sul margine superiore esterno nelle pagine *recto* – che marciano il centro del fascicolo, forse più tardi rispetto alla copiatura del testo principale. Tali segni, definiti con termine tecnico *middle-quire marks*, sono tipici dei codici vaticani di San Macario e sono dovuti con molta probabilità a influsso arabo.³⁷⁶

5.2. Paginazione

I numeri di pagina sono normalmente segnati unicamente sul lato *verso*, e sul *recto* e *verso* nelle prime pagine dei fascicoli, tranne in corrispondenza delle pagine iniziali di ogni opera, prive di paginazione.³⁷⁷ In ogni caso, nelle unità codicologiche *Vat.copt.* 58², 58⁹ e 58¹⁰⁻¹¹ il copista originario³⁷⁸ non ha utilizzato tale sistema

³⁷⁰ In f. 178r è presente una numerazione di fascicolo $\overline{\eta\theta}$ a opera della mano più recente.

³⁷¹ In f. 186r è presente una numerazione di fascicolo $\overline{\eta\theta}$ a opera della mano più recente.

³⁷² Identico in *Vat.copt.* 66, ff. 194r e 210v, all'interno delle unità codicologiche 66⁷⁻⁸ che, come si vedrà, si devono alla mano dello stesso copista di *Vat.copt.* 58¹². Una riproduzione fotografica del f. 194v è in H. HYVERNAT, *Album de paléographie copte*, op. cit., Planche XVI, cfr. anche A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., pp. 484-485. Si veda *infra*, § 5.9. Cfr. anche la Tavola VIII al termine della presente tesi.

³⁷³ La ripetizione della numerazione di fascicolo $\overline{\kappa\Gamma}$ è evidentemente una svista del responsabile della segnatura più tarda e del conseguente riassemblaggio dei fascicoli.

³⁷⁴ Non è improbabile che altri codici nitrioti possano conservare i fascicoli che erano stati riassemblati e rinumerati $\overline{\kappa\epsilon-\kappa\zeta}$ (25-27), che dovrebbero dunque trovarsi tra *Vat.copt.* 58¹ e 58¹⁰⁻¹¹.

³⁷⁵ $\overline{\alpha}$ in *Vat.copt.* 58¹ (ff. 4v-5r), $\overline{\beta}$ (ff. 111v-112r) e $\overline{\gamma}$ (ff. 119v-120r) in *Vat.copt.* 58⁸.

³⁷⁶ Si veda, ad esempio, M.-G. GUESDON, *La numérotation des cahiers et la foliotation dans les manuscrits arabes datés jusqu'à 1450*, in «Revue des mondes musulmans dans la Méditerranée» 99-100 (2002), pp. 101-115 e A. GACEK, *Arabic Manuscripts. A Vademecum for Readers*, Leiden, Brill, 2009, pp. 158-159, cui si rimanda per ulteriore bibliografia.

³⁷⁷ Questo sistema di paginazione è tipico dei manoscritti membranacei provenienti dal monastero di San Macario, cfr. A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 383; A. BOUD'HORS, *Pentateuque copte-arabe*, in P. BUZI - D.V. PROVERBIO, *Coptic Treasures from the Vatican Library*, op. cit., p. 66.

³⁷⁸ *Vat.copt.* 58² e 58¹⁰⁻¹¹ si devono molto probabilmente a un'unica mano, cfr. A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 386.

‘standard’ tipico di San Macario, bensì un sistema alternativo e di minoritaria attestazione, che prevede che la paginazione sia espressa solo sulla prima e sull’ultima pagina di ogni fascicolo. Una mano più tarda, e solo in *Vat.copt.* 58² e 58¹⁰⁻¹¹, ha poi espresso le pagine mancanti all’interno dei fascicoli. Così come i numeri dei fascicoli, anche i numeri di pagina sono decorati nella parte superiore con un tratto orizzontale da cui parte una linea verticale ondulata. In pochi casi³⁷⁹ presentano piccole decorazioni anche al di sotto. Non mancano errori e omissioni. Di seguito la descrizione della paginazione di ciascuna unità codicologica:

- *Vat.copt.* 58¹ = CLM 73/MACA.AD: da <ā> a <ī>;
- *Vat.copt.* 58² = CLM 74/MACA.AE: da <ā>³⁸⁰ a κ̄η. La numerazione delle pagine è dovuta a una seconda mano più recente, ma in *ff.* 17v e 18r ῥ̄ e ῑ̄ sono della mano più antica;
- *Vat.copt.* 58³ = CLM 75/MACA.AF: da <ā> a κ̄β;
- *Vat.copt.* 58⁴⁻⁵ = CLM 76/MACA.AG, MACA.AH: da <ā>³⁸¹ a <ñ̄>; da <ā> a κ̄η. In *f.* 77v la nota κ̄ς̄ è più recente – probabilmente di XVIII-XIX secolo – ed è stata effettuata con un lapis o con una penna a inchiostro nero affatto diverso da quello usato di norma all’interno del codice fattizio;
- *Vat.copt.* 58⁶⁻⁷ = CLM 78/MACA.AI, MACA.AJ: da <pn̄> a κ̄κ. I numeri di pagina sono stati apposti da una mano più recente direttamente su quelli più antichi, ancora più o meno ben visibili in *ff.* 80v, 81v, 82v, 83v, 91v, 92v, 93v, 99v, 103v e 107v. Della mano più antica è la paginazione in *ff.* 84r e 84v, 92r e 100r. Sono presenti diversi errori,³⁸²
- *Vat.copt.* 58⁸ = CLM 80/MACA.AK: da <ā> a κ̄;
- *Vat.copt.* 58⁹ = CLM 81/MACA.AL: da <ā>³⁸³ a <ñ̄>. Sono segnati solo i numeri di pagina ῥ̄, ῑ̄, κ̄β, κ̄η e κ̄θ, rispettivamente in *ff.* 130v, 131r, 138v, 146v e 147r;
- *Vat.copt.* 58¹⁰⁻¹¹ = CLM 82/MACA.AM, MACA.AN: da <ā> a κ̄η. In *ff.* 152v,

³⁷⁹ In *ff.* 1v, 2v, 5v, 112v.

³⁸⁰ Sul *f.* 10r è presente il numero κ̄η al centro del margine inferiore, dovuto a una mano più recente. Tale numerazione non ha una chiara origine, ma forse si tratta di un antico numero di collocazione, che ricorre in altri manoscritti del fondo macariano della Biblioteca Vaticana. All’interno del *Vat.copt.* 58 una simile numerazione è visibile in corrispondenza dei *ff.* 36r e 123r.

³⁸¹ In *f.* 36r κ̄α nel margine inferiore della pagina a opera di una mano più recente, cfr. la nota precedente.

³⁸² È ripetuta la numerazione di pagina κ̄ξ in *ff.* 83v e 84r (in 83v a opera della mano più recente, in 84r della mano più antica e in luogo di κ̄ξ); in *f.* 86v κ̄ξ al posto di κ̄ξ, con conseguente scarto di numeri sino al *f.* 107v. Inoltre, i numeri più antichi, quando visibili, non collimano con quelli moderni sovrascritti in *ff.* 91r (κ̄σ > κ̄η), 93v (κ̄π > κ̄β), 99v (κ̄β > κ̄α), 103v (κ̄ > κ̄β) e 107v (κ̄η > κ̄κ).

³⁸³ In *f.* 123r κ̄ε di mano più recente sul margine centrale inferiore della pagina.

153v, 155v, 156v, 157v e 159v i numeri di pagina sono stati apposti dalla mano più recente; da <κ̄α> a <ⲛ̄Ϛ>;

- *Vat.copt.* 58¹² = CLM 84/MACA.AO: da <ᾱ> a <λ̄Δ>. Non sono espressi i numeri da <κ̄β> a <λ̄>.

5.3. Foliatura moderna

Una mano di XVIII secolo ha regolarmente apposto la foliazione con inchiostro da 1 a 194 sul margine superiore esterno di ogni pagina *recto*.

5.4. Pergamena e struttura della pagina

La pergamena utilizzata per la confezione del *Vat.copt.* 58 non è di grande qualità, caratteristica comune alla maggior parte dei manoscritti copti di età sinassariale.³⁸⁴ Lato carne e lato pelo sono facilmente riconoscibili per via della grande diversità di colore e grana, laddove i lati carne presentano una colorazione più chiara e una superficie più liscia, mentre i lati pelo sono più scuri, ruvidi e spesso presentano tracce di peli animali.³⁸⁵ La maggior parte dei fogli ha margini irregolari, fori,³⁸⁶ occhi vetrosi,³⁸⁷ in qualche caso punti di sutura antichi³⁸⁸ e rinforzi con pergamena moderna.³⁸⁹

Su ogni pagina dell'unità codicologica *Vat.copt.* 58¹² sono state tracciate a punta secca, come guida per la scrittura, due linee di giustificazione (una a sinistra e una destra), e delle rettrici ogni due linee di testo.³⁹⁰ La prima linea del testo è scritta al di sotto della rettrice di testa. Il testo è disposto in una singola colonna ed è allineato a sinistra.³⁹¹ Lo specchio di scrittura misura circa 175 x 254 mm (larghezza x

³⁸⁴ P. BUZI, *Beyond the Papyrus. The Writing Materials of Christian Egypt before the Tenth Century: Ostraca, Wooden Tablets and Parchment*, in «COMSt Newsletter» 2 (2011), p. 15.

³⁸⁵ In *ff.* 3v, 47r, 79r, 80v, 92v, 93r, 99r, 104v, 106v, 110v, 141v, 148r, 160v, 164v e 194v.

³⁸⁶ Particolarmente evidenti in corrispondenza dei *ff.* 7, 19, 24, 26, 39, 40, 50, 69, 70, 71, 96, 118, 119, 120 e 122.

³⁸⁷ Evidenti sui *ff.* 35, 57, 63, 64, 98, 118.

³⁸⁸ Sui *ff.* 54, 71, 133.

³⁸⁹ In *ff.* 35, 193 e 194.

³⁹⁰ Il tipo di rigatura è 00A1 secondo la classificazione stabilita da Julien Leroy, per cui si veda J. LEROY, *Les types de réglure des manuscrits grecs* (Institut de recherche et d'histoire des textes. Bibliographies, colloques, travaux préparatoires), Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1976. Dopo la morte di Leroy, le sue ricerche sui sistemi di rigatura dei manoscritti greci sono state portate a termine e perfezionate da J.-H. SAUTEL, *Répertoire des réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin* (Bibliologia 13), base de données établie à l'aide du fichier Leroy et des catalogues récents à l'Institut de recherche et d'histoire des textes (CNRS), Turnhout, Brepols, 1995. Come anticipato all'inizio del presente paragrafo (vd. n. 353), per quanto riguarda la struttura della pagina, e dunque i dati sul sistema di rigatura, sullo specchio di scrittura, sul numero di linee per pagina e di lettere per linea, saranno forniti solo i dati relativi all'unità codicologica *Vat.copt.* 58¹², contenente il testo al centro del presente studio.

³⁹¹ La disposizione del testo in un'unica colonna e la giustificazione a sinistra dello stesso è ca-

altezza), ogni pagina contiene 31-32 linee, e ogni linea ha dai 2 ai 22 caratteri. In qualche caso alcune lettere eccedenti sono state scritte al di sotto dell'ultima linea della pagina, oltre il normale specchio di scrittura.³⁹²

Le lettere iniziali di ciascun paragrafo sono di modulo più grande e in *ekthesis*.

I titoli di ogni opera contenuta nel codice – così come i testi – sono scritti in maiuscola nitriota (cfr. *infra* § 5.6). Fanno eccezione i titoli di *Vat.copt.* 58¹ e 58³, vergati in maiuscola alessandrina bimodulare.³⁹³

Testi, titoli, numeri di pagina e di fascicolo, preghiere note e sottoscrizioni sono stati scritti con inchiostro ferro-gallico color seppia.³⁹⁴ In qualche caso è stato utilizzato inchiostro rosso (soprattutto per ricalcare alcune lettere di modulo più grande all'inizio dei testi o per tracciare pause e alcuni segni di interpunzione).³⁹⁵ I pigmenti utilizzati per la resa dei colori giallo, verde e rosso sono, rispettivamente, orpimento, malachite e ocre rossa, minio e cinabro.³⁹⁶ Per le note apposte all'inizio di ogni opera e per i numeri di pagina e di fascicolo vergati dalla mano più recente è stato usato probabilmente un inchiostro nero a base di carbone.

5.5. Decorazione

I titoli di ogni opera contenuta nel codice fattizio sono inseriti in cornici rettangolari che presentano decorazioni più o meno elaborate. Solitamente la prima o le prime due linee del testo principale sono scritte in modulo più grande, in qualche caso anche con inchiostro di colore rosso. La cornice che circonda il titolo di *Vat.copt.* 58¹ è piuttosto semplice, non colorata, e le linee iniziali del testo sono della stessa grandezza delle altre. Tuttavia, lungo il margine esterno del *f.* 1*r* è presente un ornamento in forma di ramo che si ritrova simile (ma più piccolo) in *f.* 7*r*. Molto più elaborata la decorazione della cornice che circonda il titolo – e parte del margine esterno – di *Vat.copt.* 58², piuttosto spessa e colorata con pigmenti di colore verde, giallo e rosso. I caratteri della prima linea del testo vero e proprio non presentano inchiostro colorato ma sono di modulo circa tre volte più grande rispetto agli altri. I colori giallo e rosso caratterizzano i motivi intrecciati della cornice rettangolare

ratteristica anche delle altre unità codicologiche che compongono il fattizio *Vat.copt.* 58.

³⁹² In *Vat.copt.* 58¹² ciò accade in *ff.* 178*r*, 179*r*, 180*r*, 180*v*, 182*v*, 183*r*, 184*r*, 184*v*, 187*r*, 188*v*, 190*v*, 191*r*, 191*v* e 192*v*.

³⁹³ A. BOUD'HORS, *L'onciale penchée en copte et sa survie jusqu'au XVe siècle en Haute-Égypte*, in F. DÉROCHE - F. RICHARD (éds.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Paris, Bibliothèque nationale, 1997, pp. 117-133; P. BUZI, *Coptic Palaeography*, in A. BAUSI et al., *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg, COMSt, 2015, pp. 283-286.

³⁹⁴ T. GHIGO - I. RABIN, *Archaeometric Study of Inks from Coptic Manuscripts in the Collection of the Apostolic Vatican Library*, in P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature*, op. cit., pp. 77-83.

³⁹⁵ Cfr. *infra* § 7.

³⁹⁶ T. GHIGO - I. RABIN, *Archaeometric study of inks*, op. cit., p. 81.

attorno al titolo di *Vat.copt.* 58³, più elegante di quella precedentemente descritta. La prima linea di testo presenta caratteri di modulo più grande, in questo caso ulteriormente distinti da piccole ornamentazioni – croci formate da punti all’interno delle lettere ω, c, o ed ε – e dall’uso di pigmenti di colore giallo e rosso per l’iniziale. Gli stessi colori della cornice di *Vat.copt.* 58² caratterizzano la croce intrecciata che copre la superficie del foglio 35v, cui si è fatto cenno in precedenza.³⁹⁷ Struttura simile a quella, ancora, di *Vat.copt.* 58² presenta la cornice di *Vat.copt.* 58⁴. In questo caso, tuttavia, il titolo è circondato su tre lati dalla cornice, che prosegue lungo tutto il margine esterno unendosi a una decorazione ramiforme situata nella parte inferiore del foglio. Molto simile a quello di *Vat.copt.* 58² lo stile del primo rigo di testo, con caratteri di modulo più grande, piccoli ornamenti all’interno delle lettere e uso di inchiostri colorati nell’iniziale ingrandita.

Lo stile decorativo tipico dei titoli appena descritti – cornice rettangolare con intrecci colorati, prima linea del testo con caratteri di modulo più grande e iniziale decorata – è caratteristico della maggior parte delle opere contenute nel codice. Cambia, tuttavia, la resa d’insieme, in qualche caso particolarmente elegante (come in *Vat.copt.* 58²⁻³), in altri decisamente poco raffinata (come in *Vat.copt.* 58⁵), in altri ancora più semplice (come in *Vat.copt.* 58⁶⁻⁷ e 58¹⁰⁻¹¹, in cui il titolo ha una cornice piuttosto scarna in rosso e verde, e in cui i caratteri della prima linea di testo sono sì di modulo più grande,³⁹⁸ ma privi di ornamentazioni e pigmenti colorati).³⁹⁹ *Vat.copt.* 58¹² si distingue parzialmente nella decorazione della prima pagina: il titolo è circondato su tre lati da una cornice in forma di ramo, chiusa nella parte destra da un’ornamentazione più elaborata con pigmenti gialli che copre il margine esterno della pagina. La prima linea di testo presenta caratteri di modulo più grande (circa il doppio), decorati anche con inchiostro rosso, mentre l’iniziale ingrandita è decorata con intrecci fitomorfici in giallo, verde e rosso, e sormonta un piccolo uccello (vd. Tavola I).

5.6. Scrittura e datazione

L’intero codice fattizio è vergato per mezzo della scrittura unimodulare tipica dei manoscritti membranacei del Dayr al-Anbā Maqār. Tale stile scrittorio è definito “maiuscola nitriota”,⁴⁰⁰ e prende ispirazione dalla maiuscola biblica greca del periodo di decadenza, con qualche elemento tipico della maiuscola alessandrina.⁴⁰¹

³⁹⁷ Cfr. *supra*, § 5.1.

³⁹⁸ Il primo carattere è in questi casi particolarmente allungato.

³⁹⁹ Di questa tipologia è la decorazione di *Vat.copt.* 58⁸, la cui cornice che circonda il titolo è tuttavia leggermente più elaborata ed elegante.

⁴⁰⁰ A. BOUD’HORS, *L’onziale penchée*, op. cit., p. 120.

⁴⁰¹ F. VALERIO, *Codicological and Palaeographical Description*, op. cit., p. 24. In aggiunta si veda G. CAVALLO, *Ricerche sulla maiuscola biblica* (Studi e testi di papirologia 2), Firenze, Le Monnier, 1967, soprattutto la sezione relativa all’ambiente “egizio-nitrio”; e ancora F. VALERIO, *Codicological and Palaeographical Description*, op. cit., pp. 21-22, 24 e 27-28, per un’ipotesi sull’origine

Altri studi hanno chiaramente analizzato ed esposto le caratteristiche di questo stile, di cui si menzionano qui brevemente le caratteristiche salienti: contrasto fra tratti spessi e sottili (*thick-and-thin style*), la unimodularità⁴⁰² cui si è già fatto cenno e la presenza di apici ornamentali. La maiuscola alessandrina bimodulare caratterizza, invece, i numeri di pagina e di fascicolo, le invocazioni sul margine superiore delle prime e ultime pagine dei fascicoli, le sottoscrizioni scribali⁴⁰³ in *ff.* 9v e 150v; una scrittura unimodulare ad asse leggermente inclinato è tipica delle invocazioni sul margine superiore delle pagine *verso*, delle sottoscrizioni scribali e delle preghiere o note di lettore, come quella presente sul *f.* 194r (vd. Tavola VII); infine, una scrittura tarda tipicamente copta e mediamente poco raffinata caratterizza le note in *f.* 35v, 64v, 78v, 177v. Non è questa la sede per rendere conto delle particolarità scrittorie tipiche di ogni singola unità codicologica contenuta all'interno del *Vat. copt.* 58. Ci si concentrerà, dunque, sull'analisi delle caratteristiche principali della scrittura con cui è stata vergata l'omelia oggetto del presente studio.⁴⁰⁴

α: con i tratti sinistro e centrale che formano un angolo acuto;

β: l'anello superiore è puntato e piuttosto piccolo, quasi di forma triangolare, mentre quello inferiore è più grande, tondo all'esterno e diritto alla base;

γ: con un apice ornamentale al termine del tratto orizzontale;

Δ: tratto spesso nella parte destra, sottile a sinistra e alla base;

ε, ϑ, ο e c: appaiono spesso separati verticalmente (soprattutto ε), conseguenza della modalità di esecuzione. Spesso in fine rigo c è tracciato al di sopra della vocale

della maiuscola nitriota.

⁴⁰² P. BUZI, *Coptic Palaeography*, op. cit., p. 283.

⁴⁰³ Nella presente tesi si ricorrerà al termine “colofone” (colophon, κολοφών) unicamente per indicare i casi in cui le sottoscrizioni facciano esplicito riferimento all'atto di copiatura e donazione del manoscritto e contengano, eventualmente, una datazione espressa secondo uno o più sistemi. Tuttavia, è importante sottolineare che “colofone” era e resta un termine ambiguo e, in fondo, improprio, dal momento che si tratta di un grecismo originatosi durante il Rinascimento, per indicare le formule di chiusura degli incunaboli, contenenti il nome dello stampatore e altre informazioni tipografiche. Negli altri casi, si preferirà dunque utilizzare il termine “sottoscrizione” (*scriptio*, ὑπογραφή). Si veda in particolare A. SOLDATI, *Some Remarks about Coptic Colophons and their Relationship with Manuscripts Typology, Function, and Structure*, in «COMSt Bulletin» 4/1 (2018), pp. 115-119. Cfr. anche P. BUZI, *Titoli e colofoni: riflessioni sugli elementi paratestuali dei manoscritti copti saidici*, in A. SIRINIAN - P. BUZI - G. SHURGAIA (edd.), *Colofoni armeni a confronto*, op. cit., pp.203-217.

⁴⁰⁴ Chiaramente i tratti caratteristici della scrittura qui analizzata sono, in generale, propri anche delle mani responsabili della vergatura delle altre unità codicologiche del fondo macariano, e tuttavia ognuna di esse, pur rifacendosi a un canone scrittorio, presenta caratteristiche uniche, tali da renderla più o meno ben riconoscibile a colpo d'occhio. Cfr. F. VALERIO, *Codicological and Palaeographical Description*, op. cit., p. 24. Si vedano le Tavole I-VII per delle riproduzioni di pagine del *Vat. copt.* 58 in cui è possibile avere una visione d'insieme della maiuscola nitriota mediante la quale è stato vergato il manoscritto.

precedente;

z: il tratto obliquo è largo, mentre quelli orizzontali sono stretti. Il tratto inferiore è lungo e termina con un apice ornamentale al di sotto del rigo di scrittura;

н: tratti verticali spessi, tratto orizzontale stretto e alto;

к: diviso, con i tratti verticale e obliquo inferiore spessi e obliquo superiore più stretto e molto corto;

λ: tratto obliquo sinistro molto stretto, destro largo. A volte con un apice ornamentale alla base dell'obliquo sinistro;

м: i tratti obliqui sono stati tracciati con un singolo tratto sottile più o meno curvo;

н: con tratti verticali larghi e obliquo stretto. In fine rigo è rimpiazzata spesso da una sopralinea;

z: tratto orizzontale superiore attaccato alla spirale, obliquo stretto, orizzontale inferiore largo, lungo e sinuoso, che continua sotto il rigo di scrittura;

π: tratto orizzontale stretto, non prolungato oltre i tratti verticali;

p e q: il tratto verticale scende al di sotto del rigo di scrittura. In fine rigo spesso q è tracciata leggermente più grande e in modo tale che il tratto curvo sia al di sopra della lettera precedente;

τ e †: con uncini alle estremità del tratto orizzontale. A volte † con uncino alla base. In fine e in prossimità di fine rigo τ è tracciato leggermente più grande e in modo tale che il tratto orizzontale sia al di sopra della lettera precedente;

γ: il tratto verticale termina al di sopra del rigo di scrittura e ha forma triangolare, mentre gli obliqui sono tondeggianti e terminano con un uncino;

φ: l'anello è piuttosto grande, ellittico e non sempre simmetrico;

x: il tratto obliquo discendente da sinistra a destra è largo e diritto, mentre l'obliquo ascendente è stretto, sinuoso, inizia con un apice ornamentale (a volte al di sotto del rigo di scrittura) e termina con un uncino;

ω: con le curve appiattite sul rigo di base;

ω e ϐ: con coda allungata con un apice ornamentale all'estremità, al di sotto del rigo di scrittura;

g: il tratto centrale è parallelo al rigo di scrittura e sottile;

x: l'obliquo discendente da sinistra a destra è spesso, di solito senza un apice ornamentale, mentre l'ascendente è sottile e solitamente termina con un uncino all'estremità. La base continua oltre i tratti obliqui e termina con un uncino all'e-

stremità sinistra;

ϸ: piuttosto squadrato, il tratto orizzontale superiore è parallelo al rigo di scrittura e termina con un uncino o con un apice ornamentale.

Le correzioni al testo sono state effettuate con inchiostro rosso in una scrittura simile all'alessandrina bimodulare. L'*impression d'ensemble* è di una mano fluida ma attenta all'esecuzione dei singoli caratteri. Particolarmente distintivo è il tratto delle lettere α, ζ, Ϸ, φ, χ, ψ, ω, Ϙ, ϙ, Ϛ, ϛ, Ϝ e ϝ, la maggior parte delle quali è rappresentata da caratteri propri dell'alfabeto copto.⁴⁰⁵ Grazie alla sottoscrizione scribale posta al termine della versione bohairica dell'omelia di Basilio (f. 194r, vd. Tavola VII) è noto il nome del responsabile della copiatura del sermone: il diacono Khaēl (ⲠⲗⲗⲓⲁⲕⲟⲨ ⲕⲁⲬⲗ).⁴⁰⁶ Alla sua mano si deve la trascrizione di altre opere, contenute nelle unità codicologiche *Vat.copt.* 58⁸, 61⁴, 62¹², 66⁶, 66⁷⁻⁸, e 66⁹, appartenenti a quattro diversi manoscritti fattizi nitrioti ora conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana.⁴⁰⁷ Invero, il nome del diacono Khaēl compare unicamente nella sottoscrizione scribale di *Vat.copt.* 58¹², così che l'identificazione degli altri testi vergati dalla sua mano si deve all'analisi paleografica. Ancora, in *Vat.copt.* 58⁸, 61⁴, 62¹² e 66⁹ non sono presenti sottoscrizioni,⁴⁰⁸ mentre si trovano – oltre che in *Vat.copt.* 58¹² – all'interno delle unità codicologiche *Vat.copt.* 66⁶ (f. 171v)⁴⁰⁹ e 66⁷⁻⁸ (f.

⁴⁰⁵ Cfr. F. VALERIO, *Codicological and Palaeographical Description*, op. cit., p. 24 n. 26.

⁴⁰⁶ Probabilmente diminutivo di Mikhaēl (ⲙⲓⲕⲁⲬⲗ). Non si confonda il diacono Khaēl con altri omonimi copisti i cui nomi emergono nelle sottoscrizioni di alcuni codici fattizi vaticani da San Macario: Khaēl figlio di Matoi (ⲕⲁⲬⲗ ⲅⲓⲛⲟⲥ) ⲙⲁⲧⲟⲓ, *Vat.copt.* 58^{2.6-7.10-11}, 62¹⁻⁸, 67²⁻³, 68^{2-3.8-10}), forse Khaēl Makari figlio di Kosmēt (ⲕⲁⲬⲗ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲡⲞⲨⲓ ⲛⲓⲕⲟⲨⲙⲏⲧ, *Vat.copt.* 62¹⁰⁻¹¹, 69⁵, sebbene in 62¹⁰, f. 198v, il nome sia Gabriel Kosmēt, ⲅⲁⲅⲩⲛⲗ ⲕⲟⲨⲙⲏⲧ) e Khaēl Piskelos (ⲕⲁⲬⲗ ⲡⲓⲕⲉⲗⲟⲥ, *Vat.copt.* 67⁴ e 69^{3.6}), cfr. Ph. LUISIER, *Les colophons des manuscrits bohairiques*, op. cit., p. 221, e A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., pp. 387, 443 e 495.

⁴⁰⁷ Di seguito i riferimenti precisi alle sezioni copiate da Khaēl: *Vat.copt.* 58, ff. 108r-122v = MACA.AK, CLM 80 (omelia di Zaccaria di Shōou *De Iona*, *De paenitentia*, CC 0429, *desinit mutilus*); *Vat.copt.* 61, ff. 117r-142v = MACA.BH, CLM 99 (sermone *De assumptione Mariae Virginis* attribuito a Teodosio di Alessandria, CC 0385; *desinit mutilus*); *Vat.copt.* 62, ff. 211r-242v = MACA.CA, CLM 114 (*Vita Isaac episcopi Alexandriae*, CC 0225); *Vat.copt.* 66, ff. 156r-171v = MACA.DA, CLM 136 (*Passio Til*, CC 0304); *Vat.copt.* 66, ff. 172r-210v = MACA.DB, CLM 137 (*Martyrium sancti Theodori Stratelatae*, CC 0236 e *De miraculis sancti Theodori post martyrium*, CC 0436); *Vat.copt.* 66, ff. 211r-232v = MACA.DC, CLM 138 (*De hora mortis* attribuito a Cirillo di Alessandria, CC 0097). I manoscritti citati sono stati digitalizzati e sono liberamente consultabili all'indirizzo URL: <<https://digi.vatlib.it>> (ultima consultazione: 11/01/2022). In aggiunta, la mano di Khaēl è stata riconosciuta anche all'interno dei manoscritti *Cahir.copt.* 7, 8 e 7-8 add., cfr. A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 394. Si veda anche H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrūn*, I, op. cit., Pl. II per le riproduzioni di due pagine esemplificative della mano del copista.

⁴⁰⁸ I testi contenuti in *Vat.copt.* 58⁸ e 61⁴, in realtà, terminano mutili, mentre in 62¹² e 66⁹ il copista potrebbe non aver apposto la sottoscrizione a causa dello spazio insufficiente alla fine del testo.

⁴⁰⁹ + ⲡⲢⲟⲩ ⲛⲓⲡⲓⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲧⲓⲗ ⲟⲩⲡⲓ ⲛⲉⲙⲁⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲙⲛⲏ | ⲓⲥ ⲧⲙⲉⲧⲁⲛⲓⲁ ⲛⲁⲟⲥ ⲛⲓⲟⲧⲓ ⲁⲣⲓⲑⲙⲉⲩ<ⲓ> ⲛⲓⲡⲓⲥⲟⲩⲓ ⲛⲁⲧⲉⲙⲡⲟⲗ | ⲡⲓⲕⲁⲣⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲕⲉⲣⲛⲓ ⲛⲓⲧⲉ Ⲟⲧⲧⲓ ⲡⲓⲡⲓⲛⲁⲛⲧ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲙ ⲁⲙⲛⲏ («la benedizione del santo

210r),⁴¹⁰ sebbene il copista eviti di menzionare il proprio nome. Ad ogni modo, oltre alle caratteristiche riguardanti il tratteggio delle lettere, altre particolarità e abitudini scritte del copista intervengono nell'identificazione delle unità codicologiche della cui vergatura dei testi fu responsabile il diacono: la presenza di *diplai* eseguite con inchiostro rosso, che dividono il testo in periodi;⁴¹¹ le caratteristiche lineole ondulate alla fine del testo copiato in *Vat.copt.* 58¹² (f. 194r), 62¹² (f. 242v) 66⁶ (f. 171v) e 66⁷⁻⁸ (f. 210r); la presenza, all'interno di tutte le unità codicologiche considerate (compresa *Vat.copt.* 58¹²), delle stesse invocazioni sul *verso* e dello stesso apparato decorativo per esprimere la fascicolazione; l'utilizzo quasi esclusivo della maiuscola nitriota, di modulo leggermente più piccolo rispetto al testo principale, per i titoli,⁴¹² nonché una certa affinità nella decorazione di questi ultimi.⁴¹³

L'unità codicologica *Vat.copt.* 58¹² è priva di un colofone che ne espliciti la data di copiatura, così che la datazione deve basarsi esclusivamente su criteri paleografici e sul confronto tra alcuni elementi che accomunano l'unità 58¹² ad altre contenute in diversi codici fattizi macariani. Di ciò si discuterà in dettaglio in § 5.9, ma si anticipa che la copiatura delle unità di cui è responsabile Khaēl può essere collocata con buona probabilità nel corso della prima metà del X secolo. Ciononostante, possediamo quantomeno un *terminus ante quem* collocare sicuramente la copiatura dei testi considerati: il 781 *annus Martyrum* (= 1064-1065 *annus Domini*), ricavato da un colofone o, meglio, da una *nota lectoris* apposta da una mano più tarda in *Vat.copt.* 66⁷⁻⁸ f. 210r,⁴¹⁴ al termine di una delle unità codicologiche il cui testo è stato copiato dal diacono Khaēl.

5.7. Segni diacritici e abbreviazioni

Uno dei tratti più evidenti di *Vat.copt.* 58¹², cui si è fatto cenno poco sopra, è la particolare divisione del testo in periodi, separati tra loro tramite delle *diplai* ese-

(ἄγιος) apa Til sia con tutti noi, amen. | Ecco la penitenza (μετάνοια), miei padri e signori, fate ricordo del discepolo indegno, polvere e cenere, affinché Dio misericordioso abbia pietà di lui»). La sottoscrizione è stata edita con traduzione latina da A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 482.

⁴¹⁰ + ΠΣΜΟΥ ἸΠΠΑΓΙΟΥ ΘΕΟΔΩΡΟΥ(Σ) ΩΩΠΙ ΝΕΜΑΝ ΤΗΡΟΥ ΔΜΗΝ («la benedizione di san (ἄγιος) Teodoro sia con tutti noi, amen»). Segue una *nota lectoris* vergata da una diversa mano. I testi sono stati editi con traduzione latina da A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 484.

⁴¹¹ Esse si trovano in tutti i testi copiati da Khaēl. In alcuni casi la particolare divisione del testo dà vita a una struttura testuale chiaramente bipartita, soprattutto nei passi in cui vi è ripetizione di stessi termini o espressioni, come in *Vat.copt.* 58⁸ ff. 120v-121r; 58¹² ff. 187r, 190r, 191v, 193v e 61⁴ f. 123r. Si veda anche la Tavola V.

⁴¹² L'unica eccezione è rappresentata da *Vat.copt.* 62¹², il cui titolo è vergato nella tipica *Auszeichnungsschrift* dei manoscritti macariani, ovvero la maiuscola alessandrina bimodulare.

⁴¹³ Si notino, in particolare, le decorazioni dei titoli in *Vat.copt.* 58¹² f. 178r, 66⁶ f. 156r e 66⁹ f. 211r.

⁴¹⁴ La sottoscrizione è stata edita con traduzione latina da A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 484.

guite con inchiostro rosso, a segnalare le pause nella lettura.⁴¹⁵ Tale caratteristico sistema di organizzazione del testo è tipico anche degli altri manoscritti copiati dalla mano di Khaēl,⁴¹⁶ il che può indurre a ipotizzare che egli possa esser stato anche il rubricatore delle unità codicologiche di sua competenza.⁴¹⁷ Oltre alle *diplai* di cui si è appena dato conto, nel testo sono utilizzati come segni di interpunzione – o, piuttosto, come riempitivi – anche lineole ondulate, croci, due punti, ancora *diplai*, tratti orizzontali e semplici segni decorativi, quasi sempre realizzati con inchiostro rosso (vd. Tavole I-VII).

Tipica dei manoscritti in bohairico – ma propria anche dei testi in mesokemico, il cosiddetto dialetto M⁴¹⁸ – è la presenza del *ǧinkim* (ⲄⲚⲚⲕⲓⲙ),⁴¹⁹ un segno di lettura graficamente reso con un punto o un accento, solitamente grave, forse in origine derivato da una soprilinea caratterizzata da un tratto molto ridotto. Nel testo al centro del presente studio esso appare solitamente come un accento grave, spesso talmente ridotto da presentarsi sostanzialmente come un punto.⁴²⁰ Quanto alla funzione, il *ǧinkim* è qui utilizzato secondo il normale uso grammaticale del bohairico classico, che ne prevede l'utilizzo in corrispondenza di vocali che formano sillabe a sé,⁴²¹ su ⲙ e ⲛ quando rappresentano elementi grammaticali⁴²² o costituiscono il primo radicale seguito da un'altra consonante.⁴²³ Tecnicamente, dunque, si tratta di un segno in qualche modo connesso a caratteri fonetici propri delle vocali e delle consonanti nasali.⁴²⁴

⁴¹⁵ Cfr. H. DE VIS, *Homélieles coptes de la Vaticane*, op. cit., p. 31. La presenza di segni vergati al fine di segnare le pause è ulteriore indizio del fatto che il testo contenuto nell'unità codicologica CLM 84, rappresentato dall'omelia di Basilio oggetto del presente studio, fu probabilmente utilizzato a scopo liturgico. Si veda anche H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., p. xlvi.

⁴¹⁶ Si veda la nota 407.

⁴¹⁷ Cfr. H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., p. xlvi n. 5.

⁴¹⁸ R. KASSER, 'Djinkim' ou 'surligne' dans les textes en dialecte copte moyen-égyptien, in «BSAC» 23 (1981), pp. 115-157.

⁴¹⁹ Il termine significa letteralmente "movimento", cfr. W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, op. cit., p. 109a. Hans Jakob Polotsky connette il nome all'arabo حركة, cfr. H.J. POLOTSKY, *Une question d'ortographe bohaïrique*, op. cit., p. 25 n. 1. Si veda in generale ancora H.J. POLOTSKY, *Une question d'ortographe bohaïrique*, op. cit., pp. 25-35, R. KASSER, s.v. *Djinkim*, in *CE*, VIII, op. cit., pp. 110a-112b e ID., *La surligne a-t-elle précédé le 'djinkim' dans les textes bohaïriques anciens ?*, in «RdÉ» 24 (1972), pp. 91-95.

⁴²⁰ In modo molto simile a quanto si può osservare, ad esempio, in *Vat.copt.* 57, cfr. S. KIM - P. AUGUSTIN, *Le sermon Ps.-Chrysostomien De remissionne peccatorum*, op. cit., p. 94. Cfr. anche A. SOLDATI, *The First Homily Preserved by the Manuscript*, op. cit., p. 52.

⁴²¹ Come nel caso del termine ⲛⲏⲥⲧⲓⲗ (gr. νηστεία), naturalmente frequentissimo all'interno del testo in esame.

⁴²² Ad esempio, quando costituiscono preposizioni, marche del genitivo o fanno parte di negazioni, come nel caso di ⲛⲧⲉⲛⲓⲡⲣⲟⲑⲏⲧⲏⲥ e di ⲛⲡⲉⲣⲉⲣⲏⲛⲥⲧⲉⲅⲓⲛ.

⁴²³ Come in ⲛⲙⲟⲥ.

⁴²⁴ Si veda ancora H.J. POLOTSKY, *Une question d'ortographe bohaïrique*, op. cit., p. 27.

Le abbreviazioni sono rappresentate dai *nomina sacra* ⲬⲚ (ϕνοϥⲧ*), ⲛⲟⲥ (ⲛⲟⲥⲟⲓⲥ*),⁴²⁵ ⲛⲛⲁⲗ (ⲛⲛⲉϥⲙⲁ), ⲒⲬⲚ (Ἰησοῦς), ⲪⲚ (Χριστός) e ⲪⲚⲤ (χρηστός), così come dalla sopralinea su vocale in fine di rigo, equivalente a *u*, tratto caratteristico che si ritrova in molti manoscritti copti, ripreso dalla pratica analoga in uso nei manoscritti greci.

5.8. Rilegatura

Il codice *Vat.copt.* 58 – come gli altri manoscritti vaticani provenienti dal Dayr al-Anbā Maqār – manca della rilegatura originale. Allo stato attuale esso è rilegato con una coperta in marocchino a cinque nervi, tra cui sono stati impressi in oro la segnatura “58” e le armi di papa Clemente XI Albani (1700-1721) e dei cardinali bibliotecari Enrico Noris (1700-1704) e Benedetto Pamphilj (1704-1730).

5.9. Note a partire da una raffigurazione di san Teodoro Stratelate

Meritevole di segnalazione è la presenza, in corrispondenza di tre fogli facenti parte di due delle unità codicologiche contenenti testi copiati dal copista Khaēl⁴²⁶ – *Vat.copt.* 58¹², f. 194v, e 66⁷⁻⁸, ff. 194r e 210v – dello stesso disegno, con lievissime differenze, raffigurante san Teodoro Stratelate a cavallo, con la vedova e gli orfani, nell’atto di trafiggere il drago.⁴²⁷ La presenza della raffigurazione del santo sauroctono è ben giustificabile in *Vat.copt.* 66, ff. 194r e 210v – è posta, infatti, rispettivamente alla fine della *Passio Theodori Ducis* e dei *Miracula Theodori Ducis* –, mentre lo è meno in *Vat.copt.* 194v, dopo l’omelia *De ieiunio I* di Basilio. A titolo d’ipotesi, si noti tuttavia quanto segue: in corrispondenza del foglio 194v di *Vat.copt.* 58, in alto a sinistra, è stata apposta da una mano non particolarmente elegante e con ogni probabilità piuttosto tarda,⁴²⁸ la scritta ⲙⲉϥⲓⲣ, indicante il mese di Mechir (26-27 gennaio - 24-25 febbraio, secondo il calendario giuliano) durante il quale era letta la maggior parte dei testi contenuti all’interno del codice fattizio *Vat.copt.* 58 (cfr. § 7). San Teodoro Stratelate fu martirizzato il 7 febbraio di un anno imprecisato, nel sabato della prima settimana di quaresima,⁴²⁹ ciò che in qualche

⁴²⁵ In bohairico di fatto non si trovano mai i nomina sacra ⲬⲚ e ⲛⲟⲥ *in extenso* (quest’ultimo neppure quando è utilizzato non come *nomen sacrum*, ma nel significato corrente di “signore, padrone” riferito a un uomo e non a Dio).

⁴²⁶ Cfr. *supra* § 5.6 e ancora n. 407.

⁴²⁷ Cfr. A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., pp. 399 e 484-485; H. HYVERNAT, *Album de paléographie copte*, op. cit., Planche XVI (riproduzione di *Vat.copt.* 66, f. 194r). L’illustrazione presente in *Vat.copt.* 58¹², f. 194v è, tra le tre, quella meno ben conservata, dal momento che soprattutto la parte inferiore del disegno risulta piuttosto sbiadita (si riconoscono appena il profilo del cavallo, l’immagine della vedova a destra e il drago trafitto dalla lancia in basso). Si vedano le Tavole VIII-X della presente tesi.

⁴²⁸ È possibile presumere che la scritta sia stata aggiunta nel momento in cui fu effettuata la sistemazione dei codici della biblioteca di San Macario, forse tra XII e XIV secolo, cfr. T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., p. 64.

⁴²⁹ «[Μ]ηνι φεβρουαρίω ζ', ημέρα σαββάτω, τη πρώτη εβδομάδι της άγιας τεσσαρακοστής», cfr. G. VAN

modo non sembra rendere del tutto inopportuna la presenza della raffigurazione del santo al termine del sermone basiliano composto in occasione della domenica precedente l'inizio del digiuno quaresimale e in un codice destinato al servizio liturgico previsto durante i mesi di Mechir e Phamenōt. Non solo: considerando che san Teodoro di Amasea, la cui figura è all'origine di quella del martire Stratelate,⁴³⁰ andò incontro al martirio il 17 febbraio (tra il 305 e il 311), e che Gregorio di Nissa, fratello di Basilio, pronunciò un encomio in suo onore proprio il 17 febbraio 381 (CPG 3183, PG XLVI, 736-748),⁴³¹ forse la presenza della raffigurazione subito dopo la fine dell'omelia *De ieiunio I* del Cappadoce potrebbe giustificarsi anche in questo modo. O forse, più semplicemente, essa tradisce un'abitudine "artistico-scrittoria" propria dei manoscritti copiati in un preciso arco temporale e decorati da una specifica personalità per la quale, evidentemente, rivestiva particolare importanza la figura del santo militare.⁴³² Per il momento si tratta, in ogni caso, solo di ipotesi formulate per tentare di spiegare la presenza della figura del santo dopo l'omelia basiliana oggetto del presente studio, ma sarebbe interessante approfondire la questione nelle sedi opportune. L'immagine del megalomartire Teodoro in *Vat. copt.* 58 f. 194v è accompagnata anche da una legenda, vergata da una mano diversa da quella che ha apposto la nota $\mu\epsilon\chi\iota\rho$, in una maiuscola ad asse diritto che ricalca pressoché il tracciato dell'alessandrina a contrasto modulare,⁴³³ pur dando l'impressione, nell'insieme, quasi di una scrittura epigrafica: a sinistra è presente la scritta $\omicron|\gamma|\alpha|\rho|\iota|\omicron|\iota$, mentre a destra si legge $\theta\epsilon\omega\Delta\omega|\rho\omicron\varsigma\ \rho\epsilon\varsigma|\tau\rho\alpha\tau\epsilon\lambda\alpha|\tau\epsilon\varsigma$.⁴³⁴ In *Vat.*

HOOFF, *Acta Graeca S. Theodori Ducis martyris nunc primum edita*, in «Analecta Bollandiana» 2 (1883), p. 367. Successivamente la ricorrenza del *dies natalis* del martire fu spostata dal 7 all'8 febbraio, cfr. J. MATEOS, *Le typicon de grande Église. Introduction, texte critique, traduction et notes, I: Le cycle de douze mois* (OCA 165), Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1962, p. 229.

⁴³⁰ La figura del santo militare Teodoro di Amasea (Teodoro Tirone), semplice soldato ($\sigma\tau\rho\alpha\tau\iota\omega\tau\eta\varsigma$), fu, infatti, successivamente "sdoppiata" in quella di san Teodoro il Generale ($\sigma\tau\rho\alpha\tau\eta\lambda\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$). Un terzo Teodoro, infine, rappresenta un ulteriore caso di sdoppiamento dell'originale figura di Teodoro Tirone: si tratta del martire Teodoro l'Anatolico (o Teodoro l'Orientale), cui si farà cenno più avanti. Benché i tre martiri fossero venerati in modo distinto, essi erano originariamente un'unica figura.

⁴³¹ Sulla figura del santo si veda in particolare E.O. WINSTEDT, *Coptic Texts on Saint Theodore the General, St. Theodore the Eastern, Chamoul and Justus*, London, Williams and Norgate, 1910; H. DELEHAYE, *I. Les persécutions et le culte des martyrs en Égypte, II. Les listes des martyrs égyptiens, III. Les Passions des martyrs d'Égypte*, in «Analecta Bollandiana» 40 (1922), pp. 7-154, passim; T. ORLANDI, s.v. *Theodorus, Saint*, in *CE*, VII, pp. 2237b-2238a e soprattutto T. DE GIORGIO, *San Teodoro, l'invincibile guerriero. Storia, culto e iconografia*, Roma, Gangemi Editore, 2016.

⁴³² O dei santi militari in generale: la stessa mano è responsabile della vergatura dell'illustrazione presente in *Vat. copt.* 66 f. 287v, iconograficamente simile a quella di Teodoro, raffigurante un altro celebre santo militare: san Mercurio. Di essa si discuterà più avanti nel presente sottoparagrafo.

⁴³³ In ogni caso, i tratteggi di *alpha*, *omicron* e *omega* non rientrano nel canone della maiuscola alessandrina bimodulare. Cfr. H. FÖRSTER, *Die älteste marianische Antiphon, eine Fehlдатierung? Überlegungen zum „ältesten Beleg“ des Sub tuum praesidium*, in «JCS» 7 (2005), p. 106.

⁴³⁴ «San (ἄγιος) Teodoro Stratelate (στρατηλάτης)». Si noti la resa aberrante del greco $\sigma\tau\rho\alpha\tau\eta\lambda\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ nel copto $\sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\lambda\alpha\tau\epsilon\varsigma$, con accorciamento dei due *eta*.

copt. 66 *f.* 194*r* la figura è accompagnata invece dalle seguenti didascalie: a sinistra rispetto al martire ο|γ|α|ρ|ι|ο|ς, a destra θεω|Δ|ωρος πεστρα|τηλα|της⁴³⁵ vergate mediante la stessa scrittura brevemente descritta poco sopra; sulla figura della vedova, in un'ogivale inclinata a destra, la scritta τεχηρα · ες|σαπ̄ · επεστ[ρα]|τηλατες · ε[τβε] | νεσω[ηρε];⁴³⁶ tra i due bambini, in basso, la legenda νορ|φα|νος, “gli orfani”.⁴³⁷ Un dato particolarmente interessante, sottolineato da Hebbelynck e van Lantschoot,⁴³⁸ è rappresentato dalla coloritura fayyūmica che caratterizza il testo di queste legende – evidente soprattutto in *Vat.copt.* 66 *f.* 194⁴³⁹ –, che lascia supporre che l'autore delle figure non fosse originario dell'area scetense, o comunque del Delta, ma provenisse dal Fayyūm. Ciò sembra suffragato non solo dall'appena svolta analisi filologica delle brevi legende, ma anche da un più attento studio iconografico delle illustrazioni presenti all'interno delle unità codicologiche qui in esame. Tutte si rifanno al tipo iconografico del santo come cavaliere sauroctono, diffuso soprattutto in ambiente georgiano, ma ben noto anche in ambito copto, come testimoniano le raffigurazioni qui menzionate, nonché la rappresentazione di san Teodoro l'Anatolico (o l'Orientale) che occupa il *f.* 1*v* del manoscritto M613 conservato a New York presso la Morgan Library & Museum e proveniente proprio dal Fayyūm, dal monastero dell'Arcangelo Michele a Phantou (al-Ḥāmūlī).⁴⁴⁰ Ulteriore caso di

⁴³⁵ «San (ἄγιος) Teodoro Stratelate (στρατηλάτης)». Si noti qui la giusta resa in copto del greco στρατηλάτης.

⁴³⁶ «La vedova (χήρα) che prega lo Stratelate (στρατηλάτης) per i suoi figli».

⁴³⁷ Cfr. A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 484. Le immagini in *Vat.copt.* 66, *f.* 210*v* presentano le stesse legende, con le medesime caratteristiche paleografiche ma con lievi variazioni di contenuto (è presente una soprilinea sul primo τ in πεστρα|τηλατης; parte della didascalia sulla figura della vedova è leggermente diversa, per cui si legge τεχηρα | τεσριμε · επεστρα|τελατες · ετβε | νεσωη[ρ]ε, traducibile come «la vedova (χήρα) che piange (davanti) allo Stratelate (στρατηλάτης) per i suoi figli»; manca la legenda νορφαμος tra i due bambini in basso), cfr. *Ibid.*, p. 485.

⁴³⁸ A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 485.

⁴³⁹ E, come si vedrà a breve, in *Vat.copt.* 66, *f.* 287*v*. In *Vat.copt.* 66 *f.* 194*r* è evidente il tratto fayyūmico in εσσαπ̄, con vocalismo in *alpha*, là dove in bohairico ricorrerebbe all'uso di εσσοβσεβ/εσσοπεπ, lessema verbale leggermente diverso, caratterizzato da una radice raddoppiata.

⁴⁴⁰ = CLM 239. Il manoscritto è datato da van Lantschoot ai primissimi anni del X secolo, cfr. A. VAN LANTSCHOOT, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte*, I: *Les colophons coptes des manuscrits sahidiques*, Louvain, J.-B. Istas, 1929, p. 75. Esso è, comunque, sicuramente posteriore al 31 dicembre 867, come si legge in L. DEPUYDT, *Catalogue of Coptic Manuscripts*, op. cit., p. 282, dunque più prudentemente potrebbe datarsi tra seconda metà del IX e primissimi anni del X secolo, una datazione che in parte coincide con quella, più sfumata, di *Vat.copt.* 58¹² (IX-X secolo). Si noti anche come la legenda che accompagna la figura del martire presenta alcune caratteristiche simili a quelle delle unità codicologiche vaticane: si fa riferimento, in particolare, alla loro disposizione attorno alle figure del santo e del drago, ma anche il tratteggio “epigrafico” di alcuni *alpha*, nonché quello dell'ogivale inclinata che caratterizza le altre legende presenti, è del tutto analogo a quello esibito nelle didascalie dei fogli vaticani. Uno *specimen* della pagina è in H. HYVERNAT, *Bibliothecae Pierpont Morgan Codices Coptici photographice expressi*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1922, XXXIX, *f.* 1*v*. Una riproduzione digitale ad alta risoluzione dell'immagi-

“raddoppiamento” dell’originale figura del martire Teodoro di Amasea,⁴⁴¹ il santo è sconosciuto nelle fonti greche, mentre è attestato in fonti orientali. In particolare, è nota in copto una *Passio* – contenuta anche all’interno del manoscritto appena citato⁴⁴² – in cui un ruolo importante nella vicenda è svolto dall’arcangelo Michele,⁴⁴³ dedicatario della fondazione monastica fayyūmica, il quale alla fine conferisce a Teodoro il titolo di “Stratelate”. Tale iconografia del martire sauroctono a cavallo e armato di lancia, nell’atto di trafiggere un serpente/drago, nonché la disposizione delle legende che accompagnano la figura e lo stile decorativo, sembra essere in Egitto in qualche modo legata all’area del Fayyūm e a manoscritti copiati tra la seconda metà del IX e l’inizio del X secolo,⁴⁴⁴ ciò che avvalorava l’ipotesi che l’autore delle raffigurazioni in *Vat.copt.* 58¹² e 66⁷⁻⁸ provenisse proprio da questa regione e abbia trasferito quest’uso decorativo ad alcuni manoscritti bohairici macariani. Invero, presso il monastero di San Macario il tipo iconografico del santo cavaliere è riscontrabile non solo tra le qui menzionate miniature su manoscritti, cui si aggiunga la raffigurazione piuttosto abbozzata⁴⁴⁵ di un cavaliere coronato in corrispondenza di *f.* 172r del codice *Paris.copt.* 4 (= CLM 2649). Esso, databile al X-XI secolo,

ne è disponibile al seguente indirizzo: URL: <<http://ica.themorgan.org/manuscript/page/1/214172>> (ultima consultazione: 11/01/2022). Cfr. anche la Tavola XIII della presente tesi.

⁴⁴¹ Per cui si veda Chr. WALTER, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, London-New York, Routledge, 2003, pp. 60-61.

⁴⁴² Si veda L. DEPUYDT, *Catalogue of Coptic Manuscripts*, op. cit., n. 144. La *Passio Theodori Anatolii* (CC 0437) è testimoniata in copto da ben dieci manoscritti, uno dei quali proveniente dal monastero di San Macario: *Vat.copt.* 63² (= CLM 120; MACA.CG; inizio X secolo). In copto è conosciuta anche un’opera *In Theodoros* (CC 0381) attribuita a Teodoro di Antiochia, dedicata a Teodoro Stratelate e Teodoro l’Orientale. Essa è tramandata da sette manoscritti, tra i quali figurano *Vat.copt.* 65³ (= CLM 130; MACA.CR; seconda metà del X secolo) e i frammenti acquistati da Konstantin von Tischendorf oggi conservati a Lipsia (Leipzig, Universitätsbibliothek Hs. 1088 = CLM 1915), provenienti dal Dayr al-Anbā Maqār.

⁴⁴³ Cfr. ancora Chr. WALTER, *The Warrior Saints*, op. cit., p. 61.

⁴⁴⁴ Cfr. L. DEPUYDT, *Catalogue of Coptic Manuscripts*, op. cit., p. CXIII. Il tipo del santo cavaliere è nel Fayyūm particolarmente frequente anche in raffigurazioni parietali, cfr. C.C. WALTERS, *Christian Paintings from Tebtunis*, in «JEA» 75 (1989), pp. 191-208. Si veda anche poco oltre all’interno del presente paragrafo.

⁴⁴⁵ Probabilmente aggiunta da una mano più tarda sulla pagina originariamente lasciata priva di scrittura, al fine di creare una più netta separazione tra la fine di un’opera (il *Salterio*) e l’inizio della seguente (le *Odi*). Una riproduzione digitale del disegno è disponibile all’indirizzo URL: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10091631r/f181.item.r=copte%20%20psaume>> (ultima consultazione: 11/01/2022). Per quanto concerne il codice, cfr. in particolare L.-J. DELAPORTE, *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale*, in «Revue de l’Orient chrétien» 14 (1909), pp. 420-422; A. BOUD’HORS, *Manuscrits coptes “Chyriotes” à la Bibliothèque nationale*, in J.-M. ROSENSTIEHL (éd.), *Études coptes III: troisième journée d’étude, Musée du Louvre, 23 mai 1986* (Cahiers de la Bibliothèque copte 4), Louvain, Peeters, 1989, p. 15; EAD., *L’écriture, la langue et les livres*, in M.-H. RUTSCHOWSCAYA - D. BÉNAZETH (éds.), *L’art copte en Égypte, 2000 ans de christianisme. Exposition présentée à l’Institut du monde arabe, Paris, du 15 mai au 3 septembre 2000 et au musée de l’Éphèbe au Cap d’Agde du 30 septembre 2000 au 7 janvier 2001*, Paris, Gallimard, 2000, p. 77.

fu copiato presso il centro monastico scetense e probabilmente donato al monastero di San Macario a Cipro, dove fu acquistato nel 1671 da Johann Michael Wansleben (1635-1679) per conto del ministro francese Jean-Baptiste Colbert (1619-1683) per la Bibliothèqu du Roi, oggi Bibliothèqu nationale de France. In aggiunta, il tipo è ravvisabile anche tra le pitture murali presenti all'interno di alcune delle strutture costituenti il Dayr al-Anbā Maqār: si pensi alle più tarde (probabilmente di XVI secolo) rappresentazioni di cavalieri situate in corrispondenza della parete meridionale nella chiesa di San Michele Arcangelo.⁴⁴⁶ Se la datazione dei manoscritti proposta (prima metà X secolo) fosse esatta, e se le raffigurazioni dei santi cavalieri all'interno dei codici del fondo Assemani della Vaticana fossero coeve alla copiatura delle unità codicologiche cui appartengono – ipotesi che verrà discussa ancora nelle prossime pagine –, esse potrebbero rappresentare le più antiche raffigurazioni di questo tipo attestate a San Macario. Il dato è tanto più interessante poiché testimoniarebbe la presenza, presso il monastero di San Macario, di copisti, decoratori o, generalmente, monaci originari del Fayyūm,⁴⁴⁷ ciò che rappresenta un dato di grande importanza da prendere in considerazione in una più ampia ricerca sui rapporti tra i centri monastici e culturali dell'area scetense e quelli dell'area fayyūmica,⁴⁴⁸ e soprattutto tra i monasteri di San Macario, dell'Arcangelo Michele e lo *scriptorium* di Toutōn – l'antica Tebtynis, nel Fayyūm sud-orientale –, ancora poco indagati. Nell'ottica del presente studio, l'analisi approfondita delle relazioni tra i centri del-

⁴⁴⁶ Su cui si veda H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrūn*, III, op. cit., pp. xxxi, 74-75 e Pl. XVI. Più antica (XII secolo), e stilisticamente più simile alle raffigurazioni sui manoscritti, è la pittura murale attualmente non ben preservata rappresentante frontalmente san Claudio con lancia in pugno e in groppa a un cavallo nero rivolto verso destra. Soprattutto il tratteggio dell'animale mostra ben più perizia rispetto a quello esibito nelle raffigurazioni dei santi cavalieri sui manoscritti cui si è fatto cenno. L'immagine di san Claudio, accanto alla quale si trova una rappresentazione ancor più mal conservata di san Mena (anch'egli probabilmente a cavallo), non è menzionata nello studio di Evelyn White, ma vi si fa riferimento in G. GABRA, *Coptic Monasteries. Egypt's Monastic Art and Architecture*, Cairo, American University in Cairo Press, 2002, pp. 40-41. Una fotografia di tale pittura parietale è disponibile al sito URL: <<https://ccdl.claremont.edu/digital/collection/cce/id/2117>> (ultima consultazione: 11/01/2022).

⁴⁴⁷ Si pensi anche alla lunga nota fayyūmica che occupa il f. 162v del codice *Vat.copt.* 68 e che esibisce alcune caratteristiche (qui, in particolare, la presenza delle lettere ϩ, γ e τ ingrandite in corrispondenza del primo rigo di testo) proprie del cosiddetto "Toutōn style", di cui si parlerà più diffusamente nell'appendice alla presente tesi. Si veda A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 510; L. DEPUYDT, *Catalogue of Coptic Manuscripts*, op. cit., p. CXVI; Ph. LUISIER, *Les colophons des manuscrits bohairiques*, op. cit., p. 222. Cfr. anche Ch. NAKANO, *Indices d'une chronologie relative*, op. cit., p. 157.

⁴⁴⁸ Rapporti tra le due regioni sono in qualche modo testimoniati anche dalle fonti letterarie, tra cui è possibile menzionare il sermone *In XLIX martyres scetenses* (*Vat.copt.* 58, ff. 1r-9v) – in cui dei tessitori del nomo di Phiom (il Fayyūm) si recano presso il monastero di San Macario per trafugare una delle reliquie dei martiri –, o la *Vita Samuelis Archimandritae* – in cui Samuele, originario del Delta, dopo esser stato monaco a Sceti si dedica alla rifondazione del Dayr al-Qalamūn, nel Fayyūm meridionale.

le due regioni rivestirebbe particolare interesse, soprattutto in considerazione di punti di contatto già noti e che potrebbero gettar luce sulle modalità di trasmissione delle opere nell'Egitto di IX-XI secolo, così come sull'evoluzione della tradizione manoscritta copta. Quest'ultima è indissolubilmente legata ai più importanti centri culturali del monastero di San Macario e del Monastero Bianco, ma un ruolo di particolare importanza, ancora da valutare del tutto, potrebbe esser stato svolto dallo *scriptorium* di Toutōn, soprattutto per quanto riguarda la rivoluzione nello stile scrittorio e nell'organizzazione dei testi,⁴⁴⁹ ma forse anche nella loro trasmissione. Come accennato *supra* (§ 2.3), è molto probabile, sulla base di considerazioni di cui si parlerà in dettaglio nell'appendice al presente studio, che uno dei due codici ṣa'īdici contenenti l'omelia *De ieiunio I* (CLM 419) fu prodotto presso lo *scriptorium* di Toutōn, raggiungendo in un secondo momento la biblioteca del Monastero Bianco. È opinione diffusa che le traduzioni bohairiche di opere agiografiche, omiletiche ed ermeneutiche contenute all'interno dei manoscritti della biblioteca di San Macario siano state effettuate a partire da modelli ṣa'īdici,⁴⁵⁰ sebbene si tratti di un assunto da valutare caso per caso e assolutamente da non generalizzare.⁴⁵¹ Limitando l'attenzione alla tradizione copta dell'omelia *De ieiunio I* di Basilio, sembrano comunque esservi diverse prove a favore dell'ipotesi che la versione bohairica di *Iei. 1* presupponga un modello ṣa'īdico,⁴⁵² probabilmente, sulla base delle considerazioni avanzate in § 2.3, risalente alla fase di sistemazione sinassariale della tradizione letteraria in lingua copta. In questo caso ci si può chiedere se tale modello costituisca effettivamente il riarrangiamento sinassariale della traduzione ṣa'īdica "classica" o, viceversa, se esso presupponga un diverso testo greco, forse tratto da un omeliario. Dunque, si tratta di un'ipotesi che non esclude *a priori* l'esistenza di una diversa redazione del sermone circolante già in greco. Questa *Vorlage* ṣa'īdica sinassariale, con molta probabilità al vertice dei rami che conducono alle versioni

⁴⁴⁹ Cfr. § 3. Si vedano ancora, a tal proposito, le interessanti considerazioni di T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., soprattutto pp. 62-65. Per quanto riguarda in generale l'importanza dello *scriptorium* fayyūmico, cfr. in particolare L. DEPUYDT, *Catalogue of Coptic Manuscripts*, op. cit., pp. CXII-CXVI; Ch. NAKANO, *Indices d'une chronologie relative*, op. cit., pp. 147-159. Cfr. anche F. VALERIO, *Scribes and Scripts*, op. cit., pp. 63-76, A. VAN LANTSCHOOT, *Recueil des colophons*, op. cit.

⁴⁵⁰ L.-Th. LEFORT, *Littérature bohairique*, op. cit., p. 134.

⁴⁵¹ Discussioni sull'argomento, tra gli altri, in A. SHISHA-HALEVY, *Topics in Coptic Syntax: Structural Studies in the Bohairic Dialect* (OLA 160), Leuven-Paris-Dudley, MA, Peeters, 2007, p. 21; ID., s.v. *Bohairic*, in *CE*, I, p. 58a; S. KIM - P. AUGUSTIN, *Le sermon Ps.-Chrysostomien De remissionem peccatorum*, op. cit., pp. 92-93; F. BERNO, *The Literary Content*, op. cit., pp. 38-41. Cfr. anche *infra*, § 8.

⁴⁵² Così E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., p. 88; P.J. FEDWICK, *BBU* II.2, p. 1227. Sembrano confermare questa ipotesi anche l'analisi del titolo della versione bohairica (svolta *infra*, in § 6.1) e lo studio linguistico della stessa (in modo particolare relativamente alle citazioni bibliche), che sarà affrontato in § 8.

bohairica e saʿīdica di CLM 419, può forse essersi in qualche modo diffusa a partire dal più importante centro monastico fayyūmico,⁴⁵³ che allo stato attuale delle conoscenze rappresenta il *trait d'union* tra esse? Per il momento basti quanto detto: il discorso sarà approfondito nelle osservazioni conclusive al termine dello studio, quando sarà stata compiuta anche l'analisi dettagliata dei frammenti saʿīdici noti del *De ieiunio I*. In ogni caso, un certo legame tra l'area bohairica e quella fayyūmica traspare anche dall'analisi codicologica e paleografica dei manoscritti provenienti dai centri culturali delle due regioni: si pensi alle analogie nel sistema di paginazione dei codici,⁴⁵⁴ ma anche – e soprattutto – nel sistema di “sopralineatura”,⁴⁵⁵ quest'ultimo mutuato dagli scribi fayyūmici (che non conoscevano, o quasi, l'uso di sopralinee, rarissime in fayyūmico), allorché copiavano manoscritti in saʿīdico (varietà linguistica che prevede l'utilizzo diffuso di sopralinee), con ogni probabilità dall'osservazione del sistema bohairico di “sopralineatura” con *ḡinkim*, forse loro più familiare.⁴⁵⁶ Insomma, « l'importance du Fayoum, ou de pratiques originaires du Fayoum, en matière de copie de manuscrits, est à reconsidérer ».⁴⁵⁷

Non è noto se i disegni raffiguranti san Teodoro siano stati effettuati da Khaēl o, come sembra più probabile, da un decoratore operante all'interno del monastero di San Macario, forse originario del Fayyūm, né se tali disegni siano contemporanei alla copiatura delle unità codicologiche. Un indizio a favore di quest'ultima ipotesi potrebbe derivare dalla considerazione che essi, in un certo senso, sembrano chiudere la sezione costituita dai testi che li precedono,⁴⁵⁸ presupponendo una diversa sistemazione dei fascicoli e delle unità codicologiche, affatto diversa da quella che

⁴⁵³ Si ricordi che esso era certamente uno dei più importanti centri culturali e di trasmissione testuale dell'Egitto bizantino, cfr. P. BUZI, *The Places of Coptic Literary Manuscripts: Real and Imaginary Landscapes. Theoretical Reflections in Guise of Introduction*, in EAD. (ed.), *Coptic Literature in Context*, op. cit., p. 19.

⁴⁵⁴ Cfr. F. VALERIO, *Scribes and Scripts*, op. cit., p. 66 e *supra*, § 3.

⁴⁵⁵ Il termine non è del tutto adeguato in questo caso, trattandosi più propriamente di *ḡinkim* e non di sopralinee.

⁴⁵⁶ Cfr. Ch. NAKANO, *Indices d'une chronologie relative*, op. cit., p. 158.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ Nel momento in cui furono effettuate le copie dei testi di cui si parla, è facile pensare che, se le pagine che accolgono i disegni fossero state vuote (ciò che avrebbe rappresentato un dettaglio decisamente poco raffinato, sebbene, invero, nei manoscritti macariani non manchino pagine lasciate in bianco o contenenti testi aggiunti in un secondo momento, cfr. ad esempio *Vat.copt.* 59 f. 89v o *Vat.copt.* 64 f. 42r, o il caso del *Paris.copt.* 4 citato nella n. 445), esse avrebbero con ogni probabilità contenuto l'inizio di altre opere, evitando un inutile spreco di pergamena. Ma soprattutto: *Vat.copt.* 66⁷⁻⁸, come si è visto, rappresenta una singola unità codicologica contenente due opere che già prima di essere incluse nel fattizio *Vat.copt.* 66 rappresentavano una sezione unitaria. Qui le raffigurazioni del santo guerriero occupano i ff. 194r e 210v. Soprattutto considerando la posizione della prima illustrazione (f. 194v), non avrebbe senso pensare che alla fine del *Martyrium Theodori Ducis* seguisse una pagina vuota, e solo dopo iniziasse l'opera contenente i *Miracula*. Dunque, sembra più economico e verosimile pensare che la collocazione delle raffigurazioni obbedisse a un preciso e voluto disegno decorativo.

è possibile riscontrare oggi, a seguito della rilegatura dei manoscritti originali negli attuali codici fattizi. In *Vat.copt.* 58¹², infatti, l'immagine si trova sul *verso* dell'ultimo foglio del fascicolo e, in questo caso, del codice fattizio; in *Vat.copt.* 66⁷⁻⁸ le illustrazioni si trovano sulla pagina successiva a quella contenente la fine delle opere. Non solo: analizzando attentamente i codici del fondo macariano della Biblioteca Apostolica Vaticana, è possibile trovare, oltre alle raffigurazioni di san Teodoro di cui si è appena discusso, altri due disegni iconograficamente affini ai precedenti, uno dei quali con ogni verosimiglianza vergato dalla stessa persona responsabile di quelli sopra menzionati. Nello specifico, in *Vat.copt.* 66¹¹ (= CLM 140, MACA.DE; unità codicologica copiata dal copista Matoi),⁴⁵⁹ al *f.* 287^v si trova un disegno, costruito esattamente come quelli di san Teodoro di cui si discute e con lo stesso tipo di didascalie,⁴⁶⁰ raffigurante un altro santo militare, iconograficamente affine al martire Teodoro Stratelate: san Mercurio, a cavallo e armato di lancia, nell'atto di trafiggere l'imperatore Giuliano, a terra.⁴⁶¹ Anch'esso si trova sul *verso* del foglio contenente la fine dell'opera, in questo caso l'*Historia Iosephi fabri lignari* (CC 0037). La quinta e ultima raffigurazione di questo tipo si trova, infine, in *Vat.copt.* 62⁴ (= CLM 107, MACA.BQ; unità codicologica copiata da Khaël figlio di Matoi),⁴⁶² al *f.* 89^v: qui si distingue appena il profilo di un santo militare a cavallo e impugnante una lancia, collocato al termine delle *Epistulae Petri et Acacii* (CC 0313). Quest'ultima raffigurazione potrebbe non essere stata vergata dalla stessa persona delle precedenti, a giudicare dallo stile più modesto e dal fatto che sembra essere più tarda delle precedenti.⁴⁶³ Certo è che non può essere casuale il fatto che la stessa raffigurazione si trovi in corrispondenza della fine di tre testi copiati dallo stesso

⁴⁵⁹ Cfr. Ph. LUISIER, *Les colophons des manuscrits bohairiques*, op. cit., p. 222.

⁴⁶⁰ E la stessa coloritura fayyūmica: nella didascalia in basso, accanto alla figura dell'imperatore Giuliano, si legge ἰοῦλιος · | πῆρα ἡδονομος («Giulio [*sic*], il re empio (ἄνομος)»), dove πῆρα, con vocalismo chiaro, rappresenta la dizione fayyūmica del bohairico οὔρο e del sa'īdico ppo.

⁴⁶¹ Cfr. A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 488; H. HYVERNAT, *Album de paléographie copte*, op. cit., p. 14 e Planche XVII. Si veda, inoltre, la Tavola XI della presente tesi. Un'illustrazione iconograficamente analoga di san Mercurio si trova sul *f.* 1^v del manoscritto *Londin.or.* 6801 (= CLM 184, MERC.AF), databile ai primissimi anni dell'XI secolo e proveniente dal monastero di San Mercurio Stratelate a Edfu. Sul tipo iconografico del santo guerriero (soprattutto a proposito di san Teodoro e san Mercurio) si veda C.C. WALTERS, *Christian Paintings from Tebtunis*, in «JEA» 75 (1989), pp. 193-194 e 196, Pl. XVIII e XX; cfr. anche J. LEROY, *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés*, op. cit., pp. 214-217 e Planche 105.1.

⁴⁶² Cfr. Ph. LUISIER, *Les colophons des manuscrits bohairiques*, op. cit., p. 222.

⁴⁶³ Cfr. la Tavola XII della presente tesi. Hebbelynck e van Lantschoot, datano l'unità codicologica *Vat.copt.* 62⁴ alla metà del X secolo, mentre collocano quelle copiate da Khaël a cavallo del IX-X secolo e quelle del copista Matoi all'inizio del X secolo. Ci si può domandare se il Khaël figlio di Matoi, responsabile della copia di 62⁴, sia figlio del Matoi di 66¹¹, copista ma non necessariamente monaco presso il monastero di San Macario. Altrove, Adolphe Hebbelynck ha interpretato il disegno abbozzato in *Vat.copt.* 62 *f.* 89^v come un « essais de calame », cfr. A. HEBBELYNCK, *Inventaire sommaire*, op. cit., p. 44.

copista – dunque tra loro contemporanei –, e alla fine di un'opera contenuta in un'unità codicologica (*Vat.copt.* 66¹¹) sostanzialmente coeva a quelle contenenti i testi copiati dal diacono Khaēl. Sulla base di tali considerazioni, è possibile avanzare l'ipotesi che i disegni siano tra loro coevi e che presuppongano il fatto che le unità codicologiche *Vat.copt.* 58¹² e 66⁷⁻⁸ e 66¹¹ – successivamente incluse negli attuali *Vat.copt.* 58 e 66 che, si ricordi, sono codici fattizi – fossero in qualche modo collegate tra loro e prevedessero forse un diverso assemblaggio dei fascicoli. Effettivamente, stando alla fascicolazione più tarda, vergata con inchiostro nero in corrispondenza dei margini interni di fine e inizio fascicolo,⁴⁶⁴ si avrebbe l'ordine seguente: *Vat.copt.* 61⁴ (= fascicoli ⲁ-ⲓ [1-3]); **66⁷⁻⁸** (= **fascicoli ⲏ-ⲏⲃ [8-12]**); 66⁹ (= fascicoli ⲏⲃ-ⲏⲄ [13-15]); 62¹² (= fascicoli ⲏⲄ-ⲏⲅ [15-16]); **62⁴** (= **fascicoli ⲏⲅ-ⲏⲆ [15-17]**)⁴⁶⁵ e **58¹²** (= **fascicoli ⲏⲆ-ⲏⲇ [18-19]**), cui seguivano gli altri fascicoli ⲏⲇ-ⲏⲈ [20-31] già menzionati in § 5.1. In questa ricostruzione mancano almeno i fascicoli da ⲁ [4] a ⲉ [7] e da ⲏⲅ [25] a ⲏⲆ [27]. Certamente uno studio sistematico e approfondito dei *recueils factices* vaticani, da condurre nelle sedi appropriate, chiarirà meglio la situazione. Esso potrebbe gettar luce su molteplici aspetti riguardanti i copisti e le loro relazioni,⁴⁶⁶ nonché sulla sistemazione delle unità codicologiche all'interno della biblioteca del monastero di San Macario, prima della loro risistemazione in codici fattizi.

Il discorso qui portato avanti, lungi dall'essere un'oziosa digressione, ha mostrato quanto può essere di grande aiuto anche l'attenta osservazione di dettagli apparentemente secondari. Esso può forse non essere di particolare interesse per quello che è il fine ultimo della presente tesi, e tuttavia ha permesso di far emergere degli elementi che consentono di connettere ulteriormente il monastero di San Macario allo *scriptorium* di Toutōn e al monastero dell'Arcangelo Michele a Phantouo oltre che, *in extenso*, la tradizione manoscritta in bohairico a quella in ṣa'īdico (ma prodotta nel Fayyūm). Ciò rappresenta certamente un argomento importante e meritevole di ulteriori indagini, tanto più nell'ottica dello studio qui portato avanti, in cui più volte sono stati sottolineati (e ancor più lo saranno) i punti di contatto tra la traduzione bohairica di *Iei.* 1 e la versione ṣa'īdica attestata da CLM 419, manoscritto con ogni probabilità prodotto presso lo *scriptorium* di Toutōn. Ma l'utilità

⁴⁶⁴ Analogamente a quanto accade nel Vaticano copto 58, cfr. *supra* § 5.1.

⁴⁶⁵ Non sfuggirà la ripetizione dei numeri di fascicolo ⲏⲄ-ⲏⲅ [15-16]: potrebbe trattarsi di un errore, lo stesso relativo alla ripetuta numerazione evidenziato in § 5.1, o il fascicolo potrebbe aver fatto parte di un altro insieme. Si noti che nel quadro presentato, tra le unità codicologiche menzionate nel presente paragrafo manca la 66¹¹: ciò perché non sono presenti note di fascicolo più tarde e coerenti con quelle qui fornite. È possibile anche che esse siano andate perdute a seguito della rifilatura dei margini, probabilmente operata dopo il trasferimento in Vaticana dei codici macariani. Dunque, non è da escludere il fatto che, almeno in un certo momento, avrebbero potuto far parte dell'insieme delle unità codicologiche citate nel testo.

⁴⁶⁶ Per quanto concerne il discorso qui portato avanti, ad esempio, sarebbe interessante riuscire a chiarire i rapporti tra Khaēl il diacono e Khaēl figlio di Matoi, e tra quest'ultimo e il copista Matoi.

della digressione appena conclusa non si limita a questo: la presenza delle raffigurazioni quasi a “chiudere” le sezioni costituite dalle unità codicologiche copiate da Khaēl permette di dimostrare ulteriormente che la *nota lectoris* datata in *Vat. copt.* 66⁷⁻⁸f. 210r è sicuramente di qualche decennio posteriore alla copiatura delle unità codicologiche 66⁷⁻⁸, dovute alla mano di Khaēl, così come alle raffigurazioni di san Teodoro contenute nella stessa unità codicologica: infatti, è verosimile pensare che se il f. 210v (che accoglie una delle raffigurazioni del martire) fosse stato vuoto, l'autore della nota avrebbe potuto apporla proprio sul f. 210v, potendo in questo modo disporre di più spazio. Il 781 *annus Martyrum* (= 1064-1065 *annus Domini*) rappresenta, dunque, un sicuro *terminus ante quem* collocare l'opera di Khaēl e le raffigurazioni di san Teodoro e san Mercurio cui si fa riferimento nel presente sottoparagrafo.⁴⁶⁷ Se quanto affermato nel paragrafo fosse esatto, inoltre, si potrebbe precisare ulteriormente la datazione dell'unità codicologica 58¹² al centro del presente studio (e, ovviamente, delle altre copiate da Khaēl) almeno alla prima metà del X secolo,⁴⁶⁸ aderendo alla datazione stabilita per i manoscritti copiati da Matoi. Tale datazione sarebbe coerente con i dati forniti da Evelyn White,⁴⁶⁹ in parte Hyvernāt⁴⁷⁰ e, naturalmente, Hebbelynck e van Lantschoot. Inoltre, tale datazione sarebbe in linea con un altro dato storico: sappiamo che il monastero dell'Arcangelo Michele a Phantoou dovette essere abbandonato molto probabilmente dopo il 914, dopodiché lo *scriptorium* di Toutōn, che prima riforniva di manoscritti il monastero fayyūmico, dovette cercare altri “clienti” da rifornire di manoscritti,⁴⁷¹ tra cui certamente il Monastero Bianco. Che ciò rappresenti un'ulteriore prova a favore dell'ipotesi di datare alla prima metà del X secolo le unità codicologiche qui considerate, ammettendo che il decoratore (e anche copista?) fayyūmico provenisse dal centro monastico dedicato all'Arcangelo Michele, ormai abbandonato, e dunque

⁴⁶⁷ Si noti, inoltre, che nel suo *Inventaire sommaire*, a p. 43, Adolphe Hebbelynck data al X secolo circa la rappresentazione dello Stratelate in *Vat. copt.* 58 f. 194v. Tale datazione si estenderebbe anche alle altre raffigurazioni di san Teodoro e a quella di san Mercurio, essendo dovute alla stessa mano responsabile della prima.

⁴⁶⁸ Là dove, si ricordi, Hebbelynck e van Lantschoot fornivano come datazione genericamente il IX-X secolo.

⁴⁶⁹ Il quale, ad esempio, data alla prima metà del X secolo la copia della *Passio Theodori Ducis* da parte del diacono Khaēl in *Vat. copt.* 66⁷⁻⁸, così come data al X secolo la *Historia Iosephi fabri lignarii* (66¹¹, copiato da Matoi ma contenente l'immagine di san Mercurio affine alle varie di san Teodoro). Cfr. H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrūn*, I, op. cit., p. xxv.

⁴⁷⁰ Lo studioso data, ad esempio, al X secolo *Vat. copt.* 66¹¹, copiato da Matoi; al X secolo circa *Vat. copt.* 58⁷ (datato da Hebbelynck e van Lantschoot alla metà del X), copiato da Khaēl figlio di Matoi; al X-XI secolo i disegni di san Teodoro e san Mercurio in *Vat. copt.* 66 ff. 194r e 287v, cfr. H. HYVERNAT, *Album de paléographie copte*, op. cit., pp. 14 e 16. Poiché si è cercato di dimostrare che le figure sono probabilmente coeve alla copiatura dei manoscritti che chiudono, non sembra inopportuno proporre una datazione al X secolo, cercando di trovare un punto di incontro tra le datazioni fornite dai vari studiosi.

⁴⁷¹ L. DEPUYDT, *Catalogue of the Coptic Manuscripts*, op. cit., p. CXV.

conoscesse bene lo stile decorativo toutōniano tipico dei manoscritti di Phantou?

La digressione qui portata avanti può forse essere poco interessante ai fini dell'edizione della versione bohairica del sermone *De ieiunio I* di Basilio di Cesarea, ciò che rappresenta l'argomento principale dello studio qui portato avanti. E tuttavia, una ricerca che intenda indagare non solo gli aspetti filologici, ma anche storico-letterari – del resto imprescindibili per una reale comprensione del testo –, non può tralasciare la ricostruzione della tradizione che è alla base delle modalità di diffusione e di ricezione di un determinato testo in una specifica area linguistico-culturale in un dato arco temporale. In questo caso, si tratta evidentemente di ricostruire la storia della trasmissione del testo di Basilio nell'Egitto bizantino, prima, e islamico, poi, ovvero di ricomporre in modo quanto più possibile approfondito la tradizione manoscritta. Ma i manoscritti, se non soprattutto, sono e devono essere interpretati anche in quanto oggetti dotati di una specifica materialità. Sono, dunque, oggetti archeologici, prodotti dovuti alla mano dell'uomo, circolanti e conservati in contesti specifici⁴⁷² che non possono essere ignorati allorché si tenti di ricostruire gli scopi e i significati alla base del loro essere portatori di testi – e dunque di messaggi. Pertanto, al fine di comprendere al meglio tali scritti, e soprattutto per tentare di risalire alle ragioni sottostanti alla scelta di tramandare un testo eventualmente diverso dal suo modello più diffuso o più noto,⁴⁷³ non è possibile prescindere dallo studio dei contesti di provenienza dei manoscritti e delle eventuali relazioni con altri centri che tali oggetti archeologici possono lasciar trapelare.

«The objects discovered and their decipherment or interpretation are no less archaeological. It is also the province of archaeology to discover later parchment scrolls and codices, manuscripts that have lain for centuries in isolated monasteries or in private homesteads. Although they were never buried, and may even have been seen and listed, they lie like many a known archaeological site still unexposed and unexplored. All these forms of ancient literary documents, inscribed by the hand of man, belong to archaeology».⁴⁷⁴

È avendo in mente tale approccio che si è scelto, in questo paragrafo digressivo, di indagare il *Vat.copt.* 58¹² non solo in quanto manoscritto portatore del te-

⁴⁷² L'attenzione ai contesti archeologici di produzione, circolazione e conservazione dei manoscritti e l'analisi di questi ultimi secondo un approccio multidisciplinare rappresenta, del resto, uno dei pilastri del progetto ERC *PATHs*, per cui si veda almeno P. BUZI - J. BOGDANI - F. BERNO, *The "PATHs" Project: an Effort to Represent the Physical Dimension of Coptic Literary Production (Third-Eleventh centuries)*, in «COMSt Bulletin» 4/1 (2018), pp. 39-58.

⁴⁷³ Restando nell'ottica della presente ricerca, ovviamente si fa riferimento all'indagine della tradizione copta in rapporto alla tradizione greca, da cui dipende.

⁴⁷⁴ K.W. CLARK, *Manuscripts belong to Archaeology*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 122 (1951), p. 8. Si veda anche P. BUZI, *The Places of Coptic Literary Manuscripts*, op. cit., pp. 9-10; P. ANDRIST - P. CANART - M. MANIACI (éds.), *La syntaxe du codex. Essai de codicologie structurale* (Bibliologia 34), Turnhout, Brepols, 2013, *passim*.

sto bohairico di *Iei*. 1, ma anche in quanto unità codicologica prodotta della mano dell'uomo, dotata di una propria "dignità stratigrafica" da analizzare – naturalmente secondo specifici criteri e strumenti metodologici – quasi come se fosse una unità stratigrafica in uno scavo archeologico.⁴⁷⁵ Ebbene, l'unità codicologica 58¹² termina in corrispondenza del *f.* 194v, che accoglie la raffigurazione di san Teodoro Stratelate da cui è partito il discorso. L'analisi di tutti i *recueils factices* del fondo macariano della Biblioteca Apostolica Vaticana ha portato all'individuazione di altri tre (o forse quattro, contando quello in *Vat.copt.* 62⁴) disegni dovuti alla stessa mano responsabile di quello in 58¹². Essi si trovano unicamente all'interno di unità codicologiche copiate dal diacono Khaēl e dal copista Matoi, più, eventualmente, una dovuta a Khaēl figlio di Matoi, che accoglie la raffigurazione di qualità più modesta. Si tratta, inoltre, degli unici disegni del genere all'interno dei manoscritti del fondo.⁴⁷⁶ Ciò ha lasciato ipotizzare che in origine tutte queste unità, benché oggi appartenenti a diversi codici fattizi, fossero in qualche modo collegate tra loro e coeve, e ciò sembra suffragato anche dall'analisi della fascicolazione più tarda. Ma chi ha decorato in questo modo le unità codicologiche esaminate? L'analisi delle didascalie porta a credere che si tratti di un decoratore originario del Fayyūm.⁴⁷⁷ Si tratta di uno dei tre copisti che hanno copiato le unità? Ed eventualmente, quale dei tre? La raffigurazione più modesta, alla fine di *Vat.copt.* 62⁴ copiato da Khaēl figlio di Matoi e, come sembra, più tarda, è forse un tentativo di riproporre un particolare elemento decorativo a una generazione di distanza, se il Khaēl figlio di Matoi fosse figlio del copista Matoi⁴⁷⁸ o fosse comunque vissuto qualche decennio dopo il diacono Khaēl e Matoi, essendo questi tra loro contemporanei? Ancora, si è scelto di riprodurre le immagini dei santi militari prendendo esempio da manoscritti ṣaʿīdici

⁴⁷⁵ Cfr. J.P. GUMBERT, *Codicological Units: Towards a Terminology for the Stratigraphy of the Non-Homogeneous Codex*, in E. CRISCI - O. PECERE (edd.), *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni. Atti del Convegno internazionale, Cassino 14-17 maggio 2003* = «Segno e testo» 2 (2004), pp. 17-42.

⁴⁷⁶ I manoscritti vaticani di San Macario conservano, invero, altre raffigurazioni (ad esempio *Vat.copt.* 1, ff. 66r e 97v o *Vat.copt.* 60, f. 60v), ma si tratta di illustrazioni pigmentate e tecnicamente affatto diverse da quelle qui oggetto d'esame, chiaramente dovute a un'altra mano e più tarde. Esse, inoltre, non raffigurano santi militari, ma, rispettivamente, una Madonna con bambino, Mosè, e i santi Giovanni e Simeone. Quest'ultima raffigurazione è, tra le tre, quella che condivide più elementi in comune con quelle qui discusse: san Giovanni, infatti, è rappresentato con una lancia in mano e nell'atto di liberare dal serpente la figlia del re. In ogni caso, essa è molto più tarda, essendo databile al XII-XIII secolo, cfr. A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., pp. 413-414.

⁴⁷⁷ Del resto, inoltre, simili raffigurazioni di santi militari all'interno di manoscritti e rappresentazioni parietali non sono sconosciute per l'area fayyūmica, come si è visto per l'immagine di san Teodoro l'Orientale nel manoscritto newyorkese M613 proveniente dal monastero dell'Arcangelo Michele a Phantou e per i dipinti murali, su cui si veda ancora C.C. WALTERS, *Christian Paintings from Tebtunis*, op. cit.

⁴⁷⁸ Ciò che renderebbe certa l'appartenenza di Khaēl figlio di Matoi a una generazione posteriore a quella degli altri due copisti menzionati.

dello *scriptorium* di Toutōn, cui l'area scetense poteva essere maggiormente legata da vincoli culturali e di maggior vicinanza geografica rispetto a quella molto meridionale del Monastero Bianco?⁴⁷⁹ Può essere utile sottolineare che tutte le opere⁴⁸⁰ contenute nelle unità codicologiche provviste delle raffigurazioni analizzate sono attestate anche in manoscritti certamente prodotti e/o conservati nel Fayyūm, o per i quali è molto probabile, se non certa, una loro produzione nello *scriptorium* di Toutōn. Qui il discorso, lungi dall'essere limitato a mere questioni di decorazioni minori e tutto sommato di modesto valore artistico, inizia a riguardare il dominio più ampio della tradizione testuale copta in un periodo successivo alla risistemazione sinassariale, i cui dettagli e le cui precise modalità ancora sfuggono.⁴⁸¹

Si tratta di numerosi quesiti, per il momento senza risposta e che tuttavia aprono diverse questioni che certamente meritano uno studio approfondito e sistematico. Averli presenti per ragionare su più aspetti potrà essere di qualche aiuto in futuro, allorché si proceda all'analisi di ogni dettaglio riguardante la formazione, la consistenza e la sistemazione del ricco patrimonio della biblioteca di San Macario, oggi impossibile da valutare nel suo insieme. Le risposte a tali domande andranno ricercate nelle varie unità codicologiche, riassembleate spesso in modo arbitrario in codici fattizi e la cui coerenza interna spesso ci sfugge, costituendo attualmente un vero e proprio *rebus* codicologico, filologico e storico-letterario che non mancherà di fornire ulteriori tasselli per la comprensione della tradizione manoscritta dell'Egitto dei secoli IX-XI.

6. Gli elementi paratestuali di Vat.copt. 58¹²

6.1. Titolo

Come accennato *supra* nel paragrafo relativo all'apparato decorativo (§ 5.5), l'omelia qui oggetto di studio è preceduta da un titolo iniziale (*inscriptio*) inserito in una cornice particolarmente elaborata, la cui presenza suggerisce che nello *scriptorium* del monastero di San Macario fossero presenti specifiche figure incaricate della decorazione dei codici.⁴⁸² Il titolo è vergato con lo stesso inchiostro e la stessa maiuscola nitriota, di modulo leggermente più piccolo, usati per copiare il testo

⁴⁷⁹ Cfr. anche L. DEPUYDT, *Catalogue of Coptic Manuscripts*, op. cit., pp. LVII-LVIII.

⁴⁸⁰ A eccezione delle *Epistulae Petri et Acacii* (CC 0313), allo stato attuale delle nostre conoscenze attestate in un unico manoscritto (CLM 107, MACA.BQ). Si segnalano nuovamente le altre opere contenute nelle unità analizzate: *De ieiunio I* di Basilio (CC 0074); *Passio Theodori Ducis* (CC 0436); *Miracula Theodori Ducis* (CC 0236) e *Historia Iosephi fabri lignarii* (CC 0037).

⁴⁸¹ In questo senso, preziose sono le considerazioni di J.P. GUMBERT, *Codicological Units*, op. cit., in particolare p. 18.

⁴⁸² P. BUZI, *The Titles*, in P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature*, op. cit., p. 67. Si veda la Tavola I della presente tesi per la riproduzione di *Vat.copt. 58, f. 178r*, contenente il titolo in esame.

dell'omelia. Quest'ultima caratteristica costituisce, forse, un tratto leggermente meno raffinato di quanto ci si aspetterebbe,⁴⁸³ dal momento che spesso i titoli erano vergati per mezzo di una *Auszeichnungsschrift*, rappresentata il più delle volte dalla maiuscola alessandrina bimodulare per i codici macariani.⁴⁸⁴

Si fornisce di seguito il testo copto del titolo e, successivamente, la traduzione:⁴⁸⁵

ΟΥΛΟΓΟΣ ΝΤΕΠΝΙΩ† ΝΣΑϢ ΝΤΕ††ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ ΤΗΡΣ · ΠΑΓΙΟΣ ΒΑ|CΙΛΙΟΣ
ΠΕΠΙCΚΟΠΟΣ ΝΤΚΕCΑΡΙΑ | ΝΤΕΤΚΑΠΠΑΔΟΚΙΑ ΕΑΦΧΟΦ ΕΘΒΕ††ΝΗCΤΙΑ
ΕΘΟΥΑΒ ΞΕΝΟΥΖΙΡΗΝΗ | ΝΤΕΦ† ΛΜΗΝ:

Un sermone (λόγος) del grande maestro di tutta l'ecumene (οἰκουμένη) san (ἅγιος) Basilio, vescovo (ἐπίσκοπος) di Cesarea (Καيسάρεια) di Cappadocia (Καππαδοκία), avendolo pronunciato sul santo digiuno (νηστεία). Nella pace (εἰρήνη) di Dio, amen.

Non vi sono particolari osservazioni linguistiche da evidenziare, se non che i grecismi presentano qualche lieve aberrazione dovuta alla pronuncia tarda del greco o alle abitudini scritte del copto: è il caso di ΖΙΡΗΝΗ con aspirazione iniziale, là dove il greco εἰρήνη presenta spirito dolce,⁴⁸⁶ o – volendo essere ancora più rigorosi – della resa del toponimo Κεcαρία (gr. Καισάρεια) e dei termini ΝΗCΤΙΑ (gr. νηστεία) e ΖΙΡΗΝΗ (gr. εἰρήνη), che tradisce una pronuncia itacistica.

Per quanto riguarda la struttura, il titolo, piuttosto breve, può essere inserito nella tipologia del “Simple Structure Title”.⁴⁸⁷ Esso è di norma costituito dai seguenti elementi: genere letterario cui appartiene l'opera introdotta dal titolo (qui λογος), autore (ΠΝΙΩ† ΝΣΑϢ ΝΤΕ††ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ ΤΗΡΣ · ΠΑΓΙΟΣ ΒΑCΙΛΙΟΣ), appellativo dell'autore (ΠΕΠΙCΚΟΠΟΣ ΝΤΚΕCΑΡΙΑ ΝΤΕΤΚΑΠΠΑΔΟΚΙΑ), verbo (ΕΑΦΧΟΦ) e argomento dell'opera (ΕΘΒΕ††ΝΗCΤΙΑ ΕΘΟΥΑΒ), accompagnati dall'usuale invocazione finale (qui ΞΕΝΟΥΖΙΡΗΝΗ ΝΤΕΦ† ΛΜΗΝ). Tale struttura è tipica soprattutto dei manoscritti sa'īdici e rappresenta un ulteriore indizio a favore dell'ipotesi che *Vat.copt.* 58¹²,

⁴⁸³ P. BUZI, *The Titles*, op. cit., p. 67.

⁴⁸⁴ Invero, all'interno del fattizio *Vat.copt.* 58 solo le unità codicologiche 58¹ e 58³ presentano titoli vergati in maiuscola alessandrina, al contrario, ad esempio, di *Vat.copt.* 57, la totalità dei titoli sono nella tipica *Auszeichnungsschrift* prima menzionata. È bene sottolineare, tuttavia, che la totalità dei fogli costituenti l'attuale *Vat.copt.* 57 apparteneva allo stesso codice originario, del quale sono andati perduti solo pochi fogli. *Vat.copt.* 58, invece, è costituito dall'assemblaggio di unità codicologiche in origine appartenenti a diversi codici.

⁴⁸⁵ Il testo è stato pubblicato con traduzione latina in A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 398.

⁴⁸⁶ La presenza dell'aspirata ζ all'inizio di alcune parole greche che presentano spirito dolce è, del resto, piuttosto comune in copto. Ma cfr. *infra*, n. 565.

⁴⁸⁷ P. BUZI, *Titles in the Coptic Manuscript Tradition: Complex Structure Titles and Extended Complex Structure Titles*, in M. IMMERZEEL - J. VAN DER VLIET (eds.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium, I: Proceedings of Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, 27 August - 2 September 2000* (OLA 133), Leuven-Paris-Dudley, MA, Peeters, 2004, p. 310; EAD., *Titoli ed autori nella tradizione copta: studio storico e tipologico*, Roma-Pisa, Giardini, 2005.

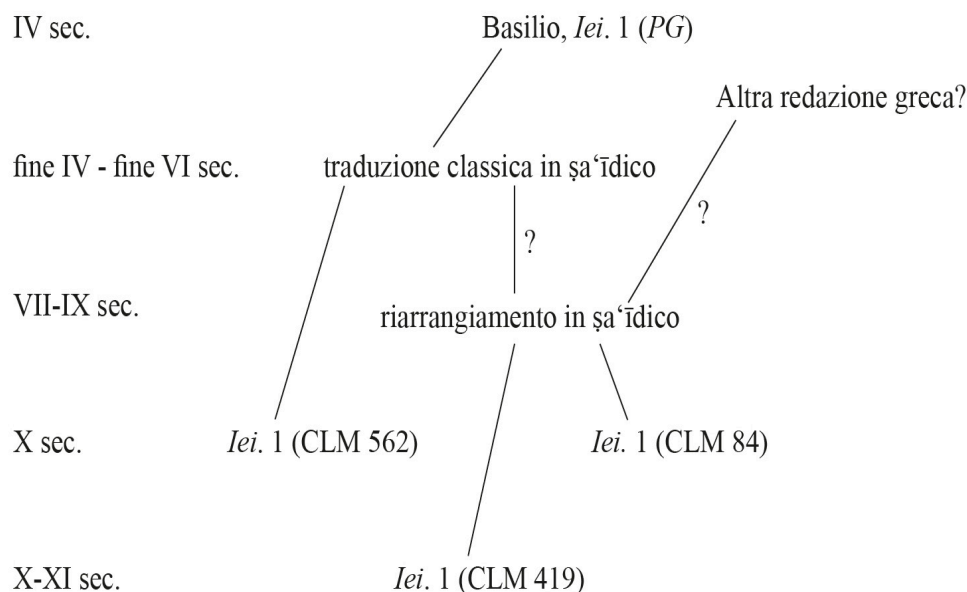


Figura 1: La trasmissione in copto dell'omelia *De ieiunio I* di Basilio.

come molti altri manoscritti macariani, possa dipendere, probabilmente attraverso la mediazione di almeno un altro manoscritto bohairico di cui costituisce una copia, da un modello șa'īdico.⁴⁸⁸ Ammettendo ciò, a che periodo potrebbe risalire tale modello? I titoli appartenenti alla tipologia “Simple Structure Title” sono, generalmente, propri dei manoscritti șa'īdici contenenti versioni effettuate nel corso delle prime fasi di traduzioni in copto di opere greche.⁴⁸⁹ Per quanto riguarda il caso in esame – vale a dire relativo a un testo patristico e, più nello specifico, a un'omelia – secondo il modello di periodizzazione della letteratura copta di cui si è dato conto in § 2.3 il periodo dovrebbe essere compreso tra la fine del IV e la fine del VI secolo. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, nel corso dell'arco temporale appena citato è molto probabile che sia stata effettuata la traduzione “classica” di *Iei. 1*, testimoniata dal manoscritto tardo CLM 562 e apparentemente piuttosto vicina alla *Vorlage* greca. Al contrario, da quanto è possibile arguire da ciò che ne resta, CLM 419 – che tramanda una versione di *Iei. 1* vicina a quella testimoniata da *Vat.copt. 58*¹² e parzialmente divergente dal greco di *PG* – sembra piuttosto dipendere da un antografo prodotto durante il periodo del riarrangiamento della produzione omiletica, effettuato a partire dal VII-VIII secolo, o quantomeno nel corso della risistemazione sinassariale della letteratura copta (IX secolo). Anche i frequenti errori grammaticali e la poca

⁴⁸⁸ Cfr. P. BUZI, *The Titles*, op. cit., p. 68; P. BUZI *et al.*, *Vat.copt. 57*, op. cit., p. 185.

⁴⁸⁹ Cfr. P. BUZI, *The Titles*, op. cit., p. 69. Dunque, si tratta di codici testimoniati una tradizione piuttosto antica.

cura nel trattamento dei grecismi rappresentano indizi a favore del fatto che CLM 419 dipenda da un antigrafo piuttosto tardo, sebbene il titolo della versione bohairica di Iei. 1 sembrerebbe testimoniare il contrario. Tuttavia, occasionalmente titoli brevi continuarono a essere utilizzati anche in manoscritti piuttosto tardi, di IX-XI secolo,⁴⁹⁰ e *Vat.copt.* 58¹² potrebbe essere un esempio di ciò. D'altra parte, è vero che, sulla base di queste considerazioni, la versione bohairica del *De ieiunio* potrebbe dipendere con buona probabilità da un modello sa'īdico prodotto tra VII e IX secolo, ma ci si può chiedere se tale modello, a sua volta, dipenda dalla traduzione "classica" di Iei. 1 (ciò che potrebbe giustificare la presenza di un "Simple Structure Title" in un codice così tardo) o, al contrario, non rappresenti una nuova traduzione, magari effettuata a partire da una diversa redazione greca, forse attestata in manoscritti omeliari (cfr. *supra* § 2.2-2.3). Nello schema alla pagina precedente sono riassunte graficamente le ipotesi di cui si è appena dato conto.

6.2. Subscriptio amanuensis e nota lectoris

Al termine dell'omelia di Basilio, e alla fine del codice fattizio *Vat.copt.* 58, tre linee, formate dall'alternanza di puntini e lineole ondulate alle cui estremità si trovano dei piccoli motivi decorativi, si estendono lungo tutta l'area di scrittura e separano il testo dalla sottoscrizione scribale, che occupa un unico rigo.⁴⁹¹ Essa, vergata in un'abbastanza accurata ogivale unimodulare ad asse leggermente inclinato – tipica *Auszeichnungsschrift* in uso nei manoscritti sa'īdici IX-XI secolo soprattutto per i titoli, i colofoni/sottoscrizioni e le note scribali, e nei manoscritti bohairici coevi per colofoni/sottoscrizioni e note⁴⁹² – riporta il testo seguente:

+ ΠΑΟΣ ἸΗΣ ΝΑΙ ἸΠΕΚΒΩΚ ΝΑΤΕΜΠΩΔ ΠΙΔΙΑΚΩΝ ΧΑΗ'Λ' ΑΜΗΝ +

+ Mio Signore Gesù (Ἰησοῦς), pietà del tuo servo indegno, il diacono (διάκων) Khaël. Amen +

La sottoscrizione presenta sostanzialmente lo stesso tono delle altre più semplici che si trovano all'interno dei codici del fondo macariano, caratterizzate solitamente da un'invocazione e dalla richiesta di avere pietà del povero copista responsabile della copia del manoscritto.⁴⁹³

⁴⁹⁰ P. BUZI, *Titles in the Coptic Manuscript Tradition*, op. cit., p. 313.

⁴⁹¹ L'edizione della sottoscrizione, con traduzione latina, si trova in A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 399. *Subscriptio amanuensis* e *nota lectoris* sono riprodotte alla Tavola VII al termine della tesi.

⁴⁹² Si veda in particolare A. BOUD'HORS, *L'onziale penchée en copte*, op. cit., p. 127 ed EAD., *Issues and Methodologies in Coptic Palaeography*, in V. DAVIES e D. LABOURY (eds.), *The Oxford Handbook of Egyptian Epigraphy and Palaeography*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 621-623.

⁴⁹³ Limitando l'attenzione ai manoscritti vaticani da San Macario, è possibile riscontrare *subscriptioes librarii* all'interno dei codici *Vat.copt.* 1, 35 e 57 e delle unità codicologiche *Vat.copt.* 58¹², 59⁴, 61^{5.10}, 62^{1.2.5.6.9.10}, 63^{1.3}, 64^{4.6}, 65², 66^{5.6.8}, 67^{1.4}, 68^{1.2.7} e 69^{2.3.5}, cfr. Ph. LUISIER, *Les colophons*

Una linea, dello stesso tipo di quelle precedentemente descritte, separa poi la sottoscrizione scribale da un più lungo testo scritto da un'altra mano in una sorta di scrittura ogivale leggermente inclinata a destra molto meno accurata della precedente, che sfiora quasi l'incertezza nelle ultime tre linee e la corsività nell'ultimo rigo. Il testo è tracciato con lo stesso inchiostro bruno – invero più scuro nelle ultime tre linee del testo e in parte della quartultima – che caratterizza la *subscriptio amanuensis* e la nota visibile sul margine esterno, di cui si renderà conto nel prossimo sottoparagrafo. A sinistra il testo è incorniciato da un lungo staurogramma il cui braccio inferiore si incurva leggermente a sinistra.

Di seguito il testo e la traduzione:⁴⁹⁴

ⲛⲓⲥ ⲓϥ ⲧⲙⲉⲗⲁⲛⲓⲁ ⲟⲩ ⲛⲁⲓⲟⲧ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ | ⲉⲧⲛⲁⲟⲩ ⲛⲉⲛⲡⲁⲓϥⲟⲩⲙ ⲡⲁⲓ
 ⲛⲧⲉⲧⲉⲛⲉⲣ | ⲡⲓⲙⲉϥⲓ ⲛⲡⲣⲉϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ ⲡⲁⲣⲁⲣⲟⲩⲙⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ | ⲥⲉϥⲏⲣⲟⲥ ϥ'ⲟ' ϭⲁⲑⲁⲣⲉⲛ ϩⲟⲡⲟⲥ
 ⲛⲧⲉⲡⲁ | ⲡⲟⲥ ⲛⲏⲥ ⲡⲏⲥ ⲧⲏⲧⲟⲛ ⲛⲧⲉϥϭⲟⲃⲓ ⲛⲧϥϭⲏ | ⲛⲉⲛⲧⲉϥⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ⁴⁹⁵ ⲛⲉⲛⲉⲗ ⲁⲙⲏⲛ
 ⲡⲏ ⲉⲧⲛⲁⲓϭⲟⲥ ϭⲉ ⲁⲙⲏⲛ ⲉϥⲉⲃⲓ ⲕⲁⲧⲁⲡⲓⲥⲙⲟ'ϥ' ⲁⲙⲏⲛ ⲁⲙⲏⲛ

ⲛⲓⲥ Ecco la penitenza (μετάνοια), o miei padri santi. Chiunque (di voi) leggerà in questo libro qui, fate ricordo del peccatore tra (παρά) tutti gli uomini, Seuēros figlio (υἱός) di Khatharen, affinché (ὅπως) il mio Signore Gesù (Ἰησοῦς) Cristo (Χριστός) dia riposo alla sua anima (ψυχή) nel Suo regno eterno, amen. Colui che dirà “amen” riceverà secondo (κατά) la benedizione. Amen (e) amen.

Quanto alle osservazioni linguistiche e grafiche, è possibile notare nel testo appena fornito la resa aberrante del greco μετάνοια nel copto μεⲗⲁⲛⲓⲁ, con la tipica sonorizzazione di consonante sorda e la semplificazione vocalica; l'utilizzo dei *nomina sacra* ⲡⲟⲥ, ⲛⲏⲥ e ⲡⲏⲥ e dell'abbreviazione ϥ'ⲟ' per γῑⲟⲥ (gr. υἱός). Spicca la resa del *ḡinkim*, qui sempre simile a un accento acuto là dove solitamente è simile a un accento grave. Degne di segnalazione sono, inoltre, le sopralinee dei *nomina sacra* ⲡⲟⲥ e ⲡⲏⲥ, che presentano un occhiello a sinistra e un piccolo tratto verticale a metà.

Infine, una breve nota sulla struttura dei testi di cui si è appena dato conto. Non sempre nelle sottoscrizioni scribali si trovano tutti gli elementi propri del tipico “colofone copto”.⁴⁹⁶ In questo caso, ad esempio, alcuni elementi tipici si ritrovano divisi tra la *subscriptio amanuensis* e la *nota lectoris*: la sottoscrizione scribale vera e propria, infatti, contiene unicamente la richiesta di preghiera (ⲡⲁⲟⲥ ⲛⲏⲥ ⲛⲁⲓ) e il nome del copista (ⲡⲁⲗⲓⲁⲕⲟⲛ ϭⲁⲛ'ⲗ'), accompagnato dai soliti epiteti volti a

des manuscrits bohairiques, op. cit., p. 220 e n. 11.

⁴⁹⁴ L'edizione del testo, con traduzione latina, si trova in A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 399.

⁴⁹⁵ ⲛⲉⲛⲧⲉϥⲙⲉⲧⲟⲩ'ⲟⲩ'ⲣⲟ ms. | “ⲟⲩ supra lineam alia manu iteratum”, cfr. A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 399.

⁴⁹⁶ Per cui si veda in particolare A. SOLDATI, *Some Remarks about Coptic Colophons*, op. cit.

sminuire la sua persona (πεκνωκ νατεμπωα), mentre la nota del lettore accoglie la preghiera (Ὁ ΝΑΙΟΤ ΕΘΟΥΑΒ (...) ΝΤΕΤΕΝΕΡΠΜΕΥΙ) e la richiesta di intercessione (ΖΟΠΩΣ ΝΤΕΠΑΠΟΣ ΙΗΣ ΠΧΣ ΤΜΤΟΝ ΝΤΕΥΧΟΒΙ ΝΥΓΧ[Η] ΞΕΝΤΕΜΕΤΟΥΡΟ ΝΕΝΕΖ ΔΜΗΝ ΠΗ ΕΤΝΑΧΟΣ ΔΕ ΔΜΗΝ ΕΥΕΣΙ ΚΑΤΔΠΙΣΜΟ'Υ' ΔΜΗΝ ΔΜΗΝ) indirizzata a chiunque leggerà il libro (ΟΥΟΝ ΝΙΒΕΝ ΕΤΝΑΩΩ ΞΕΝΠΑΙΧΩΜ ΠΑΙ), qui da parte di un certo Seuēros figlio di Khataren (σευήρος υ'ο' χαθαρην), il cui nome è accompagnato dagli usuali appellativi svilenti (ΠΡΕΦΕΡΝΟΒΙ ΠΑΡΑΡΩΜΙ ΝΙΒΕΝ) e che forse si fece carico delle spese per la copiatura e la confezione del manoscritto (operazione ravvisabile, forse, nell'espressione ιϷ τμεδδανιά?) poi donato al monastero di San Macario, sebbene il dato non sia esplicitato nel testo. Mancano, in questo caso, delle formule di datazione.

6.3. Marginalia

Non resta che concludere il discorso sull'apparato paratestuale di *Vat.copt.* 58¹² rendendo conto delle note marginali al testo dell'omelia basiliana contenuta nel manoscritto sopra citato. Nello specifico, sono conservate varie note scritte da mani diverse da quella responsabile della vergatura del testo principale, di cui si fornisce di seguito la descrizione.

In corrispondenza di *f.* 194*r*, sul margine superiore, si legge la nota

†ΚΥΡΙΑΚΗ ΜΟΥΡ ΕΒΟΥΝ: (mano 1) ἡνωτ (mano 2)

vergata da due mani apparentemente di XIII secolo (forse la seconda più tarda).⁴⁹⁷ Si tratta, certamente, di una nota liturgica apposta per indicare chiaramente l'occasione in cui doveva esser letta la prima omelia di Basilio *De ieiunio*.⁴⁹⁸

Hebbelynck e van Lantschoot traducono la nota come «Dominica ieiunii magni», lasciando intendere che l'occasione di lettura del sermone coincidesse con la prima domenica di digiuno “grande”, ossia la prima domenica di quaresima.⁴⁹⁹ Tuttavia, l'espressione (Π)ΜΟΥΡ ΕΒΟΥΝ, traducibile letteralmente come “il legarsi, il vincolarsi a” e, in senso figurato, “l'obbligo, il digiuno”⁵⁰⁰ indica, a rigore, il perio-

⁴⁹⁷ Cfr. A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 399.

⁴⁹⁸ Delle finalità del codice fattizio *Vat.copt.* 58 si parlerà nel prossimo paragrafo (§ 7).

⁴⁹⁹ Che i due studiosi intendessero proprio questa domenica è provato, ad esempio, dal fatto che traducano la nota liturgica Ⲡ ⲡⲥ ⲛⲧⲉⲡⲓⲙⲟⲩⲣ ⲉⲃⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲩⲁⲃ ⲛⲉⲛⲧⲥⲕⲏⲏⲏ ⲛⲣⲏϯ in *Vat.copt.* 58 *f.* 160*r* come «Ⲡ Die sexta quadragesimae; in tabernaculo meridionali», sottolineature mie. Il giorno indicato dalla nota sarebbe, in realtà, il venerdì di quinquagesima, precedente il lunedì di inizio quaresima, come si vedrà poco oltre. Vale la pena di segnalare che, solitamente, nelle note liturgiche presenti nei Vaticani copti la quaresima è indicata con l'espressione ⲡⲁⲣⲓ, laddove ⲉⲃⲟⲩⲛ indica il numerale “quaranta”.

⁵⁰⁰ W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, op. cit., p. 181b; W. WESTENDORF, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2008², p. 99. A rigore, dunque, la traduzione di Hebbelynck e van Lantschoot è corretta, ma scorretto è intendere l'espressione come se denotasse

do appena precedente l'inizio del digiuno quaresimale, e in questo caso sta a indicare la domenica precedente il lunedì dell'inizio di quaresima,⁵⁰¹ ossia la domenica di quinquagesima o di tirofagia.⁵⁰² La lettura di *Iei. 1* in occasione di tale festività – comunque inclusa nei lezionari copti per la quaresima⁵⁰³ – concorda del resto con la tradizione greca: in molti manoscritti omeliari greci,⁵⁰⁴ infatti, il testo dell'omelia basiliana è preceduto dalla nota τῆ δ' τῆς τυροφάγου/τῆ κυριακῆ τῆς τυροφάγου («la domenica di tirofagia»).⁵⁰⁵

Dunque, la nota in *Vat.copt. 58 f. 178r* è sì traducibile come

La domenica (κυριακῆ) di digiuno (mano 1) grande (mano 2)

ma è meglio resa – sebbene meno elegantemente – come

La domenica (κυριακῆ) del grande (mano 2) obbligo (mano 1)/del grande (mano 2) legarsi (mano 1)

in modo tale da sottolineare il fatto che non si tratta tecnicamente della prima domenica quaresimale, sebbene tale festività di fatto segnalasse l'ingresso nel tempo

la prima domenica di quaresima, sebbene il problema risieda, in questo caso, in una certa ambiguità dell'espressione copta.

⁵⁰¹ Cfr. L. DEPUYDT, *Catalogue of Coptic Manuscripts*, op. cit., p. 91 e soprattutto p. 74 n. 11: «πμογρ ερογν, literally “the (act of) binding in,” probably with reference to the tightening of one’s belt, does not refer to Lent but to the transition into Lent, namely the Sunday before the beginning of Lent (cf. Zanetti 1985, 27); (...) μογρ ερογν is probably an image of the transition to a diet of fasting». Cfr. anche A. CAMPLANI, *Sull'origine della Quaresima in Egitto*, in D.W. JOHNSON (ed.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies. Washington, 12-15 August 1992*, II, 1, Roma, C.I.M., 1993, p. 115.

⁵⁰² La domenica ἡμογρ ερογν coinciderebbe, nella liturgia copta, con la Domenica di “Carnevale”, cfr. U. ZANETTI, *Les lectionnaires coptes annuels*, Louvain-La-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1985, p. 27. Tuttavia, nell'anno liturgico bizantino la domenica di Carnevale e la domenica di tirofagia non coincidono. La *Vorfastenzeit* bizantina prevede, infatti, tre settimane: la prima, priva di un nome proprio, si estende dalla domenica del pubblicano e del fariseo (Lc 18, 9-14; ἡ κυριακῆ τοῦ τελώνου) alla domenica del figlio prodigo (Lc 15, 11-32; ἡ κυριακῆ τοῦ ἀσώτου); la seconda, che a rigore sarebbe la settimana di Carnevale (= *carnem levare*; ἡ ἀπόκρεως ἐβδομάς), che si conclude con la domenica di Carnevale (ἡ κυριακῆ ἀπόκρεως); e la terza, la settimana di tirofagia (ἡ τυροφάγος ἐβδομάς), che termina con la domenica dei tirofagia (ἡ κυριακῆ τῆς τυροφάγου). Si veda in particolare A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand*, I, op. cit., p. 26:

⁵⁰³ Cfr. U. ZANETTI, *Les lectionnaires coptes annuels*, op. cit., *passim*; ID., *Les lectionnaires coptes*, in Chr.-B. AMPHOUX - J.-P. BOUHOT, *La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne* (Histoire du texte biblique 1), Lausanne, Éditions du Zèbre, 1996, p. 162.

⁵⁰⁴ Ad esempio *Paris.gr. 773 f. 105v*, *Vat.gr. 1633 f. 143r* e *Oxon.Crom.gr. 23 f. 307r*. Cfr. anche A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand*, I, op. cit., p. 40.

⁵⁰⁵ La domenica di tirofagia – detta anche “dei latticini” o “del perdono” –, che chiude la settimana di quinquagesima (chiamata anche “di tirofagia”), era ed è ancora, presso molte Chiese ortodosse orientali, l'ultima occasione per mangiare latticini prima del grande digiuno quaresimale, durante il quale era vietato il loro consumo. Cfr. G. GRAF, *Geschichte*, I, op. cit., p. 322; P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., p. 489 n. 247. Cfr. anche M.B. ARTIOLI, *Autori greci – Basilio di Cesarea*, in I. DE FRANCESCO - C. NOCE - M.B. ARTIOLI (edd.), *Il digiuno nella Chiesa antica*, op. cit., p. 447. Cfr. *supra*, § 2.1.

del digiuno.

Una terza mano, non particolarmente raffinata, ha apposto con inchiostro nero la nota presente sul margine superiore dell'ultima pagina dell'unità codicologica 58¹² (e dunque del codice fattizio *Vat.copt.* 58, f. 194v), situata appena sopra la legenda a sinistra della figura di san Teodoro: ⲙⲉⲛⲓⲣ,⁵⁰⁶ indicante il mese in cui doveva essere letto il sermone *De ieiunio I* di Basilio.⁵⁰⁷

Sul margine esterno di f. 179r una quarta mano, probabilmente più antica di quelle di cui si è appena dato conto,⁵⁰⁸ ha apposto con inchiostro rosso la scritta ⲙⲟⲕ⁵⁰⁹ (“continua”). Si tratta, in questo caso, di una delle frequenti note di lettura che è possibile trovare all'interno dei manoscritti del fondo macariano,⁵¹⁰ ulteriore prova del fatto che i testi contenuti in essi erano utilizzati nel corso del servizio liturgico e che tali note dovevano rappresentare un aiuto nella lettura e nell'intonazione da tenere allorché si procedeva a leggere ad alta voce le varie opere.

Nella parte inferiore della pagina, lungo il margine esterno, si trova, infine, un'ultima nota vergata da una mano piuttosto incerta con lo stesso inchiostro bruno che caratterizza la sottoscrizione scribale e la *nota lectoris*. Tale nota è costituita da un'invocazione che si estende per cinque righe ed è parzialmente lacunosa a causa del ridimensionamento dei fogli del codice a seguito della rifilatura dei margini, probabilmente avvenuto in occasione del trasferimento a Roma, quando esso fu rilegato con una nuova coperta. Lo stato piuttosto lacunoso del testo non permette di avanzare molte considerazioni, se non che la natura convenzionale della formula rende abbastanza agevole l'integrazione delle lacune. Quanto alla datazione, l'indole paleografica, così come il tipo di inchiostro utilizzato, sembrano suggerire che l'invocazione non sia molto più tarda della *nota lectoris* e possa essere dunque datata tra X e XI secolo. Anche il fatto che essa sia stata scritta in copto, e non in arabo, induce a pensare che l'autore fosse coptofono.⁵¹¹ Di seguito il testo della

⁵⁰⁶ Il ṣa'īdico ⲙⲉⲛⲓⲣ e l'arabo امشير. Si tratta del sesto mese del calendario copto che, rapportato al calendario giuliano, si estende dal 26-27 gennaio al 24-25 febbraio.

⁵⁰⁷ E, del resto, tutti gli altri testi contenuti in *Vat.copt.* 58, come si vedrà. Il fatto che la nota indicante il mese si trovi sull'ultima pagina può forse lasciar pensare che quando fu apposta le unità codicologiche costituenti l'attuale *Vat.copt.* 58 fossero già collegate tra loro.

⁵⁰⁸ Forse dello stesso Khaēl o quantomeno coeva alla copiatura del manoscritto: si veda il tratteggio di c e κ, non molto diverso da quello esibito nella *subscriptio amanuensis* in f. 194r. Cfr. anche H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., p. xlvihi.

⁵⁰⁹ Poiché tecnicamente il lessema verbale funge qui da imperativo, la forma corretta dovrebbe essere ⲙⲟⲕ: ⲙⲟⲕ-/ⲙⲟⲕ- rappresenta, infatti, la forma nominale o pronominale di ⲙⲟⲕ, cfr. W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, op. cit., p. 325a. Si veda anche A. SOLDATI, *The Colophon and Some Marginalia*, op. cit., pp. 74-75 per una discussione sul significato di questa e altre note simili.

⁵¹⁰ Di alcune delle note presenti in *Vat.copt.* 58 si è già fatta menzione, cfr. n. 286. Si veda ancora A. SOLDATI, *The Colophon and Some Marginalia*, op. cit., pp. 74-75; H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., p. xlvihi.

⁵¹¹ Evelyn White colloca il progressivo abbandono del copto come lingua parlata e il conseguente utilizzo dell'arabo come lingua veicolare tra l'XI e il XIII secolo, cfr. H.G. EVELYN WHITE,

breve invocazione, seguito dalla traduzione:⁵¹²

ⲁⲣ[ⲓ]ⲡⲁⲙⲉϥⲓ [ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓⲣⲉϥ]ⲓⲈⲣⲛⲟⲃⲓ ⲒⲈⲠⲠⲒⲚⲟⲥ | ⲛ̀ⲧ<ⲉ>ⲡⲟⲥ ⲓⲬⲥ [ⲡⲓⲬⲥ ⲕⲁ
ⲛⲁ]ⲓⲛⲟⲃⲓ ⲧⲒ[ⲠⲠⲟϥ ⲛⲛⲓ] | ⲈⲐⲐⲐ

Ricordatevi (di me), io sono il peccatore Geor[gios], affinché il Signore
Gesù (Ἰησοῦς) [Cristo (Χριστός) rimetta a me] tutti i [miei] peccati.

7. I contenuti e le finalità del Vat.copt. 58

Dopo aver presentato le caratteristiche codicologiche e paleografiche del fattizio *Vaticanus copticus* 58 nella sua interezza, descrivendo in dettaglio le caratteristiche scrittorie e, inoltre, dando conto dei paratesti dell'unità codicologica 58¹² che qui interessa, non resta che analizzare brevemente i contenuti del codice e le finalità dello stesso. Per un prospetto dei contenuti si veda anche *infra*, *Indici e tabelle*, IV.A.1.

Dunque, il codice fattizio *Vat.copt.* 58 contiene dodici testi omiletici e agiografici da vari codici in copto bohairico. Si tratta dei seguenti:

- *Vat.copt.* 58¹: ff. 1r-9v; encomio *In XLIX martyres scetenses*; CC 0986. Il testo, da leggersi nel giorno 5 del mese di Mechir,⁵¹³ è dedicato al ricordo della traslazione delle ossa dei quarantanove martiri di Sceti – uccisi durante il sacco del Dayr al-Anbā Maqār del 444 da parte dei Mazici – presso il monastero di San Maccario, sebbene di ciò si parli solo nella parte finale dell'opera. Il testo è stato edito con traduzione francese da Seymour de Ricci ed Eric O. Winstedt.⁵¹⁴ La Biblioteca Apostolica Vaticana conserva una copia del manoscritto effettuata nel XVIII secolo dal vescovo Raphaël Tūhī (*Borg.copt.* 117, ff. 103r-111v);

- *Vat.copt.* 58²: ff. 10r-23v; Zaccaria di Shōou, *De praesentatione*; CC 0430. L'omelia è attribuita a Zaccaria vescovo di Shōou, centro situato nel Delta,⁵¹⁵ autore vissuto tra la fine del VII e la prima metà dell'VIII secolo di cui si conoscono, oltre al sermone *De praesentatione*, altre due opere: un'omelia *De Iona/De paenitentia*

The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn, I, op. cit., p. xxvi. In ogni caso, il copto continuò a essere usato come lingua della liturgia (come, del resto, accade ancora oggi tra i cristiani d'Egitto), perciò quanto qui affermato non va in contraddizione con il fatto che le tarde note liturgiche in *Vat.copt.* 58, ff. 178r e 194v siano state vergate in bohairico.

⁵¹² La breve nota è stata edita in A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., p. 399.

⁵¹³ ⲛ̀ⲥⲟϥⲉ̀ ⲛ̀ⲡⲓⲁⲃⲟⲧ ⲙⲉϥⲓ esplicita il titolo dell'opera. L'indicazione dell'occasione di lettura dell'encomio è ripresa anche dalla nota ⲥⲟϥⲉ̀ ⲙ̀ⲙⲉϥ(ⲓⲣ) posta nell'angolo superiore esterno – al di sotto del rinforzo moderno della pergamena – del f. 1r, vergata probabilmente dalla stessa mano responsabile dell'apposizione delle note di fascicolo più tarde.

⁵¹⁴ S. DE RICCI - E.O. WINSTEDT, *Le quarante-neuf vieillards de Scété*, op. cit., pp. 323-358.

⁵¹⁵ É. AMÉLINEAU, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, Imprimerie nationale, 1893, p. 410.

(cfr. *infra*, *Vat.copt.* 58⁸) e un encomio/una vita *In Iohannem Kolobos*.⁵¹⁶ L'opera è stata edita da Henri de Vis con traduzione francese.⁵¹⁷ La nota più tarda apposta sul margine superiore del *f.* 10*r* (ⲥⲟϥ̅ⲛ̅ ⲙⲙⲉϫⲓⲣ) informa del fatto che l'opera doveva essere letta l'ottavo giorno del mese di Mechir. Una copia del testo effettuata da Ṭūhī si trova nel *Borg.copt.* 111, pp. 666-836;

- *Vat.copt.* 58³: *ff.* 24*r*-34*v*; Giovanni Crisostomo (?), *In Michaelem et de latrone bono*; CC 0431, CPG 5150 (1). Il sermone è attribuito nel titolo a Giovanni Crisostomo e tuttavia si tratta, con ogni probabilità, di un'opera pseudepigrapha, assente nella tradizione crisostomica greca e falsamente accostata nella tradizione copta al nome del vescovo di Costantinopoli, ciò che rappresenta ulteriore prova della grande popolarità di cui godeva Giovanni Crisostomo in Egitto.⁵¹⁸ L'omelia è stata edita da Jean Simon con traduzione francese.⁵¹⁹ Sul margine superiore del *f.* 24*r* la nota liturgica più tarda informa che l'omelia doveva essere letta il giorno dodici di Mechir (ⲥⲟϥ̅ⲧ̅ⲃ̅ ⲙⲙⲉϫⲓⲣ ⲛ̅ⲉⲛⲁⲃⲃⲁ ⲃⲉⲛⲟϥⲉⲣ:). Una copia del testo effettuata da Ṭūhī si trova nel manoscritto *Borg.copt.* 111, pp. 621-637;

- *Vat.copt.* 58⁴: *ff.* 36*r*-64*v*; *Passio Eusebii*; CC 0272, BHO 292. Il testo, da leggersi il 23 del mese di Mechir,⁵²⁰ narra il martirio, compiutosi nello stesso giorno, di Eusebio figlio di Basilide, generale antiocheno alla corte di Diocleziano.⁵²¹ Il testo è stato edito da Henri Hyvernat con traduzione francese.⁵²² Il vescovo Ṭūhī effettuò una copia del manoscritto, contenuta nel codice *Borg.copt.* 117, pp. 265-

⁵¹⁶ Cfr. S. EMMEL, *Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic Egypt*, in R.S. BAGNALL (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 97; Th. HOPFNER, *Über die koptisch-sa'idischen Apophthegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 61.2), Wien, In Kommission bei A. Hölder, 1918, p. 3 e 33-37; C.D.G. MÜLLER, *Einige Bemerkungen zur "ars praedicandi" der alten koptischen Kirche*, in «Le Muséon» 67 (1954), pp. 237-239. Cfr. anche T. ORLANDI, *Elementi di lingua e letteratura copta. Corso di lezioni universitarie*, Milano, La Goliardica, 1970, pp. 110-111.

⁵¹⁷ H. DE VIS, cfr. H. DE VIS, *Homélie coptes de la Vaticane*, II, op. cit., pp. 1-30. Cfr. anche H.J. POLOTSKY, recensione a H. DE VIS, *Homélie coptes de la Vaticane II*, in «Orientalistische Literaturzeitung» 33 (1930), pp. 871-881.

⁵¹⁸ Cfr. J. SIMON, *Homélie copte inédite sur S. Michel et le Bon Larron, attribuée à S. Jean Chrysostome*, in «Orientalia» 3 (1934), p. 224.

⁵¹⁹ J. SIMON, *Homélie copte inédite sur S. Michel et le Bon Larron*, op. cit., pp. 217-242; ID., *Homélie copte inédite sur S. Michel et le Bon Larron attribué à S. Jean Chrysostome (suite)*, in «Orientalia» 4 (1935), pp. 222-234.

⁵²⁰ L'occasione di lettura del martirio è esplicitata sia nel titolo che precede l'opera (ⲧⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲁ (...) ⲉⲧⲁϫⲟⲕⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲟϥ̅ⲧ̅ⲃ̅ ⲛⲡⲁⲃⲟⲧ ⲙⲉϫⲓⲣ) sia nella nota liturgica più tarda apposta sul margine superiore del *f.* 36*r* (ⲥⲟϥ̅ⲧ̅ⲃ̅ ⲙⲙⲉϫⲓⲣ).

⁵²¹ Cfr. T. ORLANDI, s.v. *Eusebius, Saint*, in *CE III*, pp. 1069b-1070a.

⁵²² H. HYVERNAT, *Les actes des martyrs de l'Égypte, tirés des manuscrits coptes de la bibliothèque Vaticane et des musées Borgia. Texte copte et traduction française, avec introduction et commentaires*, I, Paris, Ernest Leroux, 1886, pp. 1-39.

284;

- *Vat.copt.* 58⁵: ff. 65r-78v; *Historia Dorothei/Vita Dorothei*; CC 0412. L'opera narra la vita del martire Doroteo, figlio del prefetto di Isauria. In questo caso mancano riferimenti al giorno di lettura del *bios*: il titolo non ne fa menzione e manca la nota liturgica più tarda. Il testo è inedito. La copia effettuata da Raphaël Țūḥī si trova nel codice *Borg.copt.* 122, pp. 393-409;

- *Vat.copt.* 58⁶: ff. 79r-89v; *Passio Polycarpi*; CC 0439, BHO 997, BHG 1556-1560, BHL 6870. L'opera, da leggersi il 29 di Mechir,⁵²³ è dedicata al racconto del martirio di Policarpo, vescovo di Smirne. La traduzione copta segue abbastanza da vicino il testo greco edito da Dressel e Jahn, in qualche caso mostrando di aver conservato un testo più puro di quello greco.⁵²⁴ Il testo è stato edito da Émile Amelineau con traduzione francese⁵²⁵ e, successivamente, da Giuseppe Balestri e Henri Hyvernat.⁵²⁶ L'opera è tramandata anche dal manoscritto sa'īdico *Londin.or.* 7561, 63-64 (CLM 829), databile alla seconda metà del VII secolo.⁵²⁷ Una copia di *Vat.copt.* 58⁶ è stata effettuata dal vescovo Țūḥī e si trova nell'attuale *Borg.copt.* 122, pp. 409-422;

- *Vat.copt.* 58⁷: ff. 90r-107v; Mena di Pšati, *In Macrobium episcopum Pshati*; CC 0224, BHO 583. L'encomio è attribuito al vescovo Mena di Pšati (Nikiou), vissuto tra la seconda metà del VII e la prima metà dell'VIII.⁵²⁸ Il manoscritto non reca note liturgiche più tarde con indicazione del giorno di lettura dell'opera, tuttavia il titolo che lo precede informa che l'encomio doveva essere letto il 2 del mese di Phamenōth (26-27 febbraio, secondo il calendario giuliano).⁵²⁹ Il testo è stato edito da Henri Hyvernat con traduzione francese.⁵³⁰ La copia effettuata da Țūḥī si trova nel *Borg.copt.* 122, pp. 422-445;

- *Vat.copt.* 58⁸: ff. 108r-122v; Zaccaria di Šḥōou, *De Iona/De paenitentia*; CC 0429. Il sermone, che termina mutilo, è attribuito a Zaccaria di Šḥōou, del quale è

⁵²³ Il 29 di Mechir il *Sinassario* commemora il *dies natalis* del vescovo martire. La data del ricordo di Policarpo è esplicitata sia nel titolo precedente l'opera (†ΜΑΡΤΥΡΟΛΟΓΙΟΝ (...) ΕΤΑΡΧΟΚΣ ΕΒΟΛ Ν̄ΣΟΥΚ̄Θ̄ ἸΠΠ̄ΛΒΟΥΤ ΜΕΧΙΡ) sia nella nota liturgica apposta sul margine superiore del f. 79r (ΣΟΥΚ̄Θ̄).

⁵²⁴ Cfr. É. AMÉLINEAU, *Les actes coptes du martyre de St. Polycarpe*, in «PSBA» 10 (1888), pp. 394 e 417.

⁵²⁵ É. AMÉLINEAU, *Les actes coptes*, op. cit., pp. 391-417.

⁵²⁶ G. BALESTRI - H. HYVERNAT, *Acta martyrum*, II (CSCO. Scriptores Coptici III, 2), Paris, e Typographeo reipublicae, 1924, pp. 62-72.

⁵²⁷ Cfr. H.E. WINLOCK - W.E. CRUM, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, I, New York, The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1926, p. 205.

⁵²⁸ S. EMMEL, *Coptic Literature*, op. cit., p. 96; T. ORLANDI, *Elementi di lingua e letteratura*, op. cit., pp. 109-110.

⁵²⁹ ΣΟΥΒ̄ ἸΠΠ̄ΛΒΟΥΤ ΦΑΜΕΝΩΘ̄.

⁵³⁰ H. HYVERNAT, *Les actes des martyrs de l'Égypte*, op. cit., pp. 225-246.

nota un'omelia *De praesentatione* pure tramandata dal codice fattizio *Vat.copt.* 58 (si veda *supra*). Sul margine superiore esterno del *f.* 108r è stata apposta una nota liturgica che specifica l'occasione in cui doveva esser letto il sermone: πῆρ ἡξροογ ἡτεπινεγῆ (“il terzo giorno di Ninive”), riferimento al terzo giorno (mercoledì) del cosiddetto Digiuno di Giona (o di Ninive).⁵³¹ Il testo è stato edito da Henri de Vis con traduzione francese.⁵³² Della stessa omelia è noto un frammento in bohairico tramandato da un codice conservato presso il Museo Copto del Cairo (Abu Maqar 65 = CLM 1499).⁵³³ La copia realizzata dal vescovo Ṭūḥī si trova nel *Borg.copt.* 111, pp. 686-708;

- *Vat.copt.* 58⁹: *ff.* 123r-150v; Anastasio Sinaita, *In Psalmum 6*; CC 0018, CPG 7751. Il titolo che precede il testo attribuisce l'omelia a Giovanni Crisostomo, ma essa compare in greco in due recensioni che figurano tra le opere di Anastasio Sinaita (VII secolo).⁵³⁴ Il sermone è testimoniato anche da un secondo codice bohairico frammentario – custodito presso il Museo Copto del Cairo (*Cahir.* 61, iii = CLM 6486) – che tramanda un testo corrispondente a *Vat.copt.* 58 *ff.* 136v l. 11 - 137v l. 14. Il sermone è stato edito da Hye Kyoung Song con traduzione italiana.⁵³⁵ La nota liturgica apposta sul margine superiore del *f.* 123r colloca la lettura del sermone nella domenica prima della domenica “dell'obbligo”/di tirofagia, ovvero quella successiva ai giorni del Digiuno di Giona: †κῤῥιακη εἰθαδεον πιμογρ εἶρογν. La copia effettuata da Raphaël Ṭūḥī si trova nel *Borg.copt.* 122, pp. 451-485;

- *Vat.copt.* 58¹⁰: *ff.* 151r-159v; Giovanni Crisostomo (?), *In illud: “Verumtamen frustra conturbatur”* (*Ps* 38, 7); CC 0485, CPG 4543. La versione copta tramanda la forma breve del sermone, ben attestata anche in greco.⁵³⁶ La nota liturgica apposta in corrispondenza del margine superiore del *f.* 151r indica l'occasione di lettura del testo: il sabato “dell'obbligo” (πιαββατον ἡτεπιμογρ εἶρογν). Il testo è inedito. La copia realizzata da Ṭūḥī si trova nel *Borg.copt.* 122, pp. 486-497;

- *Vat.copt.* 58¹¹: *ff.* 160r-177v; Giovanni Crisostomo (?), *In Psalmum 50, hom.*

⁵³¹ Il Digiuno di Giona corrisponde ai tre giorni (lunedì, martedì e mercoledì) della settimana precedente a quella che si conclude con la domenica di tirofagia. Dopo i tre giorni del Digiuno di Giona aveva luogo la Pasqua di Giona, che dunque cade nel giovedì che precede di dieci giorni la domenica di tirofagia. A partire da quest'ultima, ma includendo anche i giorni del Digiuno e della Pasqua di Giona, ha inizio il Tempo di Pasqua, che termina la domenica di Pentecoste. In questo periodo erano soppresse le letture dedicate alla commemorazione di santi. Si veda U. ZANETTI, *Les lectionnaires coptes annuels*, op. cit., pp. 26-28; ID., *Les lectionnaires coptes*, op. cit., p. 152.

⁵³² H. DE VIS, *Homélie coptes de la Vaticane*, op. cit., pp. 31-57.

⁵³³ A. VAN LANTSCHOOT, *Allocution de Timothée d'Alexandrie prononcée à l'occasion de la dédicace de l'Eglise de Pachome à Pboou*, in «Le Muséon» 47 (1934), p. 24, n. 29.

⁵³⁴ Cfr. anche S.J. VOICU, *Per una lista delle opere*, op. cit., p. 590.

⁵³⁵ H.K. SONG, *Anastasio Sinaita. Omelia sul Salmo 6. Edizione della versione copta e traduzione italiana* (PO 233 [52.3]), Turnhout, Brepols, 2012.

⁵³⁶ S.J. VOICU, *Per una lista delle opere*, op. cit., p. 581.

indicanti delle pause (come le *diploi* vergate con inchiostro rosso in *Vat.copt.* 58⁸ e 58¹²) tradiscono il fatto che le opere erano trascritte per la pubblica lettura nel corso del servizio liturgico previsto in occasioni specifiche,⁵⁴¹ e ciò anche prima che le varie unità codicologiche che tramandano i testi fossero riunite nel codice fattizio *Vat.copt.* 58, che allo stato attuale rappresenta un riassetto – probabilmente dettato dall’esigenza di adattare la sequenza dei testi a nuovi criteri liturgici⁵⁴² – di diverse unità un tempo facenti parte di vari codici bohairici.

Dunque, attualmente la raccolta del *Vat.copt.* 58 si presenta come una successione di dodici testi da leggere nel periodo appena precedente l’inizio della quaresima, a partire dal 5 Mechir, giorno in cui era letta l’opera in *Vat.copt.* 58¹ (*In XLIX martyres scetenses*), fino alla domenica precedente il lunedì di inizio quaresima (la domenica “dell’obbligo” o di quinquagesima, ተርያሳክክ ነሐሴ ልደድ), in cui doveva essere letta l’omelia basiliana al centro del presente studio.⁵⁴³ Dunque, di fatto si tratta di un insieme di testi destinati al servizio liturgico del periodo di pre-digiuno (*Vorfastenzeit*). L’artificiosità della raccolta è già stata più volte evidenziata, in modo particolare nel paragrafo 5, ma è resa evidente anche dall’analisi delle note liturgiche, più tarde rispetto alla copiatura delle opere, probabilmente realizzate in occasione della risistemazione dei codici. Si noti, in questo caso, che, stando alla fascicolazione più tarda (ma precedente il riassetto dei codici), l’ordine delle unità codicologiche sarebbe affatto diverso da quello che caratterizza l’attuale *Vat.copt.* 58,⁵⁴⁴ organizzato in modo abbastanza coerente secondo i giorni di lettura delle opere contenute nelle unità codicologiche antiche, connesse a specifici giorni del periodo di preparazione alla quaresima, nei mesi di Mechir e Phamenōt. Quanto alla sistemazione, in un certo modo il codice sembra essere diviso in due metà: una comprende i primi sette testi, la lettura di ciascuno dei quali era prevista in un determinato giorno del mese⁵⁴⁵ (dal 5 Mechir al 2 Phamenōth), l’altra gli ultimi cinque,

⁵⁴¹ H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., p. xxxi. Quanto al formato della pagina come indizio di utilizzo nel corso di pubbliche letture, cfr. anche S. EMMEL, *The Library of the Monastery of the Archangel Michael at Phantoou (al-Hamuli)*, in G. GABRA (ed.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis: Essays from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Honor of Martin Krause*, Cairo-New York, The American University in Cairo Press, 2005, p. 65.

⁵⁴² T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., p. 64. Cfr. anche ID., *La collezione vaticana e la letteratura copta*, op. cit., p. 30; P. BUZI, *Introduction. Vat.copt. 57*, op. cit., p. 13.

⁵⁴³ Dunque, sembra che il codice così riassetto servisse per la liturgia prevista durante quello che oggi è noto con il nome di tempo di settuagesima.

⁵⁴⁴ Si vedano, in particolare, i sottoparagrafi § 5.2-5.2 e 5.9 relativi alla paginazione e fascicolazione delle unità codicologiche costituenti l’attuale *Vat.copt.* 58, in cui sono state sottolineate incoerenze nell’ordine dei fascicoli, rese manifeste soprattutto dalle segnature più tarde presenti nella maggior parte delle unità.

⁵⁴⁵ Come indicano le note liturgiche e, in quattro casi, gli stessi titoli che precedono le opere. Fa eccezione *Vat.copt.* 58⁵, che non presenta alcuna indicazione del giorno di lettura.

da leggersi non in occasione di specifici giorni ma di festività mobili, quali sono il Digiuno di Giona, la domenica prima della domenica “dell’obbligo”⁵⁴⁶ e il venerdì, il sabato e la domenica “dell’obbligo”, la cui ricorrenza dipende, naturalmente, dalla data della Pasqua.⁵⁴⁷ Come accennato, la successione dei testi secondo i giorni è piuttosto coerente e tuttavia si segnala che le festività mobili in occasione delle quali dovevano essere lette le ultime cinque opere contenute nella raccolta possono ricadere (tutte o in parte) molto frequentemente prima del 2 Phamenōth, rendendo in certo modo meno precisa la sequenza presentata dal fattizio *Vat.copt.* 58.⁵⁴⁸

Ancora riguardo al contenuto del codice, è possibile notare la presenza di almeno cinque opere originali della letteratura copta, una delle quali falsamente attribuita a Giovanni Crisostomo (*In Michaelem et de latrone bono*), due di Zaccaria di Shōou (*De praesentatione* e *De Iona/De paenitentia*), una di Mena di Pšati (*In Macrobius episcopum Pshati*) e una di cui si ignora l’autore (*Passio Eusebii*); una (la *Passio Polycarpi*) per la quale è probabile un modello greco di origine, eventualmente rielaborato; sei tradotte più o meno rigorosamente dal greco, tra cui una di autore ignoto (*Historia Dorothei/Vita Dorothei*), una di Anastasio Sinaita (ma in copto attribuita a Giovanni Crisostomo, *In Psalmum 6*, di seguito abbreviata come *In Ps 6*),⁵⁴⁹ due pseudo-crisostomiche (*In illud: “Verumtamen frustra conturbatur”* (*Ps 38, 7*), successivamente abbreviata come *In Ps 38* e *In Psalmum 50, hom. 1-2*, di seguito abbreviata come *In Ps 50, 1-2*) e, infine, una di Basilio di Cesarea (*De ieiunio I*). Ciò che rappresenta motivo di interesse è che la compresenza all’interno dello stesso codice di *Iei. 1*, *In Ps 6* e *In Ps 50, 1-2* – e, secondariamente, *In Ps 38* – è ben attestata anche dalla tradizione greca. In particolare, sono quarantuno i codici greci in cui la prima omelia di Basilio sul digiuno si trova accompagnata da almeno uno tra gli altri tre sermoni appena citati.⁵⁵⁰ Di questi codici, trentotto tramandano *Iei. 1* e *In Ps 6*, spesso l’una in successione dell’altra. In sette di essi si

⁵⁴⁶ Oggi nota con il nome di domenica di sessagesima.

⁵⁴⁷ U. ZANETTI, *Les lectionnaires coptes annuels*, op. cit., pp. 26-27. È interessante notare che i giorni del Digiuno di Giona, così come il Sabato e la Domenica “dell’obbligo” (dunque le occasioni in cui erano letti i testi contenuti nella seconda parte del *Vat.copt.* 58), sono inclusi nei lezionari copti dedicati alla quaresima, cfr. anche U. ZANETTI, *Les lectionnaires coptes*, op. cit., p. 152.

⁵⁴⁸ Che ciò possa essere un indizio del fatto che quando fu assemblato il codice il Digiuno di Giona, la domenica prima della domenica “dell’obbligo” e il sabato e la domenica “dell’obbligo” cadessero dopo il due Phamenōth? In ogni caso, non mancano esempi di manoscritti omeliari greci che, pur non essendo fattizi, non presentano una successione di testi del tutto coerente. Si veda, ad esempio, il codice *Vindob.theol.gr.* 10, che sarà menzionato anche più avanti nel presente paragrafo: «[s]ein innerer Aufbau hält die Zeitfolge nicht konsequent ein», A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand*, II, op. cit., p. 287.

⁵⁴⁹ L’attribuzione del sermone a Giovanni Crisostomo non è sconosciuta alla tradizione greca, cfr. H.K. SONG, *Anastasio Sinaita*, op. cit., pp. 437-440 [5]-[8].

⁵⁵⁰ Si tratta, in realtà, di quaranta codici greci, dal momento che il manoscritto *Scor.gr.* Λ.I.15 (Andrés 561) è perduto. La ricerca è stata effettuata interrogando il *database Pinakes* (ultima consultazione: 11/01/2022) e consultando P.J. FEDWICK, *BBU* II.1, *passim*.

trova, in aggiunta alle omelie appena citate, anche il sermone pseudo-crisostomico *In Ps 50, 1-2*.⁵⁵¹ Ancora, in due codici parigini di XI secolo (*Paris.gr. 520* e *Paris.gr. 757*, per quest'ultimo vd. *infra, Indici e tabelle, IV.B.18*) *Iei. 1* è accompagnata da *In Ps 50, 1-2*, mentre nel *Patrens.Movή Αγίων Πάντων 2* di XVI secolo si trovano *Iei. 1* e *In Ps 38*. Un unico manoscritto tramanda, invece, i tre sermoni *In Ps 6, In Ps 38* e *In Ps 50, 1-2* qui considerati, tuttavia accompagnati non da *Iei. 1* ma da *Iei. 2*, ciò che comunque rappresenta un dato interessante, dal momento che si tratta in ogni caso di un'omelia di Basilio di Cesarea dedicata al digiuno: si tratta del codice *Vindob.theol.gr. 10*, omeliario italo-greco databile al X secolo, contenente testi da leggere in un periodo compreso tra il tempo prequaresimale (*Vorfastenzeit*) all'inizio della Settimana Santa.⁵⁵² E soprattutto dedicati al servizio previsto in questo particolare tempo liturgico sono, del resto, anche gli altri quaranta codici greci in cui è attestata la compresenza di *Iei. 1* e una o più tra *In Ps 6, In Ps 38* e *In Ps 50, 1-2*. Ciò che rappresenta grande motivo di interesse è che, così come si presenta oggi, il *Vat.copt. 58*, almeno nella seconda parte,⁵⁵³ sembra in qualche modo tramandare una selezione di traduzioni di sermoni originariamente composti in greco e la cui lettura era prevista proprio nello stesso periodo dell'anno liturgico indicato dalle tarde note apposte all'inizio di ogni testo copto, a giudicare dal fatto che essi compaiono in diversi manoscritti omeliari greci⁵⁵⁴ contenenti una selezione di sermoni patristici e opere agiografiche da leggersi tra il tempo appena precedente la quaresima e l'inizio della Settimana Santa. Questo può forse indurre a pensare che il codice fu riassembleto in accordo a nuovi criteri liturgici⁵⁵⁵ e seguendo, almeno in parte, un modello costituito da un codice omeliario greco per la quaresima, eventualmente disponibile presso il monastero di San Macario?⁵⁵⁶ Del resto, la presenza,

⁵⁵¹ All'interno del perduto codice *Scor.gr. A.I.15* (Andrés 561) si trovavano, invece, *Iei. 1, In Ps 38* e *In Ps 50*, ma non *In Ps 6*.

⁵⁵² A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand*, II, op. cit., pp. 286-288.

⁵⁵³ Dunque, considerando le ultime quattro opere presenti nel codice fattizio vaticano. Non rientra nel quadro il sermone previsto per il terzo giorno del Digiuno di Giona, rappresentato non da una traduzione dal greco ma da un'opera originale della letteratura copta (si tratta dell'omelia *De Iona/De paenitentia* di Zaccaria di Shōou). Si ricordi che proprio la seconda parte del *Vat.copt. 58* contiene testi propriamente destinati alla liturgia quaresimale, considerando che i lezionari copti per la Quaresima iniziano dal Digiuno di Giona, cfr. U. ZANETTI, *Les lectionnaires coptes annuels*, op. cit., p. 26; ID., *Les lectionnaires coptes*, op. cit., p. 152.

⁵⁵⁴ Quarantuno, ovvero il 30% circa di tutti i manoscritti omeliari contenenti *Iei. 1* (138).

⁵⁵⁵ Cfr. T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., p. 64. Tale operazione andrebbe forse collocata nel corso del XIII secolo, durante il quale furono probabilmente apposte le tarde note liturgiche indicanti l'occasione di lettura dei testi. Cfr. A. HEBBELYNCK - A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani*, op. cit., pp. 385-399.

⁵⁵⁶ È molto probabile che la biblioteca del Dayr al-Anbā Maqār contenesse anche manoscritti in greco, cfr. § 3 e ancora H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I, op. cit., p. xxxv; P. BUZI, *The Titles*, op. cit., p. 71; T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., p. 63. È forse possibile immaginare che preservasse anche codici omeliari greci che conteneva-

all'interno dello stesso codice per la liturgia della *Vorfastenzeit* e della quaresima, di tre dei quattro sermoni qui considerati (*In Ps 6*, *In Ps 38* e *In Ps 50, 1-2*) e di un'omelia basiliana sul digiuno (pur rappresentata da *Iei. 2* e non *Iei. 1*) non è priva di attestazioni, dal momento che è testimoniata almeno dal codice *Vindob.theol. gr. 10*.⁵⁵⁷ Ciò invita ancora una volta a riconsiderare i rapporti tra l'omiletica copta e l'omiletica greca, che sembrano in parte contraddire quanto affermato da Jean Gribomont ormai qualche decennio fa, secondo cui « [l]a langue copte n'a pas non plus beaucoup emprunté aux homélieux grecs. On pourrait signaler un manuscrit comme le *Vatic. copt. 57*, du IX^e s. (bohârique). Le public égyptien préférait des apocryphes coupé sur la mesure de ses goûts ». ⁵⁵⁸ I casi rappresentati dal *Vat.copt. 58*, così come dal *Vat.copt. 57* richiamato dallo studioso benedettino,⁵⁵⁹ mostrano ancora una volta che il campo dell'omiletica copta resta ancora da indagare in molti dei suoi aspetti e che uno studio sistematico dei codici omeliari copti (ma anche greci) potrebbe gettare nuova luce sulla storia della tradizione e dell'utilizzo liturgico delle opere patristiche e agiografiche, nonché della loro ricezione in Egitto. Nell'ottica della presente ricerca ciò riguarderebbe soprattutto un'area egiziana di grande importanza storico-culturale come quella dello Wādī al-Naṭrūn,⁵⁶⁰ e tuttavia i risultati dell'analisi potrebbero certamente evidenziare ulteriori legami con la più ampia storia della tradizione manoscritta greca, soprattutto per quanto concerne i codici omeliari, ancora poco studiati in quanto tali, ma nei quali sta forse la chiave per comprendere anche le modalità di ricezione e traduzione di opere greche in copto,⁵⁶¹ se è vero che sono proprio gli omeliari a tramandare, apparentemente, testi più o meno alterati, volutamente rimaneggiati al fine di rispondere a specifici ed

no una selezione di testi destinati al servizio previsto in particolari periodi del calendario liturgico bizantino, tra i quali di grande importanza era certamente il periodo di preparazione alla Pasqua. Tali codici avrebbero ben potuto rappresentare dei significativi modelli per la selezione e traduzione in copto di opere adatte alla pubblica lettura nel corso della liturgia, considerando anche che il principale criterio per la ricostituzione del patrimonio della biblioteca di San Macario sembra essere stato quello di avere le opere necessarie da leggersi nel corso dell'anno liturgico, cfr. T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit., p. 63.

⁵⁵⁷ In ogni caso, è indubbia una certa varietà di tipologie di omeliari e, di conseguenza, di sermoni o testi agiografici da leggere in particolari giorni dell'anno liturgico, ciò che lascia intendere che non vi era rigidità nella selezione dei testi ma, piuttosto, la tendenza a scegliere diverse opere per uno stesso giorno, così da poter assicurare una certa differenziazione. Cfr. J. GRIBOMONT, *Exploration dans les homélieux*, op. cit., p. 232.

⁵⁵⁸ J. GRIBOMONT, *Exploration dans les homélieux*, op. cit., p. 235.

⁵⁵⁹ Per cui si veda soprattutto, e in generale, P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature*, op. cit., e in particolare p. 72 per quanto concerne il discorso qui portato avanti.

⁵⁶⁰ Area in cui le modalità di trasmissione culturale restano ancora da comprendere del tutto sotto vari punti di vista, cfr. P. BUZI, *The Titles*, op. cit., p. 72.

⁵⁶¹ In particolar modo nel corso di quelle fasi del modello di periodizzazione della letteratura copta caratterizzate dall'arrangiamento dei testi in cicli omiletici e agiografici (secoli VII-VIII) e dalla sistemazione sinassariale (IX secolo). A tal proposito si veda quanto detto in § 2.3.

eventualmente mutati requisiti strettamente connessi alla liturgia.⁵⁶² È chiaro che nell'indagare tutto ciò è quanto mai necessario adottare un approccio sistematico che prenda in considerazione patristica, storia della letteratura, tradizione manoscritta, liturgia e filologia, sia in greco che in copto.

8. *La versione bohairica dell'omelia De ieiunio I di Basilio di Cesarea*

Come più volte sottolineato, l'unica traduzione copta completa della prima omelia *De ieiunio* di Basilio di Cesarea – tramandata dall'unità codicologica *Vat.copt.* 58, ff. 178r-194r, facente parte del codice miscelaneo fattizio *Vat.copt.* 58 – è pervenuta in bohairico, varietà linguistica settentrionale della lingua copta. Del manoscritto contenente l'omelia al centro del presente studio è nota una copia, attualmente contenuta nel codice *Borg.copt.* 111, pp. 641-662, effettuata nella seconda metà del XVIII secolo dal vescovo Raphaël Ṭūhī ma, naturalmente, dal momento che essa non è altro che una copia del *Vat.copt.* 58¹², l'edizione della versione bohairica di *Iei.* 1 che seguirà nelle prossime pagine sarà allestita sulla base della testimonianza di *Vat.copt.* 58, ff. 178r-194r.

In generale, il copista ha mostrato cura nel trascrivere il testo, e tuttavia è possibile notare alcuni errori, segnalati nell'edizione e di cui qui si presentano degli esempi: al f. 179r si trova un'inesattezza grammaticale in corrispondenza delle ll. 14-15, dove si legge ἐφαγτακωυ con improprio allungamento vocalico, nell'edizione corretto in ἐφαγτακοου; al f. 181r ll. 4-5 si ha l'aberrante ⲬⲈⲚⲠⲠⲟⲩⲚⲚ ⲈⲚϢⲞⲩⲡⲓⲡⲉⲐⲚⲁⲛⲉϢ in luogo del corretto ⲬⲈⲚⲠⲠⲟⲩⲚⲚ ⲈⲚϢⲞⲩⲈⲚⲡⲓⲡⲉⲐⲚⲁⲛⲉϢ; poco più avanti nello stesso foglio, alle ll. 5-6, il copista ha erroneamente trascritto due volte la prima parte dell'espressione ⲚⲈⲚⲠⲓⲡⲉⲧⲗⲟⲩ scrivendo {ⲚⲈⲚⲠⲓⲡⲉⲧ}ⲚⲈⲚⲠⲓⲡⲉⲧⲗⲟⲩ; al f. 185r l. 17 si trova ⲙⲈⲧϢⲁⲓⲈ in luogo di ⲙⲈⲧϢⲁⲃⲈ e, alla l. 28, ⲁⲈ al posto di ⲧⲈ; al f. 186r ⲁⲡⲓⲁⲛⲧⲟⲛ in luogo di ⲁⲙⲓⲁⲛⲧⲟⲛ; al f. 193r l'omissione di ϣ in <ϣ>Ⲛⲓⲡⲉⲗⲟⲩ. Naturalmente, è possibile che alcuni degli errori fossero presenti anche nell'antigrafo di *Vat.copt.* 58¹². Dell'uso del *ḡinkim*, delle abbreviazioni e dei *nomina sacra* all'interno del testo in esame si è già parlato in corrispondenza del paragrafo § 5.7, cui si rimanda. Quanto ai grecismi – perlopiù corrispondenti agli analoghi termini presenti nella *Vorlage* –, la versione bohairica qui oggetto di analisi contiene 578 prestiti greci (per 183 lemmi),⁵⁶³ tra cui 65 occorrenze del termine ⲚⲚⲥⲧⲓⲗ (gr. νηστεία), argomento del sermone basiliano, e 15 del verbo ⲈⲠ-ⲚⲚⲥⲧⲉⲩⲛ (gr. νηστεύειν), talvolta all'imperativo ⲁⲠⲓ-ⲚⲚⲥⲧⲉⲩⲛ. Per quanto concerne l'ortografia dei grecismi, nella quasi totalità dei casi – e come lecito aspettarsi da un manoscritto piuttosto tardo, qual è

⁵⁶² Cfr. R. GRÉGOIRE, *Les homéliaires liturgiques*, op. cit., p. 43 [7]; P.J. FEDWICK, *The Translations before 1400*, op. cit., p. 442.

⁵⁶³ Sono esclusi dal computo i grecismi presenti nelle note marginali e nella sottoscrizione scribale, nonché i nomi propri.

il *Vat. copt.* 58¹², di X secolo – la resa dei termini greci non rispecchia l’uso corretto del greco, perlopiù a causa di grafie dovute all’influsso di una pronuncia di tipo itacistico, alla tendenza alla monottongazione o, in generale, alla pronuncia del greco tardo, ovvero, ancora, al sistema grafico del copto.⁵⁶⁴ Alla pronuncia itacistica sono dovute le grafie dei termini principali del sermone, $\text{NHCTI}\bar{\alpha}$ (gr. $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$) e NHCTEYIN (gr. $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$). Allo stesso fenomeno sono dovute, inoltre, le grafie di ΘEATPIZIN (gr. $\theta\epsilon\alpha\tau\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$), CAlPIZIN (gr. $\sigma\alpha\lambda\pi\iota\zeta\epsilon\iota\nu$) e $\text{H}\bar{\iota}\text{CIXAZIN}$ (gr. $\eta\sigma\upsilon\chi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$), per non citare che pochi esempi. Pure, non mancano prestiti eccezionalmente corretti che non mostrano influsso itacistico, come nel caso del greco $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$, correttamente reso nel copto $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\nu$ e non $\iota\delta\omega\lambda\omicron\nu$. Ancora, dovute alla pronuncia del greco tardo sono, ad esempio, le rese di $\text{A}\bar{\rho}\text{IOLIG}\bar{\theta}\epsilon$ (gr. $\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$) e $\text{E}\bar{\omega}\text{N}$ (gr. $\alpha\acute{\iota}\omega\nu$), e non mancano prestiti che in copto mostrano un’aspirazione iniziale laddove in greco presentano spirito dolce, come nel caso di ZIPHIN (gr. $\epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta$) e ZIKON (gr. $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$),⁵⁶⁵ o, viceversa, di termini che in greco hanno spirito aspro e in copto sono privi di aspirazione iniziale, come ICTORIA (gr. $\iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$), $\text{A}\bar{\rho}\text{LWC}$ (gr. $\acute{\alpha}\rho\lambda\acute{\omega}\varsigma$) e OMOYCIOS (gr. $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$). Non mancano attestazioni di termini greci variamente resi nelle diverse occorrenze all’interno del testo, talvolta a distanza di poche righe, ciò che, da questo punto di vista, denota forse una scarsa perizia da parte del copista nel trascrivere con piena comprensione ortografica alcuni termini greci. Si noti, a tal proposito, la resa del verbo greco $\nu\eta\phi\epsilon\iota\nu$, in *f.* 188*r* reso come $\epsilon\rho\text{-}\text{NH}\bar{\mu}\text{FIN}$ con inserto nasale, in *f.* 190*v* come $\epsilon\rho\text{-}\text{NH}\bar{\mu}\text{FIN}$ (cfr. anche, nel *Commento*, la nota a § 7, 64-86), o del sostantivo $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\upsilon\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$, $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\eta\sigma\mu\omicron\varsigma$ in *f.* 183*v* (due volte) e correttamente $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\upsilon\sigma\mu\omicron\varsigma$ soltanto poche righe dopo, in *f.* 184*r*. Nel trasporre nomi greci solitamente il copto ricorre all’uso della forma del sostantivo greco al caso nominativo, tuttavia si noti l’utilizzo, nella versione di *Iei. 1* qui analizzata, di $\text{CAlPI}\bar{\rho}\text{OC}$ in luogo dell’atteso $\text{CAlPI}\bar{\rho}\text{Z}$, e dunque, eccezionalmente, del genitivo singolare, qui forse erroneamente inteso come nominativo maschile singolare per via della desinenza $-\text{OC}$. Qualcosa di simile, a termini invertiti, accade per KAlINOY (gr. $\chi\alpha\lambda\iota\nu\acute{\omicron}\upsilon$), in luogo dell’atteso KAlINOC (gr. $\chi\alpha\lambda\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$). Infine, concludendo il discorso sui prestiti greci, come d’uso nella varietà settentrionale del copto, i grecismi verbali sono resi mediante l’accostamento del verbo IP (“fare”) allo stato nominale $\epsilon\rho\text{-}$ (λPI - all’imperativo) all’infinito del verbo greco.

⁵⁶⁴ Troppo numerosi da elencare i casi di rese non ortograficamente precise dei prestiti greci, di cui non si forniranno che pochi esempi nelle prossime righe nel testo. Si rimanda, dunque, all’indice delle parole greche al termine della tesi (*Indici e tabelle*, II.B.), in cui saranno elencati tutti i grecismi attestati nella versione bohairica di *Iei. 1* e nei frammenti sa’idici, accanto al corretto corrispettivo greco.

⁵⁶⁵ Ma si veda P. BUZI - A. SOLDATI, *La lingua copta*, op. cit., pp. 64-65: molte parole che in copto presentano aspirazione iniziale laddove i corrispondenti termini greci recano spirito dolce conterrebbero l’eco di un’aspirazione secondaria che in epoca ellenistica caratterizzò diversi termini aventi spirito dolce.

Per quanto riguarda la lingua, il testo di cui ci si accinge a produrre l'edizione è redatto in copto bohairico o, più nello specifico, nel cosiddetto bohairico nitriota, che presenta alcune caratteristiche divergenti dal bohairico classico, ovvero il bohairico che si apprezza nelle traduzioni della Scrittura nella varietà settentrionale del copto (B5).⁵⁶⁶ Per quanto concerne la denominazione “bohairico nitriota”, all'interno del presente studio si è scelto di mantenere tale ormai classica definizione,⁵⁶⁷ ampiamente utilizzata in ambito anglosassone (*Nitrian Bohairic*), tedesco (*Nitrisches Bohairisch*) e francese (*bohairique nitrien*), preferita alla dizione bohairico scetense da qualcuno utilizzata sulla base della pur giusta constatazione secondo cui il monastero di San Macario si trova geograficamente nella regione di Sceti e non in Nitria.⁵⁶⁸ Detto ciò, è il caso di passare all'osservazione delle principali caratteristiche grammaticali della varietà, apprezzabili anche dall'analisi del testo al centro del presente studio. Il bohairico nitriota⁵⁶⁹ è infatti attestato soprattutto nei testi omiletici e agiografici copiati e conservati presso il monastero di San Macario, generalmente ritenuti essere composizioni originali o traduzioni effettuate attorno al IX secolo. Tuttavia, ciò non deve trarre in inganno, lasciando pensare che il bohairico nitriota rappresenti una versione meno pura e più recente del bohairico classico: la varietà è infatti attestata già a partire dal IV secolo e, a quanto sembra, doveva essere piuttosto vicina alla lingua parlata correntemente nel Delta. Benché, come detto, si tratti di una varietà linguistica di notevole antichità e attestata precipuamente nei testi omiletici e agiografici da San Macario, molti dei quali rappresentano traduzioni di opere patristiche di importanza non secondaria contenute all'interno di quei codici fattizi *Vat.copt.* 57-69 del fondo Assemani della Biblioteca Apostolica Vaticana fondamentali per la comprensione del bohairico nitriota (e non solo),⁵⁷⁰ lo studio di tale varietà è stato trascurato per molto tempo. Ciò soprattutto a causa del pregiudizio secondo cui i testi omiletici e agiografici conservati presso la biblioteca del Dayr al-Anbā Maqār – principali fonti per la conoscenza della varietà “nitriota” del bohairico – sarebbero stati tradotti senza eccezioni dal ṣa'īdicco,⁵⁷¹ fatto che spiegherebbe la presenza di caratteristiche grammaticali, soprattutto

⁵⁶⁶ R. KASSER, *A Standard System of Sigla for Referring to the Dialects of Coptic*, in «JCS» 1 (1990), pp. 145-146.

⁵⁶⁷ Cfr. W.-P. FUNK, *Coptic Dialects and the Vatican Library*, in P. BUZI - D.V. PROVERBIO (eds.), *Coptic Treasures from the Vatican Library*, op. cit., p. 50.

⁵⁶⁸ Cfr. ad esempio M. MÜLLER, *Grammatik des Bohairischen*, op. cit., p. 687; H.K. SONG, *Anastasio Sinaita*, op. cit., p. 446 n. 44.

⁵⁶⁹ Per le caratteristiche grammaticali della varietà rimando in particolare ad A. SHISHA-HALEVY, *Bohairic*, op. cit., pp. 58a-58b; ID., *Topics in Coptic Syntax*, op. cit., pp. 21-22 e al più recente e approfondito prospetto di M. MÜLLER, *Grammatik des Bohairischen*, op. cit., pp. 687-698.

⁵⁷⁰ W.-P. FUNK, *Coptic Dialects*, op. cit., p. 49.

⁵⁷¹ Pregiudizio in parte legato a un nome illustre nel campo della filologia copta, quello di Louis-Théophile Lefort: « *Ab uno disce omnes* (...), les *Homélie*s des vieux manuscrits de Nitrie sont des transpositions de textes sahidiques ; même les *Homélie*s de Chrysostôme, de Grégoire, sont des

fonologiche e morfologiche, che sembrerebbero dovute all'influsso esercitato dalla letterariamente autorevole varietà meridionale del copto nei confronti di quella settentrionale. E tuttavia, *molti* ma *non tutti* i tratti caratteristici della varietà sono imputabili all'influenza del ṣa'īdico.⁵⁷² Riprendendo la questione anticipata poco sopra, sull'esclusiva presenza di modelli ṣa'īdici a partire dai quali sarebbero state effettuate le traduzioni bohairiche di omelie e testi agiografici contenuti nella biblioteca di San Macario, è necessario fare delle precisazioni. Certo, è fuor di dubbio il fatto che molti di questi testi presuppongano modelli ṣa'īdici: è l'analisi filologica che permette di dirlo, sono i tratti inequivocabilmente meridionali, presenti in questi testi, che giustificano tale assunto. Eppure, soprattutto negli ultimi anni, ricerche più approfondite sulla biblioteca del Dayr al-Anbā Maqār, nonché studi filologici più rigorosi sul patrimonio testuale, restituiscono un quadro più sfumato, in cui emerge con più chiarezza la dipendenza di parte delle traduzioni contenute nei manoscritti macariani da modelli greci e non ṣa'īdici,⁵⁷³ ciò che invita a prendere le distanze dal piuttosto perentorio « *[a]b uno disce omnes* » (cfr. n. 571) di Lefort e a non generalizzare la questione, tanto più in considerazione del fatto che molti testi attendono ancora di essere editi e studiati approfonditamente. Si pensi già solo alle opere contenute nei manoscritti Vaticani, fondamentali per lo studio di ciò che doveva essere e rappresentare la biblioteca di San Macario, nonché per le ricerche su una delle ultime e più sfuggenti fasi della letteratura copta, quella della cosiddetta risistemazione sinassariale, o ancora, e non da ultimo, per l'analisi del bohairico nitriota, varietà ingiustamente quasi ignorata ma potenzialmente utile per comprendere meglio il funzionamento linguistico del cosiddetto bohairico classico. I risultati derivanti dall'accurato studio di ciascuna di queste opere può rappresentare un tassello in grado di dar vita a un più ampio e variegato mosaico, che può illuminare non solo sugli aspetti di cui si è fatta menzione poco sopra (linguistici, culturali, storico-letterari), ma anche – e si tratta di una questione nient'affatto secondaria – sul rapporto tra la tradizione copta e la tradizione greca, soprattutto se anche in quest'ultimo campo si producessero edizioni o si ripubblicassero *ex novo* testi

transpositions du sahidique, et non pas des traductions faites sur le grec. Les éditeurs de ces textes bohairiques feront bien de tenir compte de ce fait qui paraît difficilement contestable ; car, c'est par la retroversion en sahidique, et non par de savants conjectures qu'ils trouveront la clef des passages obscurs ou bouleversés », L.-Th. LEFORT, *Littérature bohairique*, op. cit., p. 134.

⁵⁷² A. SHISHA-HALEVY, *Bohairic*, op. cit., p. 58b.

⁵⁷³ Si intende: da modelli greci senza l'intermediazione di un modello ṣa'īdico, dal momento che, chiaramente, i testi omiletici e agiografici cui qui ci si riferisce rappresentano nella quasi totalità traduzioni di opere originariamente composte in greco. Sulla questione riguardante il presupposto che vi siano stati modelli greci direttamente alla base delle traduzioni bohairiche presenti nei manoscritti macariani si veda soprattutto T. ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius*, op. cit.; P. BUZI, *Introduction*. Vat.copt. 57, op. cit.; EAD., *The Titles*, op. cit.; F. BERNO, *The Literary Content*, op. cit.

editi con criteri metodologici non rigorosi e in certo modo obsoleti, in particolare allargando la base di testimoni così da avere una visione più chiara della storia del testo e dell'eventuale presenza di diverse redazioni circolanti già in greco. Ciò che potrebbe rappresentare un confronto utile con le traduzioni copte che mostrano un certo grado di variazione e originalità nei confronti dei rispettivi modelli originari.

Alla luce di ciò, e tornando a parlare del bohairico nitriota da cui è partito il discorso, è chiaro che diventa sempre più difficile sostenere che esso non sia altro che una varietà meno pura di bohairico, “corrotta” da tratti meridionali e tacitamente, ma inevitabilmente, tacciata di «secondhandedness»⁵⁷⁴ e dunque non meritevole di un'appropriata descrizione dal punto di vista grammaticale. È soprattutto grazie agli studi linguistici di Ariel Shisha-Halevy che ha avuto inizio una rivalutazione della varietà qui al centro del discorso: le sintetiche ma preziose note contenute alla voce *Bohairic* nella *Coptic Encyclopedia* (1991), così come all'interno della densa monografia *Topics in Coptic Syntax: Structural Studies in the Bohairic Dialect* (2007), rappresentano senza dubbio il necessario punto di partenza per la comprensione delle particolarità grammaticali della varietà, e tuttavia è solo molto recentemente che esse sono state illustrate più in dettaglio, all'interno della *Grammatik des Bohairischen* (2021) a cura di Matthias Müller, contenente un'appendice interamente dedicata al *Nitrisches Bohairisch*. Considerando l'attenzione piuttosto recente⁵⁷⁵ riservata all'analisi di tale variante, è lecito pensare che in futuro, con il procedere delle edizioni e delle ricerche filologiche, si comprenderanno ancor meglio le particolarità grammaticali di tale varietà del bohairico dotata di specifiche caratteristiche, molte delle quali restano ancora oscure o meriterebbero ulteriori approfondimenti. Dunque, senza indugiare oltre, segue qui un prospetto delle principali caratteristiche grammaticali del bohairico nitriota riscontrabili anche nel testo al centro della presente tesi di dottorato.⁵⁷⁶

Innanzitutto, dal punto di vista morfologico, è possibile notare la presenza sistematica del presente secondo con prefissi *e-/epe-*, gli stessi usati in sa'īdico, in luogo di *α-/απε-* tipici del bohairico classico.⁵⁷⁷ Come nella varietà linguistica meridionale del copto, i tempi secondi possono presentare un *focus* non costituito da

⁵⁷⁴ A. SHISHA-HALEVY, *Bohairic*, op. cit., p. 58b. Cfr. anche M. MÜLLER, *Grammatik des Bohairischen*, op. cit., p. 687.

⁵⁷⁵ Ancora nel 2007 A. Shisha-Halevy sottolineava che «Nitrian Bohairic features – pervading also OT and NT texts – still await description», *Topics in Coptic Syntax*, op. cit., p. 22.

⁵⁷⁶ Per un elenco più dettagliato di tutte le tipicità del bohairico nitriota si rimanda ai contributi indicati alla nota 569.

⁵⁷⁷ Due esempi tra i tanti possibili: ερεπιλογος ουν θωρεc ιμοκ εβογν εξαμηcστηριον (f. 179r ll. 24-25) e εκμεγι xεαιναλινι ναρακ νομεταρχεοc ιτνηcτια εβολ ριτενπινομοc (f. 180v ll. 2-5). L'alternanza tra vocalismo in α ed e caratterizza anche la resa “nitriota” del futuro secondo, che può comparire con i normali prefissi bohairici α να-/απε- να- o con i “meridionali” e να-/επε- να-. In ogni caso, nel testo in esame il futuro secondo presenta sempre il classico vocalismo bohairico in α.

un elemento avverbiale ma, ad esempio, dal soggetto o dall'oggetto nominale.⁵⁷⁸ Allo stesso tempo, si ritrovano forme che Shisha-Halevy⁵⁷⁹ indica tra quelle tipiche della varietà, come τωουνοϥ (f. 184r ll. 31-32) e ωωην (f. 181r ll. 4 e 10, sebbene quest'ultima sia, invero, la normale forma bohairica), mentre le pur tipicamente nitriote σμοντ e κοϥι appaiono qui nella forma bohairica classica σμοτ⁵⁸⁰ (identica in ṣa'īdico) e κοϥχι. Ricorre più volte, nella versione di *Iei*. 1 qui analizzata, il tipicamente nitriota prefisso del cosiddetto perfetto *noch nicht* con epentesi nasale μπαντ=/μπαντε- accanto alla classica forma bohairica e ṣa'īdica μπατ=/μπατε-,⁵⁸¹ mentre il prefisso del limitativo – che spesso in modo analogo si trova con epentesi nasale ωαντ=/ωαντε- nei testi nitrioti – è qui presente sempre nella forma *standard* φαντ=/φαντε-⁵⁸² Per quanto riguarda la distribuzione degli articoli nelle costruzioni genitivali, si osserva l'utilizzo non sempre regolare del tipo π-/ḥτε- *versus* π-/ḥ-: talora, infatti, il genitivo è costruito con ḥ- anche se preceduto da sostantivi determinati dall'articolo nella forma “piena” π- *etc.*⁵⁸³ Tipicamente nitriota è anche la tendenza a sciogliere le sonoranti sillabiche a inizio parola antepoendo un *epsilon*, ciò che è possibile notare nella grafia ενκοτ (cfr. f. 189v l. 21) *versus* ḥκοτ, tipica del bohairico classico (cfr., ad esempio, la traduzione nella varietà settentrionale del copto di Gen 39, 12: «ḥκοτ νεμη»), DE LAGARDE.⁵⁸⁴ Parallelamente, è ugualmente tipicamente nitriota la tendenza a semplificare in ḥ- in special modo in presenza di verbi alla prima persona plurale dopo il prefisso ε- del circostanziale o dei tempi secondi, riscontrabile, ad esempio, in χεντεντασων e non χεντεντασων (f. 181v ll. 19-20).⁵⁸⁵ Per quanto concerne la sintassi, è ammesso l'uso della subordinata relativa in presenza di antecedente indeterminato⁵⁸⁶ e della subordinata circostanziale preceduta da nomi determinati.⁵⁸⁷ Nella costruzione della super-struttura grammaticale detta *Cleft Sentence* «kann die Kopula, wie im Saidischen, mit dem Nomen in

⁵⁷⁸ Valga ancora, come esempio, la frase citata nella nota precedente: ερεπιλογοσ οϥν ωωρσ ἰμοκ εῖβοϥν εζανμηστρηιον (f. 179r ll. 24-25).

⁵⁷⁹ A. SHISHA-HALEVY, *Bohairic*, op. cit., p. 58b.

⁵⁸⁰ Solo in un caso è possibile riscontrare la tipica forma nitriota σμοντ, in corrispondenza di f. 190r l. 2.

⁵⁸¹ Cfr., ad esempio, νεμπαντετμετσαϥ ηρη ωωπι πε (f. 181v ll. 11-12) *versus* ἰπατοϥβοντοϥ νεχενν ετωοϥ ḥενπιπαραδικοσ (f. 181v ll. 7-10).

⁵⁸² Ad esempio, in φαντεφωπι εροϥ ḥνιḥτολη (f. 184r ll. 19-20).

⁵⁸³ Si veda già solo quanto accade nel titolo: οϥλογοσ νεπηνιωτ ἰσαḥ ḥτετῶικοϥμενη τηρσ · παγιοσ βασιλιοσ πεπικοποσ ḥτκεσαρια ḥτετκαππαδοκια.

⁵⁸⁴ Per lo scioglimento di questa e delle altre abbreviazioni utilizzate in questo paragrafo, relative alle edizioni dei testi, si veda *infra*, § 9.

⁵⁸⁵ Invero, nell'esempio citato è possibile scorgere ancora un'altra caratteristica del bohairico nitriota: la propensione alla semplificazione nei casi in cui alla particella χε- segua un altro ε, preferendo così ridurre la sequenza χεε- a χε-.

⁵⁸⁶ Un esempio si trova anche nella sottoscrizione scribale: οϥον ἰβεν ετναωϥ ḥενπαλχωμ (f. 194r).

⁵⁸⁷ Cfr. f. 188v ll. 14-16: ḥενπχιντεπιπḥα εσοϥαβ χιμι ḥτεϥϥχη εσφωσσοινοϥϥι.

Erstposition kongruieren»,⁵⁸⁸ come nel caso di $\text{NIM NE NH } \epsilon\tau\alpha\text{NOYKEΛI } \zeta\epsilon\text{I } \zeta\text{IP}\omega\alpha\text{C}\epsilon$ (f. 187v, ll. 18-19).

Detto questo, e sottolineando ancora una volta la necessità di distinguere chiaramente le due cose – il fatto che *molti*, non *tutti*, i testi omiletici e agiografici da San Macario presuppongono un modello ṣaʿīdico, e lo statuto del boḥairico nitriota quale varietà linguistica dotata di una sua propria dignità,⁵⁸⁹ da non considerare *tout court* come variante impura e inevitabilmente “meridionalizzata” di boḥairico, pur senza negare un certo influsso ṣaʿīdico che potrebbe risalire molto indietro nel tempo⁵⁹⁰ –, che non si escludono a vicenda, è il caso di chiedersi se, effettivamente, la traduzione boḥairica di *Iei. 1* al centro del presente studio sia stata effettuata a partire da un modello ṣaʿīdico o da un modello greco. Alcuni indizi, invero, lascerebbero propendere per la prima ipotesi. Per prima cosa, si noti la mancata aspirazione della dentale sorda τ dinanzi a consonante sonora μ – tra le particolarità più lampanti della varietà linguistica settentrionale del copto – in $\epsilon\tau\mu\text{OK}\zeta$, là dove ci si aspetterebbe $\epsilon\mu\text{OK}\zeta$.⁵⁹¹ O, ancora, la grafia $\zeta\text{BH}\omega\Upsilon\epsilon$ (ṣ. $\zeta\text{BH}\Upsilon\epsilon$) in luogo dell’atteso $\zeta\text{BH}\omega\Upsilon\text{I}$ con il tipicamente boḥairico I finale in f. 189v l. 6. Molto più interessanti in tal senso sono, tuttavia, gli indizi riscontrabili all’interno delle citazioni bibliche presenti nella versione boḥairica di *Iei. 1*, di ciascuna delle quali si discuterà all’interno del *Commento*, cui si rimanda per un discorso più ampio. Qui, basti anticipare che nella maggior parte dei casi le citazioni bibliche presenti nella versione boḥairica ricalcano, nella scelta dei termini e nell’*ordo verborum*, non il dettato della traduzione delle Scritture nella varietà settentrionale del copto, ma quello della versione meridionale. Tra i tanti esempi possibili, discussi nel *Commento*, si noti qui come si presenta la citazione da Gen 2, 17 contenuta all’interno del terzo capitolo del sermone (f. 181r ll. 3-5): $\text{NNEKOY}\omega\text{M } \underline{\epsilon\text{VOL } \text{H}\epsilon\text{NPI}\omega\text{D}\omega\text{HN}} \underline{\epsilon\text{NCOY}\langle\epsilon\text{N}\rangle\text{PI}\epsilon\text{ΘN}\Delta\text{NE}\zeta} \underline{\text{NEMPI}\epsilon\text{T}\zeta\omega\text{OY}}$, più vicina alla traduzione ṣaʿīdica di Gen

⁵⁸⁸ M. MÜLLER, *Grammatik des Bohairischen*, op. cit., p. 695.

⁵⁸⁹ In certo modo riconosciuta dallo stesso L.-Th. LEFORT, *Littérature bohairique*, op. cit., p. 134: « [m]ais pourquoi la bibliothèque de S. Macaire fut-elle reconstituée aux IX^e-X^e siècles avec des manuscrits qui transposaient simplement du sahidique ? Pourquoi le dialecte utilisé était-il si flottant ? Voilà des questions d’une importance capitale pour l’histoire du dialecte dit bohairique. N’était-ce pas parce qu’il n’existait pas de textes littéraires anciens en bohairique ? Et en cette hypothèse les manuscrits de Nitrie nous livreraient les premières ébauches d’une langue littéraire nitrienne. Oasis monacale très fermée, la Nitrie conservatrice aurait, pendant la période d’agonie de la langue copte, tenté de se raccrocher au passé en transposant quelques œuvres anciennes dans son dialecte résistant encore, grâce aux circonstances, à l’arabisation devenue à peu près Générale dans la vallée du Nil ».

⁵⁹⁰ Si è detto, infatti, che il boḥairico nitriota è attestato fin dal IV secolo, dunque i tratti meridionali apprezzabili nei testi omiletici e agiografici macariani sono solo in parte spiegabili ritenendo tali testi traduzioni dal ṣaʿīdico: alcuni di questi tratti posso essere piuttosto antichi, testimonianza di un contatto linguistico plurisecolare.

⁵⁹¹ Si veda, nel *Commento*, la nota a § 3, 28-29.

(«ΕΒΟΛ ΔΕ Ζῆ ΠΩΗΝ Ν̄ΣΟΥΝ ΠΠΕΤΝΑΝΟΥÇ Μ̄Ν ΠΠΕΘΟΥ Ν̄ΝΕΤ̄ΝΟΥÇΜ ΕΒΟΛ Ν̄ΖΗΤ̄», MASPERO) piuttosto che a quella bohairica («ΕΒΟΛ ΔΕ ΉΕΝ ΠΩΩΗΝ Ν̄ΤΕ ΠΕΜΙ ΕΠΩΙΒ̄†
†ΠΠΠΕΘΑΝΕÇ ΝΕΜ ΠΠΕΤΖΩΟΥ Ν̄ΝΕΤΕΝΟΥÇΜ ΕΒΟΛ ἸΜΟÇ», DE LAGARDE), soprattutto per quanto concerne i passi sottolineati nel testo.⁵⁹² Ancora, quanto a *consecutio verborum*, molto più vicina al dettato della traduzione di Gen nella varietà linguistica meridionale del copto è la citazione biblica presente poco dopo nel testo bohairico (f. 181r ll. 21-23): ϣϥϣοϣοϣτ̄ Ἰ̄χ̄ε̄π̄κᾱρῑ ε̄φε̄ρω̄τ̄ νᾱκ̄ ε̄πω̄ω̄ῑ ν̄ζ̄αν̄ω̄ν†
ν̄ε̄μ̄ζ̄αν̄σο̄ϣ̄ρῑ, là dove nelle traduzioni sa'īdica e bohairica di Gen si trova rispettivamente «ε̄φ̄ϣ̄ο̄ϣ̄ο̄ϣ̄τ̄ Ἰ̄β̄ῑ π̄κᾱρ̄ (...) ε̄φ̄ε̄τᾱο̄ϣ̄ο̄ νᾱκ̄ ε̄ρ̄ρᾱἰ̄ Ἰ̄ζ̄Ἰ̄ω̄ν̄τε̄ μ̄ν̄ ζ̄Ἰ̄ᾱρ̄ο̄ο̄ϣ̄ε̄» (CIASCA) e «π̄κᾱρῑ ϣ̄ο̄ϣ̄ο̄ϣ̄ο̄τ̄ (...) ζ̄αν̄ω̄ν† ν̄ε̄μ̄ ζ̄αν̄σο̄ϣ̄ρῑ ε̄φ̄ε̄ε̄ρ̄τω̄ Ἰ̄μ̄ω̄ο̄ϣ̄ νᾱκ̄» (DE LAGARDE). Ciò potrebbe rappresentare una delle prove a favore dell'ipotesi circa l'esistenza di un modello sa'īdico da cui dipenderebbe la versione bohairica di *Iei. 1*: si potrebbe spiegare così, infatti, la frequente maggiore aderenza al dettato delle traduzioni bibliche in sa'īdico delle citazioni presenti nella versione settentrionale di *Iei. 1* qui al centro dell'attenzione, che rappresenterebbero così delle “traduzioni di traduzioni”, in cui i testi di partenza (le citazioni bibliche nel modello sa'īdico di *Iei. 1*) si presenterebbero più vicini sia alla *Vorlage* greca sia al testo della *Biblia Sahidica*. Si ricordi, infine, che anche il titolo sembra offrire un ulteriore indizio a favore di questa ipotesi: esso appartiene, infatti, alla tipologia del “Simple Structure Title”,⁵⁹³ che caratterizza generalmente i manoscritti sa'īdici tramandanti opere tradotte dal greco durante le prime fasi della ricezione in copto di opere greche.⁵⁹⁴ La versione settentrionale del sermone basiliano, dunque, potrebbe esser stata allestita sulla base di un modello meridionale di derivazione piuttosto antica, da cui avrebbe ripreso il titolo strutturalmente semplice,⁵⁹⁵ diverso dai più elaborati titoli in uso soprattutto tra la fine dell'VIII e la prima metà dell'XI secolo, periodo durante il quale si colloca con molta verosimiglianza la composizione della versione bohairica di *Iei. 1* (probabilmente attorno al IX secolo) e, certamente, la copia del manoscritto *Vat.copt. 58*¹² che la tramanda (prima metà X secolo).

Quanto allo stile della traduzione, è possibile notare qui il ricorso piuttosto frequente a frasi disgiuntive costruite tramite la giustapposizione della particella greca ΔΕ seguita dal pronome enfatico alla terza persona maschile singolare ζωϥ, che, pur potendo già da solo avere valore di particella avversativa,⁵⁹⁶ è qui praticamente sem-

⁵⁹² Si noti che nella versione bohairica di *Iei. 1* l'ordine si trova retoricamente espresso alla seconda persona singolare, laddove il dettato biblico prevede la seconda persona plurale. Cfr. la nota a § 3, 22-24 nel *Commento*.

⁵⁹³ P. BUZI, *Titles in the Coptic Manuscript Tradition*, op. cit.; EAD., *The Titles*, op. cit., pp. 68-69; P. BUZI *et. al.*, *Vat.copt. 57*, op. cit., p. 185.

⁵⁹⁴ Cfr. quanto affermato *supra* in § 6.1. Il discorso sarà ripreso ancora, in modo particolare, nelle *Osservazioni conclusive* poste al termine della presente tesi.

⁵⁹⁵ Si veda ancora P. BUZI, *The Titles*, op. cit., p. 68.

⁵⁹⁶ Cfr., ad esempio, P. BUZI - A. SOLDATI, *La lingua copta*, op. cit., p. 170.

pre preceduto da $\Delta\epsilon$ quando usato in questo senso.⁵⁹⁷ Si tratta di un costume, quello del ricorso a doppioni semantici bilingui, non infrequente nelle traduzioni bohairiche di opere greche.⁵⁹⁸ Il caso in questione, poi, relativo all'uso di $\Delta\epsilon + \rho\omega\upsilon$, in certo modo è anche indice della maggiore tendenza, nella varietà settentrionale del copto, all'utilizzo di particelle di origine greca (ad esempio $\Delta\epsilon$, $\mu\eta$, $\omicron\gamma\eta$, $\alpha\lambda\lambda\alpha$, $\mu\epsilon\eta$, $\rho\alpha\rho$, questi ultimi spesso insieme, *etc.*) che costellano la versione bohairica di *Iei*. 1. Tuttavia la caratteristica più evidente della traduzione in esame è rappresentata da una certa tendenza alla ridondanza, mediante la quale frasi o concetti espressi in greco piuttosto semplicemente o concisamente sono resi in bohairico più prolissamente, soprattutto tramite il ricorso a solitamente due frasi quasi del tutto sinonimiche che non fanno che amplificare il concetto – come notato per altre traduzioni macariane di opere patristiche – tramite il ricorso a una *exaggeratio a synonymis*.⁵⁹⁹ Per non citare che due esempi, si noti come $\varpi\alpha\rho\epsilon\theta\alpha\iota \rho\omega\upsilon\tau \ \eta\eta\iota\pi\gamma\rho\alpha\sigma\mu\omicron\varsigma \ \varpi\alpha\sigma\epsilon\rho\omicron\gamma\omicron\upsilon\epsilon\grave{\iota} \ \sigma\alpha\upsilon\omicron\lambda \ \eta\mu\omicron\kappa$ (f. 185r ll. 23-25) renda il greco $[\tau]\omicron\upsilon\tau\omicron \ \pi\epsilon\iota\rho\alpha\sigma\mu\omicron\upsilon\varsigma \ \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\rho\acute{\omicron}\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$ (PG XXXI, 172, 18-19), o come il verboso $\epsilon\kappa\omega\delta\epsilon\eta\eta\eta \ \epsilon\kappa\sigma\iota\gamma\alpha\pi \ \omicron\gamma\omicron\zeta \ \epsilon\kappa\tau\gamma\alpha\pi \ \omicron\gamma\omicron\zeta \ \epsilon\kappa\gamma\iota\omicron\gamma\iota \ \eta\pi\gamma\alpha\pi$ (f. 190v ll. 11-14) traduca il più sintetico $\epsilon\iota\varsigma \ \delta\iota\kappa\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ della *Vorlage* (PG XXXI, 181, 25). Molti altri esempi simili saranno debitamente notati nel *Commento*.

In conclusione di paragrafo, qualche cenno sul rapporto tra la traduzione bohairica di *Iei*. 1 e l'originale modello greco. Per prima cosa, la versione qui commentata del sermone basiliano traduce abbastanza fedelmente – salvo piccole divergenze, in parte dovute alla tendenza della traduzione copta all'amplificazione tramite frasi sinonimiche – la *Vorlage* fino a PG XXXI, 173, 7, ovvero fino a circa i due terzi del capitolo 6. A partire da questo punto, essa se ne discosta parzialmente, pur conservando gli stessi concetti presenti nel testo originale, e – se non in un caso specifico⁶⁰⁰ – nello stesso ordine. Particolarmente evidente è l'omissione di un'ampia sezione del testo greco, tra PG XXXI, 173, 7 e 180, 8. A cosa è dovuta tale considerevole omissione? A un accidente di copia? A una scelta deliberata da parte del traduttore/riarrangiatore copto? Per un discorso più ampio e dettagliato si rimanda alla nota introduttiva al § 6 all'interno del *Commento*: qui si anticipa solo che non sembra trattarsi di un errore del copista ma di una scelta volontaria del traduttore copto, che con ogni probabilità caratterizzava anche la versione sa'īdica modello di quella bohairica al centro dell'attenzione e della quale restano tracce nei frammenti

⁵⁹⁷ Qualche esempio: $\alpha\rho\iota\pi\omega\pi\iota \ \Delta\epsilon \ \rho\omega\upsilon \ \eta\tau\eta\eta\sigma\tau\iota\alpha$ (f. 180v l. 28); $\epsilon\eta\epsilon\rho\eta\eta\sigma\tau\epsilon\upsilon\gamma\iota(\eta) \ \Delta\epsilon \ \rho\omega\upsilon \ \tau\eta\eta\omicron\upsilon$ (f. 181v ll. 18-19); $\eta\pi\epsilon\sigma\eta\tau \ \Delta\epsilon \ \rho\omega\upsilon \ \tau\eta\mu\epsilon\tau\lambda\alpha\beta\eta\tau\upsilon \ \tau\epsilon \ \epsilon\tau\alpha\sigma\epsilon\rho\omicron\gamma\lambda\iota\upsilon \ \epsilon\beta\omicron\gamma\eta \ \acute{\epsilon}\tau\mu\epsilon\tau\varpi\alpha\mu\varpi\epsilon\iota\lambda\omega\lambda\omicron\eta$ (f. 184r ll. 27-29).

⁵⁹⁸ Cfr. A. SOLDATI, *The First Homily Preserved by the Manuscript*, op. cit., pp. 48-49; S. KIM - P. AUGUSTIN, *Le sermon ps.-chrysostomien De remissionne peccatorum*, op. cit., p. 94.

⁵⁹⁹ A. SOLDATI, *The First Homily Preserved by the Manuscript*, op. cit., p. 51.

⁶⁰⁰ Si veda la nota introduttiva al capitolo 6 nel *Commento* alla versione bohairica di *Iei*. 1, cui si farà riferimento poco oltre nel presente paragrafo.

del codice CLM 419, per cui si vedano i §§ 4-5 dell'*Appendice*. Quanto al resto del testo, vi sono aggiunte e rielaborazioni più o meno importanti, tutte notate nel *Commento*, e, allo stato attuale delle nostre conoscenze, verosimilmente originatesi in copto, sebbene, in considerazione del fatto che vi siano alcuni interessanti punti di contatto tra la versione bohairica di *Iei. 1* e la pseudo-rufiniana resa del sermone basiliano nelle due *Orationes ad populum de ieiunio* (cfr. *supra*, § 2.3, e il *Commento*), non si possa escludere *a priori* l'esistenza di una fonte greca comune responsabile, almeno parzialmente, delle variazioni esibite nel testo copto.⁶⁰¹ Questa ipotetica fonte comune potrebbe essere rappresentata da una diversa redazione greca dell'omelia, la cui esistenza non è stata esclusa da Orlandi, Lucchesi e Devos nei loro importanti contributi sulla ricezione di Basilio nella tradizione copta?⁶⁰² Si tratta di un'ipotesi da non scartare, soprattutto in considerazione dei singolari punti di contatto fra tradizioni – quella copta e quella latina – piuttosto diverse e lontane, senza contare che esistono altri traduzioni/adattamenti antichi del primo sermone basiliano sul digiuno ancora non studiati e potenzialmente di grande importanza nel dirimere la questione. Oltre agli adattamenti/traduzioni in armeno, georgiano e forse in etiopico, si pensi in particolar modo a quelli in siriano e in arabo, che per vari motivi potrebbero essere più vicini alle versioni copte.⁶⁰³ Certamente, al fine di constatare la plausibilità dell'ipotesi circa l'esistenza di una diversa redazione greca dell'omelia, è necessario condurre indagini sistematiche sulla tradizione nella lingua originale, ciò che non rientra negli scopi della presente tesi. Tuttavia, al fine di avere comunque qualche nozione in più sullo stato della tradizione greca, sono stati collazionati diciannove codici, dalla cui analisi non sono emerse tracce a conferma della suddetta ipotesi. Si ricordi, però, che i manoscritti collazionati rappresentano una piccola parte (più o meno il 6,4%!) dei circa trecento che tramandano *Iei. 1* e che attendono ancora di essere indagati approfonditamente. La questione sarà ripresa nelle osservazioni conclusive al presente studio.

9. Principi di edizione

Le prossime pagine saranno dedicate all'edizione, traduzione e commento della sinora inedita versione bohairica dell'omelia *De ieiunio I* di Basilio di Cesarea, cui seguirà un'appendice riguardante lo stato della frammentaria tradizione sa'īdica dello stesso sermone. Quanto di seguito si dirà circa i criteri utilizzati nelle edizioni

⁶⁰¹ Si ricordi che la versione bohairica di *Iei. 1* è da Paul J. Fedwick ritenuta un adattamento e non una vera e propria traduzione dell'originale greco. Per un discorso più ampio sulla questione, criticamente piuttosto delicata, si rimanda al paragrafo § 2.3 di questa introduzione.

⁶⁰² T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea nella letteratura copta*, op. cit., p. 51; E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., p. 88.

⁶⁰³ Si veda quanto affermato in § 2.3.

ha validità sia per quanto riguarda il testo bohairico, sia per quanto riguarda i frammentari testi šaʿīdici.⁶⁰⁴ Naturalmente, il primo è edito sulla base del manoscritto *Vat. copt.* 58, ff. 178r-194r, i secondi sulla base dei frammenti *Paris.copt.* 131⁶ 59, *Londin.or.* 3581 A(3), *Paris.copt.* 131⁶ 17 + *Paris.Lupar.* E 10028 e *Paris.copt.* 131² 117 + *Paris.copt.* 131² 119, appartenenti a due diversi codici, CLM 562 e CLM 419.⁶⁰⁵

Dunque, al fine di mostrare chiaramente e visivamente il rapporto che intercorre tra le traduzioni copte e l'originale greco, si è scelto di affiancare sulla stessa pagina, in colonne distinte, il testo copto e la corrispondente *Vorlage* greca. Il testo di quest'ultima è tratto dall'edizione benedettina di *Iei.* 1 a cura di Jules Garnier, ristampata nel trentunesimo volume (coll. 164-184) della *Patrologia Graeca* a opera di Jacques-Paul Migne. Al momento attuale essa rappresenta l'edizione più recente e, in generale, di riferimento. Ciononostante, è doveroso segnalare qui, ancora una volta, quanto essa sia insufficiente e quanto un'edizione critica ragionata e con una base di testimoni decisamente più ampia di quella caratterizzante l'edizione Garnier sia particolarmente auspicabile. In ogni caso, come detto nel paragrafo relativo alla tradizione greca (§ 2.2), in questa sede si è proceduto alla collazione di diciannove manoscritti greci – diciotto dei quali non esaminati da Garnier – le cui lezioni divergenti sono state segnalate *supra* (§ 2.2.1) e saranno occasionalmente discusse nel commento o nell'appendice, laddove vi siano punti di contatto con la traduzione copta.

Per quanto riguarda la punteggiatura, si è cercato di rispettare il più rigorosamente possibile quella presente sui manoscritti, scegliendo di non aggiungere alcun segno, pur se in qualche caso di aiuto nella comprensione del testo. Si è ritenuto, infatti, che essa non risulti tanto compromessa da giustificare interventi di questo tipo. Nel caso di segni diacritici quali soprilinee o *ǧinkim*, si è cercato di riprodurre quanto più fedelmente possibile il modo in cui sono tratteggiati nell'originale, ad esempio optando a seconda dei casi – per quanto concerne la resa del *ǧinkim* – per un punto o un accento acuto o grave. Tuttavia, al fine di non appesantire il testo, anche graficamente, si è evitato di riprodurre le caratteristiche “*diplai*” che scandiscono la successione del testo nel manoscritto *Vat.copt.* 58. Laddove nelle edizioni siano presenti lettere maiuscole, esse riflettono quanto è possibile apprezzare nei manoscritti stessi, nei quali le iniziali ingrandite – rese come maiuscole nelle presenti edizioni – marcano unicamente il cambio di paragrafo. Preferendo aderire quanto più rigorosamente a quanto si legge nei manoscritti copti considerati, allo stesso modo si è scelto di non riprodurre i nomi propri con l'iniziale maiuscola,

⁶⁰⁴ Nella definizione dei principi dell'edizione qui esplicitati, ci si rifà a quanto suggerito in A. BAUSI *et.al.*, *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg, Tredition, 2015, soprattutto alle pp. 341-362.

⁶⁰⁵ Per un discorso più ampio si rimanda all'appendice alla presente tesi.

poiché in tali manoscritti essi non sono marcati secondo quest'uso. Analogamente, è stata presa la decisione di non sciogliere le abbreviazioni dei *nomina sacra*, perlopiù di immediata comprensione e di cui si è dato conto *supra* in § 5.7 o, nel caso dei *nomina sacra* presenti nei frammenti ṣaʿīdici, si renderà conto nelle introduzioni alle rispettive edizioni.

Come di norma, il testo copto si presenta in *scriptio continua*, e tuttavia, naturalmente, nella presente edizione sono state separate le parole, perlopiù in accordo alle indicazioni fornite da Walter C. Till,⁶⁰⁶ talora adattate secondo l'uso grammaticale più recente, per cui si rimanda in particolare ai lavori di Bentley Layton, Matthias Müller e Agostino Soldati.⁶⁰⁷ Consci del fatto che la norma più scientificamente corretta prevedrebbe l'utilizzo di una divisione delle parole che rispetti rigorosamente le unità prosodiche,⁶⁰⁸ si è però ritenuto opportuno, al fine di una maggiore intelligibilità, discostarsi da tale norma in alcuni casi specifici: le particelle greche del tipo γάρ/δέ/μέν/οὖν sono qui sempre separate dalle parole precedenti o successive, non così le preposizioni greche κατά/παρά (in copto κατα-/καταροϝ e παρα-/παραροϝ, eccezionalmente provviste sia dello stato nominale che di quello pronominale), e la particella copta ⲥⲉ- (b.)/ⲭⲉ- (ṣ.), sempre unite alle parole seguenti; ugualmente separati – in questo caso dalle parole precedenti – sono i pronomi dimostrativi nella forma *debilior* enclitica ⲡⲉ/ⲧⲉ/ⲛⲉ usati in funzione di soggetto o, più raramente, di predicato nelle frasi nominali alla terza persona o per rafforzare l'imperfetto.⁶⁰⁹ Ciò nonostante, nei casi in cui si citino passi in copto tratti da altre edizioni – soprattutto per quanto riguarda le citazioni bibliche –, è mantenuta la divisione delle parole operata dall'editore dei rispettivi testi.

I segni usati nel testo copto per segnalare scelte compiute dall'editrice seguono le convenzioni stabilite a Leida,⁶¹⁰ e dunque i seguenti simboli indicano:

- [...] o [± 5] lacuna o mancanza nel testo originale non integrata dall'editrice, di cui si conosce l'estensione
- [] lacuna o mancanza nel testo originale non integrata dall'editrice, di cui non si conosce l'estensione

⁶⁰⁶ W.C. TILL, *La séparation des mots en copte*, in «BIFAO» 60 (1960), pp. 151-170.

⁶⁰⁷ B. LAYTON, *A Coptic Grammar*, op. cit.; M. MÜLLER, *Grammatik des Bohairischen*, op. cit.; P. BUZI - A. SOLDATI, *La lingua copta*, op. cit.

⁶⁰⁸ P. BUZI - A. SOLDATI, *La lingua copta*, op. cit., p. 123.

⁶⁰⁹ B. LAYTON, *A Coptic Grammar*, op. cit., pp. 198-231.

⁶¹⁰ Cfr. B.A. VAN GRONIGEN, *Projet d'unification des systèmes de signes critiques*, in «CdÉ» 7 (1932), pp. 262-269.

Introduzione

[ⲁΒΓ]	lettere assenti nell'originale a causa di una lacuna, integrate dall'editrice
ⲁ(ΒΓ)	abbreviazione nel testo originale, sciolta dall'editrice
ⲁ<ΒΓ>	lettere erroneamente omesse dal copista, integrate o corrette dall'editrice
{ⲁΒΓ}	lettere presenti nell'originale, considerate erronee o superflue dall'editrice
ⲁΒΓ	lettere danneggiate o dubbie
[[ⲁΒ]]Γ	lettere cancellate dal copista
'ⲁΒ'Γ	lettere aggiunte sopra il rigo di scrittura

Quanto alle abbreviazioni, nella presente tesi sono utilizzate le seguenti:

add.	addidit
cf.	confer
cod./codd.	codex/codices
<i>f./ff.</i>	<i>folium/folia</i>
om.	omisit
rell.	reliqui

Qualche indicazione sul *layout* delle edizioni qui allestite. Come già detto, sia nell'edizione del testo bohairico, sia in quelle dei frammenti saʿīdici, si è scelto di riprodurre nella stessa pagina, in colonne distinte, la *Vorlage* greca accanto al dettato copto. Per quanto concerne il greco, sono indicati in grassetto i numeri di paragrafo che è possibile ritrovare in *PG XXXI*, 164-184. Nel margine sinistro è indicato il riferimento preciso alla corrispondente colonna della *Patrologia Graeca*. Poco più a destra – dunque tra il riferimento alla colonna di *PG* e il testo greco – sono stati posti, ogni cinque linee, i numeri di rigo: essi sono riferiti ai righe così come appaiono graficamente all'interno della presente tesi e non corrispondono (se non incidentalmente) agli effettivi numeri di linea in *PG*. Ciò al fine di rendere più agevole la lettura dell'apparato, posto nella parte inferiore della colonna del testo greco, in cui i numeri in grassetto alludono al capitolo e/o alle righe di testo⁶¹¹ – così

⁶¹¹ Quando riferito al capitolo, il numero è preceduto dal simbolo §. Se è presente unicamente

come sono visibili nella presente tesi – cui fanno riferimento le note in apparato.

Al fine di rendere più evidente il confronto tra il testo copto e la *Vorlage* greca, la disposizione grafica dell'edizione dei testi copti è organizzata in modo analogo. In grassetto è segnato il riferimento di capitolo, seguendo la stessa divisione del greco. Ciò almeno fino al capitolo **6**, dal momento che il copto e la *Vorlage* procedono parallelamente.

Successivamente, la traduzione bohairica omette un'ampia sezione dell'originale, non riportata nella colonna del greco nella presente ricerca perché impossibile da confrontare con il copto, che non la traduce (cfr. il precedente paragrafo). In questo caso, si è scelto di conservare nella suddivisione del testo copto i numeri di capitolo **7**, **8** e **9** normalmente attesi, ai quali corrispondono i capitoli [9], [10] e [11] di *PG*, qui posti tra parentesi quadre per evidenziare lo stacco nella numerazione: dal momento che la seconda parte del sesto, gli interi capitoli settimo e ottavo e la prima parte del nono non trovano confronto con la traduzione bohairica, nella colonna del testo greco si passa dal capitolo **6** al capitolo [9].

Ciò non avviene per quanto concerne le edizioni dei frammenti šaʿīdici: quanto ci è pervenuto delle due traduzioni nella varietà linguistica meridionale del copto è sempre confrontabile, più o meno precisamente, con la *Vorlage*. Ancora, in corrispondenza del margine destro della pagina sono segnati i riferimenti ai fogli dei manoscritti copti da cui sono tratti i testi qui editi. Accanto a essi, come già visto per quanto riguarda il *layout* della colonna del greco, sono posti ogni cinque linee – per rendere più agevole la lettura dell'apparato al testo copto, collocato nella parte inferiore della colonna – i numeri di rigo, riferiti ai rigi così come appaiono graficamente all'interno della presente tesi e non corrispondenti (se non incidentalmente) agli effettivi numeri di linea nei manoscritti. Questi ultimi sono segnati in multipli di cinque tra parentesi tonde all'interno della colonna contenente il testo copto di volta in volta edito. Qui, due barre verticali (||) segnalano il cambiamento di foglio, una barra verticale (|) segnala il cambiamento di linea.

Sono presenti due apparati, uno per il testo greco e uno per il testo copto. Il primo, collocato nella parte inferiore della colonna del greco, è soprattutto un apparato scritturistico e dei passi paralleli: laddove siano presenti riferimenti, ove non altrimenti specificato essi sono da intendersi validi anche per quando riguarda il testo copto, in corrispondenza del cui apparato non sono ripetuti. Ad esempio, la citazione dal salmo 80 (81), 4 con la quale si apre l'omelia, fedelmente tradotta in copto, è segnalata unicamente nell'apparato al testo greco, ma è naturalmente valida anche per quanto concerne la traduzione copta. Nell'apparato al testo copto, invece, sono notate citazioni scritturistiche non presenti nella *Vorlage*, rimandi al testo greco

il numero del rigo (o dei rigi) cui rimanda la nota in apparato, essi si intendono appartenenti al numero dell'ultimo capitolo esplicitato in apparato.

Introduzione

in casi particolari, considerazioni su quanto è possibile apprezzare sui manoscritti (utilizzo di inchiostro rosso, interventi dovuti ad altra mano, *etc.*) e, saltuariamente, congetture o riferimenti più espliciti a grafie aberranti, specialmente relative a rese di parole greche.

Nelle edizioni, nel commento al testo boħairico e nelle introduzioni ai frammenti saʿīdici, i libri biblici e le altre fonti sono indicati con il titolo latino abbreviato, mentre le edizioni dei testi cui si farà riferimento nel commento sono indicate con il solo nome dell'editore, secondo il seguente prospetto:

a) Libri biblici

(NB: i libri dell'Antico Testamento sono elencati secondo l'ordine della LXX)

Gen	<i>Genesis</i>
Ex	<i>Exodus</i>
Leu	<i>Leuiticus</i>
Num	<i>Numeri</i>
Deut	<i>Deuteronomium</i>
Iudc	<i>Iudicum</i>
1Re	<i>Regnorum I (Samuelis I)</i>
3Re	<i>Regnorum III (Regum I)</i>
4Re	<i>Regnorum IV (Regum II)</i>
Esd	<i>Esdrae</i>
Neh	<i>Nehemiae</i>
Ps	<i>Psalmi</i>
Ion	<i>Ionas</i>
Is	<i>Isaias</i>
Lam	<i>Lamentationes</i>
Ier	<i>Ieremias</i>
Ez	<i>Ezechiel</i>

Introduzione

Dan	<i>Daniel</i>
Mt	<i>Evangelium secundum Matthaeum</i>
Mc	<i>Evangelium secundum Marcum</i>
Lc	<i>Evangelium secundum Lucam</i>
Ioh	<i>Evangelium secundum Iohannem</i>
1Cor	<i>Epistula Pauli ad Corinthios I</i>
2Cor	<i>Epistula Pauli ad Corinthios II</i>
Eph	<i>Epistula Pauli ad Ephesios</i>
Hebr	<i>Epistula Pauli ad Hebraeos</i>

b) Edizioni

- BROOKE BROOKE, Alan E., 1906. *Sahidic Fragments of the Old Testament*, in «JThS» 8 (1906), pp. 67-74.
- BUDGE BUDGE, Ernest A. Wallis, 1898. *The Earliest Known Coptic Psalter. The Text, in the Dialect of Upper Egypt, edited from the Unique Papyrus Codex Oriental 5000 in the British Museum*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd.
- CIASCA CIASCA, Agostino, 1885. *Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani, iussu et sumptibus S. Congregationis de Propaganda Fide*, I, Roma, Typis eiusdem S. Congregationis.
- COURTONNE COURTONNE, Yves, 1957-1966. *Saint Basile. Lettres*, I-III (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles Lettres.

Introduzione

- DRESCHER DRESCHER, James, 1970. *The Coptic (Sahidic) Version of Kingdoms I, II (Samuel I, II)*, I-II (CSCO 313-314), Louvain, Peeters.
- ELANSKAYA ELANSKAYA, Alla I., 1994. *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts in Moscow* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 18), Leiden-New York-Köln.
- FEDER FEDER, Frank, 2002. *Biblia Sahidica. Ieremias, Lamentationes (Threni), Epistula Ieremiae et Baruch*, Berlin-New York, de Gruyter.
- HEBBELYNCK HEBBELYNCK, Adolphe, 1913. *Fragments inédits de la version copte sahidique d'Isaïe. I. Fragments de la Bibliothèque Nationale de Paris*, in «Le Muséon» 14, pp. 177-227.
- HORNER B HORNER, George William, 1898-1905. *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic, with Introduction, Critical Apparatus, and Literal English Translation*, I-IV, Oxford, Clarendon Press.
- HORNER S HORNER, George William, 1911-1924. *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic, with Introduction, Critical Apparatus, Literal English Translation and Register and Notes of Fragments*, I-VII, Oxford, Clarendon Press.
- DE LAGARDE DE LAGARDE, Paul-Anton, 1867. *Der Pentateuch koptisch*, Leipzig, Teubner.
- DE LAGARDE-BURME- BURMESTER, Oswald Hugh Ewart, e DÉVAUD, Eugène, 1925. *Psalterii versio memphitica e recognitione Pauli de Lagarde. Réédition avec le texte copte en caractères coptes*, Louvain, Imprimerie J.-B. Istas.

Introduzione

- MARTI MARTI, Heinrich, 1989. *Rufin von Aquileia, De ieiunio I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia* (Supplements to Vigiliae Christianae 6), Leiden-New York-København-Köln, Brill.
- MASPERO MASPERO, Gaston, 1892. *Fragments de la version thébaine de l'Ancien Testamen* (MMAF 6), Paris, Ernest Leroux.
- NA28 NESTLE, Eberhard, NESTLE, Erwin, ALAND, Kurt, e ALAND, Barbara, 2012²⁸. *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- RAHLFS RAHLFS, Alfred [†], e HANHART, Robert, 2006². *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- TATTAM TATTAM, Henry, 1852. *Prophetae Majores, in dialecto linguae Aegyptiacae memphitica seu coptica*, Oxford, E Typographeo Academico.
- THOMPSON THOMPSON, Herbert, 1911. *A Coptic Palimpsest containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther in the Sahidic Dialect*, London-Edinburgh-New York-Toronto-Melbourne, Oxford University Press.
- THOMPSON b THOMPSON, Herbert, 1932. *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect*, Cambridge, Cambridge University Press.

Nella traduzione della versione bohairica e dei frammenti sa'idici di *Iei. 1* si è cercato di bilanciare una rigorosa aderenza ai testi originali con la necessità di una resa fluida in italiano.

Nel commento, infine, si discuterà più in dettaglio delle maggiori divergenze tra

Introduzione

la traduzione bohairica di *Iei. 1* e la *Vorlage* greca, dedicando, allo stesso tempo, particolare spazio all'analisi delle citazioni bibliche e di tutti quei passaggi giudicati più interessanti nella prospettiva di un confronto tra versioni del *De ieiunio I* o meritevoli di una qualche contestualizzazione storico-letteraria o filologica.⁶¹² Per quanto riguarda le divergenze di più immediata comprensione o non così importanti, basti la traduzione italiana quale sostituto di un commento la cui presenza risulterebbe oziosa. I passi commentati sono indicati in grassetto mediante l'uso del simbolo § seguito dal numero del capitolo e dai numeri di rigo del testo copto, così come suddiviso graficamente all'interno della presente tesi.

⁶¹² Nei casi in cui si citino direttamente passi biblici in greco, copto (bohairico o sa'īdico) o in traduzione italiana, essi saranno posti tra virgolette basse (« ») e saranno seguiti dal nome dell'editore o del traduttore, posto tra parentesi. Al contrario, nei casi in cui si faccia riferimento alle citazioni così come appaiono all'interno del sermone, in copto o in greco, esse saranno presentate senza virgolette e in corsivo.

BASILII CAESARIENSIS HOMILIA I DE IEIUNIO
EX CODICE VATICANO COPTICO 58, FF. 178R-194R

PG 31, 164 *Titulus*

ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ
ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ
ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΚΑΠΠΑΔΟΚΙΑΣ
ΠΕΡΙ ΝΗΣΤΕΙΑΣ ΛΟΓΟΣ Α

1. Σαλπίζατε, φησίν, ἐν νεομηνία, σάλπιγγι
ἐν εὐσήμεν ἡμέρᾳ ἑορτῆς ὑμῶν. Τοῦτο πρόσταγμα
ἐστὶ προφητικόν. Ἡμῖν δὲ πάσης σάλπιγγος
μεγαλοφωνότερον, καὶ παντὸς ὀργάνου
5 μουσικοῦ εὐσημότερον, τὴν προάγουσαν
τῶν ἡμερῶν ἑορτὴν ὑποσημαίνει τὰ ἀναγνώ-
σματα. Ἐγνωρίσαμεν γὰρ τῶν νηστειῶν τὴν
χάριν ἐκ τοῦ Ἡσαίου, τὸν μὲν Ἰουδαϊκὸν τῆς
νηστείας τρόπον παρωσαμένου, τὴν δὲ ἀλη-
10 θινὴν νηστείαν ἡμῖν παραδείξαντος. Μὴ εἰς
κρίσεις καὶ μάχας νηστεύετε, ἀλλὰ λύε πάντα
σύνδεσμον ἀδικίας. Καὶ ὁ Κύριος· Μὴ γίνεσθε
σκυθρωποὶ, ἀλλὰ νύψαι σου τὸ πρόσωπον καὶ
ἀλειψαί σου τὴν κεφαλὴν. Διατεθῶμεν τοίνυν,
15 ὡς ἐδιδάχθημεν, μὴ κατασκυθρωπάζοντες
ἐπὶ ταῖς προσιούσαις ἡμέραις, ἀλλὰ φαιδρῶς
πρὸς αὐτάς, ὡς πρέπει ἅγιοις, διατιθέμενοι.

οὔλογος ντεπινιωτ ἵσαβ *Titulus f. 178r*
ἵτε|τ|οἰκογμενη τηρε · παγιος
βα|σιλιος πεπσκοπος ν̄τκεσαρια
| ἵτετκαππαδοκιά εαφχοφ
εβε|τ|νηστια εθογав η̄νογζιρηνη |
ἵτεφ̄ τ̄ λ̄μνη:

1. Δρισαλιζιν η̄νογ|σογαι
η̄ειογσαλιπγος | η̄νογ̄ε̄ροογ
ἡμνηι ν̄|τενετενωαι πεχαφ | (5)
ἡ̄χεπιπροφητης εθο'γ'|αβ | Παι
σαχι μεν γαρ ογογαρ|σαρηι πε 5
ἡ̄τενιπροφητης | λ̄νον δε νιμα νωω
εταγ̄ο̄φο'γ'|(10)ερον τ̄νογ τ̄μνηι ναν
επ|ωαι ἡ̄ναι ε̄ροογ ε̄ταγ̄ωντ | ε̄βογν
ε̄ρον ε̄ροτε σμη | νιβεν ἡ̄σαλιπ|γος |
10 (15) ἔθωωρεμ ἡ̄μον ε̄βογν επα|γων 10
ἡ̄τ̄νηστια νται η̄ε αν | απλωσ αλλα
ἡ̄φρητ̄ ε̄ταγ̄τσα|βον | ἡ̄σαιας μεν
γαρ πιπροφητης | (20) φη ε̄ταγ̄τας̄ο
εβολ ἡ̄πσμ'ο'τ | ἡ̄τ̄νηστια ἡ̄τενῑογ̄δαι
αφ|ταμον ε̄πσμοτ [] ἡ̄τ̄νηστια | ἡ̄μνη 15
|| Πεχαφ γαρ χε̄μ̄περερνησ|τεγιν 15
η̄ενζανζαπ νεμζα(ν)|ωοντ αλλα βωλ
εβολ ἡ̄σναγζ | νιβεν ἡ̄σινχονσ | (5) Ποσ
δε ζωφ χω ἡ̄μοσ χε̄μ̄|περερμφρητ̄
ἡ̄νιωοβι ε̄|ωαγωκεμ ἡ̄πογζο αλλα | 20
θωρσ ν̄τεκᾱφε ογοζ ια | πεκζο εβολ |
(10) Μαρενσορμεν ογν εβολ η̄εν|ναι
ε̄ροογ εθογав ἡ̄τενο|κεμ αν καταφρητ̄
ε̄ταγ̄τ|σβω ναν αλλα μαλλον ἡ̄ρωογτ
| καταφρητ̄ ε̄τερπρεπι ἡ̄νη ε|(15)θογав | 25

§ 1, 1-2 Ps 80 (81), 4 10-12 Is 58, 4; 58, 6 12-14 Mt 6, 16-17 17 ὡς πρέπει ἅγιοις cf. Eph 5, 3.

τῷ ψεύδει καλυπτομένη. Ὑποκριτής ἐστίν
 ὁ ἐν θεάτρῳ ἀλλότριον πρόσωπον ὑπελθών·
 15 δούλος ὢν, πολλάκις τὸ τοῦ δεσπότη, καὶ
 ιδιώτης, τὸ τοῦ βασιλέως. Οὕτω καὶ ἐν τῷ
 βίῳ τούτῳ, ὡς περ ἐπὶ ὀρχήστρας τῆς ἑαυ-
 τῶν ζωῆς οἱ πολλοὶ θεατρίζουσιν, ἀλλὰ μὲν
 ἐν τῇ καρδίᾳ φέροντες, ἀλλὰ δὲ ἐν τῇ ἐπιφα-
 20 νείᾳ τοῖς ἀνθρώποις δεικνύντες. Μὴ ἀφάνιζε
 οὖν τὸ πρόσωπον. [*deest* Οἶος εἶ, τοιοῦτος
 φαίνου.] μὴ κατασχηματίζου σεαυτὸν πρὸς
 τὸ σκυθρωπὸν, τὴν ἐκ τοῦ δοκεῖν ἐγκρατῆς
 εἶναι δόξαν θηρώμενος. Οὕτε γὰρ εὐποιίας
 25 σαλπίζομένης ὄφελος, καὶ νηστείας δημοσι-
 ευομένης κέρδος οὐδέν. Τὰ γὰρ ἐπιδεικτικῶς
 γινόμενα οὐ πρὸς τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα τὸν
 καρπὸν ἐκτείνει, ἀλλ' εἰς τὸν τῶν ἀνθρώπων
 ἔπαινον καταστρέφει. Πρόσδραμε τοίνυν
 30 φαιδρῶς τῇ δωρεᾷ τῆς νηστείας. Ἀρχαῖον
 δῶρον ἢ νηστεία. οὐ παλαιούμενον καὶ γη-
 ράσκον, ἀλλ' ἀνανεούμενον αἰεὶ, καὶ εἰς ἀκμὴν
 ἐπανθοῦν.

3. Οἶε με τὴν ἀρχαιογονίαν αὐτῆς ἀπὸ
 τοῦ νόμου τίθεσθαι; Καὶ νόμου πρεσβυτέρα
 νηστεία.

βεν|πιρωβс ἵτεπιῶ|κεμ | φη 15
 ετ̄βεννιθεατρον ετ̄|(15)сωβι ογορ
 15 етергал ε̄ωαγ|μογт̄ ε̄ρογ χεωβι
 ε̄βε|χεωαγт̄ ἵογρο ἵωεμμο | ριωтγ
 ἵφωγ αν πε ογ'ο'ρ | ἵτεγтенθωνγ
 екеογ|(20)αι | ρωсте ἵτεογβωк 20
 тен|θωνγ ε̄πεγос ογορ ογιδι|ῶтнс
 ε̄πογρο | Παι ρηт̄ он т̄ноγ огон
 оγ|(25)мнω еγερθεατρίζин ἵπο'γ'ῶн̄
 оγορ еγини ἵμογ ε̄β'ο'л | ε̄ρεογмнω
 ерθεῶрин ἵ|μογ | ε̄ογетнн ет̄ωоп 25
 βенпоγ|(30)рнт оγορ еογетпоγсм'ο'т̄
 | ет̄са̄боγн еογетнн δε || ε̄тоγ̄ини
 ἵмωог епса̄ιβολ | наρrenнιρωми
 ἵμперта|ке πεκρo оγн βеноγсмот
 | ἵпαι ρηт̄ ε̄рекоγонгк ε̄|(5)вол 30
 βент̄метсankотс е|теκ̄ири ἵмоγ |
 Оγδε ἵперча оγсмот нак | е̄д̄кем
 наρrenнн ет̄са|вол ρωс егкартнс
 ек|(10)сωк нак ноγпетρω|ог | Кегаρ
 рнгоγ ἵтеκметреγερ|п̄еонанеγ 35
 акωанерсап̄и|зин ρитгн ἵмоγ
 ἵпаγφορ | (15) е̄п̄εων ε̄онноγ
 оγде ἵмон | ρноγ βентекннст̄иα
 ак|ωаненс евол наρrenнιρω|ми |
 д̄пазап̄лωс ρωв нивен ε̄теκ|(20)ири 40
 ἵмωог наρrenнιρωми | ε̄роγт̄ωог
 нак поγкар|пос наφορ ан е̄ниаρωр
 ἵте|т̄фе алла ωаγqорqер β̄а|р̄ӣбароγ
 ρитеннента̄иό ἵни|(25)рωми | Ἰθoк
 δε σοхи ε̄боγн ет̄дωре̄д | ἵт̄ннст̄ӣα 45
 ет̄βенпетгнп | βеноγниωт̄ нероγот̄
 ἵрнт̄|Оγархеосπεп̄дωронἵт̄ннс|(30)
 т̄ӣд ἵпаγтако оγде ἵпаγ|ер̄β̄елло
 алла е̄ωаγqер̄вери | е̄qmнн || е̄qφοри
 евол оγορ ага̄ӣа | f. 180v
 50

3. Εκμεγί χεαιναῖμι ναρρακ
 | нометархеос ἵт̄ннст̄ӣа | евол
 ρитенп̄ино|(5)мос | т̄ннст̄ӣа̄ ои ἵниωт̄
 е̄п̄ино|мос оγορ аγ̄χос β̄аχωγ | оγορ

31-32 παλαιούμενον καὶ γηράσκον cf. Hebr 9, 13.

PG 31, 168

Ἐὰν μικρὸν ἀναμείνης, εὐρήσεις τοῦ λό-
 5 γου τὴν ἀλήθειαν. Μὴ οἴου τὴν ἡμέραν τοῦ
 ἰλασμοῦ, τὴν διατεταγμένην τῷ Ἰσραὴλ τῷ
 ἐβδόμῳ μηνί, τῇ δεκάτῃ ἡμέρᾳ τοῦ μηνός,
 ταύτην εἶναι τῆς νηστείας τὴν ἀρχήν. Δεῦρο
 10 δὴ διὰ τῆς ἱστορίας βαδίζων, ἀνερεύνησον
 τὴν ἀρχαιογονίαν αὐτῆς. Οὐ γὰρ νεώτερον τὸ
 ἐφεύρεμα· πατέρων ἐστὶ τὸ κειμήλιον. Πάν
 τὸ ἀρχαιότητι διαφέρον, αἰδέσιμον. Δυσωπή-
 15 θητι τὴν πολιὰν τῆς νηστείας. Συνηλικιώτις
 ἐστὶ τῆς ἀνθρωπότητος· νηστεία ἐν τῷ πα-
 ραδείσῳ ἐνομοθετήθη. Τὴν πρώτην ἐντολὴν
 ἔλαβεν Ἀδάμ· Ἀπὸ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν
 καλὸν καὶ πονηρὸν οὐ φάγεσθε. Τὸ δὲ, οὐ φάγε-
 20 σθε, νηστείας ἐστὶ καὶ ἐγκρατείας νομοθεσία.
 Εἰ ἐνήστευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου ἡ Εὐά, οὐκ ἂν
 ταύτης νῦν ἐδεόμεθα τῆς νηστείας. Οὐ γὰρ
 χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κα-
 κῶς ἔχοντες. Ἐκακώθημεν διὰ τῆς ἀμαρτίας·
 25 ἰαθῶμεν διὰ τῆς μετανοίας· μετάνοια δὲ χω-
 ρίς νηστείας ἀργή. Ἐπικατάρατος ἡ γῆ, ἀκάν-
 θας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι. Στυγνάζειν
 προσετάχθης, μὴ γὰρ τρυφᾶν. Διὰ νηστείας
 ἀπολόγησαι τῷ Θεῷ. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν παραδεί-
 σῳ διαγωγή νηστείας ἐστὶν εἰκῶν, οὐ μόνον
 καθότι

ακωανορι νογκογχι | κναεμι ἐτμεθμη 5
 ἵτεπι(10)σαχι | Μπερμεγι χεταρχη
 ητ|νηστιὰ πε περοογ ἵπιχω | εβολ
 ηενπιμαρζ̄ ἵαβοτ | ἵσογῖ ἵπιαβοτ
 φαι ετα'γ'(15)θαωγ κωογ εβολ
 10 ριτεν|πος | λμογ επωωι ηεντ|ιστορια
 | ογορ ἔοτ῔ετ ἵσατεςμετ|αρχεος ογορ
 κναχεμ(20)περρηογ νογβερι αν πε |
 αλλα περρημα φανενωορπ | ἵοτ πε
 | ἔνχαι ἵβεν ετσοτπ ογορ | εθογοτεβ
 ηεντμεταρ(25)χεος κταινογτ ογορ 15
 | σεμπα ηωπι ηατεφ|ρη | λριπωπι
 δε ρωγ ἵτνηστια | ρωσ ογωφρη
 ἵωωπι τε | (30) νεμπωορπ ἵρωμι
 | ἔταγσεμνενομος ἐτνησ|τιὰ ||
 ηενπιπαρλαδισος τωορπ | νενοτλη 20 f. 181r
 τε ἐτααδαν σιτς | Παι σαχι γαρ
 χεννεκογωμ | εβολ ηενπωωρη
 ενσογ<εν>(5)πιπεθνανεγ νεμπιπετ-
 |{νεμπιπετ}ρωογ ογρον|ρεν πε
 25 ητνησ|τιὰ | ἔνεαεγὰ γαρ ερηνηστεγιν
 | (10) εβολ ραπωωρη ἐτεμμαγ | ναν
 ναερῆχρια αν πε νται | ηηστια τ|νογ
 ηη ετχορ | γαρ σεερῆχρια αν ἵπιχι|μι
 αλλα ηη ετμοκρ νε κα(15)ταφρητ
 ετςῆ|ογτ | λνωωμη ριτενφνοβι 30
 μαρε(η)|σιφαῤρι ριτεντμετανοιά
 | τμετανοιά ογν νογεωεν | (20)
 <η>ηστια σωογτ | ἔρρογορτ
 πεχαγ ἵχεπκαρι | εφρωτ νακ
 επωωι ηρην|ωοντ νεμρηνσογρι | 35
 ἔταγογρσαρμη νακ εβι ἵ(25)καρ ογορ
 εβιμοθνεσ | αν: :- | λριὰπολογισθε
 χεμφ'τ εβ'ο'λ | ριτεντνησ|τιὰ κεγαρ
 πσι'ο'τ | ἵτχινωη ετ῔ενπιπαρ(30)
 λισος ρβι ρικων ετνησ|τιὰ 40
 εθβεχεναρεπιρωμι || ωοπ f. 181v

§ 3, 5-7 cf. Leu 25, 9 16-17 Gen 2, 17 20-22 Mt 9, 12; Mc 2, 17 24-25 Gen 3, 17-18.

30 τοῖς ἀγγέλοις ὁμοδίαιτος ὢν ὁ ἄνθρωπος, διὰ
 τῆς ὀλιγαρχίας τὴν πρὸς αὐτοὺς ὁμοίωσιν
 κατάρθου, ἀλλ' ὅτι καὶ ὅσα ὕστερον ἢ ἐπί-
 νοια τῶν ἀνθρώπων ἐξεύρεν, οὕτω τοῖς ἐν τῷ
 35 παραδείσῳ διαιτωμένοις ἐπενενόητο· οὕτω
 οἰνοποσίαι, [*deest* οὕτω ζωοθυσίαι,] οὐχ ὅσα
 τὸν νοῦν ἐπιθολοῖ τὸν ἀνθρώπινον.

4. Ἐπειδὴ οὐκ ἐνηστεύσαμεν, ἐξεπέσο-
 μεν τοῦ παραδείσου· νηστεύσωμεν τοίνυν,
 ἵνα πρὸς αὐτὸν ἐπανέλθωμεν. Οὐχ ὄρας τὸν
 Λάζαρον, πῶς διὰ νηστείας εἰσῆλθεν εἰς τὸν
 5 παράδεισον; Μὴ μιμῆση τῆς Εὐας τὴν πα-
 ρακοήν, μὴ πάλιν σύμβουλον παραδέξῃ τὸν
 ὄφιν, φειδοῖ τῆς σαρκὸς τὴν βρώσιν ὑποτιθέ-
 μενον. Μὴ προφασίζου ἀρρώστιαν σώματος
 καὶ ἀδυναμίαν. Οὐ γὰρ ἐμοὶ τὰς προφάσεις,
 10 ἀλλὰ τῷ εἰδότηι λέγεις. Νηστεύειν οὐ δύνασαι
 (εἰπέ μοι); κορέννυσθαι δὲ διὰ βίου, καὶ συ-
 ντρίβειν τὸ σῶμα τῷ βάρει τῶν ἐσθιομένων
 δύνασαι; Καὶ μὴν τοῖς ἀσθενοῦσιν οὐχὶ βρω-
 μάτων ποικιλίαν, ἀλλ' ἀσιτίαν καὶ ἔνδειαν
 15 οἶδα τοὺς ἰατροὺς ἐπιτάσσοντας. Πῶς οὖν ὁ
 ταῦτα δυνάμενος, ἐκεῖνα προφασίζῃ μὴ δύ-
 νασθαι; Τί εὐκοπώτερον τῇ γαστρὶ; λιτότητι
 διαίτης παρενεγκεῖν τὴν νύκτα,

ΝΕΜΝΙΑΓΓΕΛΟΣ ΑΝ ΜΗΑΥ|ΑΤΥ
 ΕΦΤΕΝΘΩΝΤ ΕΡΩΟΥ | ΕΦΒΙ ΝΟΥΚΟΥΧΙ
 ΝΗΡΕ | ΑΛΛΑ ΧΕΝΙΚΕΧΩΟΥΝΙ ΤΗΡΟΥ
 | (5) ΕΤΑΝΙΡΩΜΙ ΕΡΕΠΙΝΩΙΝ | ΕΡΩΟΥ 45
 ΕΠΗΔΕ ΝΕΜΠΑΤΟ'Υ'|ΜΕΓΙ ΕΡΩΟΥ
 ΠΕ ΟΥΔΕ ΜΠΑ|ΤΟΥΘΟΝΤΟΥ ΝΧΕΝΗ
 ΕΤ|ΩΟΠ ΞΕΝΠΠΑΡΑΔΙ|(10)COC |
 ΝΕΜΠΑΝΤΕ|ΜΕΤCΑΥ ΗΡΠ | ΩΩΠ ΠΕ
 ΟΥΔΕ ΜΠΑΝΤΟΥ|ΩΩΠ ΝΧΕΝΑΙ ΜΗΩ 50
 ΝΤΟΜ|ΤΕΜ ΝΤΕΦΒΙΟΣ Ν|ΤΜΕΤΡ'Ω'|(15)ΜΙ |

4. ΘΩΒΕ ΜΕΝ ΟΥΝ ΧΕΜΠΕΝΕΡΝΗC|ΤΕΥΙΝ
 ΑΝΖΕΙ ΕΒΟΛ ΞΕΝΠΠΑ|ΡΑΔΙCOC
 ΕΝΕΡΝΗCΤΕΥΙ(Ν) | ΔΕ ΖΩΥ ΤΝΟΥ
 ΧΕΝΤΕΝΤΑC|(20)ΘΟΝ ΕΠΠΑΡΑΔΙ|COC 5
 | ΧΝΑΥ ΕΛΑΖΑΡΟC ΕΤΑΦΩΕ ΕΒΟΥ(Ν)
 | ΕΠΠΑΡΑΔΙCOC ΖΙΤΕΝ|ΤΝΗCΤΙΑ |
 ΜΠΕΡΤΕΝΘΩΝΚ ΟΥΝ Ε|ΤΜΕΤ|(25)
 ΑΤCΩΤΕΜ ΝΤΕΕΓΔ ΟΥΟΖ Μ|ΠΕΡΧΩ ΝΑΚ
 ΜΠΙΖΟΥ ΝΡΕΦ|Τ|COCΝΙ ΕΦΙΝΙ ΝΑΖΡΑΚ
 Ν|ΤΗΡΕ | ΖΩC ΕΦ|ΔΑCΟ ΕΤΕΦ|CΑΡΖ | (30) 10
 ΜΠΕΡΧΕΜΛΩΙΧΙ ΕΘΒΕΘΕΜ|ΑΤΧΟΜ
 ΜΠΙCΩΜΑ ΕΚΧΩ ΝΗΙ || ΑΝ ΝΖΑΝΛΩΙΧΙ
 ΑΛΛΑ ΕΚΧΩ Μ|ΜΩΟΥ ΜΦΗ ΕΤCΩΟΥΝ
 ΝΖΩΒ | ΝΙΒΕΝ ΜΜΟΝ ΩΧΟΜ ΜΜΟΚ
 Ε|ΕΡΝΗCΤΕΥΙΝ ΟΥΟΝ ΩΧΟΜ Μ|(5)ΜΟΝ 15
 ΝΘΟΦ ΑΧΟC ΝΗΙ ΕΜΑΖ | ΞΗΤΚ ΜΜΗΝΙ
 ΟΥΟΖ ΕΒΟΜ|ΗΕΜ | ΜΠΕΚCΩΜΑ ΞΕΝΠΖΡΩ
 ΝΝΙ|ΧΙΝΟΥΩΜ | ΚΕΤΟΙ |ΤCΩΟΥΝ ΝΝΙCΗΝΙ
 ΕΥ|(10)ΟΥΑΖCΑΖΝΙ ΝΝΗ ΕΤΩΩΝΙ
 ΕΦ|ΤΕΜΟΥΕ ΜΜΗΩ ΝΤΡΟΦΗ ΑΛΛΑ | 20
 ΟΥΚΟΥΧΙ ΝΗΡΕ ΕCΑCΙΩ|ΟΥ | ΝΑΩ ΟΥΝ
 ΝΡΗ|Τ ΝΘΟΚ ΠΕΤCΩ|(15)ΤΕΜ ΝCΑΟΥCΗΝΙ
 ΕΦΑΠΚΑΖΙ | ΠΕ ΕΘΒΕΠΟΥΧΑΙ ΜΠΙCΩΜΑ |
 ΚΕΡΠΑΡΕΤΙCΘΕ ΜΠΙCΗΝΙ ΝΤΕ|ΤΦΕ ΕΦ|
 ΝΑΚ ΜΠΦΑ|ΗΡΙ Ν|Τ|ΥΧΗ ΝΕΜΠΙCΩΜΑ 25
 ΕΥCΟΠ | (20) ΕΤΕ|ΤΝΗCΤΙΑ | ΤΕ | ΜΜΟΝΖΛΙ
 ΓΑΡ ΝΑΩ ΘΡΕΚCΕΠΙ Ε|ΧΩΡΖ ΕΒΟΛ
 ΕΚΜΟΤΕΝ ΜΦΡΗ|Τ | Ν|ΤΝΗCΤΙΑ ΝΕΜ|ΤΗΡΕ

f. 182r

§ 4, 3-5 cf. Lc 16, 20-31.

20 ἢ δαφιλεία βρωμάτων βεβαρημένην κείσθαι
 μάλλον δὲ μηδὲ κείσθαι, ἀλλὰ πυκνὰ μετα-
 στρέφεσθαι διαρρήγνυμένην καὶ στένουσαν;
 εἰ μὴ καὶ τοὺς κυβερνήτας φήσεις βαρυνο-
 μένην τοῖς ἀγωγίμοις ὀλκάδα εὐκολώτερον
 25 σώζειν τῆς εὐσταλεστέρας καὶ κούφης. Τὴν
 μὲν γὰρ πεπιεσμένην τῷ πλήθει βραχεία
 κύματος ἐπανάστασις κατεβάπτισεν· ἡ δὲ
 συμμέτρως τῶν ἀγωγίμων ἔχουσα ῥαδίως
 ὑπεραίρει τοῦ κλύδωνος, οὐδενὸς ἐμποδίζο-
 ντος αὐτὴν ὑψηλότεραν γενέσθαι. Καὶ τοῖνυν
 30 τὰ τῶν ἀνθρώπων σώματα, συνεχεῖ μὲν τῷ
 κόρῳ καταβαρυνόμενα, εὐκόλως ὑποβρύχια
 ταῖς ἀρρώστιάσις γίνεται· εὐσταλεῖ δὲ καὶ
 κούφη τῇ τροφῇ κεκρημένα, καὶ τὸ προσ-
 δοκώμενον ἐκ νόσου κακὸν ὥσπερ χειμῶνος
 35 ἐπανάστασιν ὑπεξέφυγε, καὶ τὸ ἤδη παρὸν
 ὀχληρὸν ὥσπερ τινὰ σπιλάδος ἐπιδρομὴν δι-
 εκρούσατο. Ἦπου καὶ τὸ ἡσυχάζειν κατὰ σέ
 τοῦ τρέχειν ἐπιπονώτερον, καὶ τοῦ παλαίειν
 τὸ ἡρεμεῖν· εἶπερ οὖν καὶ τὸ τρυφᾶν τοῦ λι-
 40 τῶς διαιτᾶσθαι τοῖς ἀσθενούσι φῆς εἶναι κα-
 ταλληλότερον. Ἦ γὰρ οἰκονομοῦσα τὸ ζῶον
 δύναμις αὐτάρκειαν μὲν καὶ λιτότητα ῥαδίως
 κατειργάσατο, καὶ ὑκείωσε τῷ τρεφομένῳ·
 πολυτέλειαν δὲ καὶ ποικιλίαν βρωμάτων

PG 31, 169

ετασι|(25)ώου | Φαρεπαωαι ρωφ
 ἡνιχινοουωμ | ερρω εχεν†νεχι 30
 ἡσεχασ | εραητ μαλλον δε
 φαγορε'c'|φωη ρηογηνω ησοη επαισα
 | (30) νενφαι εσρι ελρησ ογορ η|παγχασ
 εεμτον || Φαρεπιμηω ηρηη ρεκηπεσ|σα f. 182v
 βοηη ογορ ητογητη|ρενεσπαθος ογορ 35
 ητο'γ'|θρηνηγδωνη σκερκωρη | (5)
 βαρατογ - | Μη ογον ογ αιναχοσ
 χεωα|ρεπιρεφερρημη εμτοι η|τογ
 χεπιχοι εφροω εμα|ωω ηενπεαοηη
 εροτε | (10) φη ετασιώου ογορ 40
 ετ|θηω | Πιχοι μεη γαρ ετοπη ηρογδ
 | ογορ ετροω φαρεογκογχι ηρωηη
 φχεμχοη η|(15)ομσφ + φη δε ετηω
 | ηενογωη ηα'ο'γηη φαγηητο(η) |
 ηρωη ηεμηηρωηη ογορ η|παρερηη 45
 ταρηη ημογ εσισι | ογορ εεραπαωαι
 ηηηηω|(20)ογ | Νισωμα δε ρωου
 ητεηηω'μη' | αγωα'η'γρωω εμαωω
 ηεν|πει ηνιχινοουωμ φαρηη|ωωηη
 ηεμηηπαθος ητον | (25) η†τοτογ 50
 ηεω|ογ | Δγφαηερ'χασθε δε ηογρη
 | εσασιώου ογορ εσθηω | καη ισχε
 ογον ογωωη ηηη|(30)τογ εγχογωτ
 εβολ ηαχωω | φαγφαχεμχοη ηφωτ
 εβολ | ηενπεφβισι || Μηρη† ηραηεχηογ 55 f. 183r
 εγφηη | εβολ ηενπηχηωηη ηεμη|φρη†
 ηραηηαληη εωαγ|ηογωη εβολ
 ηενογηπετρα | (5) ερεφιοη κωλε ε|ροσ
 | Μη χηαχοσ χεερε†χηηερησι|χαζηη
 βοσι εροτε ηεθηεεη | ηεμηηηηη ηε 60
 ηωρη εροτε | (10) ηισι ρραγ ηε †ηρη
 ετασιωο'γ' | εροτε †τηρηηη | αλλη
 αρηογ χηαχοσ χεερεπηηαι | δι ηβερη
 ηηη ετωωηη εασ|εροικονομηη ηηωογ
 ηχε†δγ|(15)ηαμης ηρηεφερδιηκηη 65

48. alia manus rubro atramento -mi- supra lineam supplevit 48. altera manus nigro atramento -n- supra lineam supplevisse videtur.

45 παραλαβοῦσα, εἶτα ἀντισχεῖν πρὸς τὸ πέρασ
οὐκ ἐξαρκέσασα, τὰ ποικίλα γένη τῶν νοση-
μάτων ἐποίησεν.

5 5. Ἄλλ' ἐπὶ τὴν ἱστορίαν βαδιζέτω ὁ λό-
γος, τὸ ἀρχαῖον τῆς νηστείας διεξιῶν· καὶ
ὅπως πάντες οἱ ἅγιοι, ὥσπερ τινὰ κλῆρον
πατρῶον διαδεξάμενοι, οὕτω διεφύλαξαν,
5 πατὴρ παιδὶ παραδιδόντες· ὅθεν καὶ εἰς ἡμᾶς
ἀκολουθίᾳ διαδοχῆς διεσώθη τὸ κτῆμα. Οὐκ
ἦν ἐν τῷ παραδείσῳ οἶνος, οὕπω ζωοθυσίαι,
οὕπω κρεωφαγίαι. Μετὰ τὸν κατακλυσμὸν
οἶνος· μετὰ τὸν κατακλυσμὸν, *Φάγεσθε πάντα*
10 *ὡς λάχανα χάρτου.* Ὅτε ἀπεγνώσθη ἡ τελεί-
ωσις, τότε συνεχωρήθη ἡ ἀπόλαυσις. Δεῖγμα
δὲ τῆς τοῦ οἴνου ἀπειρίας Νῶε ἀγνοῶν τοῦ
οἴνου τὴν χρῆσιν. Οὕπω γὰρ εἰς τὸν βίον πα-
15 ρεληλύθει, οὐδ' ἐτέτριπτο ἐν τῇ συνηθείᾳ τῇ
τῶν ἀνθρώπων. Οὕτε οὖν ἄλλον τεθεαμένος,
οὕτε αὐτὸς πειραθείς, τῇ ἀπ' αὐτοῦ βλάβῃ
περιέπεσεν ἀφυλάκτως· *Ἐφύτευσε γὰρ ἄμπε-*
λον Νῶε, καὶ ἔπιεν ἀπὸ τοῦ καρποῦ, καὶ ἐμεθύ-
20 *σθη, οὐχὶ τῷ πάροις εἶναι, ἀλλὰ τῷ ἄπειρος*
εἶναι τῶν μέτρων τῆς μεταλήψεως. Οὕτω
νεαρώτερον παραδείσου τὸ εὔρημα τῆς οἴνο-
ποσίας, καὶ

ἰπογ|χαι ἰπιζωον εῶρεφρχρα|θε
70 βενογρωφι εῶβενιωω|μι | εἶατ
δε ρωφ ἰπαωαι ἰνιχινουγ-(20)
ωμ νεμπογσμοτ ετωβειη|ογτ ἰφν
εῶναωανογ'ω'γ ἰβητογ | ἄλλα
μαρθηκ χεβενπιχινθορογ|εραβολ
ἰπωι ωαγχαφο νω'ο'γ | ννιωωμι |

5. (25) Οἴωσ δε μαρεντασθε πισαχι
| εχεντ|ιστοριὰ ογορ ἰτεν|χωκ εβολ
ντ|χινφιρι εθ|μεταρχεοσ: ντ|νησ|τια |
(30) νεμπρητ ετανη εῶογав τη|ρογ
ἀρερ εροσ ἰφρητ νογ|κληρονομιὰ 5
εαγσιτε ἰτεννογ'ιοτ' || εαπιογαι f. 183v
πιογαι τῆσ ἰπεγ|ωφρη * Οῶεν
κατατακο|λογοιὰ ογορ κατατ|διὰδοχη
| ἀπαιχρημα φορ ερον ρων | (5)
10 Νεμμον ηρη ωοπ βενπιπα|ραδισοσ
ογδε νεμπαντογ|φρετβεννη
πε εῶρογογем|αγ | ετανρη δε
ωωπι μενεσαπ|(10)κατακλησμοσ
ογορ εταγχο'с' | ἰχεφ'τ
15 χεῆρετενογομογ | ἰφρητ νρανογοτ
| Μενεσαπκατακλησμοσ δε |
βενπιχινθορογχα τοτογ εβ'ο'λ | (15)
ἰσατ|μεττελιοσ τοτε αγ|τ νωογ
ντ|ἀπολαγσιс | Πιμηιι δε πε φαι
20 χεμπαντε|τκρησιс ἰτεπιηρη ωωπι
πε | βενφβιοс ἰνιρω|(20)μι | Ογ πε
πιρωβ εταγωωπι ννωε | νεῖπατεγмаγ
γαρ ερλι πε εγ|ερχρασθε ἰπιηρη ογδε
ἰθ'ο'γ | ρωφ ἰπατεγσοντγ πε εθ|(25)
ρεφемι επεφоси εῶβεφαι | αγρεῖ епеснт 25
ερογ βενογμετ|αττ|ρθηγ | Νωε πεχαγ
αγσο νογμα ναλο|λι ογορ εταγсω εβολ
βεν|(30)πεγογтаγ αγθιβι νεταγ|θιβι
αν εβολ βεντ|μεтсаγ ηρη || ἰνεσωωπι f. 184r
ἀλλα χεῖνεμπатеγ|εми πε επεγωι νσογ 30

§ 5, 9-10 Gen 9, 3 17-19 Gen 9, 20-21.

73. altera manus nigro atramento -ω- supra li-
neam supplevit § 5, 6. alia manus rubro atra-
mento -νογιοτ supplevisse videtur.

οὕτως ἀρχαίον τὸ τῆς νηστείας σεμνόν. Ἀλλὰ
καὶ Μωϋσέα διὰ νηστείας ἔγνωμεν προσβα-
25 λόντα τῷ ὄρει. Οὐ γὰρ ἂν κατετόλμησε κα-
πνιζομένης τῆς κορυφῆς, οὐδ' ἂν ἐθάρσησεν
εἰσελθεῖν εἰς τὸν γνόφον, εἰ μὴ νηστεία καθώ-
πλιστο. Διὰ νηστείας τὴν ἐντολὴν ὑπέδεξάτο
δακτύλῳ Θεοῦ γραφεῖσάν ἐν ταῖς πλαξί. Καὶ
30 ἄνω μὲν ἡ νηστεία νομοθεσίας πρόξενος ἦν,
κάτω δὲ ἡ γαστριμαργία εἰς εἰδωλολατρεί-
αν ἐξέμηνεν. Ἐκάθισε γὰρ ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ
πιεῖν, καὶ ἀνέστησαν παίζειν. Τεσσαράκοντα
ἡμερῶν προσεδρίαν νηστεύοντος καὶ δεο-
35 μένου τοῦ θεράποντος ἄχρηστον ἀπέδειξεν
οἶνοφλυγία μία. Ἄς γὰρ ἡ νηστεία ἔλαβε
πλάκας δακτύλῳ Θεοῦ γεγραμμένας, ταύ-
τας ἡ μέθη συνέτριψεν, οὐκ ἄξιον κρίναντος
τοῦ προφήτου μεθύοντα λαὸν νομοθετεῖσθαι
40 παρὰ τοῦ Θεοῦ. Ἐν μιᾷ καιροῦ ῥοπή διὰ γασ-
στριμαργίας ὁ λαὸς ἐκεῖνος ὁ τὸν Θεὸν διὰ
τῶν μεγίστων τεραστίων δεδιδαγμένος, εἰς
τὴν Αἰγυπτίων εἰδωλομανίαν ἐξεκυλίσθη.
Παράλληλα θές ἀμφοτέρα· πῶς νηστεία Θεῷ
45 προσάγει, καὶ πῶς τρυφή τὴν σωτηρίαν προ-
δίδωσι. Κατάβα ὁδῷ βαδίζων ἐπὶ τὰ κάτω.

6. Τί τὸν Ἥσαυ ἐβεβήλωσε, καὶ δούλον
ἐποίησε τοῦ ἀδελφοῦ; Οὐ βρώσις

PG 31, 172 45

παι | ρητ̄ ογν̄ ἐτατ̄μετσαγ̄ ηρη | ἰ
ἐβογν̄ | μενεναπικατακλγ̄|(5)μοc
ογορ̄ ογρωβ̄ ἵβερῑ πε | πρωβ̄ | Πρωβ̄
δε ρωγ̄ ἵτηνηcτιὰ ογσεμ̄|νον̄ πε ογορ̄
ογαρχεοc πε | ἄλλᾱ πκεμω̄γ̄cηc ρωγ̄ 35
ἵφρητ̄ | (10) ἐταν̄ε̄μῑ ετατ̄ ἵπεγογ̄ο̄ι
| ἐπιτωογ̄ εβολ̄ ριτεν̄τηνηc|τιὰ | Ναγ̄
ναω̄ερτολμαν̄ γαρ̄ αν̄ πε | ἐλλη̄ν̄ ερη̄ν̄
ἐχενπιτωογ̄ | (15) ετ̄τ̄καπνοc ογδε
ναγ̄ ναω̄|ταχ̄ρο̄ ἵρητ̄ αν̄ πε εω̄ε 40
ἐ|βογν̄ επιχοcεμ̄ εβηλ̄ χεαγ̄|τ̄ ριωτ̄γ̄
ἵωροπ̄ ἵτηνηcτιὰ | φρατεφω̄ωπ̄ ερογ̄
ἵνιήτο|(20)λη̄ ἐταγ̄c̄ρητογ̄ εν̄ιπλαζ̄
| ἕενπιτηβ̄ ἵφ̄τ̄ | Ογορ̄ ἵπω̄ωῑ μεν̄
ριχενπιτω|ογ̄ τηνηcτιὰ̄ πεταcω̄ωπ̄ 45
| (25) νογ̄c̄αγ̄μωιτ̄ ογορ̄ ηρη̄|ἵν̄ι
ναν̄ ἵτηνομοθεcιὰ̄ | Ἰπεcητ̄ δε ρωγ̄
τ̄μετλαβ̄ητ̄γ̄ | τε̄ ἐταcω̄ρογ̄λιβ̄ῑ ἐβογν̄
| ἐτ̄μετω̄αμ̄ω̄ειδω̄λων̄ | (30) Δαγ̄εμ̄c̄ι
πεχαγ̄ ἵχεπ̄λαοc̄ ἐο̄γ̄|ω̄μ̄ ημεc̄cω̄ 50
ογορ̄ αγ̄τωογ̄|νογ̄ ἐcω̄β̄ῑ || Δογ̄θ̄ιβ̄ῑ
νογ̄ωτ̄ ἑρεπ̄αῑ ἡ̄ | ηερωογ̄ ἐταμω̄γ̄cηc
αιτο̄γ̄ | εφ̄ερ̄νηcτεγ̄ιν̄ ογορ̄ εφ̄|τωβ̄ε
ερατ̄ωαγ̄ | (5) Νιπλαζ̄ γαρ̄ ετατηνηcτῑα
σι|τογ̄ εγ̄c̄ρηογ̄τ̄ ἕενπιτηβ̄ | ἵφ̄τ̄ 55
απιθ̄ιβ̄ῑ ἕεἵβ̄ωμογ̄ | Δφ̄τ̄ επιπλαοc̄
εταφ̄θ̄ιβ̄ῑ χε|χενπω̄ᾱ αν̄ εφ̄εφ̄τηνομ̄|ο̄c̄
| (10) ναγ̄ εβολ̄ ριτοτ̄γ̄ | Πιλαοc̄
ἐταγ̄c̄ογ̄ενφ̄τ̄ ε|βολ̄ ριτεν̄ζαν̄ν̄ιατ̄
ἵμ̄η̄ν̄ι | ηεμ̄ζαν̄ω̄φ̄ρη̄ῑ Δογ̄ογ̄νο̄γ̄ | 60
νογ̄ωτ̄ ητριφ̄αcκερ̄κω̄ρ̄γ̄ | (15) ερη̄ν̄
ετ̄μετω̄αμ̄ω̄ειδω̄|λων̄ | Χαγ̄ ἵπ̄ε̄
ἵπεμ̄θο̄ εβολ̄ ἵνογ̄|ἑρηογ̄ ρινᾱ ητε̄νε̄μῑ
ἐπ̄ρητ̄ | ετεφ̄τ̄ cω̄κ̄ ημο̄η̄ ω̄αρογ̄ | (20)
ριτεν̄τηνηcτιὰ̄ ηεμ̄ἵφρητ̄ | ἐτατ̄τρῡφ̄η̄ 65
| ερη̄προδ̄ιδ̄ιν̄ ἵπε(η̄)|ογ̄χ̄αῑ | Μοω̄ῑ
επεcητ̄ νογ̄κογ̄χ̄ῑ ἕεντ̄|ιcτορη̄ᾱ

f. 184v

6. ογ̄ πεταγ̄cω̄γ̄ | (25) η̄ηc̄αγ̄ ἱε̄ η̄ιμ̄
πεταγ̄αιγ̄ ἵβ̄ω̄κ̄ ἵπεγ̄c̄ον̄ η̄η̄ ογ̄β̄ρ{η̄}<ε̄ |

23-25 cf. Ex 24, 18 32-33 Ex 32, 6
36-40 cf. Ex 32, 19.

μία, δι' ἣν ἀπέδοτο τὰ πρωτοτόκια; Τὸν δὲ
 Σαμουὴλ οὐχ ἢ μετὰ νηστείας προσευχὴ ἔχα-
 5 ρίσατο τῇ μητρὶ; Τί τὸν μέγαν ἀριστεά τὸν
 Σαμψῶν ἀκαταγώνιστον ἀπειργάσατο; Οὐχ
 ἢ νηστεία, μεθ' ἧς ἐν τῇ γαστρὶ τῆς μητρὸς
 συνελήφθη; Νηστεία αὐτὸν ἐκύησε· νηστεία
 αὐτὸν ἐτιθηνήσατο· νηστεία αὐτὸν ἤνδρω-
 10 σεν, ἦν ὁ ἄγγελος διετάξατο τῇ μητρὶ· Ὅσα
 ἐκπορεύεται ἐξ ἀμπέλου, οὐ μὴ φάγη, καὶ οἶ-
 νον καὶ σίκερα οὐ μὴ πῖη. Νηστεία προφήτας
 γεννᾷ, δυνατοὺς ῥώννουσι· νηστεία νομοθέτας
 σοφίζει, ψυχῆς ἀγαθὸν φυλακτήριον, σώ-
 15 ματι σύνοικος ἀσφαλῆς, ὄπλον ἀριστεύου-
 σιν ἀθληταῖς γυμνάσιον. Τοῦτο πειρασμοὺς
 ἀποκρούεται, τοῦτο ἀλείφει πρὸς εὐσέβειαν,
 νήψεως σύνοικος, σωφροσύνης δημιουργός.
 Ἐν πολέμοις ἀνδραγαθεῖ, ἐν εἰρήνῃ ἡσυχίαν
 20 διδάσκει. Τὸν Ναζιραῖον ἀγιάζει, τὸν ἱερέα
 τελειοῖ. Οὐ γὰρ δυνατὸν ἄνευ νηστείας ἱε-
 ρουργίας κατατολμήσαι, οὐ μόνον ἐν τῇ μυ-
 στικῇ νῦν καὶ ἀληθινῇ λατρείᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐν
 τῇ τυπικῇ τῇ κατὰ τὸν νόμον προσαγομένη.
 25 Αὕτη θεατὴν ἐποίησε τοῦ μεγάλου θεάματος
 τὸν Ἥλιαν·

νογωτ αν τε θαι ἐταϋτ ἡ|νεμετωορπι
 ἡμιϋι ἡα|ροϋ | (30) Μη τνηστια αν ρωϋ
 5 νεπιω|ληλ νεταγερρωμοτ ἡσαμοϋηλ |
 ἡτεμαϋ || ΟΥ πεταφερσαμηψων ἡνωϋτ
 | ἡχωρι ἡταιμαιῆ ογορ νατ|ερω ερωϋ
 μη τνηστια αν | τε θαι ἐταγερβοκι
 ἡμοϋ | (5) νεμαϋ ἡεντ{ρ}οτ | †νηστια
 10 πεταφερεϋωῆ θαι | ἐταπαγγελοϋ
 θαϋϋ ἡτεμα'γ' | εαϋχοϋ ναϋ χεενχαι
 ηβεν | ἐωαγῆ εβολ ἡεντ'βω ναλολι
 ἡ|(10)νεϋογὸμοϋ ογηρπι νεμογ|σικερα
 ἡνεϋω|οϋ | †νηστια ογν ογρεϋμιϋι
 15 τε | ναγαθον ηβεν ογρεϋχϋει|(15)
 προφητης πε ογρεϋτ'χομ | τε
 ἡηιχωρι ογρεϋτ'δε | ἡτμετσα{1}<β>ε
 ἡηινομοθετης | ογφγλακτηριον
 ενανεϋ τε | ἡτψχη | (20) ΟΥρενηη
 20 εσταχρογτ τε ἡ|πιϋωμᾶ ογρὸπλον
 τε ἡπιχω|ρι ογγυμνασιᾶ ἡηιαθλητης
 | †αρεθαι ρωϋτ ἡηιγρασμοϋ
 | †αϋερογογῆι ϋαβολ ἡ|(25)
 μοκ | †αρεθαι εργυμναζην ἡμοκ
 25 ετμετεγϋεβηϋ τωερι τε ἡπι|χοϋκερ-
 ϋεϋῆηι {Δ}<τ>ε ἡτμετεπικηϋ
 νεμτμετκατ|(30)ρητ ϋχημχομ
 ἡενηπο|λεμοϋ ογρεϋτ τε ἡπωρϋ ||
 ἡενογρηνηη ογτοϋβο | ἡηηαζωρεοϋ
 30 ϋχωκ εβ'ο'λ | ἡηρωβ ἡηιογηβ
 ἡπακ|ωερτολμαν γαρ ἐτ ἡπεκ|(5)
 ογοῖ ἐβογν ετμετογηβ | ἡτεπεϋεμα
 ἡηηγϋστηριο(η) | ἡμαγατϋ αν αλλα
 πκεϋεμα | οη εναγῆρι ἡμοϋ ἡωορπι
 35 ἡε(η)|ογῆηηβηι καταπηνομοϋ ατϋνε |
 (10) θαι | †νηστια πεταϋερεηλιαϋ ναγ
 | ἐπαι ηωϋτ ἡωορπι

f. 185r

10

15

20

25

f. 185v
30

35

§ 6, 1-3 cf. Gen 25, 30-34 3-5 cf. 1Re 1, 12-20 5-8 cf. Iudc 13, 3-5 10-12 Iudc 13, 14.

30 τεσσαράκοντα γὰρ ἡμέραις νηστεία τὴν
 ψυχὴν ἀποκαθάρας, οὕτως ἐν τῷ σπηλαίῳ
 τῷ ἐν Χωρήβ ἰδεῖν κατηξιώθη, ὡς δυνατόν
 35 ἐστὶν ἰδεῖν ἀνθρώπῳ, τὸν Κύριον. Νηστεύων
 ἀπέδωκε τῇ χήρᾳ τὸν παῖδα, ἰσχυρὸς φανεῖς
 κατὰ τοῦ θανάτου διὰ νηστείας. Ἀπὸ νηστεύ-
 οντος στόματος φωνὴ ἐξελθοῦσα ἀπέκλεισε
 τῷ παρανομοῦντι λαῷ τὸν οὐρανὸν τρία ἔτη
 40 καὶ μῆνας ἕξ. Ἴνα γὰρ μαλάξῃ τὴν ἀδάμα-
 στον καρδίαν τῶν σκληροτραχήλων, εἴλετο
 καὶ ἑαυτὸν τῇ κακοπαθείᾳ συγκαταδικάσαι.
 Διὰ τοῦτο, *Ζῆ Κύριος*, ἔφη, *εἰ ἔσται ὕδωρ ἐπὶ*
τῆς γῆς, εἰ μὴ διὰ στόματός μου. Καὶ ἐπήγαγε
 45 παντὶ τῷ λαῷ νηστείαν διὰ τοῦ λιμοῦ, ὥστε
 τὴν ἐκ τῆς τρυφῆς καὶ τοῦ ἀνειμένου βίου κα-
 κίαν ἐπανορθώσασθαι. Ἐλισσαίῳ δὲ ποταπὸς
 ὁ βίος; πῶς μὲν παρὰ τῇ Σουναμίτιδι τῆς ξε-
 νίας ἀπέλαυσε; πῶς δὲ αὐτὸς τοὺς προφήτας
 50 ἐδεξιοῦτο; Οὐχὶ λάχανα ἄγρια καὶ ἀλεύρου
 βραχὺ τὴν φιλοξενίαν ἐπλήρου; ὅτε, καὶ τῆς
 τολύπης συμπαραληφθείσης, κινδυνεύειν
 ἔμελλον οἱ ἀψάμενοι, εἰ μὴ τῇ εὐχῇ τοῦ νη-
 στευτοῦ ἡμαυρώθη τὸ δηλητήριον. Καὶ ἀπα-
 55 ξαπλῶς εὖροις ἂν τὴν νηστείαν πάντας τοὺς
 ἀγίους εἰς τὴν κατὰ Θεὸν πολιτείαν χειραγω-
 γήσασαν. Ἔστι τις φύσις

PG 31, 173

εβολ βεν|πλινθρεφτογβε τεφγγχη
 | νρῃ νεροογ ναθογῶμ ογορ | (15)
 νατσω | Παι ρητ γαρ αμῖπρω ἴναγ
 ἐφ'τ | βενπισπηλεον καταφρητ 40
 εἴτεογονωχom ἐθρενιρω|μι ναγ ἴμογ
 | (20) Ἐταφερνηστεγιν δε αφτ ἴπωη|ρι
 ἴτχηρα ναc εφονῃ εαφω|πι ἐχχορ
 εχενφμογ εβολ | ριτεντνηστια εθογав
 | Ἐβολ ον ριτενρω ἐτερνηc|(25) 45
 τεγιν ἄογcmη ι εβολ αcμα|ωθαμ
 ἴτφε νῖ τ προμπι | nemῥ ναβοτ |
 Ἐερινα ἴτεφθρεπιρητ ετναωτ |
 ἴτενιῖαωτρητ ταcθo нтеφ|(30)
 σnon εαφcотπic ναφ εωεπ|ῃci ρωφ 50
 βενπογριογῖῖμῖραπ||Ἐθεφαιγαρπεχαφ
 χεφονῃ | ηχεποc χεῖννεμογ ηρωογῖ |
 ἐχενπικαρι ἴμητ εβολ ριτε(η)|πiсaxи
 ἴτερωι | (5) Ογορ εβολ ριτενπιρβων
 αφῖ|τνηcτiῶ χερινα ἴτεφταρο 55
 ἐρατq ἴπρωλ εβολ ἴτεπογβ|oc
 ἐταφθρεφχω βεντκα|kia nemττρηφη |
 (10) Φβιοc δε neliceoc ογ αω ηρητ πε
 | εταφoγeμoγ βενπни ἴτcω|μανιτнc
 ἴe ἐταφeπниπpо|φηтнc ἐροq ἴαω 60
 ἴρητ | Μη ἐταφχεк τμετωεμμο εβ'ο'λ
 | (15) an βeноγoγoтoγ εтiῖaг|pion
 nemoγkoγxи ἴνω|ит | Ογορ πιῖтнx
 ἐτεμμαγ φαι ἐ|таφepкγнΔηneyin
 εθвηтq ἴ|(20)χeнн ἐταφxεmтпi ἴμογ 65
 αλλα | λπiωηηλ ἴτεπирeφepннcтeγ|иn
 ωли mмаγ ἴτμεтpεφτακο | ἴτεπιῖтнx
 | λπωc тennaχeмτннcтiῶ ec|(25)
 cωк βaχωoγ ἴнн εθογав тп|poγ
 εῖoγн eтпoληтia κατa|φ'т | Ογον 70
 ογῖΔoc

f. 186r

25-30 cf. 3Re 19, 8-13 30-31 cf. 3Re 17,
 17-24 38-39 3Re 17, 1 42-46 cf. 4Re 4,
 42-44 46-49 cf. 4Re 4, 39-41.

σώματος, ἣν καλοῦσιν ἀμίαντον, ἀνάλωτος πυρὶ, ἣτις, ἐν μὲν τῇ φλογὶ κειμένη, ἀπληθρα-
 55 κῶσθαι δοκεῖ, ἐξαιρεθεῖσα δὲ τοῦ πυρός, ὡς ὕδατι λαμπρυνθεῖσα, καθαρωτέρα γίνεται.
 [deest PG 173, 7 - 180, 9]

PG 31, 180, 9

[9]. Ὡστε, εἰ βούλει ἰσχυρὸν ποιῆσαι τὸν νοῦν, δάμασον τὴν σάρκα διὰ νηστείας.
 [deest Τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ φησιν ὁ Ἀπόστολος, ὅτι ὅσον ὁ ἕξωθεν ἄνθρωπος διαφθείρεται, το-
 5 σοῦτον ὁ ἕσωθεν νακαινοῦται. καὶ το. Ὅταν ἀσθενῶ, τότε δυνατὸς εἰμι.] Οὐ καταφρονή-
 σεις τῶν φθειρομένων βρωμάτων; οὐκ ἐπι-
 θυμίαν λήψη τῆς ἐν τῇ βασιλείᾳ τραπέζης,
 ἣν πάντως ἡ ἐνθάδε νηστεία προεுτρεπίσει;
 10 Ἄγνοεῖς τῇ μετρίᾳ τοῦ κόρου παχὺν σεαυτῶ
 τὸν βασανιστὴν κατασκευάζων σκώληκα;
 Τίς γὰρ ἐν τροφῇ δαψιλεῖ καὶ τρυφῇ διηνεκεῖ
 ἐδέξατό τινα κοινωνίαν χαρίσματος πνευμα-
 15 τικοῦ; Μωϋσῆς, δευτέραν λαμβάνων νομοθε-
 σίαν, δευτέρας νηστείας προσεδεήθη.

ἵσωματικον εἰσα'γ'μογτ' ἐροϋ
 χεὰ{π}<μ>ιαντον ἵπαϋ|(30)μογνκ
 βενπιχρωμ φαϋερὰ|ογαν μεν ἵχεβс
 ακωανενϋδε||ἐβολήτεκνοβχμήμωϋ
 | φαϋρωβι βενογμετρωϋ | Ογ παι ρητ
 ρωс τε †νηστιᾱ ἐ|ωϋπ ακωανερχωβ
 ἵβηтс | (5) τοτε φακχεννομ† ἵρωϋ |

f. 186v
75

7. Μαθεβιε тексарз βεν†νηστιᾱ
 | ρινα ἵτεπῖπῖνᾶ χεμχομ βεν|φ'† |
 ἀρικαταφρονιν ἵνιρβηογῖ εθ|(10)-
 νατακο ἵτεκερεπῶγμιν ἐ|†τραπεζα
 ἵτε†μετογρο | θαι ἐτερε†νηστιᾱ 5
 ἵτεπαι | μα насевтωт | наκ | (15)
 ἀκωανερνηστεγιν γαρ ἵπαι | μα
 χнаси мпiωнβ εθнаωϋπι | †νηστιᾱ
 мен γαρ ἵτεпαι ма | ογῖκαρ ογпρос
 ογκοϋχι τε | Та'πο'λαγсис δε 10
 ἵτενιᾶγαθон ἵτε|(20)тφε снамоγн
 εвол немак | φαῆνερ | ἀρικαταφρονин
 ογн ἵνιχιν|ογωм εθнаκωρϋ ογορ
 ἵπερ|†тнικ ἐραντργφн εнаωϋϋ | (25)
 εθвеχε ακωανтнικ εтргфа | ογορ 15
 εογωм немѐсω χна|ωана ἵпiϋент
 ἵτε†κολасис | εакθρεϋθαι ἐρнн
 ἐ|χωк | (30) Ним пе ἐтакнаγ ероϋ ἐнеρ
 ἐтаϋ|си ноγμεтωφнр ἵτεγαν||ρμοт
 ἵπῖпᾶтικон εϋβеноγ|†тргφн + мωγснс 20
 εϋнаси | мпiномос нкесоп ἐтаϋер|χриᾶ
 ноγннстιᾱ нкесоп | (5) Нипрофнтнс δε
 тнроγ наи ἐ|†тепiкосмос емпаᾶ ἵмωϋ
 а(н) | наγсорем ρиниφαϋег немни|βнв
 немниχол εγογем<н>тнх | еγερβᾶέ | (10) 25
 еγρεχρῶχ ἵпоγереπiог|мин еογѐроϋ

f. 187r
75
5
10
15
20
25

§ 6, 75-77 cf. PG 31, 180, 13-14: «[δ]ταν ἀσθενῶ, τότε δυνατὸς εἰμι» (2Cor 12, 10)
 § 7, 23-26 cf. Hebr 11, 37-38. Cf. etiam PG 31, 177, 28-31: «[ὦ]ν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος, οἱ περιήλ-
 θον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερούμενοι,
 θλιβόμενοι, κακουχούμενοι».

§ [9], 5-6 2Cor 12, 10 14-15 cf. Ex 34, 28.

10. alia manus rubro atramento -πο- supra li-
 neam supplevit.

		<p> ΝΕΜΤΟΝ ΜΜΕΤΡΩΜΙ ΕΘΒΕΦΑΙ ΑΤΦΕ ΩΡΟΠΟΥ ΕΡΟΣ ΟΥΟΖ ΑΥΕΡΠΕΜΠΩΑ Ν ΤΕΡΗΠ ΝΤΕΤΜΕΤΟΥ (15)ΡΟ ΝΙΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΔΕ ΟΝ ΑΥΧΕΚΠΟΥ ΒΙΟΣ ΤΗΡΦ ΕΒΟΛ ΉΝΖΑΝΗ ΣΙ 30 ΝΕΜΖΑΝΗΚΑΖ ΝΕΜΖΑΝ ΝΗΣΤΙΑ ΝΕΜΟΥΖΚΟ (20) ΝΕΜΟΥΒΙ ΉΝΖΑΝΧΑΦ ΝΕΜΖΑΝΒΩΩ ΕΘΒΕΦΑΙ ΡΩ ΑΥΕΡΠΕΜΠΩΑ Ν ΤΑΙ ΝΙΩΤ ΝΕΖΟΥΣΙΑ ΖΩΣΤΕ Ν ΖΡΗ ΉΝΠΟΥΑΖΕΜ ΣΩΝΤ Ν (25)ΣΕΕΡΩΦΗΡ 35 ΝΖΕΜΣΙ ΝΕΜΠΩΗ ΡΙ ΜΦ'Τ ΕΤΖΑΠ ΕΝΗ ΕΤΟΝΒ ΝΕΜΝΗ ΕΘΜΩ ΟΥΤ ΔΡΙΝΗΣΤΕΥΙΝ ΟΥΝ ΟΥΟΖ ΜΑ ΜΚΑΖ (30) ΝΑΚ ΕΘΕΚΕΡ ΕΒΟΛ ΕΤΔΙΜΩ ΡΙΑ ΝΤΕΠΙΖΙΟΥΙ ΜΠΡΑΠ ΕΘΝΑΩΩ ΠΙ ΕΒΗΛ ΓΑΡ ΧΕΑΝΙΡΕΜΝΙΝΕΥΗ 40 <i>f. 187v</i> ΕΡ ΝΗΣΤΕΥΙΝ ΝΕΜΝΟΥΤΕΒΝΩ ΟΥΓΙ ΝΑΥ ΝΑΕΡ ΕΒΟΛ ΑΝ ΠΕ ΕΤ ΖΟΥΤ ΝΕΜΠΤΑΚΟ (5) ΔΑΝΙΗΛ ΕΤΑΦΩΩΤΕΜ ΗΡΩΟΥ ΝΝΙΜΟΥΙ ΕΘΒΕΤ ΝΗΣΤΙΑ ΕΤΑ ΠΙΠΝΑ ΩΩΠΙ ΉΝΕΣΤΡΑ ΑΦΕΡ ΠΡΟΦΗΤΕΥΙΝ ΝΑΝ ΝΚΕΣΟΠ: 45 Ν ΝΙΧΩΜ ΝΤΕΠΟΥΧΑΙ ΖΙΤΕΝΤ (10) ΝΗΣΤΙΑ ΔΤΩΝΕ Τ ΝΗΣΤΙΑ ΝΕΜΤΑΣΚΗΣΙ'Σ' ΝΝΕΩΖΛΙ ΩΦΙΑΔΖΟΜ Ε ΧΕΝΝΕΦ ΝΟΒΙ ΟΥΔΕ ΜΠΑΦΩΕΡΜΕΤΑΝΟΙ(Ν) ΟΥΔΕ ΜΠΑΦΩΩΠΙ ΉΝΟΥΒΙΟΣ (15) ΜΜΕΤΕΥΣΕΒΗΣ 50 ΟΥΔΕ ΜΠΑΦ ΕΡΩΦΗΡ Ε Φ'Τ ΝΙΜ ΝΕ ΝΗ ΕΤΑΝΟΥΚΕΛΙ ΖΕΙ ΖΙΠΩΑ ΦΕ ΜΗ ΝΗ ΑΝ ΕΤΑΥΩΙΝΙ ΝΣΑΟΥ (20)ΕΜΑΦ ΟΥΟΖ ΠΙΜΑΝΝΑ ΜΕΝ ΑΥ ΟΥΟΜΦ ΕΒΟΛ ΉΝΤΦΕ ΟΥΟΖ ΠΙΜΩΟΥ ΑΥΣΟΥ ΕΒΟΛ ΉΝΤΠΕΤ ΡΑ 55 ΟΥΟΖ ΝΑΥΒΡΗΟΥΤ ΠΕ ΕΝΟΥ ΧΑΧΙ ΜΜΟΝ ΠΕΤΩΩΝΙ ΉΝΝΟΥ (25)ΦΥΛΗ ΕΘΒΕ ΔΕ ΧΕΑΥΕΡΦΜΕΓΙ ΝΝΙΧΑΛ ΚΙΟΝ ΝΑΦ ΟΥΟΖ ΑΥΚΟΤΟΥ ΕΧΗ ΜΙ ΉΝΟΥΕΠΙΘΥΜΙΑ </p>
<p> Νινευίταις εἰ μὴ καὶ τὰ ἄλογα συνενήστει- σεν, οὐκ ἂν διέφυγον τὴν πειλὴν τῆς κατα- στροφῆς. </p>		
<p> 20 Τίνων ἔπεσε τὰ κῶλα ἐν τῇ ἐρήμῳ; Οὐ τῶν κρεωφαγίαν ἐπιζητούντων; Ἐκεῖνοι, ἕως μὲν ἠρκοῦντο τῷ μάννα καὶ τῷ ἐκ τῆς πέτρας ὕδατι, Αἰγυπτίους ἐνίκων, διὰ θαλάσσης ὠδεύον. Οὐκ ἦν ἐν ταῖς φυλαῖς αὐτῶν ἀσθενῶν· 25 ἐπειδὴ δὲ ἐμνήσθησαν τῶν κρεῶν τῶν λεβή- των, καὶ ἐστράφησαν ταῖς ἐπιθυμίαις εἰς </p>		

16-18 cf. Ion 3, 4-10 19 cf. Num 14, 29 19-20 cf. Num 11, 31-34 23 Ps 104 (105), 37.

43-44 cf. Dan 6, 23; 14, 31-39 44-45 cf. Neh 8; Esd 8, 21.

<p>Αἴγυπτον, οὐκ εἶδον τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας. Οὐ φοβῆ τὸ ὑπόδειγμα; οὐ φρίσσεις τὴν δη- φαγίαν, μήπου σε τῶν ἐλπιζομένων ἀγαθῶν ἀποκλείσῃ;</p>	<p>ἡπογναγ επκαρι ντεπαγγελια 60 ἡκερροτ αν βατην μππαραδιγμα ἡκερρογ αν ογορ ἡτεκσερ τερ χεἰνετμετλαβητη φοχκ ἡνιὰγαθον ἔτεκερρελ πικ ἐρωου φρατεουχρω πι τενοι ἡβωκ ἡτνεχιλε 65 (5) φρατεου[]<χε>φωπι τεντ ἡμον ετμετρεφσενηω ἡηρη ἡε φραθναγ χετένσωφ ἡπσχη μα ἡτμετεγγενησ ριτενπε(ν) βωλ εβολ (10) Νενιοτ φιδρομ ερηι ἐχων χεανχω ἡσων 70 μπσκοπος εταγχαφ ναν ἔρηι ογορ αν ρικι εβολ ραπηωιτ εταγκαρφ ναν ἐβογν ετμετωαμωε (15)νογτ ογορ χεανρέντεν ἐβολ ἡτσκη σικ ἀνεργῆδενεσθε ἡνιχινογωμ 75 νενπηρηθεναφωφεβε (20)φαι ἀπρεῖ ἀφαι ἡρηι ἡητην ογορ ανριττεν ριχεννεν μαβτ μφρητ ἡνι ροφ ἡφρητ μπροφ ἔτερρηδενε'σ' (25) θε ἡσκακαρι παι ρητ ἡνον ρω(ν) 80 ενεργυδενεσθε νσανη εθη ογ εβολ βενπκαρ<ι> Μαρενερνγμφιν ροσον πιχη ογ χη ναν ἔρηι εθρεντογ (30) νοσεν ἔρηι βεννιφαβρι ἡτεπιταλσο εως σεριωω ναν ἡπκερ'ο'σ 85 f. 188v ντηνηστιά ετοι νρεφρωτπ ἐρον ἡφ'τ εθρεφσωρη ἐ ρον ἡνεφμγστηριον (5) ἡε χναγ νθοκ αν επισοφος δα νιηλ ἔταφθερετεφγχη ερ ογωιι ριτεντηνηστιά φα τεφωχενχομ 90 ἡσινογθωτ ἡρητ εβολ ριτεν (10) φ'τ χεαφωπ ἡτεφπροσεγχη ἐροφ εαφερπεμπα ἡρα(ν) κενιωτ ἡσωρη εβολ νωφη ρι βενπχιντεπιπνα εθ (15) ογав χιμι ἡτεφγγχη εσ φωσθωινογχι 95 εβολ βεν πσθωινογχι ντηνηστιά ογορ · εσερογω νι (20) φαρπειερωπ γαρ νχηρετс </p>
<p>30 Ἄλλ' οὐδ' ἂν ὁ σοφὸς Δανιὴλ τὰς ὀπτασίας εἶ- δεν, εἰ μὴ νηστεία διαυγεστέραν ἐποίησε τὴν ψυχὴν.</p>	
<p>Ἐκ γὰρ τῆς παχείας τροφῆς οἶον</p>	

23-26 cf. Ex 16, 3

<p>35 αἰθαλώδεις ναθυμιάσεις ναπεμπόμεναι, νε- φέλης δίκην πυκνῆς, τὰς ἀπὸ τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἐγγινομένας ἐλλάμψεις ἐπὶ τὸν νοῦν διακόπτουσιν. Εἰ δὲ καὶ ἀγγέλων ἐστὶ τις τροφή, ἄρτος ἐστίν, ὡς φησὶν ὁ προφήτης. Ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος· οὐ κρέα, 40 οὐδὲ οἶνος, οὐδὲ ὅσα τοῖς δούλοις τῆς γαστρὸς διεσπούδασται. Νηστεία ὄπλον ἐστὶ πρὸς τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων στρατιάν· Τοῦτο γὰρ τὸ γένος οὐκ ἐξέρχεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νη- στεία. Καὶ τὰ μὲν ἐκ τῆς νηστείας ἀγαθὰ το- σαῦτα· ὁ δὲ κόρος ὕβρεων ἀρχή. Εὐθύς γὰρ 45 συνεισπίπτει τῇ τρυφῇ καὶ τῇ μέθῃ καὶ ταῖς παντοδαπαῖς καρυκείαις πᾶν εἶδος ἀκολασί- ας βοσκηματώδους. Ἐνθεν ἵπποι θηλυμανεῖς οἱ ἄνθρωποι διὰ τὸν ἐκ τῆς τρυφῆς οἴστρον ἐγγινομένον τῇ ψυχῇ. Παρὰ τῶν μεθυόντων αἰ τῆς φύσεως ἐναλλαγαι, ἐν ἄρῳ μὲν τὸ θήλυ, [<i>deest</i> ἐν δὲ τῷ θήλει τὸ ἄρῳ] ἐπι- ζητούντων. Νηστεία δὲ καὶ γαμικῶν ἔργων 50 μέτρα γνωρίζει, καὶ τῶν ἐκ νόμου συγκεχω- ρημένων τὴν ἀμετρίαν κολάζουσα,</p>	<p>ντενιῆρηοῖ νεννιχινοῦ ωμ ετῆοτ ερῖφρητ νογ σμηπ εσογομτ ἵτεσερ χρεμτς εμιακτιν ἵτεπι (25)- 100 πῆα εθογαβ εθνηοῦ ἐχενπι νογς Ιεχε ογον ογῆρε δε ον εθαν αγγελοσ τε ογωικ ἵμαγατγ πε ἵφρητ ἐτεπιπροφη (30)τῆσ χω ἵμοσ χεπωικ ἵ τεμιαγγελοσ αφρωμι ογ ομῖ Ογορ 105 f. 189r ἵογαγ αν πε ογδε κέ ρλι ἕενναι τηροῦ ἐταγερ αγτοτοῦ εχαγ νωοῦ ἵχενι ρωμι ἐτοι ἵβωκ ἵτνεχι 45 (5) †νηστια ογοπλον τε εστ ογβε νιδεμων Πεχαγ γαρ χεπαι γενοσ ἵ παγωχενχομ ἵριτγ εβολ ἵμητ ἕενογπροσεγχη νεν (10)ογνηστια ναι νε νιαγαθον νι εβολ ἕεν†νηστια πιει δε ρωγ ταρχη ἵπι ωωω 50 Δγχερχερ γαρ πεχαγ ἕενπιει ἵ- (15)πωικ ογορ ον χεαφογωμ ἵχειακωβ ογορ αγι αχαι φ† ἵσωγ πιει ταρχη τε ἵτμετρεφ†ωωω κε γαρ εβολ ριτεν†τρυφη νεν (20) πιῆι φαρε†μετλαμαῆτ ἵ ἐβογν 120 ἵτεσνερσι ἵιδοσ νιβεν ἵτπεωωω νενφλ{γ}<ι>βι εθεβει γαρ αγμογ† ἐνιογ- (25)ον ἵπαι ρητ χενιρῶρ ἵ λαγερμι εθεπιτωμτ ἵρητ ἵτενιργδονη νη εταγ ωωπι ἕεν†γγχη 125 εβολ ρι τεν†τρυφη (30) Ογορ ον εβολ ριτενπιῆι φαρε†μετλαῆητγ ἵ ἐβογν ἵτεσνερσι ἵιδοσ νιβεν ἵτπεωωω f. 189v νενπωπι ἐρε νη ετῶῆι κω† ἵσαρῶβ ἵτερμι ἕενπιρῶογ† (5) †νηστια δε 130 νεοσ σεμ ἵτ ωι ενεερβηογε ἵπιγα μοσ Ογορ φασερκολαзин ν†μετ ατωι ἕεννη ἐταπινομοσ (10) ερσγνχωριν</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

39 Ps 77 (78), 25 42-44 Mc 9, 29 48-50 cfr. Ier 5, 8.

115-116 Ez 16, 49 116-117 Deut 32, 15.

σύμφωνον σχολήν ἐμποιεῖ, ἵνα παραμείνωσι
τῇ προσευχῇ.

[10]. Μὴ μέντοι ἐν τῇ ἀποχῇ μόνη τῶν
βρωμάτων τὸ ἐκ τῆς νηστείας ἀγαθὸν ὀρίζου.
Νηστεία γὰρ ἀληθῆς ἢ τῶν κακῶν ἀλλοτρι-
ωσις.

5

Λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας· ἄφες τῷ πλησί-
ον τὴν λύπην· ἄφες αὐτῷ τὰ ὀφλήματα. Μὴ
εἰς κρίσεις καὶ μάχας νηστεύετε.

ἰμωου εστ | νωου νογρωωτ
νεμου|τματ χερινα ἰτογμογν | εβολ 135
ἕνπιωληλ |

8. †νηστια Ἰμαγ τε ἰτςγφρω-(15)
συνη ἰνεωρλι δε ωαρεε ε|πιτογβο
ατσνε|θαί | †μετλαῤητγ δε ρωσ Ἰμαγ
| ντπορνια τε φη γαρ ἔμορ | (20) νῤητγ
ἰογωμ νεμω ἕν|ογμετατωι καν 5
εφενκοτ | αν ἕνπικε εχωρρ ἰνεε|ερ
εβολ ενο|βι | (25) Ματογβεπεκωμα
μεν ἕν|†νηστια ἄριρογὸ καθαριζιν | δε
ἰτεκγχη νῤητς ἕα|χενφαι νεθεω 10

γαρ αν ἰ†νηστια πε ερενπιωμα εβ'ὸ'λ
| (30) ἰνιχινογωμ αλλα †κεγγχη
εβολ ρατκακια ετρωου || Ἠσαια γαρ
πετταχρο ναν | ντχινερνηστεγιν
ετςμοντ | εφχω ἰμοσ χεογδε 15
ακωα(n)|κωλχ ννεκμοτ ἰφρη† | (5)
νογκρικος ογορ ἰτεκ|φωρω ἕαροκ
νογσοκ | νεμογκερμι ογδε παι ρη† |
ἰνετενμογ† ερος χενησ|τιὰ εσρηπ
| (10) Νθαί αν τε †νηστια ἔταισοτπς 20

| ανοκ πεχεπσο αλλα β'ὸ'λ εβολ |
νσναρ νιβεν ἰβινχονς χω | εβολ
μη ἔτεογοντακ ε|ρογ ογορ ογωρπ
ἰνη ε†(15)σονε ἕενογχω ἔ|βολ |
Ογορ μοι ἔμετναητ ἰπερ|ρι προ 25
ἰνεκσνηογ ἰρηκι | εωτενμεωρλι | (20)
εωτενμογκς ἔρλι | εωτενμορωσωτεν
| ετετενσμη ἕεζαν|ραπ νεμζαν|ωοντ
| (25) Μπερερνηστεγιν ογν ἕν|πιωικ
ἰμαγτγ ἰτεκωω|πι ρωγ ἕεζανμοσ† 30

f. 190r

53-57 cf. 1Cor 7, 5 § [10], 5 Is 58, 6 6-7 Is
58, 4.

§ 8, 16-24 Is 58, 5-6 28 cf. Is 58, 4.

1-2. σγφρωσγνη] sic cod. pro σωφρωσγνη.

10 Κρεών οὐκ ἐσθίεις, ἀλλ' ἐσθίεις τὸν ἀδελφόν.
 Οἴνου ἀπέχῃ, ἀλλ' ὕβρεων οὐ κρατεῖς. Τὴν
 ἐσπέραν ἀναμένεις εἰς μετάληψιν, ἀλλὰ δα-
 πανᾶς τὴν ἡμέραν εἰς δικαστήρια.

15 Οὐαὶ οἱ μεθύοντες, οὐκ ἀπὸ οἴνου. Θυμὸς
 μέθη ἐστὶ τῆς ψυχῆς, ἔκφρονα αὐτὴν ποιῶν
 ὡς ὁ οἶνος. Λύπη μέθη ἐστὶ καὶ αὐτὴ, κατα-
 βαπτίζουσα τὴν διάνοιαν. [*deest* Φόβος ἐτέ-
 ρα μέθη, ὅταν ἐφ' ἃ μὴ δεῖ γένηται· Ἀπὸ φό-
 βου γὰρ, φησὶν, ἐχθροῦ ἐξελοῦ τὴν ψυχὴν μου.]

ΝΕΜ|ΖΑΝ'Ω'ΣΗΝΗΝ ΝΕΜΖΑΝΕΜΛΑΒ |
 ΕΝΧΟΥΕΜΑΦ ΑΝ ΑΛΛΑ ΧΟΥΩΜ | (30)
 ΜΠΕΚΣΟΝ ΕΝΧΟΥΩΜ ΑΝ | ΝΟΥΨΡΕ
 ΕΣΣΑΒΕΜ ΑΛΛΑ || ΚΤΑΚΟ ΝΤΕΚΨΥΧΗ 35
 ΕΧΟΥΩΜ ΝΣΑΝΙΑΦΟΥ ΝΤΕΠΕΚ|ΣΟΝ |
 ΕΝΚΣΕΗΡΠ ΑΝ ΑΛΛΑ ΚΣΕΣΝΟΥ | (5) ΝΡΩΜΙ
 ΕΒΟΛ ΖΙΤΕΝΤ|ΜΕΤ|ΡΕΦΤΩΩΩ ΕΘΝΗΟΥ
 ΕΒΟΛ | ΞΕΝΡΩΚ | ΚΧΟΥΩΤ ΕΒΟΛ ΞΑΤΖΗ
 ΜΦΝΑ'Υ' | ΝΡΟΥΖΙ ΕΘΡΕΚΣΙ ΝΤΕΚ|(10)
 ΞΡΕ ΟΥΟΖ ΑΚΣΕΠΙΕΞΟΥΟΥ | ΤΗΡΦ ΕΒΟΛ 40
 ΕΚΩΣΗΝΗΝ | ΕΚΣΙΖΑΠ ΟΥΟΖ ΕΚΤΖΑΠ |
 ΟΥΟΖ ΕΚΖΙΟΥΙ Μ|ΠΖΑΠ | (15) ΚΑΜΟΜΙ
 ΝΜΟΚ ΩΑΦΝΑΥ ΝΡΟ'Υ'ΖΙ ΕΩΤΕΜΟΥΩΜ
 ΑΛΛΑ ΚΕΡ|ΕΓΚΡΑΤΕΥΕΣΘΕ ΜΜΟΚ ΑΝ |
 ΕΒΟΛ ΖΑΠΙΧΩΝΤ ΝΕΜΠΙ|ΜΟΣΤ ΟΥΔΕ 45
 ΠΡΟΣΟΥΟΥΝΟ'Υ' | (20) ΝΟΥΩΤ | ΚΤΔΣΟ
 ΕΤ ΝΟΥΕΝΧΑΙ ΕΒΟΥΝ | ΕΡΩΚ ΕΟΥΟΜΦ
 ΑΛΛΑ ΚΤΔ|ΣΟ ΑΝ ΕΧΕΟΥΣΑΧΙ ΝΩΛΟΥ |
 ΕΒΟΛ ΞΕΝΡΩΚ ΕΘΡΕΚ|(25)ΤΑΚΟ ΝΟΥΗΝΩ
 ΝΨΥ|ΧΗ | ΚΕΡΝΗΦΙΝ ΜΕΝ ΕΒΟΛ ΞΕΝ|ΟΥΗΡΠ 50
 ΚΘΑΒΙ ΔΕ ΝΘΟΥ | ΕΒΟΛ ΞΕΝΟΥΜΒΟΝ
 ΝΕΜ|(30)ΟΥΧΟΥ ΝΕΜΟΥΦΘΟΝΟΣ | ΟΥΟΙ
 ΝΗΝΕΤΘΑΒΙ ΕΒΟΛ ΞΕΝ|ΠΗΡΠΑΝ || ΠΙΧΩΝΤ 55
 ΓΑΡ ΟΥΘΙΒΙ ΠΕ ΝΤΨΥ|ΧΗ ΕΦΙΡΙ ΝΜΟΣ
 ΝΑΤΖΗΤ ΝΖΟΥΟ | ΕΠΗΡΠ ΠΙΧΟΥ ΟΥΘΙΒΙ
 ΠΕ | ΕΦΤΩΜΤ ΜΠΙΖΗΤ ΟΥΟΖ ΕΦΤΑ|(5)
 ΚΟ ΜΜΟΥ | ΠΙΜΟΣΤ ΟΥΘΙΒΙ ΠΕ ΕΦΟΥΩΡΠ
 | ΝΤΨΥΧΗ ΝΕΜΘΩ ΞΕΝΖΑΝ|ΜΟΚΜΕΚ
 ΜΠΟΝΗΡΟΝ | †ΖΥΔΟΝΗ ΟΥΘΙΒΙ ΠΕ ΕΣΩΛ
 | (10) ΕΒΟΛ ΜΝΕΝΧΟΜ ΝΤΨΥΧΗ ΟΥΟΖ | 60
 ΕΣΙΡΙ ΝΜΟΣ ΜΒΩΚ ΝΝΕΣΟΥ|ΩΩ ΝΖΗΤ
 ΕΘΡΕΟΥΟΝ ΜΙΒΕΝ | ΣΩΒΙ ΝΣΩΣ | †ΖΟΥ
 ΟΥΘΙΒΙ ΤΕ ΑΣΩΑΝΩΩ|(15)ΠΙ ΣΑΒΟΛ
 ΜΠΕΤΣΩΕ | ΠΕΧΑΦ ΓΑΡ ΧΕΝΝΕΚΕΡΖΟΥ
 ΕΒ'Ο'Λ | ΖΑΟΥΖΟΥ ΝΤΕΠΕΧΩΡΖ | ΟΥΟΖ ΟΝ 65
 ΞΕΝΚΕΜΑ ΧΕΝΘΟ ΝΙΜ | ΝΘΟ ΧΕΑΡΕΕΡΖΟΥ

f. 190v

f. 191r

64-65 Ps 90 (91), 5.

31 alia manus nigro atramento -ω- supra lineam supplevit.

12 cf. Is 51, 21 16-17 Ps 63 (64), 2.

Καὶ ὅλως ἕκαστον τῶν παθημάτων, ἐκστατικὸν διανοίας ὑπάρχον, μέθη ἂν δικαίως προσαγορευόιτο. Ἐνόησόν μοι τὸν ὀργιζόμενον ὅπως μεθύει τῷ πάθει. Οὐκ ἔστιν αὐτὸς ἑαυτοῦ κύριος, ἀγνοεῖ ἑαυτὸν, ἀγνοεῖ τοὺς παρόντας ὥσπερ ἐν νυκτομαχίᾳ πάντων ἄπτεται, πᾶσι προσπταίει· ἀταμίευτα φθέγγεται, δυσκάθεκτός ἐστι, λοιδορεῖται, τύπτει, ἀπειλεῖ, διόμνυται, βοᾷ, διαρρήγνυται. Φύγε ταύτην τὴν μέθην, μηδὲ τὴν διὰ τοῦ οἴνου προσδέξῃ. Μὴ προλάβῃς πολυποσίᾳ τὴν ὑδροποσίαν. Μὴ μυσταγωγείτω σε ἐπὶ νηστείαν ἢ μέθη. Οὐκ ἔστι διὰ μέθης εἴσοδος εἰς νηστείαν· οὐδὲ γὰρ διὰ πλεονεξίας εἰς δικαιοσύνην, οὐδὲ δι' ἀκολασίας

ἡατρη νόγ|(20)ρωμι εωαϗ|μογ |
 ἀπαζαπλωσ παθος νιβεν οϗ|θιη
 πε ερεπιογαι πιογαι ἡ|μωοϗ ἔωτ
 ἡπιρητ κατα|(25)ροϗ εθερετωμτ 70
 ογορ | ἡτεϗτακο ἡνεϗλογις|μοσ |
 Ογορ δικεωσ: σεμογ† ἐφογ|αι φογαι
 ἡναιπαθος χεθιη | (30) Μαρθηκ
 ογν εφη ετχοντ ἡ|φρη† εταϗθιη
 ἡενπιπαθο'σ' | ντεπιχωντ || ενφοι 75 f. 191v
 αν ἡπεϗσ ἡμιν ἡμοϗ | ϗοι γαρ
 νὰτσωογν ἡνη ετ|ἡατοτϗ ἡφρη†
 ννη ετ|ϗθερεθωρ ἡενπιχακι εϗσι|(5)
 σροπ ογορ εϗ†|σροπ - | ϗωϗ εβολ
 ατσνε ἀρερ | ϗμοκρ νὰμονι ἡμοϗ | 80
 ϗ†ϗωϗ ϗριογι | (10) ϗριρο† ϗωρκ |
 ϗ†τενωι ϗφωῃ ἡσωϗ | ϗριορηνβ ἔβολ
 μη φαι θαῃ αν | ναρρακ | Μαιατκ ον
 ἐπιμαιρϗδονη ἡ|(15)φρη† ἔτεϗθαῃ
 ἡμοϗ | ἔφοι ἡχακι ἡεννεϗλογις|μοσ | 85
 εϗσοχι ἡσανεϗἐπιθωμιὰ | ἡενογνιϗ†
 ἡμετατρητ | εϗσι† ἡμοϗ ἡμιν ἡμοϗ
 επωικ | (20) ἡαμεν† | ϗτακο γαρ
 ἡπεϗσωμα νεμτεϗ|ϗγχη εϗσοπ ϗτομτ
 ϗονϗ | εβολ ϗεμι αν χεϗονϗ ογον 90
 | νιβεν σωβι ἡμοϗ ἡενογνιϗ-|(25)
 † ἡϗπι | Ογορ ϗερεσθανεσθε αν
 ἐπι|νιϗ† ἡϗπι ετχη ϗιχωϗ | μη παι
 χετ θαῃ αν ναρρακ | ἀρερ ογν ἐροκ
 ἐθιη νιβεν ἡ|(30)παι ϗρη† ϗενκ δε 95
 ογν εβολ | ἡπκεθιη μηρηπ : || Ογορ
 ἡπερσεογνιϗ ἡρηπ ἡ|φοοϗ εκχω
 ἡμοσ χερασ† | †ναερνηστεγιν ογορ
 ἡτα|σεμωοϗ | (5) ἡπερορεπιθιη ογν
 σωκ ἡα|χωκ ἐῃογν ἐ†νηστιὰ πιμα- 100
 ἡῖ | γαρ αν ἐῃογν ἐ†νηστιὰ πε πι|θιη
 οϗδε νεϗακῖ αν εβολ ἡ|τεν†μεθνοϗχ
 ἐῃογν ἐ†|(10)μεθμη οϗδε εβολ
 ϗτεν†|μετατωαμονι ντοτκ ἐῃογν |

PG 31, 184

35 εἰς σωφροσύνην, οὐδὲ, συλλήβδην εἶπειν, διὰ τῆς κακίας εἰς ἀρετήν. Ἄλλη θύρα ἐπὶ νηστείαν. Μέθη εἰς ἀκολασίαν εἰσάγει, ἐπὶ νηστείαν αὐτάρκεια. [*deest* Ὁ ἀθλῶν προγυμνάζεται· ὁ νηστεύων προεγκρατεύεται.] Μὴ ὡς ἀμυνόμενος τὰς ἡμέρας, μὴ ὡς κατασοφίζόμενος τὸν νομοθέτην, τῶν πέντε ἡμερῶν

40 τὴν κραιπάλην προαποτίθεσο. Καὶ γὰρ ἀνόνητα πονεῖς, τὸ μὲν σῶμα συντρίβων, μὴ παραμυθούμενος δὲ τὴν ἔνδειαν. Ἄπιστόν ἐστι τὸ ταμεῖον, εἰς τετρημένον πίθον ἀντλεῖς. Ὁ μὲν γὰρ οἶνος διαρρέει, τὴν ἰδίαν ὁδὸν ἀπο-

45 τρέχων· ἡ δὲ ἀμαρτία ἐναπομένει. Οἰκίτης δραπετεύει δεσπότην τύπτοντα· σὺ δὲ παραμένεις τῷ οἴνῳ καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὴν κεφαλὴν σου τύπτοντι; Μέτρον ἄριστον τῆς τοῦ οἴνου χρήσεως ἡ χρεῖα τοῦ σώματος. Ἐάν

50 δὲ ἔξω τῶν ὄρων γένη, αὐρίον ἤξεις καρηβαρῶν, χασμῶμενος, ἰλιγγίων, σεσηπότος οἴνου ἀπόζων· πάντα σοι περιφέρεσθαι, πάντα δονεῖσθαι δόξει. Μέθη γὰρ ὕπνον μὲν ἐπάγει, ἀδελφὸν θανάτου, ἐγγήγορσιν δὲ ὄνειροις

ἐπιτογβο ογδε εβολ ἕεντ|μετλαῤῥητγ
 ἕβογν ἐτεγκρα|τιὰ ~ | (15) ἀπαζ · 105
 απλωσ νεωανί αν ἕβογν | εταρετη
 εβολ ριτεν|τκακιὰ | ἀλλα φρο μεν
 ἵτμετατωα|μονι ἵτοτγ νεμπωπι |
 νεμπωωω πε πιθι | (20) φρο δε ρωγ
 ντνηστιὰ πεπι|ρωωι ἕενογροτ ἵτε|φ'τ 110
 | Ἰπερωωπι ογν ἕενογθι | νεμογρι
 σλαρ εκεμφρητ | (25) χεεκτωεβιω ἵφη
 εταρ|σεμνενομος νακ ἐτνηστιὰ | ρωσ
 εκιρι ἵπεκῆπωωι ἕεν|τεκμετλα|ῤῥητγ
 | (30) ἕεμπχινθερεκμεγι εριογι 115
 νακ | ἕβογν επιταμιον ἵτετνεχι
 + || νρानηρηογι νεμογρηп ερ|ωω
 εγнарωωι ерок нт|тессаракостη
 τηрс | Ματαλσοκ ογн εβολ ἕενηαι (5)
 χεογни χнаχεμρηογ гар ан | ἕενηαι 120
 | Πταμιον гар нтνεχι φτεν|ρηογт
 ан ωαπεφрасτ ακ|ριογι гар εβρη
 εογпγθос | (10) ερχотρ | Πηρη гар
 етаксоφ φнаῤῥατ | εβολ нтеφωε наφ
 επεφω|т φнасωχп δε ἕεппексω|ма 125
 νογнιωт нромῥем нем|(15)ογχολη
 ἵτεογωαωι нем|ογρлол ἕεппеквал
 нем|γ'ῥиτ ἕεпτεкафе | φареογβωк
 φωт нтоτγ ἵ|πεφос еρριογι ероφ нθок
 | (20) δε κμηн εβολ ἕεппηρηп ер|ριογι 130
 нсаτεкафе ἵμη|ни | Ογωι ерсотп пе
 пηρη ἕен|ογρωωι εөβептаρο ἐ|(25)
 ратγ ἵпсωма немөмет|асөенис
 ἵниωω|ни | δκωанерсавол δε нпиωι
 χна|и ωαπεφрасτ еретекλ|(30)φε 135
 ρорω ἕχωк оγор ек|керχкас оγор
 екфер|χρο || екωεωсөои нηρη ριαφ ἕεвол
 | ογор екнаγ ἐἵχαι нивен | εγси фонрс
 ἕарок оγор | еремаи нивен кωт кωт
 | (5) наρрен пек|ро | φареπιθι мен 140
 ини ноγрини | ерωεвиноγт ан ἐφμογ |
 πεφρωс δε αφони мφн

25 εἰς τοὺς προαγῶνας τούτους τὸ στεῦρόν καὶ
 εὐτόνον τῆς καρτερίας ἐπιδειξαμένους, φθά-
 σαι καὶ ἐπὶ τὴν κυρίαν τῶν στεφάνων ἡμέ-
 ραν· νῦν μὲν τῆς ἀναμνήσεως τοῦ σωτηρίου
 πάθους, ἐν δὲ τῷ μέλλοντι αἰῶνι τῆς ἀνταπο-
 δόσεως τῶν βεβιωμένων ἡμῖν ἐν τῇ δικαιο-
 κρισίᾳ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα
 εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

ΝΑΖΡΕΝΝΙΑΓΩΝ ἸΤΕΤΖΥΠΟΜΟΝΗ
 | (5) ΧΕΡΙΝΑ ἘΑΝΘΟΧΙ ἸΚΑΛΩΣ
 Ν|ΤΕΝΕΡΠΕΜΠΩΑ ΝΕΜΝΙΑΓΙΟ'Σ' | ΤΗΡΟΥ 40
 ἘΤΑΥΕΡΑΓΩΝΙΖΕΘΕ ΞΕΝΠΟΣ ΕΑΝΘΙ
 ΜΠΤΩΕ|ΒΙΩ ἸΝΗ ἘΤΑΝΑΙΤΟΥ ΞΕΝ|(10)
 ΠΙΩΝ ΝΑΘΜΟΥΝΚ ΚΑΤΑΠΑ|ΩΑΙ
 ἸΤΕΤΕΜΕΤΧΡΣ ΞΕΝ|ΠΧΣ ἸΗΣ ΠΕΝΟΣ :- |
 ΦΑΙ ΠΩΟΥ ΦΑΦΙΩΤ ΝΕΜΑΦ | ΝΕΜΠΠΝΑ 45
 ΕΘΟΥΑΒ ἸΝΡΕΤΑΝ|(15)ΨΟ ΟΥΟΖ
 ΝΟΜΟΥΣΙΟΣ ΝΕΜΑΦ | ΤΝΟΥ ΝΕΜΝΣΟΥ
 ΝΙΒΕΝ ΝΕΜ|ΩΑΕΝΕΖ ΝΤΕΝΙΕΝΕΖ ΤΗΡΟΥ |
 ΑΜΗΝ :

Subscriptio amanuensis:

+ ΠΑΟΣ ἸΗΣ ΝΑΙ ἸΠΕΚΒΩΚ ΝΑΤ:ΕΜΠΩΑ | ΠΙΔΙΑΚΩΝ ΧΑΗΛ ΑΜΗΝ +

Ϟ ΙΣ ΤΜΕΔΑΝΙΑ Ω ΝΑΙΟΤ ΕΘΟΥΑΒ ΟΥΟΝ ΝΙΒΕΝ | ΕΤΝΑΩΩ ΞΕΝΠΑΙΧΩΜ ΠΑΙ
 ἸΤΕΤΕΝΕΡ|ΠΜΕΓΙ ἸΠΙΡΕΦΕΡΝΟΒΙ ΠΑΡΑΡΩΜΙ ΝΙΒΕΝ | ΣΕΥΗΡΟΣ Υ'Ο' ΧΑΘΑΡΕΝ ΖΟΠΩΣ
 ἸΤΕΠΑ|ΠΟΣ ἸΗΣ ΠΧΣ ΤΜΤΟΝ ἸΤΕΦΧΟΒΙ ἸΨΥΧ[Η] | ΞΕΝΤΕΜΕΤΟΥΡΟ ἸΕΝΕΖ ΑΜΗΝ ΠΗ
 ΕΤΝΑ|ΧΟΣ ΧΕ ΑΜΗΝ ΕΦΕΣΙ ΚΑΤΑΠΙΣΜΟΥ ΑΜΗΝ ΑΜΗΝ

Titulus: Un sermone (λόγος) del grande maestro di tutta l'ecumene (οἰκουμένη) san (ἅγιος) Basilio, vescovo (ἐπίσκοπος) di Cesarea di Cappadocia, avendolo pronunciato sul santo digiuno (νηστεία). Nella pace (εἰρήνη) di Dio, amen.

1. Suonate la tromba (σαλπίζειν, + σάλπιγγος, sic) nel primo giorno (del mese), nel giorno insigne delle vostre feste!^a disse il santo profeta (προφήτης). Questo detto, infatti (μὲν γάρ), è comandamento dei profeti (προφήτης). E (δέ) quanto a noi, i passi di lettura che ci sono stati letti ora ci danno segnale della festa di questi giorni approssimatisi a noi più che ogni voce di tromba (σάλπιγγος, sic), invitandoci all'agone (ἀγών) del digiuno (νηστεία), non così, semplicemente (ἀπλῶς), ma (ἀλλά) come ci è stato insegnato. Isaia, infatti (μὲν γάρ), il profeta (προφήτης), colui che rigettò la forma di digiuno (νηστεία) dei Giudei (Ἰουδαίος), ci informò del modello del vero digiuno (νηστεία). Disse, infatti (γάρ): *Non digiunate* (νηστεύειν) *in giudizi e liti, ma (ἀλλά) sciogli ogni catena di iniquità.*^b Per contro (+ δέ), il Signore disse: *Non fate come gli ipocriti, che si adombrano in volto, ma (ἀλλά) ungit il capo e lavati il volto.*^c Dunque (οὖν), addentriamoci in questi giorni santi non adombrati, nel (κατά) modo che ci è stato insegnato, ma piuttosto (ἀλλά μᾶλλον) gioiosi, nel (κατά) modo che si addice (πρέπει) ai santi. Infatti (γάρ), nessuno che sia demoralizzato o addolorato è incoronato, né (οὐδέ) alcuno che si lamenti o sia incupito stabilisce la vittoria o la sconfitta dei suoi nemici. Dunque (οὖν), non essere cupo mentre vieni curato. È cosa fuori luogo (ἄτοπον), infatti (γάρ), non gioire per la salute della tua anima (ψυχή), ed è cosa fuori luogo (ἄτοπον) che tu soffra per il cambiamento dei cibi, mostrandoti, per queste cose, (come) uno che si adopera più per il piacere (ἡδονή) del ventre che per la cura della tua anima (ψυχή). Dell'eccesso di cibi la forma tocca il solo ventre, ma (δέ) il profitto del digiuno (νηστεία) aumenta per l'anima (ψυχή). Esulta, dunque (οὖν), perché ti è dato dal medico un farmaco distruttore del peccato! Infatti (γάρ), come i vermi che si riproducono negli intestini dei bambini sono distrutti per mezzo di farmaci forti, così proprio il digiuno (νηστεία) entra e distrugge il peccato che è nel profondo dell'anima (ψυχή), il digiuno (νηστεία) che è degno di questo nome!

2. Ungiti il capo e lavati il volto,^d disse. Il Verbo (λόγος), dunque (οὖν), ti unge verso i misteri (μυστήριον). Infatti (γάρ) colui che fu unto ha profumato, e colui che fu lavato è diventato bianco. Prendi questi nomi e portali alle membra (μέλος) in-

^a Ps 80 (81), 4.

^b Is 58, 4; 58, 6.

^c Mt 6, 16-17.

^d Mt 6, 17.

terne della tua anima (ψυχή), lavalala dai peccati e ungi il capo con unguenti santi affinché tu divenga compagno di Cristo (Χριστός), e in questo modo avanza verso il digiuno (νηστεία)! Dunque (οὖν), non distruggere il tuo volto con una parvenza di falsità, adombrandoti in presenza di quelli di fuori, coprendo la tua forma interiore, che non è buona, con la coperta della tristezza. Colui che nei teatri (θέατρον) scimmietta e inganna è chiamato ipocrita, perché porta su di sé un volto alieno che non è suo ed è uguale a (quello di) un altro, così che (ὡστε) un servo è uguale al suo signore e un comune individuo (ιδιότης) al re. Così anche ora vi sono molti che portano in scena (θεατριζειν) la loro vita e la mettono in mostra mentre molti vi assistono (θεωρεῖν), una (cosa) essendo ciò che contengono nel loro cuore e una (cosa) la loro forma interiore, ma (δέ) altro ciò che portano all'esterno davanti agli uomini. Dunque (οὖν), non distruggere il tuo volto con un atteggiamento di questo tipo, dal momento che rendi evidente che lo fai con disonestà. E non (οὐδέ) assumere un atteggiamento da (ὡς) continente (ἐγκρατής), adombrandoti davanti a quelli di fuori, poiché scivola in te malvagità. Perché infatti (καὶ γάρ) l'utilità del tuo compiere una buona azione, se vi hai suonato la tromba (σαλπίζειν) davanti (per annunciarla), non raggiunge l'eterno (αἰών) prossimo, né (οὐδέ) vi è utilità nel tuo digiuno (νηστεία), se lo hai sbandierato davanti agli uomini. Insomma (ἅπαξάπλως), di ogni cosa che fai davanti agli uomini per riceverne gloria, il frutto (καρπός) non raggiungerà i depositi del cielo, ma (ἀλλά) suole precipitare giù nelle lodi degli uomini. Tu, invece (δέ), corri verso il dono (δωρεά) nascosto del digiuno (νηστεία) con grande serenità. Antico (ἀρχαῖος) è il dono (δῶρον) del digiuno (νηστεία). Non si deteriora né (οὐδέ) invecchia, ma (ἀλλά) si rinnova costantemente, sboccia e cresce.

3. Pensi che ti ricondurrò l'antichità (ἀρχαῖος) del digiuno (νηστεία) alla Legge (νόμος)? Il digiuno (νηστεία) è più antico della Legge (νόμος) ed è stato pronunciato prima di essa, e, se attendi un po', conoscerai la verità dell'espressione! Non pensare che l'inizio (ἀρχή) del digiuno (νηστεία) sia il giorno dell'espiazione, nel settimo mese, nel decimo giorno del mese,^e ciò che fu predisposto per loro dal Signore. Risali nella storia (ἱστορία) ed esamina la sua antichità (ἀρχαῖος), e scoprirai che il suo guadagno non è nuovo, ma (ἀλλά) la sua sostanza (χρῆμα) è proprietà dei primi padri. Ogni cosa scelta e superiore in antichità (ἀρχαῖος) è preziosa e degna di riverenza. Riverisci (+ δέ) il digiuno (νηστεία)! È coetaneo del primo uomo. Il digiuno (νηστεία) è stato sancito per legge (νόμος) nel paradiso (παράδεισος). È il primo comandamento (ἐντολή) che Adamo ricevette. Infatti (γάρ), questo detto *Non mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male*^f è comandamento del digiuno (νηστεία). Infatti (γάρ), se Eva avesse digiunato (νηστεύειν) da quell'albero, per noi non ci sarebbe stato bisogno (χρεια), ora, di questo digiuno (νηστεία). *Coloro che sono forti, infatti*

^e Cfr. Leu 16, 29; 23, 27; Num 29, 7.

^f Gen 2, 17.

(γάρ), non hanno necessità (χρεία) del medico, ma (ἀλλά) coloro che soffrono sì,^g secondo (κατά) quanto è scritto. Ci ammalammo a causa del peccato, curiamoci per mezzo della penitenza (μετάνοια)! Dunque (οὖν), la penitenza (μετάνοια) senza digiuno (νηστεία) è vana. *Maledetta la terra, disse, per te germoglierà spine e rovi!*^h Ti è stato ordinato di soffrire, e non di essere nell'agio. Presenta la tua difesa (ἀπολογεῖσθαι) a Dio per mezzo del digiuno (νηστεία)! Ma anche (καὶ γάρ) il modello di vita in paradiso (παράδεισος) reca immagine (εἰκῶν) del digiuno (νηστεία), non solo perché l'uomo viveva con gli angeli (ἄγγελος) ed era uguale a essi poiché prendeva poco cibo, ma (ἀλλά) perché tutte le altre cose che gli uomini concepirono (ἐπινοεῖν) alla fine non erano ancora state pensate, né (οὐδέ) le avevano ancora provate coloro che vivevano nel paradiso (παράδεισος). Non c'era ancora il bere vino, né (οὐδέ) c'era ancora la moltitudine di cose opprimenti per la vita (βίος) dell'umanità.

4. Dunque (μὲν οὖν), poiché non digiunammo (νηστεύειν) cademmo dal paradiso (παράδεισος): ma (δέ) digiuniamo (νηστεύειν) ora per tornare nel paradiso (παράδεισος)! Guarda Lazzaro, che entrò nel paradiso (παράδεισος) per mezzo del digiuno (νηστεία)!ⁱ Dunque (οὖν), non imitare la disobbedienza di Eva e non accogliere il serpente consigliere che ti offre proprio il cibo dando in cambio la sua carne (σάρξ). Non cercare scusa nell'impotenza del corpo (σῶμα), perché non dici pretesti a me, ma (ἀλλά) li dici a Colui che sa ogni cosa. Tu non puoi digiunare (νηστεύειν), ma invero puoi – mi hai detto – riempirti la pancia ogni giorno e distruggere il tuo corpo (σῶμα) con il peso degli alimenti. Eppure (καίτοι), io so che i medici prescrivono ai malati non moltitudine di nutrimenti (τροφή), ma (ἀλλά) un po' di cibo leggero. Dunque (οὖν), in che modo tu, che dai ascolto a un medico terreno per la salute del corpo (σῶμα), rifiuti (παραιτεῖσθαι) il medico del cielo, che ti dà il farmaco allo stesso tempo per l'anima (ψυχή) e per il corpo (σῶμα), che è il digiuno (νηστεία)? Cosa, infatti (γάρ), ti fa trascorrere la notte a riposo come il digiuno (νηστεία) e il cibo leggero? Per contro, l'abbondanza dei cibi è dura per il ventre: giace oppresso, o piuttosto (μᾶλλον δέ) si rivolta di continuo da una parte e dall'altra, scoppia e non ha riposo! L'abbondanza di vino brucia il suo interno, (ed) esso arde di dolore (πάθος), e i piaceri (ἡδονή) rotolano giù. A meno che non (μή) dica che il nocchiere metta in salvo la barca molto pesante nel carico meglio di quella leggera e moderata! Infatti (μὲν γάρ), la barca molto carica e pesante, una piccola onda può sommergerla; invece (δέ), quella moderata nella misura del carico sorvola facilmente le onde e niente le impedisce di elevarsi e stare al di sopra delle acque. Per contro (+ δέ), i corpi (σῶμα) degli uomini, se molto appesantiti dall'abbondanza di cibi, le malattie e gli accidenti (πάθος) li fermano e li sbaragliano. Al contrario (δέ), se hanno usufruito (χρᾶσθαι) di un cibo

^g Mt 9, 12.

^h Gen 3, 17-18.

ⁱ Cfr. Lc 16, 20-31.

leggero e contenuto, anche se (καὶν) c'è in loro una malattia che attendono, essi sono in grado di fuggire dalla sua sofferenza, come navi che fuggono dalla tempesta (χειμών) e come uccelli spaventati da una roccia (πέτρα) percossa dal mare. Non (μή) dirai che lo stare a riposo (ἡσυχάζειν) sia più faticoso della confusione nelle strade, o la quiete più del divertirsi, o il cibo leggero più della raffinatezza (τρυφή), ma (ἀλλά) forse dirai che la pietà si rinnova per i malati, poiché la forza (δύναμις) pervasiva (διήκειν) della salute dell'essere vivente (ζῶον) ha permesso (οἰκονομεῖν) loro (*scil.* ai malati) che esso (*scil.* l'essere vivente) sperimentasse (χρᾶσθαι) le malattie in modo equilibrato, avendo concesso, invece (δέ), l'abbondanza dei cibi e la loro varietà a colui che se ne fosse nutrito. Ma (ἀλλά) bada che nell'eccedere nella misura essi (*scil.* i malati) si procurano le malattie!

5. Ma cionondimeno (ὁμῶς δέ) volgiamo la parola verso la storia (ἱστορία) e completiamo la dimostrazione dell'antichità (ἀρχαίος) del digiuno (νηστεία) e il modo in cui tutti i santi lo custodirono come un'eredità (κληρονομία) ricevuta dai loro padri, ciascuno di loro avendola data a suo figlio. Da cui (ἔθεν), secondo (κατά) la successione (ἀκολουθία) e secondo (κατά) il passaggio (διαδοχή), questo bene (χρήμα) ci ha raggiunto. Nel paradiso (παράδεισος) non c'era vino, né (οὐδέ) c'era ancora la macellazione di animali perché se ne mangiasse la carne. Il vino, invece (δέ), apparve dopo il diluvio (κατακλυσμός), e Dio disse: *Cibatevene, come delle erbe.*^j Al contrario (δέ), dopo il diluvio (κατακλυσμός), poiché si rinunciò alla perfezione (τέλειος), allora (τότε) fu concesso il loro godimento (ἀπόλαυσις). E (δέ) il segno che la cognizione (χρήσις) del vino ancora non era apparsa nella vita (βίος) degli uomini è questo: cos'è che apparve a Noè? Infatti (γάρ), ancora non aveva visto nessuno che facesse uso (χρᾶσθαι) del vino, né (οὐδέ) lui stesso lo aveva ancora provato in modo da conoscerne il danno. Perciò, cadde con noncuranza. *Noè, disse, piantò una vigna e bevve dal suo frutto, si ubriacò.*^k Non si era ubriacato perché era apparsa l'usanza di bere vino, ma (ἀλλά) perché ancora non ne conosceva la misura nel bere. In questo modo, dunque (οὖν), l'usanza di bere vino entrò dopo il diluvio (κατακλυσμός) ed è cosa recente. Invece (δέ) l'avvento del digiuno (νηστεία) è solenne (σεμνόν) e antico (ἀρχαίος). Ma (ἀλλά) anche Mosè stesso, come abbiamo saputo, avanzò verso il monte per mezzo del digiuno (νηστεία):^l infatti (γάρ), come avrebbe potuto avere il coraggio (τολμᾶν) di salire sul monte fumante (καπνός), e (οὐδέ) come avrebbe potuto avere la forza di entrare nella tempesta se prima non si fosse concesso il digiuno (νηστεία), finché gli apparvero i comandamenti (ἐντολή) scritti sulle tavole (πλάξ) dal dito di Dio? E mentre (+ μέν) in alto, sul monte, è il digiuno (νηστεία) che divenne guida e portatore per noi della legislazione (νομοθεσία), in bas-

^j Gen 9, 3.

^k Gen 9, 20-21.

^l Cfr. Ex 24, 18.

so, invece (δέ), è l'ingordigia che faceva delirare nell'idolatria (εἰδωλον). *Il popolo* (λαός), disse, *si sedette a mangiare e bere, e si alzarono per divertirsi.*^m La sola ubriachezza rese vani questi quaranta giorni che Mosè aveva trascorso digiunando (νηστεύειν) e pregando. Infatti (γάρ), le tavole (πλάξ) che il digiuno (νηστεία) ricevette, scritte dal dito di Dio, l'ubriachezza le frantumò. Dio stimò il popolo (λαός) che si era ubriacato non degno di ricevere la Legge (νόμος) per mezzo di Lui. Il popolo (λαός) che aveva conosciuto Dio per mezzo di grandi prodigi e miracoli, un singolo istante lo fece rotolare giù nell'idolatria (εἰδωλον). Osserva i due fatti di fronte (e) reciprocamente, affinché (ἵνα) sappiamo come Dio ci conduce a Lui per mezzo del digiuno (νηστεία), e come il lusso (τρυφή) tradì (προδίδειν) la nostra salvezza. Scendi un po' nella storia (ιστορία).

6. Cos'è che corruppe Esaù? O chi è che lo fece servo di suo fratello? Non (μή) è un singolo pasto ciò per cui vendette i suoi diritti di primogenitura?ⁿ Per contro, non (μή) furono il digiuno (νηστεία) e la preghiera che donarono Samuele a sua madre?^o Cos'è che rese Sansone così tanto forte e imbattibile? Non (μή) è il digiuno (νηστεία) ciò con cui fu concepito nel ventre?^p È il digiuno (νηστεία) che lo fece crescere, ciò che l'angelo (ἄγγελος) ordinò a sua madre, avendole detto: *Tutto ciò che proviene dalla vigna non mangi, vino e liquore (σίκερα) non beva.*^q Il digiuno (νηστεία), dunque (οὖν), è portatore di ogni bene (ἀγαθόν); è generatore di profeti (προφήτης); è donatore di vigore ai forti; è donatore della saggezza ai legislatori (νομοθέτης); è una buona protezione (φυλακτήριον) dell'anima (ψυχή); è un forte guardiano del corpo (σῶμα); è un'arma (ὄπλον) per il forte, un allenamento (γυμνασία) per gli atleti (ἀθλητής). Esso respinge le tentazioni (πειρασμός), fa sì che stiano lontane da te. Ti esercita (γυμνάζειν) alla pietà (εὐσεβής). È il figlio dell'invecchiamento, è portatore della moderatezza (ἐπιεικής) e della comprensione. È forte nelle battaglie (πόλεμος), è donatore della quiete in pace (εἰρήνη). Purificazione per i nazirei (ναζιραῖος), completa il lavoro dei sacerdoti. Infatti (γάρ), senza di esso non potresti avere il coraggio (τολμᾶν) di avvicinarti al servizio religioso, non solo del culto dei misteri (μυστήριον), ma (ἀλλά) anche dell'altro culto che lo precedette nell'ombra secondo (κατά) la Legge (νόμος). È il digiuno (νηστεία) che fece sì che Elia vedesse questa grande rivelazione dopo aver purificato la sua anima (ψυχή) per quaranta giorni senza mangiare e senza bere. Così, infatti (γάρ), fu degno di vedere Dio nella grotta (σπήλαιον), nel (κατά) modo in cui è possibile per gli uomini poterLo vedere.^r E (δέ)

^m Ex 32, 6.

ⁿ Cfr. Gen 25, 30-34.

^o Cfr. 1Re 1, 12-20.

^p Cfr. Iudc 13, 3-5.

^q Iudc 13, 14.

^r Cfr. 3Re 19, 8-13.

digiunò (νηστεύειν), diede vivo il figlio alla vedova (χήρα),^s essendosi mostrato coraggioso davanti alla morte per mezzo del santo digiuno (νηστεία). Ancora, dalla sua bocca che digiunava (νηστεύειν) una voce venne avanti, serrò il cielo per tre anni e sei mesi, affinché (ἵνα) il cuore duro dei duri di cuore tornasse alla sua morbidezza, avendo scelto di soffrire lui stesso per la loro condanna. Perciò, infatti (γάρ), disse: *Vive il Signore, le acque non sono stese sulla terra se non per mezzo della parola della mia bocca!*^t E per mezzo della fame indisse il digiuno (νηστεία), affinché (ἵνα) stabilisse il perdono delle loro vite (βίος) che si erano abbandonate al male (κακία) e al lusso (τροφή). E (δέ) la vita (βίος) di Eliseo, di che tipo è? In che modo egli mangiò nella casa della Sunammita (Σωμανίτης) o ricevette i profeti (προφήτης)? Non (μή) portò a compimento la condizione di straniero inviando loro cose selvatiche (ἄγριον) e un po' di farina?^u E quell'erba a causa della quale furono in pericolo (κινδυνεύειν) coloro che la assaggiarono, ma (ἀλλά) la preghiera del digiunante (νηστεύειν) portò via il potere distruttivo dell'erba?^v Insomma (ἀπλῶς), troverete che il digiuno (νηστεία) ha condotto tutti i santi verso la vita (πολιτεία) secondo (κατά) Dio. C'è una forma (εἶδος) corporea (σωματικός) che chiamano "amianto" (ἀμίαντον). Esso non si distrugge nel fuoco: da una parte (μέν) diventa color carbone, dall'altra (δέ), se lo porti via e lo cospargi d'acqua, diventa molto pulito. Non (οὐ) è così il digiuno (νηστεία), in cui, se lo intraprendi quando sei debole, allora (τότε) trovi molta forza?^w

7. Mortifica la tua carne (σάρξ) nel digiuno (νηστεία), affinché (ἵνα) lo spirito (πνεῦμα) trovi forza in Dio. Disprezza (καταφρονεῖν) le cose che si corromperanno, e brama (ἐπιθυμεῖν) la tavola (τράπεζα) del regno, quella che il digiuno (νηστεία) di qui ti preparerà. Infatti (γάρ), se avrai digiunato (νηστεύειν) qui, godrai della vita futura. Il digiuno (νηστεία) di qui, infatti (μέν γάρ), è duro per (πρός) un po', invece (δέ) il godimento (ἀπόλαυσις) dei beni (ἀγαθόν) del cielo rimarrà con te per sempre. Dunque (οὖν), disprezza (καταφρονεῖν) i cibi che corromperanno e non darti alle tante mollezze (τροφή), perché se ti dai a vivere nel lusso (τροφᾶν) e mangi e bevi, nutrirai il verme del castigo (κόλασις) che ti ha reso grasso. Chi hai visto mai che abbia preso parte a doni spirituali (πνευματικόν) nel lusso (τροφή)? Perché ricevesse la Legge (νόμος) un'altra volta, un'altra volta Mosè ebbe bisogno (χρεία) di un digiuno (νηστεία). E (δέ) tutti i profeti (προφήτης) *dei quali il mondo (κόσμος) non era degno, vagavano nei deserti, nelle grotte e negli anfratti, (pur) mangiando erba, essendo bisognosi, angosciati,*^x non bramarono (ἐπιθυμεῖν) un giorno di riposo per l'umanità. Perciò il cielo li accolse ed essi furono degni della corona della regalità. E (δέ) an-

^s Cfr. 3Re 17, 17-24.

^t 3Re 17, 1.

^u Cfr. 4Re 4, 42-44.

^v Cfr. 4Re 4, 39-41.

^w Cfr. 2Cor 12, 10.

^x Hebr 11, 37-38.

che gli apostoli (ἀποστολος) trascorsero tutta la loro vita (βίος) tra lavori, difficoltà, digiuni (νηστεία), fame, sete, tra geli e in nudità. Perciò, invero, furono degni di questa grande autorità (ἐξουσία), così che (ὥστε) nella resurrezione furono consulenti del figlio di Dio, giudicando i vivi e i morti.^y Dunque (οὖν), digiuna (νηστεύειν) e soffri per liberarti dalla vendetta (τιμωρία) della condanna futura. Infatti (γάρ), se i Niniviti non avessero digiunato (νηστεύειν) con le loro bestie, non avrebbero potuto evitare la paura e la distruzione.^z Daniele serrò le bocche dei leoni^{aa} per via del digiuno (νηστεία); lo spirito (πνεῦμα) venne in Esdra (ed) egli profetizzò (προφητεῦν) per noi un'altra volta i libri della salvezza per mezzo del digiuno (νηστεία).^{ab} Senza il digiuno (νηστεία) e la pratica (ἀσκησις), nessuno potrà essere in grado di soffrire per i suoi peccati, né (οὐδέ) si pente (μετανοεῖν), né (οὐδέ) vive una vita (βίος) pia (εὐσεβής), né (οὐδέ) diventa compagno di Dio. Chi erano quelli i cui ginocchi caddero nel deserto?^{ac} Non (μή) erano quelli che chiedevano di mangiare carne?^{ad} E, nondimeno (μέν), mangiarono la manna (μάννα) dal cielo e bevvero l'acqua dalla roccia (πέτρα) ed erano vittoriosi sui loro nemici. *Non c'era chi fosse malato, nelle loro tribù* (φυλή).^{ae} Ma (δέ), poiché si ricordarono dei calderoni (χαλκίων) di carne^{af} e tornarono in Egitto per brama (ἐπιθυμία), non videro la terra della promessa (ἐπαγγελία). Non hai paura dell'esempio (παράδειγμα)? Non tremi e rabbrivisci per il fatto che l'ingordigia potrà privarti dei beni (ἀγαθόν) sperati (ἐλπίζ), finché accade che diventiate servi del ventre o finché accade che vi diate, invero, al bere molto vino, o finché profanate la forma (σχῆμα) della nobiltà (εὐγενής) attraverso la nostra dissoluzione? I padri si lamentavano di noi perché abbiamo dimenticato il guardiano (σκοπός) che ci è stato fornito, e ci voltammo dalla strada che ci è stata spianata nel culto di Dio, e perché ci smuovemmo dalla pratica (ἀσκησις). Abbiamo reso gradevoli (ἡδύνησθαι) i cibi con vino abbondante, perciò la distruzione si è moltiplicata giù nel nostro ventre, e strisciammo sulle nostre viscere come i serpenti. Come il serpente trae piacere (ἡδύνησθαι) dalla terra, così noi stessi abbiamo tratto piacere (ἡδύνησθαι) dalle cose che provengono dalla terra. Conteniamoci (νήφειν) per tutto (ὅσον) il tempo stabilito per noi per tirarci su con i farmaci della cura, finché (ἕως) ci è proclamato il tempo (καιρός) del digiuno (νηστεία) che è nostro riconciliatore con Dio, perché Egli ci riveli i suoi misteri (μυστήριον). O tu non vedi il saggio (σοφός) Daniele, che fece sì che la sua anima (ψυχή) splendesse per mezzo del digiuno (νηστεία), finché poté essere

^y Cfr. Mt 19, 28.

^z Cfr. Ion 3, 1-10.

^{aa} Cfr. Dan 6, 23; 14, 31-39.

^{ab} Cfr. Neh 8; Esd 8, 21.

^{ac} Cfr. Hebr 3, 17.

^{ad} Cfr. Num 14, 37.

^{ae} Ps 104 (105), 37.

^{af} Cfr. Ex 16, 3.

in grado di ricevere soddisfazione per mezzo di Dio perché Egli accolse la sua preghiera (προσευχή), essendo divenuto degno di altre grandi rivelazioni meravigliose, finché lo Spirito (πνεῦμα) Santo trovò la sua anima (ψυχή) che profumava con il profumo del digiuno (νηστεία) e brillava? Infatti, (γάρ), l'esalazione fuliginosa dei cibi e degli alimenti grassi produce come una spessa nuvola scura sui raggi (ἀκτίν) dello Spirito (πνεῦμα) Santo che giungono alla mente (νοῦς). Ma (δέ) se anche vi è un cibo degli angeli (ἄγγελος), è il solo pane. Come dice il profeta (προφήτης): *L'uomo mangiò il pane degli angeli* (ἄγγελος).^{ag} E non è carne, né (οὐδέ) nessun'altra di tutte quelle cose che si affannano a concedersi gli uomini che sono schiavi del ventre. Il digiuno (νηστεία) è un'arma (ὄπλον) per combattere i demoni (δαίμων). Disse, infatti (γάρ): *Questa specie* (γένος) *non può essere scacciata se non* (εἰ μή τι) *con la preghiera* (προσευχή) *e il digiuno* (νηστεία).^{ah} Questi sono i beni (ἀγαθόν) che vengono dal digiuno (νηστεία)! Al contrario (δέ), la sazietà è l'inizio (ἀρχή) della vergogna. Infatti (γάρ), *Erano allegri*, disse, *per l'abbondanza del pane*.^{ai} E anche: *Giacobbe mangiò e si saziò, rinunciò a Dio*.^{aj} La sazietà è l'inizio (ἀρχή) del disprezzo, e infatti (καὶ γάρ), per mezzo della raffinatezza (τρυφή) e dell'ebbrezza, l'ingordigia entra e risveglia ogni forma (εἶδος) di vergogna e follia. Per questo, infatti (γάρ), alcuni sono chiamati in questo modo, cioè *cavalli lascivi*^{ak} per lo stimolo dei piaceri (ἡδονή) che si manifestano nell'anima (ψυχή) per mezzo del lusso (τρυφή). E anche per mezzo dell'ebbrezza l'ingordigia entra e risveglia ogni forma (εἶδος) di disprezzo e vergogna, poiché gli ubriachi cercano la forma della donna nel maschio. Il digiuno (νηστεία), invece (δέ), applica la misura alle cose matrimoniali (γάμος), e punisce (κολάζειν) l'eccesso nelle cose che la Legge (νόμος) ha concesso (συγχωρεῖν), concedendo a essi (*scil.* ai coniugi) tempo libero e consenso, affinché (ἵνα) essi perseverino nella preghiera.^{al}

8. Il digiuno (νηστεία) è la madre della temperanza (σωφροσύνη), e (δέ) nessuno potrà trattenere la purificazione senza di esso! Al contrario (δέ) l'ingordigia è la madre della fornicazione (πορνεία). Infatti (γάρ), colui che si riempie la pancia mangiando e bevendo senza misura, anche se (κἄν) di notte non giacesse nemmeno, non potrà evitare di peccare! Da una parte (μέν), purifica il tuo corpo (σῶμα) con il digiuno (νηστεία), dall'altra (δέ) eccedi nel purificare (καθαρίζειν) la tua anima all'interno, prima di esso. Infatti (γάρ), il digiuno (νηστεία) non dovrebbe limitarsi ad allontanare il corpo (σῶμα) dai cibi, ma (ἀλλά) dovrebbe contrapporre anche l'anima (ψυχή) al vizio (κακία) malvagio. È Isaia, infatti (γάρ), che ci rafforza nel digiuno (νηστεύειν)

^{ag} Ps 77 (78), 25.

^{ah} Mc 9, 28.

^{ai} Ez 16, 49.

^{aj} Deut 32, 15.

^{ak} Cfr. Ier 5, 8.

^{al} Cfr. 1Cor 7, 5.

stabilito dicendo: “Né (οὐδέ) *dovresti piegare le tue spalle come un anello* (κρῖκος) *e stendere sotto di te sacco e cenere, né (οὐδέ) *dovreste chiamarlo, questo, digiuno* (νηστεία) *accettabile. Non è questo il digiuno (νηστεία) che ho scelto io*”, disse il Signore, “*ma (ἀλλά) sciogliere ogni catena di iniquità, rilasciare ciò che ti possiede e mandare gli incatenati in libertà*”.^{am} E dai la carità, non battere il volto dei tuoi poveri fratelli, non combattere nessuno, non pungolare nessuno, non lasciando che la vostra voce sia ascoltata tra giudizi e liti.^{an} Dunque (οὖν), non digiunare (νηστεύειν) con il solo pane, e d’altra parte non capitare tra odî, litigi e contrasti. Non mangi carne, ma (ἀλλά) mangi tuo fratello; non mangi cibo inquinato, ma (ἀλλά) distruggi la tua anima (ψυχή) mangiando le carni di tuo fratello. Non bevi vino, ma (ἀλλά) bevi sangue umano per via del disprezzo che proviene dalla tua bocca. Attendi la sera per assumere il tuo cibo, e hai speso tutto il giorno a batterti per ricevere giudizio e giudicare e condannare. Ti trattiene fino a sera senza mangiare, ma (ἀλλά) non eserciti controllo (ἐγκρατεύεσθαι) sull’ira e sull’odio, nemmeno (οὐδέ) per (πρός) una sola ora. Ti astieni dal mettere cosa nella tua bocca per mangiarla, ma (ἀλλά) non ti astieni dal dire parola vergognosa dalla tua bocca, facendo sì che tu molto distrugga l’anima (ψυχή). Invero (μέν), ti astieni (νήφειν) dal vino, ma (δέ) tu ti ubriachi per collera, invidia e gelosia (φθόνος). *Guai agli ubriachi non per il vino!*^{ao} Infatti (γάρ) l’ira è ubriachezza dell’anima (ψυχή), poiché più del vino la rende insensata. L’invidia è ubriachezza, poiché intorpidisce il cuore e lo distrugge. L’odio è ubriachezza, poiché annega l’anima (ψυχή) nei cattivi (πονηρόν) pensieri. Il piacere (ἡδονή) è ubriachezza, poiché scioglie le forze dell’anima (ψυχή) e la rende schiava dei suoi desideri del cuore, facendo sì che ognuno rida di essa. La paura è ubriachezza, se si verifica nel giusto. Disse infatti (γάρ): *Non temerai il terrore della notte.*^{ap} E anche, in un altro passo: *Chi sei tu perché tu tema un uomo che muore?*^{aq} Insomma (ἀπαξάπλως), ogni passione (πάθος) è ubriachezza, poiché ognuna di esse soddisfa il cuore in risposta a essa, intorpidendo e distruggendo i suoi ragionamenti (λογισμός), e giustamente (δικαίως) ciascuna di queste passioni (πάθος) è chiamata ubriachezza. Dunque (οὖν), osserva colui che è irato, come ubriacatosi nella passione (πάθος) dell’ira, dal momento che non è il padrone di sé stesso. Infatti (γάρ), è senza nozione di coloro che sono accanto a lui, come quelli che disturbano nell’oscurità, inciampando e facendo passi falsi. Grida senza controllo, è sofferente senza controllo di sé, disprezza, colpisce, mette paura, giura, minaccia, si lacera, scalcia. Non (μή) è per questo che sei ubriaco? Guarda anche l’amante del piacere (ἡδονή), come è ubriaco e cupo nei suoi pensieri (λογισμός), poiché corre dietro ai suoi desideri (ἐπιθυμία) con*

^{am} Is 58, 5-6.

^{an} Cfr. Is 58, 4.

^{ao} Is 51, 21.

^{ap} Ps 90 (91), 5.

^{aq} Is 51, 12.

grande insensatezza, gettandosi nel profondo degli inferi. Infatti (γάρ), distrugge allo stesso tempo il suo corpo (σῶμα) e la sua anima (ψυχή). È intorpidito, è a bocca aperta, non capisce perché è stupito del fatto che ognuno lo deride con grande vergogna, e non sente (αἰσθάνεσθαι) la grande vergogna che è posta su di sé. Non (μή) è anche per questo che sei ubriaco? Perciò (οὖν), proteggiti da ogni ubriachezza di questo tipo, ma (δέ) certamente (οὖν) rinunci all'altra ubriachezza del vino. E oggi non bere troppo vino dicendo “domani digiunerò (νηστεύειν) e berrò acqua”. Perciò (οὖν), non far sì che l'ubriachezza ti conduca verso il digiuno (νηστεία). Infatti (γάρ), l'entrata del digiuno (νηστεία) non è l'ubriachezza, né (οὐδέ) potresti entrare nella giustizia attraverso la falsità, né (οὐδέ) nella purezza attraverso l'intemperanza, né (οὐδέ) nella continenza (ἐγκράτεια) attraverso l'ingordigia. Insomma (ἅπαξἅπλῶς), non potresti entrare nella virtù (ἀρετή) attraverso il vizio (κακία). Ma (ἀλλά), invero (μέν), la porta per l'intemperanza e la vergogna e il disprezzo è l'ubriachezza. Invece (δέ), la porta del digiuno (νηστεία) è la giusta quantità di timore di Dio. Dunque (οὖν), non essere ubriaco e impulsivo, come se volessi ricompensare Colui che stabilì per te la legge (νόμος) del digiuno (νηστεία) vendicandoti con la tua ingordigia, pensando di porre in te, nel deposito (ταμεῖον) del ventre, cibi e vino, annunciando che ti basteranno per tutta la quaresima (τεσσαρακοστή). Dunque (οὖν), curati da queste cose, perché, infatti (γάρ) non otterrai profitto da queste cose. Infatti (γάρ), il deposito (ταμεῖον) del ventre non è fidato, fino a domani, infatti (γάρ), versi in un vaso (πίθος) bucato. Infatti (γάρ), il vino che hai bevuto scorre e va per la sua strada, ma (δέ) nel tuo corpo (σῶμα) resta grande distruzione e fiele (χολή) d'un tratto, e buio nei tuoi occhi, e ubriachezza nella tua testa. Un servo fugge dal suo signore che lo percuote, invece (δέ) tu perseveri nel vino che ti colpisce la testa ogni giorno. Misura migliore è il vino sufficiente per il far stare in piedi il corpo (σῶμα) e per la debolezza (ἀσθενής) delle malattie. Ma (δέ) se oltrepasserai la misura appocerai il domani con la tua testa pesante su di te, e rompendoti l'osso e spalancando la bocca ed emanando odore di vino dalla carne e vedendo ogni cosa girarti attorno e girare ovunque davanti al tuo volto. L'ubriachezza, invero (μέν), porta un sonno non diverso dalla morte, ma (δέ) la sua veglia è simile a colui che sogna.

9. Dunque (ἀρα) sai chi è stabilito che tu riceva nel giorno del digiuno (νηστεία)? Riceverai colui che ha annunciato dicendo: *Giungeremo, io e mio Padre, e faremo la nostra dimora presso di lui.*^{ar} Perché ora ti affretti a sbarrare la strada d'accesso al tuo Signore per mezzo della dissolutezza e dell'ubriachezza? Perché inciti il tuo nemico perché sia primo ad aver potere sui tuoi luoghi fortificati? Infatti (γάρ), l'ubriachezza non va verso il Signore. Il fumo (καπνός) mette in fuga le api, l'ubriachezza, invece (δέ), mette in fuga lo Spirito (πνεῦμα) Santo e non porta (ἀνέχεσθαι) ad attendere, in colui che è intorpidito dal vino, lo Spirito di Dio. Il digiuno (νηστεία), invece

^{ar} Ioh 14, 23.

(δέ), stabilisce fervore in lui. Del digiuno (νηστεία), grande è il profitto per coloro che lo faranno con purezza e con onestà (ἐπιεικής). È bellezza della città (πόλις), è decoro delle case, è quiete delle strade, solidità di ogni luogo, è pace (εἰρήνη) reciproca, è un freno (χαλινού, sic) per le passioni (πάθος), è portatore del timore di Dio. Ma (δέ) vuoi vedere la sua correttezza (ἐπιεικής)? Valuta l'ora serale di oggi domani, e vedrai la città (πόλις) mutare da tumulto e torpore di un certo tipo a una calma quiete. Perciò (οὖν), io prego perché l'oggi sia simile a domani in bontà (ἐπιεικής), e che il domani non sia inferiore a oggi in felicità. E (δέ) il Signore, che ci ha portato a questo ciclo di tempo, ci dia forza, con la grazia della Sua bontà (ἀγαθός), come a combattenti di forza per le gare (ἀγών) di resistenza (ὑπομονή), di (ἵνα) correre bene (καλῶς) e di essere degni di tutti i santi (ἅγιος) che hanno combattuto (ἀγωνίζεσθαι) nel Signore, avendo preso la ricompensa per le cose che abbiamo compiuto nell'eternità (αἰών) imperituro, secondo (κατά) l'ammontare della Sua clemenza (χρηστός), in Cristo (Χριστός) Gesù (Ἰησοῦς) nostro Signore. Questa la gloria del Padre, con lo Spirito (πνεῦμα) Santo Salvatore e a Lui consustanziale (ὁμοούσιος), ora e in ogni tempo, per tutti i secoli dei secoli. Amen.

Subscriptio amanuensis:

Mio Signore Gesù (Ἰησοῦς), abbi pietà del tuo servo indegno, il diacono (διάκων) Khaël. Amen.

☩ Ecco la penitenza (μετάνοια), o miei padri santi! Chiunque di voi leggerà in questo libro qui, fate ricordo del peccatore tra tutti gli uomini, Seuēros figlio (υἱός) di Khatharen, affinché (ὅπως) il mio Signore Gesù (Ἰησοῦς) Cristo (Χριστός) conceda il riposo alla sua anima (ψυχή) debole, nel suo regno eterno, amen. Colui che dirà “amen” prende secondo (κατά) la benedizione. Amen (e) amen.

§ 1. Il primo capitolo dell'omelia non presenta grandi differenze rispetto al modello greco. Basilio espone subito e chiaramente quella che è la sua nuova teologia del digiuno, in cui, più che gli aspetti materiali e ritualistici connessi alla pratica giudaica, a contare sono gli aspetti simbolici e spirituali, che fanno del digiuno – soprattutto quaresimale – un momento di purificazione non solo dai cibi ma, in particolare, dalle passioni, cfr. C. NOCE, *Il digiuno nel cristianesimo antico*, op. cit., pp. 151-152. Al contrario di quanto spesso accade nelle traduzioni dal greco in copto di opere patristiche, in questo caso la versione bohairica dell'omelia non tralascia la sezione iniziale più puramente esegetica. Sulla questione rimando ancora, in particolare, ai §§ 2.3-2.4 dell'*Introduzione* e a F. BERNO, *For a Periodisation of Coptic Literature*, op.cit., soprattutto p. 302-305. Cfr. anche la n. 279 dell'*Introduzione*.

§ 1, 1-3. ἀρικαλιζιν ἕνογογαι ἕνογκαλιπτος ἕνογέροογ ἰμηνι ἵτενετενωαι. Il copto ben traduce il poetico *incipit* dell'omelia, che inizia con una citazione tratta da Ps 80 (81), 4, mantenendo anche la lieve modifica del testo biblico esibita nella *Vorlage*. Quest'ultima, infatti, presenta la citazione [σ]αλίσατε ἐν νεομηνία, σάλπιγγι ἐν εὐσήμεν ἡμέρα ἑορτῆς ὑμῶν, laddove il testo della *LXX* – che aderisce al dettato ebraico, in cui si legge «נגנן ליום הַסָּבִיב שׁוֹפָר בְּהַקְרִיבָה» («[s]uonate il corno nel novilunio, nel plenilunio, nostro giorno di festa», CEI 2008) – riporta «[σ]αλίσατε ἐν νεομηνία σάλπιγγι, ἐν εὐσήμεν ἡμέρα ἑορτῆς ὑμῶν» (RAHLFS). In ogni caso, la lezione originaria ὑμῶν è attestata in quattro dei manoscritti greci collazionati (AGPX), che potrebbero forse dipendere dall'antigrafo Ω² ipotizzato da Édouard Rouillard (cfr. *Introduzione* § 2.2), nato con l'intento di epurare il testo da ogni difetto stilistico e correggere citazioni bibliche eventualmente imprecise in Ω¹. La lezione ὑμῶν, dunque, secondo questa ipotesi riconducibile a Ω¹ e ripresa nella versione copta qui oggetto di analisi, oltreché nell'*incipit* della pseudo-rufiniana resa latina («[c]anite tuba in initio mensis, in die insignis sollemnitis vestrae», MARTI), sarebbe con ogni probabilità da preferire, nell'edizione critica della *Vorlage* greca di *Iei.* 1, alla pur attestata e più aderente al dettato biblico ἡμῶν. Per contro, la lezione con ὑμῶν è ripresa anche da Teodoreto di Cirro (*Interpretatio in Psalmos*, PG LXXX, 1520, 46), mentre quella originaria della *LXX* è conservata nella versione sa'īdica del *Salterio*: «καλιζε νενοκαλιπτῶ* εἰν ἕνογᾶ ἰπεροογ ετογοονῆ εβολ ἰπενωᾶ» (BUDGE; *εἰνογκαλιπτῶ in Berlin, Staatliche Museen P. 3259 = CLM 26, si veda A. RAHLFS, *Die Berliner Handschrift des sahidischen Psalters*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1901, p. 117), ma non in quella bohairica, che riporta «αρι καλιζιν ἕεν ογογαι ἕεν ογκαλιπτος, ἕεν ογεροογ ἰμηνι ἵτε νετενωαι» (DE LAGARDE-BURMESTER-DÉVAUD), dettato perfettamente

rietà linguistica settentrionale del copto presupponga un modello ṣaʿīdico, tanto più in considerazione del fatto che non sempre il testo della Bibbia bohairica concorda con quello della Bibbia ṣaʿīdica, cfr. L-Th. LEFORT, *Littérature bohairique*, op. cit., p. 125 e n. 1.

Ancora, una citazione in greco del passo di Isaia qui discusso, così come appare rielaborato da Basilio in *Iei. 1*, è stata rinvenuta in un'iscrizione databile al X-XI secolo posta sopra l'entrata di una stanza dell'annesso sud-ovest di un monastero a Dongola, in Alta Nubia, a ulteriore testimonianza della fortuna che il sermone basiliano ebbe in Egitto e in un'area a esso strettamente connessa. Tale citazione rappresenta finora l'unica testimonianza della circolazione in Nubia di opere di Basilio di Cesarea, cfr. A. ŁAJTAR, *A quotation from Saint Basil's De jejuniis homilia 1 in a Wall Inscription from the Southwest Annex of the Monastery on Kom H in Dongola*, in W. GODLEWSKI - D. DZIERZBICKA (eds.), *Dongola 2012–2014. Fieldwork, Conservation and Site Management* (PCMA Excavation Series 3), PCMA UW, 2015, pp. 289-292. Sulle citazioni dal *Libro di Isaia* nelle opere patristiche si veda M. SIMONETTI, *Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo*, in «ASE» 1 (1984), pp. 9-44. Si noti che la citazione da Is è riproposta ancora nel testo greco di *Iei. 1*, in corrispondenza di PG XXXI, 181, 19-21. Tuttavia, come si vedrà in seguito (§ 8, 16-24), in questo caso il copto non riprenderà la citazione allo stesso modo della *Vorlage*.

§ 1, 19-21. ⲙⲡⲉⲣⲉⲣⲙⲫⲣⲏⲧ ⲛⲏⲓⲱⲟⲃⲓ ⲉⲱⲗⲁⲱⲕⲉⲙ ⲙⲡⲟⲩⲗⲟ ⲁⲗⲗⲁ ⲑⲱⲗⲥ ⲛⲧⲉⲕⲁⲫⲉ ⲟⲩⲟⲗ ⲓⲁ ⲡⲉⲕⲗⲟ ⲉⲃⲟⲗ. Traduce fedelmente l'originale [μ]ὴ γίνεσθε σκυθρωποὶ, ἀλλὰ νίψαι σου τὸ πρόσωπον καὶ ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν, che a sua volta cita con qualche taglio il passo matteo Mt 6, 16-17 «[μ]ὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποὶ (...) σὺ ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι» (NA28). Nella versione bohairica di Mt si legge «(...) ⲛⲏⲛⲉⲧⲉⲛⲉⲣ ⲙⲫⲣⲏⲧ ⲛⲏⲓⲱⲟⲃⲓ ⲉⲱⲗⲁⲱⲕⲉⲙ ⲙⲡⲟⲩⲗⲟ (...) ⲑⲱⲗⲥ ⲛⲧⲉⲕⲁⲫⲉ ⲟⲩⲟⲗ ⲓⲁ ⲡⲉⲕⲗⲟ ⲉⲃⲟⲗ» (HORNER B), mentre in ṣaʿīdico si ha «(...) ⲙⲡⲣⲱⲱⲡⲉ ⲛⲑⲉ ⲛⲏⲓⲗⲩⲡⲟⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲉⲱⲕⲏ̅. ⲥⲉⲧⲁⲕⲟ ⲓⲁⲣ ⲛⲏⲉⲕⲗⲟ (...) ⲧⲱⲗⲥ ⲛⲧⲉⲕⲁⲡⲉ ⲛⲓⲉⲓⲱ ⲙⲡⲉⲕⲗⲟ» (HORNER S). Quasi perfetta, in questo caso, l'aderenza della citazione mattea nella versione bohairica di *Iei. 1* con la traduzione del vangelo nella stessa varietà linguistica del copto.

La seconda parte del precetto è riproposta da Basilio all'inizio del capitolo 2 del sermone, ancora una volta tradotta fedelmente in bohairico. Il senso del passo evangelico pervade, del resto, l'intero § 2 (cfr. *infra*), in cui più volte si fa riferimento agli ipocriti chiamati in causa da Matteo.

§ 1, 25. ⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲏⲧ ⲉⲧⲉⲣⲓⲣⲉⲡⲓ ⲛⲏⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ. Nel greco ὡς πρέπει ἁγίοις vi è un richiamo a Eph 5, 3: «καθὼς πρέπει ἁγίοις» (NA28). Il copto ricalca fedelmente l'originale, ma sul piano lessicale lievemente meno evidente è la connessione con la versione bohairica dell'epistola paolina, in cui si legge «ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏⲧ ⲉⲧⲥⲉⲙⲡⲱⲗⲁ

ἡνιαγιος» (HORNER B). Molto più puntuale è qui, invece, il legame con la versione saʿīdica della stessa lettera, in cui si ha «κατα θε ετπρεπει ἡνετογαδβ» (HORNER S). Anche in questo caso, come in § 1, 16-18, ciò può essere indizio del fatto che è da presupporre un modello saʿīdico alla base della tradizione della versione bohairica di *Iei.* 1.

§ 1, 26-29. *μπαρελι γαρ εφβοσι ἡρητ* ié *εφοι νεμκαρ βιχλομ ογδε ἡπαρελι εφιδρομ* ié *εφοκεμ ταρο ἔρατq ἡπισρο* ié *τσοτπς ἡνεqααχι*. Il copto varia leggermente l'originale traducendo ogni termine greco con due termini copti (ad esempio *ἀθυμῶν* versus *εφβοσι ἡρητ* ié *εφοι νεμκαρ*), ricorrendo a una sorta di endiadi o di *exaggeratio a synonymis*. Si tratta di un uso ricorrente nella versione di *Iei.* 1 al centro del presente studio, e non infrequente, del resto, nelle traduzioni copte di altre opere. Si veda il § 8 dell'*Introduzione*; A. SOLDATI, *The First Homily Preserved by the Manuscript*, op. cit., pp. 48-51; e S. KIM - P. AUGUSTIN, *Le sermon Ps.-Chrysostomien De remissione peccatorum*, op. cit., p. 94.

§ 2. Il secondo capitolo, come il primo, è aperto da una citazione biblica, in questo caso neotestamentaria. Qui, Basilio riprende la seconda parte del precetto matteano di Mt 6, 17 che aveva già citato in precedenza, ancora una volta puntualmente tradotto in copto, cfr. *supra*, § 1, 19-21. Come prima, il Cappadoce anche qui tralascia di citare il versetto 18 («ὅπως μὴ φανῆς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων ἀλλὰ τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι», NA28), che contestualizza i due imperativi. Tuttavia, il senso è chiaro e in certo modo l'assenza di tale versetto è ben compensata dal contenuto dell'intero capitolo 2, in cui Basilio invita a non assumere un'aria afflitta per mostrare di star digiunando e cercare gloria agli occhi degli uomini.

§ 2, 9. *εφρεqωπι ἡωφηρε π̄χς*. Il copto, ben traducendo il greco ἵνα μέτοχος γένη Χριστοῦ, che a sua volta riprende Hebr 3, 14 («μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν», NA28), mantiene il richiamo lessicale al versetto dell'epistola paolina. Nella versione bohairica della stessa si legge, infatti, «*ἀνερωφρη γαρ πε επ̄χς*» (HORNER B), mentre in quella saʿīdica «*ἀνωπε γαρ επ̄χς*» (HORNER S, THOMPSON b).

§ 2, 11-15. *ἡπερτακο ογν ἡπεκρο (...)* *ἡεπιρωβς ἡτεπιωκεμ*. Lieve variazione del modello originale, ma il senso è conservato. Vi è ancora un richiamo a Mt 6, 16, a cui Basilio più volte allude in questa prima parte dell'omelia.

§ 2, 17. *ωβν*. Traduce usualmente il greco ὑποκριτής, termine il cui significato primario è “colui che risponde; colui che interpreta una parte; attore”. Dal momento che nel teatro antico era prevista la presenza di al massimo tre attori che recitavano le parti dei più numerosi personaggi della vicenda di volta in volta rappresentata, era necessario che ognuno di loro interpretasse più di una parte, cambiando maschera a seconda del personaggio in scena. Di qui, con facile trasposizione sul piano

etico, ὑποκριτής prese a indicare metaforicamente il dissimulatore, il fingitore, colui che indossa una maschera ovvero, appunto, l'ipocrita. Passi simili a quello di *PG XXXI*, 165, 18-20 si trovano anche in Origene (*De oratione* 20, 2) e Agostino (*De sermone Domini in monte* 2, 2, 5).

§ 2, 18-20. εθεχεραϋτ̄ ἵογρο ἵαεμμο ριωτγ ἵφωγ αν πε ογορ ἵτεφτενθωνη εκεογα. Altro esempio di quella *exaggeratio a synonymis* tipica della traduzione bohairica di *Iei. 1*. In questo caso, a essere tradotto è il greco ἀλλότριον πρόσωπον ὑπελθών.

§ 2, 22-25. παι ρητ̄ ον τ̄νογ ογον ογμηω εγερθεατριζιν ἵπογωνῆ ογορ εγινι ἵμογ ἔβολ ἐρεογμηω ερεώρην ἵμογ. Affiora in questo passo il *topos* filosofico-letterario del *theatrum mundi*, particolarmente frequente nella riflessione stoica e neoplatonica, attraverso la cui mediazione fu recepito dagli autori cristiani e, soprattutto, dai Padri. Per un discorso approfondito si rimanda a L. LUGARESI, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)* (Supplementi Adamantius 1), Brescia, Morcelliana, 2008.

ογον ογμηω εγερθεατριζιν ἵπογωνῆ ογορ εγινι ἵμογ ἔβολ ἐρεογμηω ερεώρην ἵμογ. Ancora una volta il copto traduce una singola frase del greco – τῆς ἑαυτῶν ζωῆς οἱ πολλοὶ θεατριζουσιν – ricorrendo alla giustapposizione di due espressioni di significato analogo: qui, in particolare, εγερθεατριζιν ἵπογωνῆ («portano in scena la loro vita») e εγινι ἵμογ ἔβολ ἐρεογμηω ερεώρην ἵμογ («la mettono in mostra mentre molti vi assistono»).

§ 2, 48. ἵπαϋτακο ογδε ἵπαφερῆελλο. La *Vorlage* οὐ παλαιούμενον καὶ γηράσκον presenta un richiamo lessicale a Hebr 8, 13: «τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον» (NA28). Il copto mantiene tale richiamo, invertendo tuttavia i verbi. Infatti, nelle versioni bohairica e sa'īdica di Hebr si legge, rispettivamente, «ἵτεφερῆελλο ρῆεντ̄ επτακο» (HORNER B) e «αϋρῆλλο ρῆην ερογν επτακο» (THOMPSON b).

§ 3. In corrispondenza del capitolo 3 comincia un'ampia sezione, terminante poco dopo l'inizio del capitolo 7, che corrisponde sotto molti aspetti alla *narratio* della retorica classica. Qui ha inizio quella che nell'*Introduzione* al presente studio (§ 2.1) è stata definita un'*archaiologia* del digiuno. Mediante il ricorso a esempi positivi e negativi della pratica del digiuno tratti dalle Scritture, Basilio mira a presentare le basi teoriche sulle quali si articolerà la sua apologia del digiuno. Si tratta di un artificio retorico, quello del ricorso a *exempla mala* ed *exempla bona*, come accennato nell'*Introduzione* (§§ 2.1 e 2.4) già efficacemente utilizzato da Tertulliano nel *De ieiunio aduersus psychicos*, il primo trattato cristiano interamente dedicato al digiuno. Degno di nota è che, proprio come nell'opera del Cartaginese, in *Iei. 1* si esprime chiaramente dapprima il tema della necessità del digiunare e delle ragioni che ne sono alla base, attraverso appunto il ricorso a esempi biblici riferiti

a campioni in positivo e in negativo della pratica, mentre è in un secondo momento (in particolare ai §§ 7-8 della versione copta, corrispondenti ai capitoli 7-10 della *Vorlage*) che si tratta dei benefici pratici del digiuno. Ancora, degno di nota è il fatto che, come in Tertulliano, nel riferirsi agli episodi scritturistici di volta in volta utili alle sue argomentazioni, Basilio in questa sezione segue di fatto un ordine cronologico: da Adamo a Paolo nel modello greco, da Adamo al profeta Eliseo nella versione bohairica, che omette un'ampia parte della *Vorlage*, cfr. *infra*, § 6. Infine, per quanto riguarda l'accenno alla "novità" del digiuno (περὸν γὰρ νεώτερον τὸ ἐφεύρεμα), anche qui è possibile scorgere un tema già esplicitato in Tertulliano («[n]ovitatem igitur abjectant», *PL* II, 1006), confutato dal Cartaginese – e poi dal Cappadoce – con il ricorso a esempi biblici dimostranti la straordinaria antichità della pratica. Per un discorso più ampio sui temi cui si è fatto cenno in questa breve presentazione del § 3 si rimanda al paragrafo § 2.1 dell'*Introduzione* alla presente tesi e alla bibliografia ivi citata.

§ 3, 3-4. †NHCTIĀ OI NINIŴ† EΠINOMOC OΓOZ ΔΓΧOC ΞΑΧΩΦ. Ulteriore esempio di utilizzo di espressioni sinonimiche in copto per tradurre ciò che nella *Vorlage* è detto in un'unica frase ([χ]αὶ νόμου πρεσβυτέρα νηστεία).

§ 3, 14-16. ETCOTΠ OΓOZ EΘOYOTEB (...) CTAINOYT OΓOZ CEMΠΩΔ NŴΠI ΞATEΦH. Ancora una volta nella versione copta si preferisce ricorrere a espressioni lievemente ridondanti per tradurre ciò che in greco è espresso in maniera più sintetica (διαφέρον, αἰδέσιμον).

§ 3, 16-17. APŴΠI ΔE ZŴΦ N†NHCTIĀ. Manca in copto il riferimento alla canizie del digiuno presente nella *Vorlage*.

§ 3, 22-24. NNEKOΓΩM EBOL ΞEΠŴΩHNI ENCOYENΠΠEΘANEC NEMΠΠETZŴOY. Quasi del tutto fedele traduzione della citazione presente nella *Vorlage*, tratta da Gen 2, 17 («ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν, οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ», RAHLFS): in copto, infatti, la seconda persona plurale è sostituita dalla seconda singolare, artificio retorico che in qualche modo sottolinea ulteriormente il fatto che l'ordine sia rivolto anche all'uditorio (e ai lettori). Leggermente diverso è il dettato della traduzione bohairica di Gen: «EBOL ΔE ΞEΠ ŴΩHNI NTE ΠEMI EΠŴIB† NΠΠEΘANEC NEM ΠΠETZŴOY NNETENOYŴM EBOL NMOY» (DE LAGARDE). La versione sa'īdica di Gen ha, invece, «EBOL ΔE ZŴ ΠΩHNI NCOYŴ ΠΠETNANOYΦ MŴ ΠΠEΘOY NNETŴOYŴM EBOL NZHŴ» (MASPERO). Presentando ΞEΠŴΩHNI ENCOYENΠΠEΘANEC NEMΠΠETZŴOY, la citazione presente nella versione bohairica di *Iei. 1* appare evidentemente più vicina alla traduzione sa'īdica di Gen, ancora una volta lasciando ipotizzare un antigrafo sa'īdico alla base della tradizione da cui dipende la versione bohairica di *Iei. 1*. L'interpretazione del precetto come riferito al digiuno (†ŴOPŴI NENTOLH TE EΤΑΔΔΑΜ CITC/τὴν πρώτην ἐντολὴν ἔλαβεν Ἀδάμ) e, di conseguenza, della disobbedienza di Adamo ed Eva dovuta al peccato di gola, è piuttosto comune tra i Padri e

risale almeno al *De ieiunio aduersus psychicos* (in particolare § 3, 2) di Tertulliano.

§ 3, 28-29. *νη ετχορ γαρ σεερῆχρια ἀν ἱπιχῆνι ἀλλα νη ετμοκῆ νε*. Perfetta resa dell'originale, che riproduce fedelmente una citazione da Mt 9, 12 e Mc 2, 17: «οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες» (NA28). Nella traduzione bohairica di Mt 9, 12 si ha «*νη ετχορ σεερῆχρια ἀν ἱπιχῆνι. ἀλλα νη εμοκῆ*» (HORNER B), mentre in sa'īdico si trova «*νεττηκ ἀν νετῆχρεια ἱπιαειν. ἀλλα νετμοκῆ νε*» (HORNER S), la cui parte finale è perfettamente resa nel bohairico di *Iei. 1*. Mc 2, 17 è invece tradotto nella varietà linguistica settentrionale del copto come «*σεερῆχρια ἀν ἱχενη ετχορ ἱπιχῆνι ἀλλα νη εμοκῆ*» (HORNER B), in quella meridionale come «*νσερῆχρια ἀν νεσι νεττηκ ἱπιαειν ἀλλα νετωσοπ κακως*» (HORNER S). Ancora, si noti che, nella mancata aspirazione della consonante dentale sorda τ dinanzi alla nasale μ in ετμοκῆ (caratteristica della varietà settentrionale del copto, presente nelle sopracitate traduzioni bohairiche di Mt e Mc), il bohairico di *Iei. 1* tradisce forse l'esistenza di un antigrafo sa'īdico alla base della tradizione da cui dipende.

§ 3, 33-35. *μρσογορτ (...) ἡχεπκαρι εφερωτ νακ επωδι νθανωντ-νεμθανσογρι*. Ben traduce il modello originale, che a sua volta cita con qualche taglio Gen 3, 17-18: «ἐπικατάρατος ἡ γῆ (...) ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι» (RAHLFS). Anche qui parzialmente diverso è il dettato della versione bohairica di Gen, in cui si legge «*πκαρι ρσογορτ (...) θανωντ-νεμ θανσογρι εφέερτω ἱμωου νακ*» (DE LAGARDE) mentre molto più vicina, quanto a *consecutio verborum*, è la traduzione sa'īdica del passo biblico: «*εφῆρσογορτ ἱσι πκαρ (...) εφεταογῶ νακ ερραῖ ἱθῆωντε μῆ θῆαροογε*» (CIASCA). Ciò può essere interpretato come ulteriore indizio della presenza di un antigrafo nella varietà linguistica meridionale del copto alla base della tradizione da cui dipende la versione bohairica di *Iei. 1* qui commentata.

§ 4. Basilio continua brevemente a presentare esempi scritturistici – in questo caso, il Lazzaro di Lc 16, 19-25 ed Eva – variamente connessi alla pratica del digiuno, prima di dedicare spazio a una digressione che di fatto occupa quasi tutto il capitolo. In essa, il Cappadoce si sofferma sugli aspetti medici del digiuno, anticipando alcune delle tematiche espresse più avanti, in modo particolare nei capitoli 8-9 del testo greco, solo parzialmente tradotti nella versione bohairica qui analizzata.

§ 4, 5-6. *κναγ ἑλαζαρως εταφωε ἑβογν ἐπιπαρῶδιος ριτεντ-νηστια*. Come accennato poco sopra, il riferimento è alla parabola lucana del ricco in Lc 16, 19-25. Nel testo greco di *Iei. 1* il mendicante Lazzaro è citato ancora da Basilio in corrispondenza di *PG XXXI, 177, 32-33*, mentre al ricco protagonista della stessa parabola si fa riferimento in *PG XXXI, 177, 6-9*. Entrambi i passi non compaiono nella versione bohairica dell'omelia. Impossibile stabilire se essi figurassero in una o entrambe le traduzioni in sa'īdico testimoniate dai codici CLM 419 e CLM 562, di cui non restano che i frammenti editi nell'appendice alla presente ricerca, relativi

a diverse sezioni del sermone.

§ 4, 21-26. $\text{ναυ ουν ηρητ (...)} \text{ετετηνηστια τε}$. Si tratta di una breve sezione assente nel modello greco. Non è possibile stabilire se figurasse in una o entrambe le traduzioni *sa'īdiche* citate poco sopra.

§ 4, 34-37. $\text{φαραπημηφ ηηρη ρεκερπεσσα βογν ογορ ητογτεμζε νεσπαθος ογορ ητογθρενιγδονη σκερκωρφ βαρατογ}$. Anche in questo si tratta di una sezione assente nel modello greco e non è possibile stabilire se figurasse in una o entrambe le traduzioni *sa'īdiche* citate *supra*.

§ 4, 37-40. $\text{μη ογον ογ διναχος κεφαραπερεφερzeni εντοι ητογ κεπιχοι εφρορφ ενμαφω ηενπεφαογιν εροτε}$. Affiora in questa sezione il tema della *bona navis* cui si è fatto cenno nel paragrafo § 2.1 dell'*Introduzione*, cui si rimanda. Cfr. anche A. Rossi, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 38 n. 23.

§ 4, 49-50. $\text{φαρανιφωνι νεμνιπαθος}$. Un altro dei frequenti “doppioni semantici”, in questo caso bilingue, che traducono un singolo termine greco, qui τας αρρωστιας .

§ 4, 55-58. $\text{ηφρητ ηζανεχνογ εγφητ εβολ ηενπιχημων νεμμηφρητ ηζανζαλητ εφαγνογφπ εβολ ηενογπετρα ερεφιου κωλζ ερος}$. Si tratta di una piuttosto poetica variazione della *Vorlage*, non riscontrata nei manoscritti greci collazionati. Ancora, è impossibile stabilire se figurasse in una o entrambe le traduzioni *sa'īdiche* citate *supra*.

§ 4, 62-75. $\text{αλλα αρηογ χναχος κεερεπιναι (...)} \text{αλλα μαρθηκ κεηενπιχινθογερσαβολ ηπιωι φαγχοφ νεωογ ηνιφωνι}$. Il copto traduce il testo greco con una perifrasi piuttosto macchinosa che rende con qualche difficoltà il senso del modello originale. Qui si intende dire che il processo digestivo («la forza pervasiva che regola la salute dell'essere vivente») permette normalmente di assimilare senza problemi una grande varietà di cibi, purché non si ecceda nella misura: è a causa dell'eccesso, infatti, che insorgono le malattie. In questo velato invito alla moderazione si riconosce una delle caratteristiche principali del digiuno così come predicato da Basilio nel sermone qui commentato: come già accennato (cfr. *Introduzione*, § 2.1), un digiuno sì rigoroso, ma non rigido. Su questo cfr. anche H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting*, op. cit., p. 8.

§ 5. Riprende la dimostrazione dell'antichità della pratica del digiuno. Dopo aver parlato, nel § 3, delle origini del digiuno, coetaneo del primo uomo, Basilio prosegue nel tracciarne la storia concentrandosi sul periodo post-diluviano. Il Padre si focalizza, dunque, su Noè, figura che in un certo senso si colloca a metà tra una valutazione negativa e una pienamente positiva: è lui, infatti, che, seppur inconsapevolmente, introduce tra gli uomini l'usanza di bere vino. È interessante notare che il patriarca figura tra gli *exempla mala* della pratica del digiuno nella

Scala Paradisi (CPG 7852, PG LXXXVIII, 632-1164) di Giovanni Climaco (VI-VII secolo), opera più tarda ma che, quantomeno nel ricorso a esempi scritturistici al fine di tracciare una vera e propria “genealogia del digiuno”, risente dell’influenza del *De ieiunio I* di Basilio e, ancor prima, del *De ieiunio aduersus psychicos* di Tertulliano. Cfr. H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting*, op. cit., p. 10. In questa sezione, oltre al digiuno vero e proprio, il cui campione in positivo è Mosè, citato nella seconda parte del capitolo, il Cappadoce fa riferimento anche al vino e all’ebbrezza, che tornerà al centro dell’attenzione in corrispondenza del § 8 (= § 10 del testo greco). Si ricordi che all’ebbrezza (e agli ebbri) Basilio dedicò un’intera opera, l’omelia *In ebriosos* (CPG 2858, PG XXXI, 444-464).

§ 5, 15. ἔρετενογομογ ἡφρητ νζανογοτ. Il copto traduce fedelmente il modello originale [φ]άγεσθε πάντα ὡς λάχανα χόρτου, che rielabora Gen 9, 3: «καὶ πᾶν ἔρετόν, ὃ ἐστὶν ζῶν, ὑμῖν ἔσται εἰς βρώσιν· ὡς λάχανα χόρτου δέδωκα ὑμῖν τὰ πάντα» (RAHLFS). ζανογοτ traspone regolarmente il λάχανα χόρτου della *Vorlage* e della *LXX*, come già nella versione bohairica di Gen, in cui tuttavia, come nella *LXX*, c’è maggior precisione: «ἡζανογότ ἡτε ογσιμ» (DE LAGARDE), perfettamente bilanciato dal sa’idico «ἡνιογοοτε ἡχορτος» (ELANSKAYA).

§ 5, 26-28. νωε αφσο νογμα ναλολι ογορ ἔταφσω εβολ ἡενπεφογταρ αφθιθι. Traduce fedelmente il corrispettivo passo della *Vorlage*, che a sua volta rielabora lievemente Gen 9, 20-21: «καὶ ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα. καὶ ἔπιεν ἐκ τοῦ οἴνου καὶ ἐμεθύσθη» (RAHLFS). In modo leggermente diverso, la versione bohairica del libro biblico riporta «αφσο νογιζάλολι ογορ αφσω ἔβολἡεν πιηρη ογορ αφθιθι» (DE LAGARDE), mentre quella sa’idica presenta «αφαρχι ἡτωσε νογμα νελοολε: αφω αφσω εβολ ρἡ πιηρη αφτρε» (ELANSKAYA). Significativamente, laddove nella versione bohairica di Gen si trova νογιζάλολι, nella citazione presente in *Iei. 1* si ha νογμα ναλολι, che si ritrova nella versione di Gen nella varietà linguistica meridionale del copto («νογμα νελοολε»). Si tratta dell’ennesimo indizio che porta a presupporre l’esistenza di un antigrafo sa’idico alla base della tradizione da cui deriva la versione bohairica di *Iei. 1*.

§ 5, 49-51. αφρεμι πεχαφ ἡχεπιλαος ἔογωμ νεμεσσω ογορ αφτωογνογ ἔσωβι. Traduzione precisissima dell’originale, che a sua volta traspone fedelmente Ex 32, 6: «ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πιεῖν καὶ ἀνέστησαν παίζειν» (RAHLFS). La traduzione copata di *Iei. 1* propone alla lettera la stessa citazione così come attestata nella versione bohairica di Ex (DE LAGARDE). Identica, nella scelta lessicale, la traduzione sa’idica di Ex 32, 6: «αφρμος ἡσι πλαοῦ εογωμ αφω εσῶ αφτωογἡ εσῶβε» (MASPERO).

§ 5, 56-58. αφ’τ επιπλαος εταφθιθι χερεμπαρ αν εθρεφτνομος ναφ εβολ ριτοσγ. La traduzione copta rielabora lievemente il testo greco. Mentre nell’originale il soggetto è il profeta Mosè, che giudicò il popolo indegno di ricevere la Legge di Dio, nella versione bohairica di *Iei. 1* il soggetto è Dio. Più ambigua è la parte

finale della frase, in cui il pronome personale suffisso di terza persona maschile singolare -ϣ può riferirsi sia a Mosè – citato poco sopra –, sia a Dio stesso, soggetto della frase. Nella traduzione il pronome è stato interpretato come riferito a Dio, non solo perché citato in un punto del testo più prossimo a quello dove è presente il pronome in questione, ma perché la scelta sembra giustificata dalla *Vorlage* stessa, in cui si ha νομοθετεῖσθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ, perfettamente reso nel copto ⲉⲡⲣⲉϣⲧⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲁϣ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲧⲟⲧϣ, dove παρὰ τοῦ Θεοῦ sarebbe tradotto da ⲉⲃⲟⲗ ϣⲧⲟⲧϣ.

§ 5, 58-62. πῖλαος ἐταϣκοϣενφ´τ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲧⲉⲛϣⲁⲛⲛⲓⲱⲧⲧ ἡⲙⲛⲓⲛⲓ ⲛⲉⲙϣⲁⲛⲱⲫⲛⲣⲓ (...) ⲉⲃⲣⲛⲓ ⲉⲧⲙⲉⲧⲱⲁⲙⲱⲉⲓⲁⲱⲟⲛ. Ancora una volta la traduzione presenta l'accostamento di più termini (ϣⲧⲉⲛϣⲁⲛⲛⲓⲱⲧⲧ ἡⲙⲛⲓⲛⲓ ⲛⲉⲙϣⲁⲛⲱⲫⲛⲣⲓ) per tradurre un singolo concetto del greco (διὰ τῶν μεγίστων τεραστίων). Significativamente, nella versione nella lingua dei cristiani d'Egitto è omissa il riferimento al Paese stesso presente nel modello, là dove si parla di τὴν Αἰγυπτίων εἰδωλομανίαν.

§ 5, 64-65. ⲉⲧⲉϣ´τ ⲥⲠⲔ ⲙⲙⲟῖ ⲱⲁⲣⲟϣ ϣⲧⲉⲛⲧⲛⲛⲉⲧⲓⲁ. Anche in questo passo, come in quello discusso poco sopra (§ 5, 56-58), nella versione copta si ha un cambiamento di soggetto nella frase: in greco è il digiuno che avvicina a Dio, mentre nella traduzione bohairica è Dio che conduce a Lui per mezzo del digiuno. A partire da questo punto, e in parte del capitolo 6, il bohairico è confrontabile con una delle versioni sa'īdiche di *Iei.* 1, quella testimoniata dal frammento *Paris.copt.* 131⁶ 59, in origine appartenente al codice CLM 562. Esso sarà edito e brevemente commentato nell'appendice alla presente tesi, al paragrafo 2.

§ 5, 66-67. ⲙⲟⲱⲓ ⲉⲡⲉⲥⲛⲧ ⲛⲟϣⲕⲟϣϣⲓ ⲡⲉⲛⲧⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲁ. Benché il senso venga mantenuto, la traduzione modifica leggermente l'originale [κ]ατάβα ὁδῶ βαδιζων ἐπὶ τὰ κάτω, forse per influsso delle simili precedenti espressioni ⲁⲙⲟϣ ⲉⲡⲱⲱⲓ ⲡⲉⲛⲧⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲁ e ⲙⲁⲣⲉⲛⲧⲁⲥⲟⲉ ⲛⲓⲥⲁϣⲓ ⲉϣⲉⲛⲧⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲁ, rispettivamente nella parte iniziale del capitolo 3 e proprio all'inizio del capitolo 5. Cfr., ancora, il § 2 dell'*Appendice*.

§ 6. Come i precedenti, anche il capitolo 6 è dedicato alla storia del digiuno. Il Cappadoce fornisce ancora in questa sezione una serie di esempi scritturistici, tratti in ordine dal Pentateuco (Esaù), dai Libri storici (Samuele e sua madre Anna, Sansone) e dai Libri profetici (Elia, Eliseo), tra i quali si inserisce una serie di frasi in paratassi in cui Basilio evidenzia alcune delle caratteristiche del digiuno. Il testo bohairico, invero, pur traducendo qui abbastanza fedelmente, in generale, la *Vorlage*, omette parte della sezione finale del corrispondente capitolo 6 del greco, a partire da *PG XXXI*, 173, 7. Non solo: a mancare, in *Vat.copt.* 58¹², è una sezione considerevole del testo originale, comprendente sì parte del § 6, ma anche gli interi §§ 7-8 e parte del § 9 (dunque, fino a *PG XXXI*, 180, 8). Naturalmente, è necessario soffermarsi sui motivi alla base dell'omissione, in bohairico, di una sezione tanto considerevole del testo originale. Certezze non ve ne sono, tuttavia è possibile ragionare su alcuni elementi significativi. Innanzitutto, è noto che in Egitto dovette

circolare una traduzione di *Iei*. 1 comprendente almeno una parte dei capitoli di *PG* omissi in *Vat.copt.* 58¹². Si tratta della traduzione ṣa‘īdica del sermone attestata in CLM 562, di cui allo stato attuale si conoscono due frammenti: *Paris.copt.* 131⁶ 59 e *Londin.or.* 3581 A (3), 1 (cfr. i paragrafi 2-3 dell’*Appendice*). Considerando che, almeno per quanto sinora noto, si tratta di una resa piuttosto fedele – e della quale si parlerà in dettaglio nella parte finale della presente tesi –, è lecito supporre che il testo greco fosse stato tradotto nella sua interezza, o quasi. Tuttavia, come più volte sottolineato, la prima omelia *De ieunio* di Basilio è stata tramandata nella varietà linguistica meridionale del copto da un secondo codice frammentario, CLM 419, di cui sono noti i fogli *Paris.copt.* 131⁶ 17 + *Paris.Lupar.* E 10028 e *Paris.copt.* 131² 117 + *Paris.copt.* 131² 119, attestanti una traduzione dell’omelia apparentemente piuttosto vicina a quella testimoniata, in boħairico, da *Vat.copt.* 58¹². Per un fortunato capriccio del caso, ciò che resta di tale traduzione corrisponde proprio alla sezione del testo boħairico che funge da raccordo tra il § 6 e il § 7 (corrispondente all’incirca alla metà del § 9 del greco). Ebbene, nella varietà settentrionale del copto, dopo la sezione relativa all’amianto, correttamente tradotta, il racconto non prosegue con il riferimento ai tre fanciulli nella fornace, a Daniele e a quanto Basilio narra nei §§ 7-8 e in parte del § 9, ma è interrotto dalla seguente frase di raccordo: «[n]on è così che appare il digiuno stesso, in cui, se lo intraprendi quando sei debole, allora trovi molta forza?». Il *f.* *Paris.copt.* 131⁶ 17 inizia proprio in corrispondenza di tale frase, di cui è tuttavia conservata la parte finale («[...] trovi più forza»), per poi proseguire in parallelo con la traduzione boħairica. Stando così le cose, è probabile che anche la resa ṣa‘īdica tramandata da CLM 419 omettesse di tradurre dal greco la stessa ampia sezione di *Vat.copt.* 58¹². Tale omissione rappresenterebbe, allora, un errore congiuntivo che testimonierebbe l’esistenza di un archetipo comune alle due traduzioni, quella boħairica e quella ṣa‘īdica di CLM 419. Ma, in ultima istanza, a cosa è dovuta tale mancanza? Si ritiene che sia possibile ragionare su tre ipotesi principali. 1) L’antigrafo greco da cui fu tradotto l’archetipo copto al vertice della tradizione da cui dipenderebbero *Vat.copt.* 58¹² e CLM 419 era privo della sezione di testo *PG XXXI*, 173, 7 – 180, 8. Si tratta di un’eventualità da non scartare *a priori*, tanto più che è certamente possibile che un manoscritto presenti omissioni di testo più o meno lunghe. È il caso, ad esempio, di uno dei manoscritti greci collazionati ai fini della presente ricerca, il codice *Hierosol.gr.* 80, ff. 41v-49r, di XIII secolo, in cui manca la sezione *PG XXXI*, 165, 18 - 168, 13 (cfr. § 2.2.1 dell’*Introduzione*). Certamente, in questo caso bisognerebbe ragionare sul perché un determinato manoscritto greco ometta una parte consistente di testo (*saut du même au même?* Non sembra però essere il caso del codice gerosolimitano sopra citato). 2) L’archetipo copto al vertice della tradizione da cui dipenderebbero *Vat.copt.* 58¹² e CLM 419 non tramandava “volontariamente” la sezione, forse perché giudicata meno interessante o poco adatta all’uso liturgico dei cristiani d’Egitto.

Potrebbe trattarsi, in questo caso, di un archetipo piuttosto tardo, prodotto durante il periodo di sistemazione sinassariale della letteratura copta (cfr. *Introduzione*, § 2.4), testimone di quella fase di riarrangiamento testuale di sermoni della grande tradizione patristica greca che portò alla creazione di cicli omiletici contenuti in *multiple-text manuscripts* confezionati soprattutto per usi liturgici. Cfr. *Introduzione*, § 2.4, § 3 e, in special modo, P. BUZI, *The Ninth-Century Coptic 'Book Revolution'*, op. cit., pp. 125-142. 3) Un antenato comune a *Vat.copt.* 58¹² e CLM 419 presentava l'errore di omissione di parte del testo, dovuto a una mera disattenzione del copista (*saut du même au même?* Cfr. poco sotto). Invero, tra le tre, la prima e la terza sembrano meno probabili, mentre è possibile ragionare meglio sulla seconda ipotesi. Innanzitutto, come detto la versione bohairica traduce l'originale greco fino a *PG XXXI*, 173, 7, rendendo il modello «[ἐ]στι τις φύσις σώματος, ἣν καλοῦσιν ἀμίαντον, ἀνάλωτος πυρὶ, ἥτις, ἐν μὲν τῇ φλογὶ κειμένη, ἀπληθρακῶσθαι δοκεῖ, ἐξαιρεθεῖσα δὲ τοῦ πυρὸς, ὡς ὕδατι λαμπρυνθεῖσα, καθαρωτέρα γίνεται» con «ΟΥΘΟΝ ΟΥΛΔΟΣ ἸΣΩΜΑΤΙΚΟΝ ΕΩΑΥΜΟΥ† ΕΡΟΦ ΔΕΔΜΙΑΝΤΟΝ ἸΠΑΦΜΟΥΝΚ ΞΕΝΠΙΧΡΩΜ ΨΑΦΕΡΔΟΥΑΝ ΜΕΝ ἸΔΕΒΣ ΑΚΩΑΝΕΝΦ ΔΕ ΕΒΟΛ ἸΤΕΚΝΟΨΔΦ ἸΜΩΟΥ ΨΑΦΡΩΨΙ ΞΕΝΟΥΜΕΤΖΟΥΟ ΟΥ ΠΑΙ ΡΗ† ΖΩΣ ΤΕ †ΝΗΣΤΙΑ ΔΕΩΠ ΑΚΩΑΝΕΡΧΩΒ ἸΨΗΤΣ ΤΟΤΕ ΨΑΚΧΕΜΝΟΜ† ἸΖΟΥΟ», che in italiano è stato tradotto come segue: «c'è una forma corporea che chiamano "amianto". Esso non si distrugge nel fuoco: da una parte diventa color carbone, dall'altra, se lo porti via e lo cospargi d'acqua, diventa molto pulito». Qui, il greco prosegue concentrandosi sulle vicende dei fanciulli nella fornace di Babilonia, del profeta Daniele, *etc.*, mentre il copto inserisce la frase di raccordo citata poco sopra: «non è così che appare il digiuno stesso, in cui, se lo intraprendi quando sei debole, allora trovi molta forza?». Si tratta, effettivamente, di una frase che non appare inopportuna in questo contesto, dopo la descrizione delle proprietà dell'amianto, e sembra richiamare, inoltre, la citazione paolina da 2Cor 12, 10 che Basilio cita in corrispondenza di *PG XXXI*, 180, 13-14: «infatti quando sono debole, è allora che sono forte» (CEI 2008). Si noti che tale citazione non è presente come tale né nella traduzione bohairica né nella versione sa'īdica nella presente tesi indicata come **S2** (cfr. *Appendice*, § 1). In entrambi i casi, infatti, essa appare rielaborata e posta in un punto del testo che non corrisponde alla posizione che la citazione ha nella *Vorlage*. In greco essa occupa la sezione equivalente a *PG XXXI*, 180, 13-14, mentre il copto delle due versioni precedentemente citate, dopo aver omesso di tradurre un'ampia parte dell'originale, torna a seguire il modello da *PG XXXI*, 180, 9. Sembra, dunque, che il "riarrangiatore" copto di *Iei.* 1 – o meglio, dell'archetipo "sinassariale" da cui dipendono *Vat.copt.* 58¹² e **S2** – abbia volontariamente omesso una parte del testo non considerata fondamentale o utile alle nuove esigenze liturgiche e, allo stesso tempo, abbia consciamente anticipato, seppur di poche righe, quella che in copto è di fatto una pseudo-citazione, al fine di "cucire" tra loro parti del testo tradotto tra le quali manca un'ampia sezione presente nell'originale e la cui esistenza

nella lingua dei cristiani d’Egitto è in ogni caso testimoniata da CLM 562 (su questo cfr. *Introduzione* § 2.4 e *Appendice* § 1-3). Certo, al fine di non escludere ogni possibilità e per amor di precisione, si potrebbe pensare di trovarsi di fronte a una sorta di *saut du même au même* che riguarda non parole ma concetti. In fondo, la sezione in cui si parla delle particolari proprietà dell’amianto che, pur sollecitato dalle fiamme e potenzialmente “debole”, se allontanato dal fuoco sembra diventare più puro e dunque “forte”, e quella in cui è posta la citazione paolina («quando sono debole, è allora che sono forte») sono concettualmente simili. Tuttavia, il fatto che in copto quest’ultima non sia presentata come citazione ma appaia, al contrario, rielaborata e trasposta in un diverso punto del testo, a fare da cerniera tra due sezioni distinte dell’omelia, sembra suggerire che non si tratti di un banale errore di copiatura ma di un’operazione volontaria. Un’operazione, quella del “riarrangiatore” copto, che, in ultima istanza, non è priva di una certa raffinatezza, dal momento che, così rielaborata e trasposta in un punto diverso del testo, la frase-rimando costituisce un efficace punto di raccordo tra la prima e la seconda parte del sermone, che inoltre, a giudicare da quanto è possibile arguire dall’analisi di *Vat.copt.* 58¹² – unica traduzione copta completa di *Iei.* 1 –, quanto a lunghezza sono praticamente equivalenti, l’una occupando le prime 17 pagine (fino alla l. 5 di *f.* 186v), l’altra le ultime 17 (dalla l. 6 di *f.* 186v fino alla fine del sermone al *f.* 194r). Anche questa in certo modo matura e consapevole capacità di rielaborazione testuale è da tenere presente nel momento in cui si ragiona sull’efficacia liturgica e, perché no, letteraria degli arrangiamenti-traduzioni copte delle grandi opere della patristica greca in età sinassariale e sui contesti – perlopiù monastici – in cui furono prodotte, circolarono e furono conservate.

§ 6, 4-6. ΜΗ ΤΗΗΣΤΙΑ ΔΝ ΖΩΩ ΝΕΜΠΩΔΗΛ ΝΕΤΑΥΕΡΖΜΟΤ ΝΣΑΜΟΥΗΛ ΝΤΕΦΜΑΥ. Nel sermone Basilio più volte evidenzia lo stretto legame tra digiuno e preghiera, come nel caso di Mosè (§ 5, 53), Eliseo (§ 6, 66), Daniele (§ 7, 89-92), ulteriormente esplicitato dalla citazione marciiana Mc 9, 28 (§ 7, 110-112). È interessante notare che nel racconto biblico Anna non è propriamente a digiuno (1Re 1, 9: «Anna si alzò, dopo aver mangiato e bevuto a Silo», CEI 2008) ma, dopo aver consacrato a Dio tramite voto di nazireato il figlio non ancora concepito, poiché vista pregare in modo inconsueto – non parlando, ma muovendo solo le labbra – è accusata dal sacerdote Eli di essere ubriaca. Una certa connessione tra l’astensione dal cibo e da vino o bevande inebrianti torna anche nel passo, commentato poco sotto, in cui Basilio fa riferimento a Sansone, e pervade, del resto, l’omelia *De ieunio I*, dedicata sì al digiuno, ma nella quale uno spazio non trascurabile è occupato dal tema dell’astensione dal vino.

§ 6, 9-10. ΤΗΗΣΤΙΑ ΠΕΤΑΦΘΕΡΕΦΩΗ. Il bohairico conserva solo l’ultima parte della *climax* del greco ([ν]ηστεια αὐτὸν ἐκύησε· ηηστεια αὐτὸν ἐτιθηγήσατο· ηηστεια αὐτὸν

Non manca di una certa raffinatezza questa perifrasi che traduce il greco [ἴ]να γὰρ μαλάξῃ τὴν ἀδάμαστον καρδίαν τῶν σκληροτραχήλων: si noti, infatti, la struttura chiasmica in $\pi\alpha\eta\tau\ \epsilon\tau\eta\alpha\omega\tau\ \acute{\eta}\tau\epsilon\mu\acute{\eta}\alpha\omega\tau\zeta\eta\tau$, «il cuore duro dei duri di cuore».

§ 6, 52-54. $\varphi\omicron\eta\delta\ \eta\chi\epsilon\pi\omicron\varsigma\ \chi\epsilon\grave{\eta}\nu\epsilon\mu\omicron\gamma\ \eta\zeta\omega\omicron\gamma\grave{\iota}\ \epsilon\chi\epsilon\mu\pi\kappa\alpha\zeta\iota\ \acute{\iota}\mu\eta\tau\ \epsilon\beta\omicron\lambda\ \zeta\iota\tau\epsilon\mu\pi\iota\varsigma\alpha\chi\iota\ \acute{\eta}\tau\epsilon\pi\omega\iota$. Traduce fedelmente il greco [ζ]ῆ Κύριος, εἰ ἔσται ὕδωρ ἐπὶ τῆς γῆς, εἰ μὴ διὰ στόματός μου, che a sua volta rielabora lievemente 3Re 17, 1: «[ζ]ῆ κύριος (...) εἰ ἔσται τὰ ἔτη ταῦτα δρόσος καὶ ὑετὸς ὅτι εἰ μὴ διὰ στόματος λόγου μου» (RAHLFS). Attualmente non sono noti manoscritti copti in bohairico o in sa'īdico tramandanti il passo biblico.

§ 6, 75-77. $\omicron\gamma\ \pi\alpha\iota\ \rho\eta\tau\ \zeta\omega\varsigma\ \tau\epsilon\ \tau\eta\eta\sigma\tau\iota\alpha\ \epsilon\omega\omega\pi\ \alpha\kappa\omega\alpha\eta\epsilon\rho\chi\omega\beta\ \acute{\eta}\eta\eta\tau\epsilon\ \tau\omicron\tau\epsilon\ \omega\alpha\kappa\chi\epsilon\mu\eta\mu\omicron\tau\ \acute{\eta}\zeta\omicron\gamma\omicron$. Come anticipato nella nota introduttiva al § 6, si tratta di una frase di raccordo assente in greco, che tuttavia sembra rielaborare – anche per quanto riguarda la scelta dei termini – la fedele citazione paolina da 2Cor 12, 10 che nella *Vorlage* si trova in corrispondenza di PG XXXI, 180, 13-14: [δ]ταν ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι. Per un discorso più ampio sul passo si veda *supra*, la nota introduttiva al capitolo 6. In ogni caso, si fornisce di seguito, in ordine, il testo bohairico e quello sa'īdico corrispondente a 2Cor 12, 10: « $\epsilon\omega\omega\pi\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\iota\omega\alpha\eta\omega\omega\mu\iota\ \tau\omicron\tau\epsilon\ \omega\alpha\iota\chi\epsilon\mu\eta\mu\omicron\tau$ » (HORNER B) e « $\zeta\omicron\tau\alpha\eta\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\iota\omega\alpha\eta\bar{\rho}\alpha\tau\bar{\epsilon}\omicron\mu\ \tau\omicron\tau\epsilon\ \omega\alpha\iota\varsigma\bar{\mu}\bar{\epsilon}\omicron\mu$ » (HORNER S).

§ 7. Come anticipato *supra*, la versione bohairica di *Iei. 1* non traduce la sezione del modello originale compresa tra PG XXXI, 173, 7 e 180, 9. Dunque, quello che secondo la suddivisione operata in questa sede è il capitolo 7 del testo copto corrisponde al § 9 del greco (cfr. *Introduzione*, § 9). In questa sezione si alternano precetti morali perentoriamente sottolineati dal vescovo di Cesarea e numerosi *exempla* tratti dalle Scritture (Mosè, i profeti, gli apostoli, i Niniviti, Daniele, Esdra, gli ebrei che annegarono nelle acque del Mar Rosso, non tutti presenti anche nel modello originale) che in certo modo completano quelli forniti nei precedenti capitoli. Frequenti sono anche le citazioni e i rimandi scritturistici, sia dall'Antico sia dal Nuovo Testamento.

§ 7, 7-12. $\alpha\kappa\omega\alpha\eta\epsilon\rho\eta\eta\sigma\tau\epsilon\gamma\iota\eta\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\eta}\pi\alpha\iota\ \mu\alpha\ (\dots)\ \varsigma\eta\alpha\mu\omicron\gamma\eta\ \epsilon\beta\omicron\lambda\ \eta\epsilon\mu\alpha\kappa\ \omega\alpha\delta\acute{\epsilon}\eta\epsilon\zeta$. Si tratta di un passo presente unicamente in copto. La stessa interpolazione, leggermente variata, si trova anche nella versione sa'īdica di CLM 419 testimoniata dal foglio *Paris.copt.* 131⁶ 17, cfr. *Appendice*, § 4.

§ 7, 12-18. $\alpha\rho\iota\kappa\alpha\tau\alpha\phi\rho\eta\eta\eta\ \omicron\gamma\eta\ \acute{\eta}\eta\iota\chi\iota\eta\omicron\gamma\omega\mu\ (\dots)\ \epsilon\alpha\kappa\theta\epsilon\rho\epsilon\psi\theta\alpha\iota\ \epsilon\zeta\rho\eta\ \acute{\epsilon}\chi\omega\kappa$. Qui il copto traduce abbastanza fedelmente il greco. Si noti che la frase $\alpha\rho\iota\kappa\alpha\tau\alpha\phi\rho\eta\eta\eta\ \omicron\gamma\eta\ \acute{\eta}\eta\iota\chi\iota\eta\omicron\gamma\omega\mu\ \epsilon\theta\eta\alpha\kappa\omega\rho\varphi$ è proposta in modo molto simile anche poco sopra nel testo copto come $\alpha\rho\iota\kappa\alpha\tau\alpha\phi\rho\eta\eta\eta\ \acute{\eta}\eta\iota\zeta\beta\eta\omicron\gamma\grave{\iota}\ \epsilon\theta\eta\alpha\tau\alpha\kappa\omicron$ per tradurre l'originale [ο]ὐ καταφρονήσεις τῶν φθειρομένων βρωμάτων, invero meglio traducibile con l' $\alpha\rho\iota\kappa\alpha\tau\alpha\phi\rho\eta\eta\eta\ \omicron\gamma\eta\ \acute{\eta}\eta\iota\chi\iota\eta\omicron\gamma\omega\mu\ \epsilon\theta\eta\alpha\kappa\omega\rho\varphi$ qui collocato. Lo stesso accade nella versione sa'īdica testimoniata dal foglio *Paris.copt.* 131⁶ 17, cfr. *Appendice*, § 4.

§ 7, 22-29. ΝΙΠΡΟΦΗΤΗΣ ΔΕ ΤΗΡΟΥ ΝΑΙ ΕΤΕΠΚΟΣΜΟΣ ΕΜΠΩΑ ΪΜΩΟΥ ΑΝ ΝΑΥΣΟΡΕΜ ΖΙΝΙΩΑΦΕΥ ΝΕΜΝΙΒΗΒ ΝΕΜΝΙΧΟΛ ΕΥΟΥΕΜΤΗΧ ΕΥΕΡΒΑΕ ΕΥΞΕΧΖΩΧ (...) ΑΥΕΡΠΕΜΠΩΑ ΪΤΕΡΗΠΙ ΪΤΕΤΜΕΤΟΥΡΟ. Altra interpolazione presente in bohairico ma attestata anche nel sa'īdico di *Paris.copt.* 131⁶ 17, parzialmente in lacuna (cfr. *Appendice* § 4). In realtà, in questo caso si tratta di una sezione presente anche nella *Vorlage*, ma in una diversa posizione, dal momento che essa si trova in corrispondenza di *PG XXXI* 177, 28-31, all'interno di quell'ampio segmento testuale del greco non riportato nella versione copta. Il fatto che una piccola parte della sezione sia stata comunque tradotta in copto, quasi fosse stata tagliata e "ricucita" in una diversa parte dell'omelia, supporta l'ipotesi, discussa nella nota introduttiva al § 6, secondo la quale l'omissione di una parte consistente del greco all'interno della traduzione non sarebbe dovuta a un mero errore di copiatura ma, al contrario, obbedisca a un preciso disegno del traduttore-riarrangiatore copto, probabilmente in risposta a nuove esigenze culturali, liturgiche e religiose. Il passo in esame contiene una citazione, non particolarmente precisa, dall'epistola paolina agli Ebrei (Hebr 11, 37-38). Nel modello originale di *Iei.* 1 essa è presentata come [ὧ]ν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος, οἱ περιήλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι, laddove nel passo neotestamentario si legge «περιήλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι,³⁸ ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος» (NA28). Si noti che nell'omelia basiliana (sia nell'originale greco che nelle versioni copte che tramandano il passo, cfr. *supra*) la citazione presenta un diverso ordine delle parole, in cui l'inizio del versetto 38 anticipa la seconda parte del versetto 37. Le versioni bohairica e sa'īdica di Hebr 11, 37-38, invece, riportano rispettivamente «ΕΥΕΡΒΑΕ ΕΥΞΕΧΖΩΧ ΕΥΘΙΜΚΑΖ ΝΑΙ ΕΤΕΝΑΡΕ ΠΙΚΟΣΜΟΣ ΜΠΩΑ ΪΜΩΟΥ ΑΝ ΠΕ ΕΥΣΩΡΕΜ ΖΙ ΝΙΩΑΦΕΥ ΝΕΜ ΝΙΤΩΟΥ ΝΕΜ ΝΙΒΗΒ ΝΕΜ ΝΙΧΟΛ ΪΤΕ ΠΚΑΖΙ» (Horner B) e «ΕΥΪΡΩΖ. ΕΥΘΛΙΒΕ. ΕΥΜΟΚΞ. ΝΑΙ ΕΤΪΠΚΟΣΜΟΣ ΪΜΠΩΑ ΪΜΟΟΥ ΑΝ. ΕΥΣΟΡΜ ΖΪ ΪΧΑΙΕ ΜΪ ΪΤΟΟΥ ΜΪ ΪΕΙΑ ΜΪ ΝΕΩΚΟΛ ΪΠΚΑΖ» (Horner S).

§ 7, 29-37. ΝΙΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΔΕ ΟΝ (...) ΕΤΖΑΠ ΕΝΗ ΕΤΟΝΒ ΝΕΜΝΗ ΕΘΜΩΟΥΤ. Ancora un'altra interpolazione presente unicamente in copto, sia nel bohairico di *Vat.copt.* 58¹², sia nel sa'īdico di *Paris.copt.* 131⁶ 17, per cui si veda anche *Appendice* § 4. Nella *Vorlage* non sono mai menzionati gli apostoli, tuttavia, all'interno del testo greco forse è possibile trovare un parziale parallelo di questo passo nella breve sezione riguardante Giovanni il Battista: «[l]a vita di Giovanni non era che un unico digiuno: non aveva un letto, non una tavola, non un campo da arare, non un bue da lavoro, non del grano, non un fornaio, nient'altro di quello che riguarda il sostentamento» (tr. it. a cura di A. Rossi, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 48).

§ 7, 37-40. ΑΡΙΝΗΣΤΕΥΙΝ ΟΥΝ ΟΥΟΖ ΜΑ ΜΚΑΖ ΝΑΚ ΕΘΡΕΚΕΡ ΕΒΟΛ ΕΤΔΙΜΩΡΙΑ ΪΤΕΠΙΟΥΙ ΜΠΡΑΠ ΕΘΝΑΩΩΠΙ. Ennesima interpolazione, all'interno del capitolo 7 (= § 9 del greco), conservata unicamente nel bohairico di *Vat.copt.* 58¹² e nel

ṣaʿīdico di *Paris.copt.* 131⁶ 17 (cfr. *Appendice* § 4).

§ 7, 43-47. ΔΔΝΗΛ ΕΤΑΦΩΤΕΜ ἸΡΩΟΥ ἸΝΙΜΟΥΙ (...) ἸΝΙΧΩΜ ΝΤΕΠΟΥΧΑΙ ΖΙΤΕΝ†ΝΗΣΤΙΑ. Dopo aver brevemente ripreso a seguire il modello greco, il copto torna a variare, aggiungendo qui un passo, presente anche nel ṣaʿīdico di *Paris.copt.* 131⁶ 17 (cfr. *Appendice* § 4), che costituisce di fatto, e in parte, una variazione di *PG XXXI*, 173, 23-34, in cui si narra l'episodio veterotestamentario del profeta Daniele che, grazie al digiuno, diventa invulnerabile alla forza dei leoni nella fossa. In greco, il passo è contenuto all'interno di quell'ampio segmento testuale assente in traduzione nel *Vat.copt.* 58¹² e con ogni verosimiglianza in CLM 419, cui appartiene il frammento ṣaʿīdico citato poco sopra. Anche qui, il fatto che una piccola parte dell'ampia sezione omessa nella traduzione copta sia stata comunque tradotta e ricollocata in una diversa posizione del testo copto, supporta l'ipotesi, discussa nella nota introduttiva al § 6, secondo la quale l'omissione di una parte consistente del greco all'interno della traduzione non sarebbe dovuta a un mero errore di copiatura ma, al contrario, obbedisca a un preciso disegno del traduttore-riarrangiatore copto, cfr. anche poco sopra, § 7, 22-29. Al contrario, si ricordi che il passo riguardante Daniele nella fossa dei leoni compare nell'altra – più fedele – traduzione ṣaʿīdica attestata in CLM 562 (f. *Londin.or.* 3581 (A) 3, 1). Ancora, all'interno dell'originale versione di *Iei. 1* qui commentata, così come nella resa ṣaʿīdica testimoniata da *Paris.copt.* 131⁶ 17, nel passo in esame non si fa menzione del solo Daniele: è infatti citato anche il sacerdote Esdra, riguardo al quale si ricorda l'episodio, narrato nel *Libro di Neemia* (Neh 8), in cui egli offre al popolo di Israele pubblica lettura della Legge mosaica. Contrariamente a quanto visto per Daniele, la cui figura è più volte richiamata nel testo greco di *Iei. 1*, Esdra non è mai citato nella *Vorlage*. È interessante notare, in aggiunta, che Basilio alluda al sacerdote in pochissimi passi in tutta la sua opera (cfr. J. ALLENBACH *et. al.*, *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, V: *Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1991, p. 248), e lo cita esplicitamente solo una volta in *Ep.* 42, 5, peraltro facendo riferimento allo stesso episodio richiamato nel testo bohairico di *Iei. 1* e nel ṣaʿīdico di *Paris.copt.* 131⁶ 17: «[ἐ]νταῦθα τὸ πεδίον ἐν ᾧ ἀναχωρήσας Ἐσδρας πάσας τὰς θεοπνεύστους βίβλους προστάγματι Θεοῦ ἐξηρέυξατο» (COURTONNE). Che in copto circolasse una traduzione dell'*Ep.* 42 e il traduttore-riarrangiatore di *Iei. 1* abbia preso spunto dal riferimento a Esdra in essa contenuto, nell'aggiungere la sezione qui discussa alla traduzione/adattamento del sermone *De ieiunio I* in esame? Impossibile stabilirlo e probabilmente indimostrabile il nesso, ma se così fosse si tratterebbe di un ulteriore dettaglio a dimostrazione della tutt'altro che scarsa perizia nell'adattare il sermone basiliano qui studiato. Ancora, ciò invita a riconsiderare e approfondire le tecniche di traduzione e adattamento delle opere della grande tradizione patristica greca nell'Egitto dei secoli VII-IX.

§ 7, 47-51. ⲁⲧⲟⲛⲉ ⲧⲏⲏⲥⲧⲓⲁ̀ ⲛⲉⲙⲧⲁⲥⲕⲏⲥⲓⲥ (...) ⲟⲩⲁⲉ ⲏⲡⲁⲩⲉⲣⲱⲫⲏⲣ ⲉ̀ϥⲧ. Anche qui, si tratta di un'aggiunta attestata solo in copto bohairico e nel sa'ïdico di *Paris. copt.* 131⁶ 17, su cui si veda *Appendice*, § 4.

§ 7, 56-57. ⲏⲙⲟⲛ ⲡⲉⲧⲱⲱⲛⲓ Ⲣⲉⲛⲛⲟⲩⲫⲩⲗⲏ. Traduzione precisa della *Vorlage*, che a sua volta riporta fedelmente Ps 104 (105), 37. Identico il dettato della versione bohairica di Ps 104 (105), 37 (DE LAGARDE-BURMESTER-DÉVAUD). Nella traduzione sa'ïdica del salmo si legge, invece, «ⲛⲉ ⲙⲏⲡⲉⲧⲟⲟⲟⲩ ⲉ̀ⲛ ⲛⲉⲩⲫⲩⲗⲏ» (BUDGE).

§ 7, 62. ⲏⲕⲉⲛⲟⲩⲣ ⲁⲛ ⲟⲩⲟⲩ ⲏⲧⲉⲕⲥⲟⲉⲣⲧⲉⲣ. Ancora un esempio di quella “ridondanza”, nella resa di alcuni termini greci, tipica della versione di *Iei.* 1 qui esaminata. In questo caso l'espressione traduce l'originale *φρίσσεις*.

§ 7, 65-87. ⲩⲁⲧⲉⲟⲩⲕⲉⲱⲱⲛⲓ ⲧⲉⲛⲟⲓ ⲙ̀ⲃⲱⲕ ⲏ̀ⲧⲏⲉⲕⲓ (...) ⲉ̀ⲟⲣⲉⲩⲱⲣⲓ ⲉ̀ⲣⲟⲛ ⲏ̀ⲛⲉⲩⲙⲓⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. Si tratta di una sezione abbastanza lunga del tutto assente nella *Vorlage*, tramandata anche nella traduzione sa'ïdica attestata da CLM 419 (*f. Paris. Lupar.* E 10028), cfr. *Appendice*, § 4. Si noti, nella versione bohairica, la resa del verbo greco *νήφειν*, qui *ⲉ̀ⲣ-ⲛⲩⲙⲫⲓⲛ*, laddove in un altro passo (§ 8, 50) della stessa versione è presente come *ⲉ̀ⲣ-ⲛⲏⲫⲓⲛ*.

ⲁⲛⲉⲣⲉ̀ⲏⲁⲉ̀ⲛⲉⲥⲟⲉ̀ ⲏ̀ⲛⲓⲕⲓⲛⲟⲩⲱⲙ (...) ⲉ̀ⲛⲉⲣⲉ̀ⲩⲩⲁⲉ̀ⲛⲉⲥⲟⲉ̀ ⲛⲥⲁⲛⲏ ⲉ̀ⲟⲛⲏⲟⲩ ⲉ̀ⲃⲟⲗ Ⲣⲉⲛⲡⲕⲁⲩ. È possibile rintracciare un certo parallelismo con la seconda pseudo-rufiniana *Oraatio ad populum de ieiunio*, che rielabora parte della prima omelia sul digiuno di Basilio: «cum vero ventri deservimus et gurgiti, *pecora* sumus et *beluis* esse similes studemus, quibus *prona* esse et in terram respicere ac *ventri oboedire natura* concessit» (MARTI). Che ciò possa essere indizio dell'esistenza di una fonte comune alla versione bohairica di *Iei.* 1 e le due libere pseudo-rufiniane traduzioni latine? Cfr. anche *infra*, commento a § 8, 14-31 e *Introduzione* § 2.3.

§ 7, 95-97. ⲕⲓⲙⲓ ⲏ̀ⲧⲉⲩⲫⲩⲗⲏ ⲉ̀ⲥⲱⲉⲱⲟⲓⲛⲟⲩⲩⲓ ⲉ̀ⲃⲟⲗ Ⲣⲉⲛⲡⲥⲟⲓⲛⲟⲩⲩⲓ ⲛ̀ⲧⲏⲏⲥⲧⲓⲁ̀ ⲟⲩⲟⲩ ⲉ̀ⲥⲉⲣⲟⲩⲱⲛⲓ. Anche qui, ennesimo esempio di *exaggeratio a synonymis* per tradurre la più semplice espressione greca *εἰ μὴ νηστεια̅ διαυγέστεραν̅ ἐποίησε τὴν ψυχήν*. Da notare, in particolare, il ridondante *ⲉ̀ⲥⲱⲉⲱⲟⲓⲛⲟⲩⲩⲓ ⲉ̀ⲃⲟⲗ Ⲣⲉⲛⲡⲥⲟⲓⲛⲟⲩⲩⲓ*, «profumava con il profumo».

§ 7, 97-101. ⲩⲁⲣⲉⲡⲉⲗⲱⲡ ⲉ̀ⲁⲣ (...) ⲉ̀ⲟⲛⲏⲟⲩ ⲉ̀ⲕⲉⲛⲡⲓⲛⲟⲩⲥ. Su questo passo cfr. A. ROSSI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 50 n. 62.

§ 7, 104-105. ⲡⲱⲓⲕ ⲏ̀ⲧⲉⲛⲓⲁⲓⲉⲗⲟⲥ ⲁ̀ϫⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲟⲩⲓ. La *Vorlage* riporta una fedele citazione del Ps 77 (78), 25, perfettamente resa in copto. La traduzione bohairica dello stesso salmo, in modo lievemente diverso, ha «ⲡⲱⲓⲕ ⲏ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲁⲓⲉⲗⲟⲥ, ⲁ̀ⲩⲟⲩⲟⲙⲓ ⲏ̀ⲕⲉ ⲫⲣⲱⲙⲓ» (DE LAGARDE-BURMESTER-DÉVAUD), mentre in quella sa'ïdica è attestato «ⲡⲟⲉⲓⲕ ⲏ̀ⲏⲓⲁⲓⲉⲗⲟⲥ ⲁ̀ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲟⲩⲟⲩⲓ» (BUDGE), molto più vicino, quanto a *consecutio verborum*, alla citazione presente nella versione bohairica di *Iei.* 1. Ciò potrebbe rappresentare un ulteriore indizio a favore dell'ipotesi circa l'esistenza di un anti-

grafo sa'īdico alla base della tradizione da cui deriva la versione bohairica di *Iei. 1.*

§ 7, 110-112. *παι γενος ἰπαγωχουχομ ἰριτγ εβολ ἰμητ ἕνογοπροσευχη νεμογνηστια.* La *Vorlage* [τ]οῦτο γὰρ τὸ γένος οὐκ ἐξέρχεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστεία cita con qualche variazione Mc 9, 29: «τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ» (NA28). Nelle traduzioni bohairica e sa'īdica del *Vangelo secondo Marco*, il passo si trova rispettivamente come «παιγενος ἱμον ωχομ ἱτεφι εβολ ἕεν ρλι εβηλ ἕεν ογοπροσευχη νεμ ογνηστια» (HORNER B) e «παιγενος μεγεωνοχογ εβολ ειμητι ρμ πωληλ ημ τνηστια» (HORNER S).

§ 7, 115-116. *αχερχερ γαρ πεχαρ ἕενπι ἰπωικ.* La citazione è assente nella *Vorlage* greca. Crum (W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, op. cit., s.v. *ⲭⲏⲣ*, p. 780b) la mette in relazione *dubitatim* con Ez 16, 49. Effettivamente, il greco della *LXX* «ἐν πλησμονῇ ἄρτων καὶ ἐν εὐθηνίᾳ οἴνου ἐσπατάλων» (RAHLFS) è così tradotto, rispettivamente, in bohairico e sa'īdico: «αχспаταλα ἕεν πι ἰπωικ» (TATTAM) e «αχспаταλα ρμ πει μποεικ» (sa 2041 CoptOT). Si noti che nella citazione, così come la si trova nella versione bohairica di *Iei. 1.*, è preferito il verbo prettamente copto *ⲭⲏⲣⲭⲏⲣ* – che solitamente traduce il greco *σπατάλα* – laddove entrambe le versioni copte del libro profetico utilizzano il grecismo verbale *спаταλα* (gr. *σπατάλα*). Il passo non è testimoniato nel sa'īdico di CLM 419, dal momento che il foglio che avrebbe dovuto tramandarlo è perduto.

§ 7, 116-117. *αφογωμ ἰχειἰκωβ ογορ αφci αφαφτ ἰνωφ.* Si tratta di una citazione da Deut 32, 15, anche in questo caso assente nel modello originale. Il testo greco della *LXX* presenta «καὶ ἔφαγεν Ἰακωβ καὶ ἐνεπλήσθη (...) καὶ ἐγκατέλιπεν θεὸν (...)» (RAHLFS), in bohairico e sa'īdico tradotto rispettivamente come «αφογωμ ἰχε ιακωβ ογορ αφci (...) αφα φνογτ ἰνωφ» (DE LAGARDE), perfettamente coincidente con la citazione così come la si legge nella versione nella varietà settentrionale del copto di *Iei. 1.*, e «αφογωμ ησι ιακωβ αφει (...) αφκω ἱνωφ μπνογτε» (BROOKE).

§ 7, 123. *νιθωρ ἰλαφριμι.* L'espressione traduce l'originale *ἵπποι θηλυμανεῖς*, che a sua volta è tratta da Ier 5, 8. Nelle versioni copte di Ier essa si trova come «νιθωρ εγλοβι ἕχεν νιριῶμι» (TATTAM) in bohairico e «ρενρτῶ νλαβρῆιμε» (FEDER) in sa'īdico. Si noti come il *λαφριμι* presente nella versione di *Iei. 1.* qui commentata riproduca perfettamente il *λαβρῆιμε* della traduzione sa'īdica del *Libro di Geremia*, il che potrebbe ulteriormente suffragare l'ipotesi riguardante l'esistenza di un anti-grafo sa'īdico alla base della tradizione da cui deriva la versione bohairica di *Iei. 1.*

§ 8. Dal momento che, come più volte sottolineato, nella traduzione bohairica di *Iei. 1.* qui analizzata è omessa un'ampia parte del testo originale, quello che secondo la suddivisione operata in questa sede è il capitolo 8 corrisponde al § 10 di *PG*. Il Cappadoce si prepara a chiudere il sermone fornendo, prima della vera e propria *peroratio* finale nel § 9 (= § 11 della *Vorlage*), altri precetti e ammonimenti alla

temperanza, in questa sezione, tuttavia, eccezionalmente invitando più che alla moderazione nel mangiare, alla moderazione nel bere. Degne di nota sono la ripresa, all'inizio del capitolo, della citazione dal *Libro di Isaia* contenuta nel § 1, molto più estesa in copto, così come la presenza, nella traduzione bohairica, di due citazioni – da Ps 90 (91), 5 e Is 51, 12 – a sostituire il singolo rimando a Ps 63, 2 presente nella versione originale greca.

§ 8, 1-7. †NHCTIA ΘΜΔΥ ΤΕ Ν†CΥΦΡΩCΥNH (...) ΝΝΕCΕΡ ΕΒΟΛ ΕΝΟΒΙ. Si tratta di un'interpolazione assente nel modello greco e presente unicamente nella versione bohairica di *Iei.* 1. Dal momento che il foglio di CLM 419 che avrebbe dovuto tramandare il passo è perduto o non è stato ancora identificato, non è possibile dire con certezza se la sezione fosse presente anche nella traduzione sa'īdica attestata in tale manoscritto. Tuttavia, considerando che le versioni bohairica e sa'īdica di CLM 419 derivano chiaramente da un archetipo comune, è lecito credere che l'interpolazione fosse presente anche nella traduzione nella varietà linguistica meridionale del copto cui qui si fa riferimento.

ΚΑΝ ΕCΕΝΚΟΤ ΔΝ ΉΕΝΠΙΚΕ ΕΧΩΡΩΞ ΝΝΕCΕΡΕΒΟΛ ΕΝΟΒΙ. Il senso è che non è possibile evitare il peccato se non si pratica la moderazione nel mangiare e nel bere. Il passo si collega a quanto detto dal Cappadoce in § 4, 29-37 (sezione che segue la *Vorlage*), riguardo al fatto che, assumendo cibo e vino in modo smodato, non è possibile trascorrere la notte a riposo, dal momento che ci si rivolta continuamente da una parte all'altra per via dello stomaco pieno fin quasi a scoppiare. Tale richiamo in un passo verosimilmente frutto dell'ingegno del traduttore copto è ulteriore prova della perizia mostrata nell'adattare il sermone in esame. Probabilmente è possibile ravvisare, nell'uso di ΕΝΚΟΤ, un doppio senso riferito alla sfera sessuale, dal momento che il verbo è traducibile come “dormire, coricarsi, stendersi” ma anche “giacere” con chiaro rimando sessuale, cfr., ad esempio, Gen 39, 12 (DE LAGARDE). In definitiva, il senso del passo potrebbe essere così riassumibile: anche se, dopo essersi abbondantemente saziati, non si riuscisse a dormire e, in base a quanto affermato nella stessa omelia da Basilio, si fosse in preda a crampi e spasmi addominali senza di fatto poter fare altro, pur così non si potrebbe evitare di peccare, dal momento che è proprio la smodatezza a costituire un peccato. O, in parallelo, interpretando il passo in chiave sessuale, anche se, dopo aver mangiato e bevuto abbondantemente, non si cedesse a sfrenati impulsi carnali, non si potrebbe sfuggire dal peccato. Le due interpretazioni sembrano entrambe piuttosto plausibili, tuttavia, tra le due, forse sembrerebbe qui preferibile la seconda interpretazione, in considerazione del fatto che la frase si trova immediatamente dopo il passo in cui si dice che «l'ingordigia è la madre della fornicazione» (†ΜΕΤΛΑΪΗΤΥ ΔΕ ΖΩC ΘΜΔΥ Ν†ΠΟΡΝΙΑ ΤΕ), e potrebbe richiamare, inoltre, § 7, 123, in cui si dice che l'ingordigia insinua negli uomini comportamenti lascivi. Cfr. su questo anche M.B. ARTIOLI, *Basilio di*

ha influenzato Ambrogio e il traduttore dell'adattamento latino del *De ieiunio I* di Basilio, così come parte della tradizione dell'omelia in copto. Tale fonte è da identificare forse in una versione greca della prima omelia sul digiuno del Cappadoce caratterizzata da un testo diverso da quello che si legge nell'edizione Garnier, della cui insufficienza e dei cui difetti si è già parlato (cfr. *Introduzione* § 2.2)? In nessuno dei manoscritti collazionati ai fini del presente studio è stata rinvenuta traccia della citazione ampliata così come compare nella versione bohairica qui commentata e nei testi cui si è fatto riferimento poco sopra. Certo, essi rappresentano solo un piccolo campione dell'abbondante tradizione greca, dunque l'ipotesi citata poco sopra non è da scartare *a priori*. Al momento, tuttavia, non sembra esservi soluzione all'importante quesito.

ΟΥΟΣ ΜΟΙ ΕΘΜΕΤΝΑΗΤ (...) ΝΕΜΖΑΝΩΘΗΝΗ ΝΕΜΖΑΝΕΜΛΑΪ. Traduce con qualche variazione – e mostrando quella certa tendenza alla ridondanza più volte evidenziata – la frase che nel modello originale si trova tra le due brevi citazioni da Is.

§ 8, 32-35. ΕΙΧΟΨΩΜ ΑΝ ΝΟΥΪΡΕ (...) ΉΣΑΝΙΑΦΟΥΙ ΝΤΕΠΕΚΣΟΝ. Non fa che ripetere, variando i termini, lo stesso concetto espresso poco sopra nel testo, ΕΙΧΟΨΕΜΑΦ ΑΝ ΑΛΛΑ ΧΟΥΨΩΜ ΜΠΕΚΣΟΝ, traduzione del greco κρεών οὐκ ἐσθίεις, ἀλλ'ἐσθίεις τὸν ἀδελφόν.

§ 8, 36-38. ΑΛΛΑ ΚΣΕΣΝΟΥ ΉΡΩΜΙ ΕΒΟΛ ΖΙΤΕΝΤΜΕΤΡΕΦΤΩΨΩ ΕΘΗΝΟΥ ΕΒΟΛ ΪΕΝΡΩΚ. Originale resa del greco ἀλλ' ὕβρεων οὐ κρατεῖς, persistendo nell'uso della metafora che accomuna peccato e antropofagia.

§ 8, 41-42. ΕΚΩΘΗΝΗ ΕΚΣΙΖΑΠ ΟΥΟΣ ΕΚΤΖΑΠ ΟΥΟΣ ΕΚΖΙΟΥΙ ΜΠΖΑΠ. Ancora un' *exaggeratio a synonymis*, qui per rendere il più secco εἰς δικαστήρια dell'originale. Sul passo cfr. A. ROSSI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 51 n. 66.

§ 8, 42-52. ΚΑΜΟΝΙ ΉΜΟΚ ΨΑΦΝΑΪ (...) ΝΕΜΟΥΧΟΣ ΝΕΜΟΥΦΘΟΝΟΣ. Aggiunta del copto, che anticipa e sviluppa ulteriormente il tema dell'ira, che nel modello greco è posto immediatamente dopo la citazione da Is discussa nel prossimo punto del commento.

§ 8, 52-53. ΟΥΟΙ ΉΝΗ ΕΤΘΑΪ ΕΒΟΛ ΪΕΝΠΗΡΠ ΑΝ. Traduce la *Vorlage* [ο]ὐαὶ οἱ μεθύοντες, οὐκ ἀπὸ οἴνου, che a sua volta cita con qualche variazione Is 28, 1: «[ο]ὐαὶ (...) οἱ μεθύοντες ἄνευ οἴνου» (RAHLFS). Stessa lieve imprecisione esibisce la citazione così come la si legge nella traduzione bohairica di *Iei. 1* nei confronti delle versioni bohairica e ṣa'īdica di Is, che presentano rispettivamente «ΟΥΟΙ ΝΗΕΤΘΑΪ ΉΟΥΕΨΕΝ ΗΡΠ» (ΤΑΤΤΑΜ) e «ΟΥΟΪ ΝΕΤΤΑΖΕ ΕΧΉ ΗΡΠ» (MASPERO).

§ 8, 55-64. ΠΙΧΟΣ ΟΥΘΪ ΠΕ (...) ΔΣΨΑΝΩΨΠΙ ΣΑΒΟΛ ΉΠΕΤΣΨΕ. Il copto aggiunge altri elementi alla serie di frasi collegate in paratassi presenti nel modello originale.

§ 8, 64-65. ΝΝΕΚΕΡΖΟΤ ΕΒΟΛ ΖΑΟΥΖΟΤ ΝΤΕΠΕΧΩΡΖ. Il passo è assente nella *Vorlage*. Là dove il testo greco contiene una citazione da Ps 63 (64), 2 il bohairico

presenta una citazione – sempre sul tema del timore – dal Ps 90 (91), 5, che nella traduzione bohairica del Salterio si ritrova identica (DE LAGARDE-BURMESTER-DÉVAUD), mentre in quella saʿīdica si presenta come «*ⲛⲓⲛⲁⲣⲓⲟⲩⲧⲉ ⲁⲛ ⲉⲅⲓⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲣⲉ̅*» (BUDGE), dunque piuttosto simile quanto a scelta dei termini e *ordo verborum*.

§ 8, 66-67. *ⲛ̅ⲑⲟ ⲛⲓⲙ ⲛ̅ⲑⲟ ⲁⲉⲁⲣⲉⲣⲓⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲁⲧⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲣⲱⲙⲓ ⲉⲩⲁⲩⲙⲟⲩ*. Nel sostituire la citazione da Ps 63 (64), 2 della *Vorlage*, la versione bohairica aggiunge un secondo rimando biblico sul tema del timore, questa volta da Is 51, 12. In ogni caso, nella versione nella varietà settentrionale del copto del libro profetico il passo è leggermente diverso: «*ⲉ̀ⲣⲉⲟⲓⲛⲟⲩ ⲁ̀ⲣⲉⲣⲉⲣⲓⲟⲩⲧⲉ ⲛ̅ⲁⲧⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲱⲣⲱⲙⲓ ⲉⲩⲁⲩⲙⲟⲩ*» (TATTAM). In saʿīdico, invece, si ha «*ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲙ ⲁⲣⲓⲟⲩⲧⲉ ⲅⲏⲧⲓⲩ ⲛⲟⲩⲱⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲁⲩⲙⲟⲩ*» (CoptOT), dettato più simile alla citazione così come appare nel bohairico di *Iei. 1* ed ennesimo indizio a supporto della tesi che ammette l'esistenza di un antigrafo saʿīdico alla base della tradizione da cui deriva la versione bohairica di *Iei. 1*.

§ 8, 83-94. *ⲙⲏ ⲡⲁⲓ ⲑⲁⲃⲓ ⲁⲛ (...) ⲙⲏ ⲡⲁⲓ ⲧⲉⲧ ⲑⲁⲃⲓ ⲁⲛ ⲛⲁⲅⲣⲁⲕ*. Sezione assente nella *Vorlage*. Costituisce, di fatto, una variazione del precedente passaggio testuale, più aderente all'originale greco.

ⲁⲙⲛⲉⲧ. Derivante dal medio-egizio *imn.t.t*, nei testi cristiani è abitualmente utilizzato per tradurre termini quali *ἄδης*, *θάνατος*, *βόθρος*, *τάρταρος*, cfr. W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, op. cit., s.v. *ⲁⲙⲛⲧⲉ*, p. 8b.

§ 8, 96-99. *ⲟⲩⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲉⲣⲥⲉⲟⲩⲙⲏⲩⲱ ⲛ̅ⲏⲣⲓ ⲙ̀ⲡⲟⲟⲩ ⲉⲕⲁⲩⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲁⲉⲣⲁⲥⲧⲉ ⲧⲛⲁⲉⲣⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲛ ⲟⲩⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲁⲥⲉⲙⲱⲟⲩ*. Il copto parafrasa l'originale [μ]ὴ προλάβῃς πολυποσίᾱ τὴν ὑδροποσίαν ricorrendo all'uso del discorso diretto. Basilio fa qui riferimento al costume piuttosto diffuso di abbandonarsi a lautissimi pasti e bevute nei giorni precedenti l'inizio del digiuno quaresimale o nei giorni della settimana in cui, anche durante la quaresima, era consentito abbandonare temporaneamente l'osservanza del digiuno. Da questo punto, fino alla fine del sermone, la versione bohairica di *Iei. 1* è confrontabile con la traduzione saʿīdica di CLM 419 testimoniata dai ff. *Paris.copt. 131² 117 + Paris.copt. 131² 119*, per cui si rimanda al paragrafo § 5 dell'*Appendice*.

§ 8, 122-123. *ⲁⲕⲓⲟⲩⲓ ⲅⲁⲣ ⲉ̀ⲡⲣⲏⲓ ⲉⲟⲩⲡⲓⲑⲟⲥ ⲉⲩⲁⲩⲟⲩⲅⲉ*. Sull'immagine del versare in un vaso bucato cfr. A. Rossi, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 53 n. 71.

§ 8, 126-128. *ⲛⲟⲩⲛⲓⲱⲧⲧⲉ ⲛ̅ⲑⲟⲙⲑⲉⲙ ⲛⲉⲙⲟⲩⲕⲟⲗⲏ ⲛ̅ⲧⲉⲟⲩⲱⲁⲩⲓ ⲛⲉⲙⲟⲩⲅⲓⲟⲗ ⲑⲉⲛⲛⲉⲕⲩⲩⲁⲗ ⲛⲉⲙⲟⲩⲱⲧⲧⲉ ⲑⲉⲛⲧⲉⲕⲁⲩⲉ*. Il copto sviluppa maggiormente la più sintetica espressione greca ἡ δὲ ἀμαρτία ἐναπομένει.

§ 8, 132-134. *ⲉ̀ⲑⲉⲡⲧⲁⲅⲟ ⲉ̀ⲣⲁⲧⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲱⲙⲁ ⲛⲉⲙⲟⲙⲉⲧⲁⲥⲟⲉⲛⲏⲥ ⲛ̅ⲛⲓⲱⲩⲱⲙⲓ*. Ennesimo esempio di uso di espressioni ridondanti in copto, qui per tradurre l'originale ἡ χρεία τοῦ σώματος. Anche per quanto riguarda l'ebbrezza, come per il digiuno, l'atteggiamento di Basilio è improntato alla moderazione più che al divieto assoluto. In questo passo, in particolare, si sottolinea come la moderata assunzione del vino

possa apportare beneficio al corpo, dal momento che può indebolire gli effetti di alcune malattie.

§ 9. Il breve ultimo capitolo, corrispondente al § 11 del testo greco così come suddiviso in *PG*, rappresenta la *peroratio* finale. Essa riassume efficacemente il senso e lo scopo dell'omelia ed è in questa sezione che Basilio, dopo aver citato un passo dal *Vangelo di Giovanni*, riprende i temi conduttori che hanno permeato l'intero discorso: l'importanza del digiuno, la condanna dell'ubriachezza e l'enfasi sull'aspetto agonistico, sul combattimento spirituale che il cristiano si trova a dover affrontare in modo particolare durante la quaresima, tempo di preparazione alla Pasqua, in occasione dell'inizio della quale il Cappadoce pronunciò il sermone in esame. Torna il ricorso a una serie di frasi tra loro collegate in paratassi, a rendere ancor più incisive le parole del vescovo di Cesarea, seguite da una preghiera che, alludendo proprio all'inizio del tempo quaresimale, conclude l'omelia.

§ 9, 4-5. *τενηοῦ ἀνοκ νεμπαιωτ ντενθαμιδ ἴπενμα νωωπι ἡῆητη*. Il copto ben traduce la *Vorlage* [ἐ]γὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐλευσόμεθα, καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν, che cita con qualche variazione Ioh 14, 23: «ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα» (NA28). Nelle traduzioni copte del *Vangelo di Giovanni*, il passo si trova in bohairico come «enei zarog ogor eneθamio ἴπενμαῆωωπι ἡῆητη» (HORNER B), in sa'īdico come «τῆνηγ ωαρογ. ἡτῆταμιο ναν ἡογμα ἡωωπε ζαζητη» (HORNER S). Quantomeno nella scelta del primo verbo (b. *νηοῦ*, s. *νηγ*) e nell'uso del congiuntivo, la citazione giovannea così come presentata nella traduzione bohairica di *Iei. 1* sembra essere più vicina alla versione di Ioh nella varietà meridionale del copto. Praticamente identica, quanto a scelta dei termini e *consecutio verborum*, la citazione così come tramandata dal frammento sa'īdico *Paris.copt.* 131² 119, per cui si rimanda al paragrafo § 5 dell'*Appendice*. Ciò rappresenta un ulteriore indizio a favore dell'ipotesi che prevede l'esistenza di un antigrafo sa'īdico alla base della tradizione da cui dipende la versione bohairica di *Iei. 1*.

§ 9, 20-24. *οὔσεμμι πε ἴπενμα νωωπι (...) οὔρεῖνι τε ἡτῆροτ ἡτεφ'τ*. Il copto aggiunge altri elementi alla serie di frasi in paratassi del modello originale, che efficacemente descrivono le caratteristiche del digiuno, come già fatto in altri passi del sermone (cfr., ad esempio, il § 6 della versione copta qui commentata e il paragrafo § 2 dell'*Appendice*).

§ 9, 33-41. *πoc δε φη ἔταφεντεν ετακοτc (...) ἔταχεράγωνιζεcοε ἕενπoc*. Si noti come la versione bohairica dell'omelia diverge dal modello greco nella sezione finale. Originale è, qui, il riferimento ai «santi che hanno combattuto nel Signore» che sostituisce l'allusione, nella *Vorlage*, al «giorno decisivo delle corone», rappresentato dalla Pasqua ma anche, *in extenso*, dal giorno in cui si potranno godere i frutti delle buone azioni compiute in vita nell'etere futuro, a seguito del giudizio di Cristo. Da sottolineare anche la ripresa in *Ringkomposition* del tema agonistico

e del combattimento spirituale richiamato nel § 1 e più o meno esplicito in altri punti del testo. La versione saʿīdica testimoniata da *Paris.copt.* 131² 119 è qui più aderente all'originale, cfr. § 5 dell'*Appendice*.

§ 9, 41-44. ⲉⲁⲛⲒⲒ ⲙⲡⲓⲓⲃⲉⲛⲱ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧⲁⲛⲁⲓⲧⲟⲩ ⲃⲉⲛⲡⲉⲱⲛ ⲛⲁⲑⲙⲟⲩⲛⲕ ⲕⲁⲧⲁⲡⲁⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲧⲉⲙⲉⲧⲧⲣⲥ ⲃⲉⲛⲡⲓⲧⲥ ⲓⲛⲥ ⲡⲉⲛⲟⲥ. È in certo modo mantenuto il senso dell'originale, che tuttavia appare piuttosto rielaborato in bohairico. Anche qui, la traduzione saʿīdica attestata da *Paris.copt.* 131² 119 segue più fedelmente il modello, cfr. § 5 dell'*Appendice*.

§ 9, 45-49. ⲡⲁⲓ ⲡⲓⲟⲩⲩ ⲡⲁⲑⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙⲁⲩ ⲛⲉⲙⲡⲓⲡⲛⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲣⲉⲩⲧⲁⲛⲃⲟ ⲟⲩⲟⲩ ⲛⲟⲙⲟⲩⲩⲟⲥ ⲛⲉⲙⲁⲩ ⲧⲛⲟⲩ ⲛⲉⲙⲛⲥⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙⲟⲩⲁⲉⲛⲉⲩ ⲛⲧⲉⲛⲓⲉⲛⲉⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲙⲏⲛ. Si tratta della dossologia finale, che contiene uno dei dettagli più interessanti della versione bohairica testimoniata dal *Vat.copt.* 58¹². Innanzitutto, la formula è molto più elaborata di quella presente nel modello, almeno così come si presentava nell'edizione curata da Jules Garnier. In essa si legge, infatti, solo ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν, in riferimento a Cristo. Al contrario, la traduzione bohairica di *Iei. 1* si chiude con la menzione del Padre e, significativamente, dello Spirito Santo. In ogni caso, la parte finale ⲧⲛⲟⲩ ⲛⲉⲙⲛⲥⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙⲟⲩⲁⲉⲛⲉⲩ ⲛⲧⲉⲛⲓⲉⲛⲉⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ non è priva di attestazioni in greco, dal momento che undici dei diciannove manoscritti collazionati (cfr. *Introduzione*, § 2.2.1) – tra cui l'autorevole *Paris.gr.* 476 (D) – riportano εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων, coincidente con il bohairico ⲛⲉⲙⲟⲩⲁⲉⲛⲉⲩ ⲛⲧⲉⲛⲓⲉⲛⲉⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. Di questi undici manoscritti greci, uno, il codice *Hierosol.gr.* 80, presenta una formula ancor più simile: νῦν καὶ αἰεὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων, perfettamente traducibile nel copto ⲧⲛⲟⲩ ⲛⲉⲙⲛⲥⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙⲟⲩⲁⲉⲛⲉⲩ ⲛⲧⲉⲛⲓⲉⲛⲉⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. Una simile formula finale, in parte diversa da quella edita da Garnier ma comunque attestata in diversi manoscritti greci, chiude la versione saʿīdica di *Iei. 1* testimoniata dal *f. Paris.copt.* 131² 119, su cui si veda il paragrafo § 5 dell'*Appendice*.

ομοούσιος. Tuttavia, il dettaglio di gran lunga più importante presente nella dossologia finale è rappresentato dalla presenza del termine ομοούσιος (gr. ὁμοούσιος) a indicare lo Spirito Santo, che è qui detto essere «a Lui (*scil.* al Padre) consustanziale (ὁμοούσιος)». È piuttosto interessante notare che, secondo la formulazione cui si giunse nel corso dei Concili di Nicea (325) e Costantinopoli (381), riassunta nel simbolo niceno-costantinopolitano, non è lo Spirito Santo a essere definito consustanziale al Padre e al Figlio, bensì è il Figlio a esser detto consustanziale al Padre, mentre lo Spirito Santo “procede” (in greco è impiegato il verbo ἐκπορεύω) dal Padre (e dal Figlio, *Filioque*, nei successivi ampliamenti della formula in Occidente). Tuttavia, il traduttore-adattatore copto di *Iei. 1* mostra di conoscere bene quanto meno l'importanza cardinale dello Spirito Santo e del suo rapporto con il Padre e il Figlio nell'ambito del discorso teologico di Basilio, arrivando a concludere la resa copta dell'omelia attribuendo al Cappadoce un concetto – la consustanzialità

dello Spirito Santo al Padre – più o meno esplicitamente sottinteso in alcune opere soprattutto in polemica contro le posizioni degli ariani e dei pneumatomachi (ovvero gli omeousiani), ma che Basilio non espresse mai tanto perentoriamente. «(...) Basilio non definisce mai lo Spirito Santo consustanziale con il Padre e con il Figlio, e (...) preferisce definirlo “degno di uguale onore”», cfr. C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., p. 53. Non solo: nella formula finale testimoniata nel manoscritto vaticano – $\phi\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\delta\omicron\upsilon\ \phi\alpha\phi\iota\omega\tau\ \nu\epsilon\mu\alpha\varsigma\ \nu\epsilon\mu\pi\pi\pi\tau\alpha\ \epsilon\theta\omicron\upsilon\gamma\alpha\beta\ \eta\pi\epsilon\tau\alpha\eta\theta\omicron\ \omicron\upsilon\omicron\varsigma\ \nu\omicron\mu\omicron\omicron\upsilon\gamma\iota\omicron\varsigma\ \nu\epsilon\mu\alpha\varsigma$, letteralmente «questa la gloria del Padre, con lo Spirito Santo Salvatore e con Lui consustanziale» – sembra in certo modo scorgersi l’eco della stessa dossologia di Basilio, «che così suonava: “Gloria al Padre insieme al Figlio e con lo Spirito», ancora in C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., p. 53. Sulla questione trinitaria e sulla teologia dello Spirito Santo in Basilio si veda in particolare M. SIMONETTI, *Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria in Basilio*, op. cit. e C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio*, op. cit., pp. 51-59. L’allusione alla consustanzialità dello Spirito Santo non si trova nella sezione finale della versione $\varsigma\alpha\iota\delta\iota\kappa\alpha$ di *Iei. 1* tramandata da *Paris.copt.* 131² 119, dunque ci si può chiedere se tale riferimento rappresenti un’innovazione presente unicamente nel manoscritto *Vat.copt.* 58¹² (e perché) o se si trovasse già nell’antigrafo da cui è stato copiato. Il riferimento esplicito alla consustanzialità tra Padre, Figlio e Spirito Santo non è comunque ignoto ai cristiani d’Egitto: cfr., ad esempio, SHENOUTE, *Contra Origenistas*: «il Figlio e lo Spirito Santo hanno la stessa sostanza [$\omicron\upsilon\gamma\iota\alpha$] del Padre» (T. ORLANDI, *Contra Origenistas. Testo con introduzione e traduzione*, Roma, C.I.M., 1985, p. 27). Si veda, inoltre, e ancor più, quanto si legge nella *recensio breuior uetusta* della *Liturgia di san Basilio*, nota anche in traduzione copta (cfr. *Introduzione*, § 1.2), il cui testo greco riporta: «(...) τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, καὶ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, καὶ ἀγαθοῦ, καὶ ζωοποιοῦ, καὶ ὁμοουσίου σου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν» (*PG XXXI*, 1629).

Allo stato attuale delle nostre conoscenze rispondere a tale importante interrogativo – se, cioè, il riferimento alla consustanzialità dello Spirito al Padre rappresenti un’innovazione presente unicamente nel manoscritto *Vat.copt.* 58¹², probabilmente per influsso della Liturgia di san Basilio (*Vat.copt.* 58¹² era del resto usato a scopo liturgico), o se si trovasse già nell’antigrafo da cui è stato copiato – risulta piuttosto difficile. Tuttavia, ciò che può e deve essere sottolineato è che anche in questo passo, come altrove (cfr. poco sopra la nota introduttiva al § 6), la trasposizione copta della prima omelia *De ieiunio* del Cappadoce mostra di essere tutt’altro che poco raffinata, ancora una volta invitando a riconsiderare quella fase di fondamentale importanza per la letteratura copta, tuttora relativamente poco approfondita, rappresentata dalla selezione, traduzione e dal riarrangiamento del grande *corpus* omiletico greco in copto, su cui si veda ancora F. BERNO, *For a Periodisation of Coptic Literature*, op. cit., p. 304, per una panoramica più recente.

APPENDICE

LA TRASMISSIONE IN COPTO SA'ĪDICO DELL'OMELIA
DE IEIUNIO I DI BASILIO DI CESAREA

1. Frammenti sa'īdici del De ieiunio I

Fatta eccezione per il testo completo in bohairico tramandato nella sezione finale del codice fattizio *Vat.copt.* 58 – di cui sono state fornite l'edizione e l'analisi nelle precedenti pagine –, la prima omelia sul digiuno di Basilio di Cesarea è conosciuta in copto grazie ad alcuni frammenti in sa'īdico attualmente conservati tra Londra e Parigi, cui si è già fatto cenno al paragrafo § 2.4 dell'introduzione alla presente tesi. Essi appartengono a due diversi codici¹ provenienti entrambi dal Dayr al- Abyaḍ (il Monastero Bianco), nei pressi dell'odierna Sūhāḡ, e databili ai secoli X-XI. Dunque, come sembra, sono poco più tardi dell'unità codicologica *Vat.copt.* 58¹² (= CLM 84). I due manoscritti, tuttavia, non ci sono pervenuti nella loro interezza, a causa delle note vicende che hanno portato alla grave frammentazione del ricco patrimonio librario della biblioteca del Monastero Bianco.² Di essi si conservano (o meglio, sono stati identificati) in totale venti fogli,³ di cui sei interessano in questa sede, dal momento che tramandano sezioni dell'omelia basiliana oggetto di studio. Si tratta dei seguenti:

Paris.copt. 131⁶ 59

S1_a⁴

CLM 562 = MONB.OA

Londin.or. 3581 A (3), 1

S1_b

¹ CLM 562 e CLM 419, di cui si parlerà ampiamente nei prossimi paragrafi.

² Su cui rimando in particolare a W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, London, Trustees of the British Museum, 1905, pp. IX-XVII; H. HYVERNAT, *Introduction a É. PORCHER, Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸ de la Bibliothèque Nationale, avec indication des textes bibliques*, in «RdÉ» 1 (1933), pp. 105-116 [1-12]; T. ORLANDI, *The Library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe*, in A. EGBERTS, B.P. MUHS e J. VAN DER VLIET (eds.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest. Acts from an International Symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998* (Papyrologica Lugduno-Batava 31), Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp.211-231.

³ In particolare, di CLM 562 sono noti attualmente tre fogli, per cui si veda la relativa scheda all'interno del *database PATHs* (<http://paths.uniroma1.it/atlas/manuscripts/562>, ultima consultazione: 11/01/2022) così come E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., p. 76, mentre di CLM 419 sono stati identificati diciassette fogli, per cui rimando alla scheda *PATHs* <http://paths.uniroma1.it/atlas/manuscripts/419> (ultima consultazione: 11/01/2022). Per un prospetto dei contenuti dei due codici frammentari si veda anche *infra*, *Indici e tabelle*, IV.A.2-3.

⁴ Per evitare di fornire sistematicamente le segnature complete dei frammenti in esame, con il rischio di appesantire il testo, nei prossimi paragrafi si utilizzeranno le sigle in grassetto **S1_a**, **S1_b**, **S2_a** e **S2_b**, per indicare i diversi frammenti sa'īdici, e **B**, per far riferimento alla versione bohairica. Analogamente, **G** indicherà il testo greco di *PG*. Nei casi in cui si faccia riferimento in generale

e

Paris.copt. 131⁶ 17 +

Paris.Lupar. E 10028

S2_a

e

CLM 419 = MONB.GZ

Paris.copt. 131² 117 +

Paris.copt. 131² 119

S2_b

Benché ciò sarà oggetto di approfondimento nelle successive pagine, sin d'ora è opportuno sottolineare il fatto che i due manoscritti in questione dovevano tramandare due traduzioni apparentemente piuttosto diverse del primo sermone sul digiuno di Basilio, come ben mostrano i pur pochi frammenti giuntici di tali codici. In particolare, CLM 562 attesta una traduzione molto vicina al testo greco della *Patrologia Graeca*, mentre CLM 419 conserva una versione che in più punti diverge dalla *Vorlage* greca e che concorda, tuttavia, con la versione boḥairica.⁵

Nei seguenti paragrafi, dunque, saranno fornite le edizioni e le traduzioni di tutti i frammenti *ša'īdici* sinora noti tramandanti sezioni dell'omelia *De ieiunio I* di Basilio di Cesarea. Ciascuna di esse sarà preceduta da una introduzione utile a delineare una breve storia del frammento e a offrirne un'accurata descrizione, cui seguirà un commento filologico. Per comodità si è scelto di dividere la trattazione in diversi paragrafi, ognuno dei quali dedicato allo studio di un frammento. Nello specifico, nei primi due paragrafi saranno oggetto di studio i due fogli più o meno frammentari appartenenti al manoscritto CLM 562. Poiché si tratta di fogli attualmente conservati in due diverse istituzioni (la Bibliothèque nationale de France a Parigi e la British Library a Londra), si è scelto di dividerne la trattazione in due sezioni differenti, per dar debitamente conto delle diverse vicende occorse ai fogli in esame, pur appartenenti allo stesso codice. Parimenti, negli ultimi due paragrafi dell'appendice (§ 4 e § 5) saranno esaminati i frammenti appartenenti al codice CLM 419. Dal momento che si tratta di due coppie di fogli consecutivi, in questo caso si è scelto di considerare ogni coppia in due paragrafi distinti,⁶ per seguire

alla traduzione di *Iei.* 1 tramandata da CLM 562 (della quale sono noti due fogli più o meno frammentari), si userà la sigla **S1**. Analogamente, la sigla **S2** indicherà la versione di *Iei.* 1 tramandata da CLM 419, della quale sono stati identificati al momento quattro fogli più o meno frammentari.

⁵ Cfr. E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., p. 88.

⁶ A rigore, mantenendo la divisione adottata per la trattazione dei primi due frammenti, i due fogli costituenti **S2_a** avrebbero dovuto essere esaminati in due distinti paragrafi, perché non hanno la stessa collocazione (essi sono entrambi conservati a Parigi, ma l'uno presso la Bibliothèque nationale de France, l'altro presso il Musée du Louvre), tuttavia il fatto che essi costituiscono due fogli consecutivi del codice ha suggerito, per evidenti motivi di chiarezza, una trattazione unitaria in un

l'impostazione adottata per l'analisi di **S1_a** e **S1_b** e, inoltre, per offrire una trattazione più chiara e organica.

2. *Parisinus copticus 131⁶ 59 (S1_d)*

Paris.copt. 131⁶ 59 è un frammento di foglio – di cui non resta che la metà superiore – in origine appartenente a un codice⁷ pergamenaceo in ṣa'īdico proveniente dal Dayr al-Abyaḍ e databile su base paleografica al X secolo circa.⁸

Esso appartiene all'insieme di più di quattromila fogli un tempo facenti parte dei codici della ricca biblioteca monastica, rinvenuti nel 1883 da Gaston Maspero ammassati sul pavimento di un ambiente situato in una torre nei pressi della chiesa del monastero.⁹ Il foglio frammentario in esame faceva parte del primo lotto di frammenti che raggiunse la Bibliothèque nationale de France il 19 marzo 1886, con il numero di acquisizione 7806. Ivi, fu classificato e rilegato in un volume *in folio* di 131 fogli che reca la segnatura BnF copte 131⁶ e, sul frontespizio, la data del 3 aprile 1894. In esso sono riuniti vari fogli membranacei appartenenti in origine a diversi codici, raggruppati nel volume fattizio summenzionato in base al loro contenuto: si tratta, infatti, di frammenti di omelie, molte delle quali non ancora identificate e studiate approfonditamente.

Fu Émile Amélineau ad avere per primo l'incarico di catalogare tali frammenti copti della biblioteca parigina. Dal lavoro di catalogazione e inventariazione dei numerosi fogli scaturirono due cataloghi manoscritti mai stampati¹⁰ e, in realtà, non privi di difetti e inesattezze:¹¹ più che di cataloghi veri e propri, si tratta, piuttosto, di inventari. Del frammento qui considerato si fornisce il numero di acquisizione 7806, utile a collocare il foglio tra quelli costituenti il primo lotto di fogli membranacei più o meno integri rinvenuti da Maspero e acquisiti dalla biblioteca parigina. Quanto alla descrizione, si specifica solo che si tratta di una parte di sermone, men-

singolo paragrafo.

⁷ CLM 562, MONB.OA. In E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., pp. 75-94 (soprattutto pp. 84-86 e n. 20), il codice è indicato con la lettera Y. Allo stato attuale, del codice sono noti solo tre *folii* più o meno frammentari: quello oggetto di descrizione nel presente paragrafo; il frammento descritto nel paragrafo 4 della presente appendice (*Londin.or.* 3581 A (3)); e, infine, Wien, Österreichische Nationalbibliothek Papyrussammlung K 9334, contenente parte della seconda omelia basiliana *de ieiunio* (CC 922, CPG 2846).

⁸ E. LUCCHESI e P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., p. 75, datano il codice a prima dell'XI secolo, mentre A. BOUD'HORS, *The Coptic Tradition*, op. cit., p. 636, n. 53 afferma che esso non debba essere datato a prima del IX secolo.

⁹ G. MASPERO, *Fragments de la version thébaine de l'Ancien Testament* (MMAF 6), Paris, Ernest Leroux, 1892, p. 1.

¹⁰ É. AMÉLINEAU, *Catalogue des manuscrits coptes provenant des acquisitions 7806, 7892, 8050 et du don 2616*, s.l., 1888-1889; ID., *Catalogue des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale*, s.l., 1890-1896. Le note riguardanti il frammento in esame si trovano rispettivamente in *f.* 35v e in *f.* 148.

¹¹ H. HYVERNAT, *Introduction*, op. cit., pp. 111-112 [7-8].

tre la brevissima descrizione si limita a segnalare la paginazione antica.

Una piccola nota riguardante il volume contenente il frammento oggetto di approfondimento è presente anche nel succinto catalogo a opera di Jean-Baptiste Chabot,¹² che, per quanto concerne i manoscritti *ša'īdici*, si basa soprattutto sui cataloghi manoscritti dello stesso Amélineau, senza molto aggiungere alle precedenti scarse descrizioni, e tuttavia correggendo alcuni errori relativi al numero di fogli attribuiti a ciascun codice dal coptologo francese. Uno studio più approfondito sui volumi 131¹⁻⁸, contenenti sermoni frammentari, fu portato avanti negli anni '30 del secolo scorso da Émile Porcher, il quale descrisse ogni foglio dei vari volumi rendendo conto della paginazione antica, delle dimensioni e del numero di linee, trascrivendo l'*incipit* e riassumendo brevemente il contenuto.

Benché nel corso degli anni siano stati condotti molteplici studi e redatti diversi cataloghi relativi alla collezione parigina di manoscritti *ša'īdici*,¹³ un catalogo generale approfondito e pienamente scientifico – soprattutto dei *recueils factices* che raccolgono i frammenti membranacei del Monastero Bianco rinvenuti da Maspero – ancora manca. Allo stato attuale, dunque, in particolare per quanto riguarda alcuni specifici volumi (tra cui quelli che contengono il frammento qui in esame e quello descritto nel paragrafo 5 della presente appendice), non molto sembra cambiato dal 1930, quando Henri Hyvernât scriveva: « [I]es séries les plus négligées sont celles des volumes 131/1-8 et 132/1-5, pour ne rien dire des volumes 133/1-2 (*fragmenta minutissima*) ». ¹⁴

Il frammento in esame,¹⁵ largo circa 190 mm e di altezza sconosciuta,¹⁶ rappresentava il sesto foglio del quaternione $\bar{\alpha}$, cui apparteneva anche il foglio descritto nel prossimo paragrafo. Ancora visibile sul margine superiore esterno di *recto* (lato

¹² « 131⁶. – *Homiliae*. Tomus IV (ff. 131) », J.-B. CHABOT, *Inventaire sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale*, in «*Révue des bibliothèques*» 16 (1906), p. 366.

¹³ Si veda, in particolare, A. HEBBELYNCK, *Les manuscrits coptes-sahidiques du Monastère Blanc. Recherches sur les fragments complémentaires de la Collection Borgia (I)*, in «*Le Muséon*» 24 (1911), pp. 91-154; ID., *Les manuscrits coptes-sahidiques du Monastère Blanc. Recherches sur les fragments complémentaires de la Collection Borgia (II)*, in «*Le Muséon*» 25 (1912), pp. 275-362; E. LUCCHESI, *Répertoire des manuscrits coptes (sahidiques) publiés de la Bibliothèque nationale de Paris* (Cahiers d'Orientalisme 1), Genève, P. Cramer, 1981; A. BOUD'HORS, *Catalogue des fragments coptes*, I: *Fragments bibliques nouvellement identifiés*, Paris, Bibliothèque nationale, 1987.

¹⁴ H. HYVERNAT, *Introduction* a É. PORCHER, *Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸*, op. cit., p. 115 [11]. Sebbene l'articolo sia datato al 1933, l'introduzione di Hyvernât reca la data del settembre 1930.

¹⁵ Non avendo potuto procedere a un'analisi autoptica del frammento, la descrizione si basa su quanto è possibile arguire dallo studio delle riproduzioni digitali, disponibili sul sito BnF Gallica ai seguenti indirizzi: URL: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52510870k/f125.item.zoom>> (*recto*); URL: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52510870k/f126.item.zoom>> (*verso*). L'accesso a entrambi gli indirizzi *web* è stato effettuato per l'ultima volta il 09/08/2021. Cfr. anche le Tavole XIV-XV della presente tesi.

¹⁶ É. PORCHER, *Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸ de la Bibliothèque nationale, avec indications des textes bibliques (suite et fin)*, in «*RdÉ*» 2 (1936), p. 80 [120].

pelo) e *verso* (lato carne) è la numerazione di pagina $\overline{\text{I}\alpha\text{-I}\beta}$ (11-12), vergata con un inchiostro bruno piuttosto sbiadito, soprattutto sul *verso*.

Sul *recto* sono stati apposti da due diverse mani moderne (la prima delle quali, forse, di fine XIX secolo, e probabilmente dello stesso Amélineau) i numeri “89” con inchiostro blu scuro, “60” con inchiostro rosso e “281” a matita. La mano più antica è responsabile della vergatura del numero “89”, seguito da due lettere.

A quanto risulta dalle riproduzioni digitali, ciò che resta della pergamena è piuttosto danneggiato. Manca all’incirca la metà inferiore del foglio, e il margine interno della parte restante è deteriorato in più punti, tanto che alcune lettere del testo sono perdute. La pergamena presenta diverse macchie, nella parte centrale del foglio sono visibili piccoli fori, lato pelo e lato carne sono distinguibili per via della diversità di colore e grana, laddove il lato carne presenta una colorazione più chiara e una superficie più liscia, mentre il lato pelo risulta più giallastro e si distinguono senza difficoltà, anche dalla riproduzione digitale, i pori dell’animale.

Il testo è disposto su due colonne ed è allineato a sinistra. Sono preservate 21-23 linee, delle quali le ultime tre piuttosto lacunose. Ogni linea ha dai 7 ai 13 caratteri. Poiché il frammento *Londin.or.* 3581 A (3) – appartenente allo stesso codice CLM 562, e ben preservato – contiene 32-35 linee, è lecito supporre che le linee di testo mancanti in *Paris.copt.* 131⁶ 59 siano circa 10-11. Ciò sembra ulteriormente supportato dal fatto che ogni colonna è priva del testo copto corrispondente a circa 2-3 linee del greco di *PG XXXI* 169-172. Dal momento che le 21-23 linee di copto preservate corrispondono a circa 5-6 linee di greco, è parimenti lecito supporre che le 2-3 linee del testo greco corrispondente alla lacuna equivalgano proprio alle 10-11 linee lacunose del testo copto.

Lo spazio intercolonnare è di circa 15 mm. I margini superiore, interno ed esterno misurano rispettivamente circa 25, 23 e 30 mm. I paragrafi sono segnati mediante iniziali ingrandite in *ekthesis*,¹⁷ mentre il testo è vergato in una scrittura maiuscola unimodulare già da W.E. Crum accostata alla tipologia rappresentata dalla classe IV del *Catalogus* di Zoëga.¹⁸

La sezione di testo riportata nel foglio frammentario coincide con *PG XXXI*,

¹⁷ In un caso l’iniziale ingrandita è stata decorata: l’epsilon di *f.* 59v, col. b presenta due punti decorativi sopra e sotto il tratto orizzontale, mentre a sinistra si trova, combaciante il corpo della lettera, un segno paratestuale, su cui si veda F. ALBRECHT - M. MATERA, *Testimonianze di παράγραφοι “a coda ondulata” in alcuni manoscritti greci e copti*, in «Nέα Πώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche» 14 (2017), pp. 10-11.

¹⁸ G. ZOËGA, *Catalogus codicum copticorum*, op. cit., pp. 169-171 e tav. IV (Class. IV. n. XIX. cod. S. CCLXXXII). Cfr. W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts*, op. cit., p. 67 (il foglio descritto dal coptologo scozzese apparteneva al medesimo codice del frammento qui oggetto di descrizione); E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., p. 79. Tale scrittura è piuttosto vicina alla maiuscola biblica, cfr. P. BUZI, *Coptic Palaeography*, op. cit., p. 285; G. CAVALLO, *Ricerche sulla maiuscola biblica*, op. cit.; ID., *Grammata Alexandrina*, in «JÖB» 24 (1975), pp. 23-54.

169, 51 - 172, 30.¹⁹ In *Vat.copt.* 58 il passo corrispondente si trova tra *f.* 184v l. 18 e *f.* 185v l. 22.

Il dettato sa'īdico non presenta particolari aberrazioni, se non in due punti, il cui testo è stato emendato. Il primo caso riguarda l'inciso $\text{MH OY\textcircled{A}INOYOM\textcircled{A} \{A\}[] \text{N}\textcircled{A}OY\textcircled{A}T <AN> \text{PE PA}\textcircled{I} [\text{ENT}]\textcircled{A}Y\textcircled{A}T$ (*f.* 59r, col. a ll. 16-19), corretto per restituire l'appropriata costruzione della domanda retorica anticipata dalla negazione MH, forse impropriamente costruita con {A} seguito – come sembra – da rasura, dopo OY\textcircled{A}INOYOM\textcircled{A}. Il secondo passo emendato è quello relativo alla citazione da Iudc 13, 14: $\text{N}\textcircled{K}A \text{NIM} \text{E}\textcircled{A}Y\textcircled{A} \text{E}\textcircled{B}O\textcircled{L} \text{Z}\textcircled{N}\textcircled{T}\textcircled{B}\textcircled{W} \text{N}\textcircled{E}\textcircled{L}\textcircled{O}\textcircled{O}\textcircled{L}\textcircled{E} \text{N}\textcircled{N}\textcircled{E}\textcircled{C}\textcircled{O}\textcircled{Y}\textcircled{O}\textcircled{M}\textcircled{Y} \text{A}\textcircled{Y}\textcircled{W} \text{O}\textcircled{Y}\textcircled{H}\textcircled{P}\textcircled{I} \text{M}\textcircled{N}\textcircled{O}\textcircled{Y}\textcircled{C}\textcircled{I}\textcircled{K}\textcircled{E}\textcircled{P}\textcircled{A} \text{N}\textcircled{N}\textcircled{E}\textcircled{C}\textcircled{C}\textcircled{O}\textcircled{Y}\textcircled{O}\textcircled{Y} \{Y\} <Y>$ (*f.* 59r, col. b ll. 16-21).²⁰ Qui, la correzione è giustificata dall'osservanza grammaticale,²¹ ma è ulteriormente rafforzata dal confronto con la versione sa'īdica del libro biblico – tramandata da un codice palinsesto copto-siriaco la cui *scriptio inferior* (in copto) è databile su base paleografica alla prima metà del VI secolo²² – nonché dalla stessa citazione presente nella traduzione bohairica di *Iei. 1* (*f.* 185r, ll. 8-12).²³

Il frammento contiene trentatré prestiti dal greco, tra cui sette occorrenze del termine $\text{NHCTE}\textcircled{I}\textcircled{A}$, argomento del sermone basiliano. Degno di nota è il fatto che il copto ricalca fedelmente il greco $\text{NHCTE}\textcircled{I}\textcircled{A}$, ricorrendo solo due volte alla grafia aberrante $\text{NHCT}\textcircled{I}\textcircled{A}$ – interpretabile il più delle volte come riferimento alla pronuncia itacistica del greco tardo, ma probabilmente qui non riferibile a tale fenomeno²⁴ –,

¹⁹ In É. PORCHER, *Analyse des manuscrits coptes 131^{l-8} (suite et fin)*, op. cit., pp. 80-81 [120-121] il contenuto del *recto* è messo in relazione con Iudc 13, 4-14, mentre del *verso* si dice che contiene « considérations théoriques variées. (...) Saint Basile *Homilia 1 de jeunio* donne les mêmes exemples ».

²⁰ Con lieve variazione rispetto al testo biblico, in cui l'ordine è riferito alla madre, e non a Sansone, come in questo caso, in bohairico e, del resto, in greco.

²¹ $\text{COO}\textcircled{Z}$ si riferisce sia a $\text{H}\textcircled{P}\textcircled{I}$, sia a $\text{C}\textcircled{I}\textcircled{K}\textcircled{E}\textcircled{P}\textcircled{A}$, e dunque richiederebbe il pronome personale suffisso di terza persona plurale. Al contrario, poiché $\text{O}\textcircled{Y}\textcircled{O}\textcircled{M}\textcircled{Z}$ dipende da $\text{N}\textcircled{K}\textcircled{A} \text{NIM}$, che può essere indiscriminatamente singolare o plurale, si è scelto di mantenere il testo così come tramandato dal frammento parigino, sebbene in altre due occorrenze dello stesso passo sia attestato come plurale. Si vedano le due note successive, in cui sono sottolineate le piccole variazioni nei passi paralleli.

²² Si fornisce qui la citazione dal *Libro dei Giudici* così come è tramandata dal codice palinsesto: $\text{N}\textcircled{K}\textcircled{A} \text{NIM} \text{E}\textcircled{A}Y\textcircled{A} \text{E}\textcircled{B}O\textcircled{L} \text{Z}\textcircled{N}\textcircled{T}\textcircled{B}\textcircled{W} \text{N}\textcircled{E}\textcircled{L}\textcircled{O}\textcircled{O}\textcircled{L}\textcircled{E} \text{N}\textcircled{N}\textcircled{E}\textcircled{C}\textcircled{O}\textcircled{Y}\textcircled{O}\textcircled{M}\textcircled{Y} \text{A}\textcircled{Y}\textcircled{W} \text{O}\textcircled{Y}\textcircled{H}\textcircled{P}\textcircled{I} \text{M}\textcircled{N}\textcircled{O}\textcircled{Y}\textcircled{C}\textcircled{I}\textcircled{K}\textcircled{E}\textcircled{P}\textcircled{A} \text{N}\textcircled{N}\textcircled{E}\textcircled{C}\textcircled{C}\textcircled{O}\textcircled{Y}\textcircled{O}\textcircled{Y}$ (THOMPSON). Il manoscritto (CLM 769) proviene dal Monastero dei Siriani ed è conservato a Londra (BL Add. 17183), cfr. K. SCHÜSSLER, *Biblia coptica. Die koptischen Bibeltexte. Das sahidische Alte und Neue Testament. Vollständiges Verzeichnis mit Standorten*, I: 1, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1995, sa 19. Si noti, *en passant*, la precisione del frammento parigino nella resa fedele del greco $\text{C}\textcircled{I}\textcircled{K}\textcircled{E}\textcircled{P}\textcircled{A}$ in $\text{C}\textcircled{I}\textcircled{K}\textcircled{E}\textcircled{P}\textcircled{A}$, là dove il pur più antico manoscritto sopracitato riporta $\text{C}\textcircled{I}\textcircled{K}\textcircled{I}\textcircled{P}\textcircled{A}$. L'attenzione nella resa dei grecismi sembra del resto essere caratteristica della versione dell'omelia basiliana trasmessa da CLM 562, come si vedrà più avanti.

²³ $\text{N}\textcircled{K}\textcircled{A}\textcircled{I} \text{N}\textcircled{I}\textcircled{B}\textcircled{E}\textcircled{N} \text{E}\textcircled{A}\textcircled{Y}\textcircled{I} \text{E}\textcircled{B}O\textcircled{L} \text{Z}\textcircled{N}\textcircled{T}\textcircled{B}\textcircled{W} \text{N}\textcircled{A}\textcircled{L}\textcircled{O}\textcircled{L}\textcircled{I} \text{M}\textcircled{N}\textcircled{E}\textcircled{C}\textcircled{O}\textcircled{Y}\textcircled{O}\textcircled{M}\textcircled{Y} \text{O}\textcircled{Y}\textcircled{H}\textcircled{P}\textcircled{I} \text{N}\textcircled{E}\textcircled{M}\textcircled{O}\textcircled{Y}\textcircled{C}\textcircled{I}\textcircled{K}\textcircled{E}\textcircled{P}\textcircled{A} \text{N}\textcircled{N}\textcircled{E}\textcircled{C}\textcircled{C}\textcircled{O}\textcircled{Y}\textcircled{O}\textcircled{Y}$. Cfr. *supra*, il commento al § 5, 11-14 del testo bohairico.

²⁴ $\text{NHCT}\textcircled{I}\textcircled{A}$ si trova in *f.* 59r col. a l. 2 e col. b l. 5, in entrambi i casi con trema sulla lettera I , quasi per segnalare in qualche modo la grafia abbreviata, in cui è assente la vocale e. In ogni caso, la funzione di tale segno diacritico resta oscura, cfr. B. LAYTON, *A Coptic Grammar* (Porta Linguarum Orientalium 20), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2011³, p. 16. Anche il foglio *Londin.or.* 3581 A (3) – appartenente allo stesso codice CLM 562 – presenta sempre la forma $\text{NHCTE}\textcircled{I}\textcircled{A}$, ricorrendo

in entrambi i casi in fine di rigo, per evitare forse di staccare, andando a capo solo di una lettera, una parola tanto carica di significato in questo contesto. Legato alla pronuncia itacista è invece il nesso τ-ιρηνη per τ-ιρηνη (*f.* 59v, col. a l. 20-21, gr. εἰρήνη). Quanto al resto dei prestiti, essi si presentano tutti fedeli all'ortografia greca, anche laddove avrebbe potuto influire una pronuncia tarda o erronea: così, oltre al già citato caso del termine *νηστεία*, si ha *γυμνασία* (*f.* 59v, col. a l. 6, gr. γυμνασία) e non *γυμνασία*, come pure si trova nel passo corrispondente bohairico (*f.* 185r, l. 22); *πειρασμός* (*f.* 59v, col. a l. 9, gr. πειρασμός) e non *πυρασμός*, *περασμός* o *πγρασμός* (presente nella versione bohairica, al *f.* 185r, l. 23); *ναζι]ραῖος*²⁵ (*f.* 59v, col. a l. 23, gr. Ναζιραῖος) e non, ad esempio, *ναζωρεος* (in bohairico, *f.* 185v, l. 2); e, infine, *σπηλαιο[ν]* (*f.* 59v, col. b l. 14, gr. σπήλαιον) e non *σπηλγον* o *σπηλεον* (attestato in bohairico, al *f.* 185v, l. 17). Benché il codice CLM 562 sia databile al X secolo circa, ciò sta forse a testimoniare che il copista del manoscritto da cui deriva il frammento in esame aveva a disposizione, probabilmente, un antigrafo piuttosto antico o che, in ogni caso, rifletteva un testo composto due o tre secoli prima.²⁶ Quanto agli altri grecismi, non vi è nulla di particolare da rimarcare, se non il fatto che in questa versione sa'īdica dell'omelia si tende sempre a mantenere il *pendant* della *Vorlage* greca, con lievi variazioni come nel caso di *μη̄τεγεσεβης*²⁷ (*f.* 59v, col. a ll. 12-13) *versus* εὐσεβεία; *κοινωνος* (*f.* 59v, col. a ll. 13-14) *versus* σύννοικος; *θεωρία* (*f.* 59v, col. b l. 7) *versus* θέαμα. Infine, come d'uso nella varietà linguistica sa'īdica, i grecismi verbali presentano il solo *status absolutus* e ricalcano la forma dell'imperativo attivo singolare,²⁸ o forse la forma dell'infinito attivo greco privo di -ν finale in luogo del consueto -ειν, o piuttosto dell'infinito con desinenza -εν attestata in molti papiri documentari e con ogni probabilità riflesso della pronuncia del greco (e del copto) parlato.²⁹ Nel frammento qui oggetto di analisi i grecismi verbali sono rappresentati da *προδιδου* (*f.* 59r, col. a l. 7, gr. προδιδόναι) e *νηστεγε* (*f.* 59v, col. b l. 18, gr. νηστεύειν).

Quanto al contenuto, il frammento parigino³⁰ è molto fedele al testo della *Vorlage* greca, mantenendo perfettamente l'ordine dei concetti e traducendo puntual-

solo una volta alla grafia *νηστῖα*, in fine di rigo (*f.* 3v col. a l. 26). La grafia *νηστια/νηστῖα* è, invece, l'unica attestata in *Vat.copt.* 58¹² e in *Paris.copt.* 131² 117 e *Paris.copt.* 131² 119.

²⁵ L'integrazione *ναζι]ραῖος* e non, ad esempio, *ναζω]ραῖος* è dovuta al fatto che nelle altre occorrenze in sa'īdico (Iudc 13, 5; 13, 7; Lam 4, 7) il termine si trova sempre come *ναζι]ραῖος*.

²⁶ Cfr. T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea nella letteratura copta*, op. cit., p. 51. Cfr. anche ID., *La collezione vaticana e la letteratura copta*, op. cit., pp. 29-31 e B. LAYTON, *A Coptic Grammar*, op. cit., p. 33.

²⁷ E non *εγεσεβια*, ma cfr. R. KASSER, s.v. *Vocabulary, Copto-Greek*, in *CE*, VIII, p. 220b.

²⁸ Cfr. ad esempio, B. LAYTON, *A Coptic Grammar*, p. 155.

²⁹ Si veda P. BUZI - A. SOLDATI, *La lingua copta*, Milano, Hoepli, 2021, pp. 208-209.

³⁰ E più in generale, per quanto ci è noto, la versione del sermone *De ieiunio I* tramandata dal codice CLM 562.

mente ogni frase. Dal momento che il passo si ritrova anche nella versione boḥairica dell'omelia – principale oggetto di studio in questa sede – sarà utile segnalare i punti in cui essa si discosta dal testo greco, e in che modo, invece, la versione saʿīdica sembra attestare una diversa traduzione/redazione copta dell'omelia, molto più vicina all'originale.³¹

Il primo punto di differenziazione si trova proprio all'inizio del testo tramandato dal frammento parigino. Si forniscono di seguito le differenti versioni, d'ora in avanti identificate tramite le lettere **G** (per l'originale greco), **S1_a** (per il frammento saʿīdico qui considerato) e **B** (per la versione boḥairica):

G: πῶς νηστεία Θεῷ προσάγει, καὶ πῶς τρυφή τὴν σωτηρίαν προδίδωσι. Κατάβα ὁδῶ βαδίζων ἐπὶ τὰ κάτω (169, 48 – 172, 2);

S1_a: χεαω τε θε ετερετηνητιὰ ρωπ̄ι ἡμον επιουτε αγω αω τε θε ετερετετρῦφη προαδιου ἡπουχαι ἡμος · λμογβε τενοϋ εκμοοϋε ριτεριῖ ωαντ̄κει επεσнт (f. 59r, col. a ll. 1-12);

B: ἐπιρητ̄ ετεφ̄τ̄ σωκ ἡμον ωαροϋ ριτεν̄τηνηστιὰ νεμηφρητ̄ ἔτατ̄τρῦφη ερπροαδιιν ἡπενουχαι Μοϋι επεσнт νογκοϋχι βεν̄τιστορια (f. 184v, ll. 23-24).

Qui, appare subito chiaro come il saʿīdico segua precisamente il modello originale, sebbene con la non rara maggiore necessità di parafrasare del copto. Al contrario, **B** appare in certo modo più brachilogico e presenta una struttura della frase leggermente diversa, in cui il soggetto non è il digiuno (che guida verso Dio), ma Dio (che conduce a Lui mediante il digiuno). Oltre a ciò, prima di passare al capitolo 6 – in cui si forniscono diversi esempi veterotestamentari riguardanti il ruolo del digiuno e la sua importanza – **B** varia leggermente la frase di raccordo. Sebbene il senso sia lo stesso (percorrere il sentiero che conduce “in basso”, verso le antiche origini del digiuno), **B** aggiunge βεν̄τιστορια, assente in **G** e **S1_a**, forse dovuto al fatto che in altre due sezioni³² – peraltro piuttosto fedeli al dettato greco – sono presenti i nessi βεν̄τιστορια/εχεν̄τιστορια in contesti simili a quello appena citato.

Procedendo in ordine, **B** si discosta leggermente da **G** e **S1_a** quando, in riferimento al passo in cui si parla di Sansone, si limita a dire:

B: μη τ̄νηστια αν τε θαι ἔταϋερβοκι ἡμος νεμαϋ βεντ̄{ε}οτ̄ τ̄νηστιὰ πεταϋερεϋωπ̄ι θαι ἔταπιαγγελος θαϋεσ ἡτεϋμα'γ' εαϋχοσ νασ (f. 185r, ll. 3-5),

menzionando solo il “ventre” (sottolineato nel testo), e non il “ventre della madre”, come fanno **G** e **S1_a**, ma soprattutto non mantenendo la *climax* di **G**,³³ conservata

³¹ E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., p. 88.

³² Rispettivamente in f. 180v, l. 17 e f. 183r, l. 26, cfr. anche il commento al testo boḥairico al § 5, 67.

³³ Là dove si dice: «[i]l digiuno lo diede alla luce, il digiuno lo allattò, il digiuno lo rese uomo, quel digiuno che l'angelo prescrisse a sua madre (...)», tr. it. di A. Rossi, *Basilio di Cesarea*, op.

invece da **S1_a** :

G: Οὐχ ἡ νηστεία, μεθ' ἧς ἐν τῇ γαστρὶ τῆς μητρὸς συνελήφθη; Νηστεία αὐτὸν ἐκύησε· νηστεία αὐτὸν ἐτιθηήσατο· νηστεία αὐτὸν ἤνδρωσεν, ἦν ὁ ἄγγελος διετάξατο τῇ μητρὶ· (172, 7-11);

S1_a : μη τνηστεια αν τε ταιετατεμναυ χιογω ἡμοσ ἡμασ ρῆθη τνηστῖα
ΤΕΝΤΑΣΧΠΟϣ ΤΗΗΣΤΕΙΑ ΤΕΝΤΑΣΑΝΟΥΩῤ ΤΗΗΣΤΕΙΑ ΤΕΝΤΑΣΤΡΕΦΩΠΕ
ἸΧΩΡΕ ΤΑῖ ΕΝΤΑΠΑΓΓΕΛΟΣ ΟΥΕΡΣΑΡΝΕ ἡμοσ ἡτεμναυ εϣχω ἡμοσ (f. 59r, col. b ll. 1-15).

Non confrontabile con **S1_a**, che presenta lacuna, è il passo:

G: Νηστεία προφήτας γεννᾷ, δυνατοὺς ῥώννουσι· νηστεία νομοθέτας σοφίζει, ψυχῆς ἀγαθὸν φυλακτήριον (172, 12-14)

reso piuttosto fedelmente in bohairico (f. 185r, ll. 12-19), che tuttavia aggiunge all'inizio οϣρεϣιϣι τε ναγαθον νιβεν, non presente in greco.

A parte la lieve variazione di **S1** e **B**, che riportano rispettivamente γυμνασια e γυμνασια contro il greco γυμνάσιον, degno di nota è il brano appena successivo:

G: Τοῦτο πειρασμοὺς ἀποκρούεται, τοῦτο ἀλείφει πρὸς εὐσέβειαν, νήψεως σύννοικος, σωφροσύνης δημιουργός. Ἐν πολέμοις ἀνδραγαθεῖ, ἐν εἰρήνῃ ἡσυχίαν διδάσκει (172, 16-18);

S1_a : ται ετϣι ἡμαγ ἡνεπειρασμοσ ται τεττωρῆ αγω ετϣ ντσομ εροϣη
ετῖῃτεϣεβησ τκοινωμοσ ἡτῖῃτρεϣϣτηϣ τρεϣταμιο ἡτῖῃτϣαγ σερε
ἡνετῖῃπολεμοσ ηϣωωρε . ϣτῆω νογερϣ ρῆτ|ρη[νη] (f. 59v, col. a ll. 7-22);

B: ϣαρεθαι ϣωϣτ ἡνιπϣασμοσ ϣασερογοϣῖ σαβολ ἡμοκ ϣαρεθαι
εργυμναζιν ἡμοκ ετῖμετεϣεβησ τωερι τε ἡπϣογκερ ορεϣῖνι δε
ἡτῖμετεπικησ νεμτῖμετκατρητ ϣεμϣομ ἡενηπολεμοσ οϣρεϣτ τε ἡπωρη
ἡενογϣιρηνη (f. 185r, l. 23 - f. 185v, l. 1)

in cui **B** varia la parte iniziale con una sorta di struttura dicolica che rafforza ulteriormente il significato dell'originale [τ]οῦτο πειρασμοὺς ἀποκρούεται,³⁴ e, allo stesso modo, si discosta dalle altre due versioni nelle frasi successive, mantenendo sostanzialmente la struttura della frase, ma operando una diversa scelta semantica. A titolo d'esempio, si noti l'uso del grecismo verbale εργυμναζιν (gr. γυμνάζειν), là dove **G** ha ἀλείφω, che **S1_a** traduce letteralmente con il verbo prettamente copto τωρϣ, in questo caso, tuttavia, rafforzando il concetto mediante l'aggiunta di un breve inciso assente nella *Vorlage*.

Ancora, più vicino al testo greco è **S1_a** rispetto a **B** in:

cit., p. 41. La progressione e l'accento sul ruolo del digiuno è ben resa in **S1_a**, grazie all'uso della super-struttura grammaticale detta *Cleft Sentence*, cfr. B. LAYTON, *A Coptic Grammar*, op. cit., pp. 370-372.

³⁴ «(...) respinge le tentazioni (πειρασμός), fa sì che siano lontane da te».

G: ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τυπικῇ τῇ κατὰ τὸν νόμον προσαγομένη (172, 21-22);

S1_a: ἀλλα ρῖπετωοοπ ριτῖππγπιοϛ ενταγκααϛ ερραῖ καταπνομοϛ (f. 59v, col. b ll. 1-4);

B: ἀλλα πικεωμεωι οη εναγῖρι ἡμοϛ ἡωορπ ἔενογῆνιβι καταπνομοϛ (f. 185v, ll. 7-9)

laddove **S1_a** si mantiene sostanzialmente aderente al testo greco, anche nella ripresa di ἐν τῇ τυπικῇ/ριτῖππγπιοϛ, mentre **B** ricorre a un dettato lievemente più verboso e metaforico.³⁵

Infine, **S1_a**, fedele all'originale greco, specifica il nome del monte (l'Oreb) in cui si trovava la grotta che servì da rifugio al profeta Elia, dove **B** si limita a menzionare un non meglio precisato antro.

Poco dopo questo punto, si interrompe il testo di **S1_a** e, di conseguenza, cessa qui il confronto tra le due versioni copte e la *Vorlage* greca. Tuttavia, si sottolinea già ora che il prossimo frammento analizzato (d'ora in poi **S1_b**), conservato a Londra e appartenente allo stesso codice CLM 562 di **S1_a**, tramanda una sezione sì presente nel testo greco (*PG XXXI*, 173, 17 - 176, 10) ma – ciò che rappresenta motivo di grande interesse – del tutto assente nella versione bohairica. Il confronto, dunque, sarà solo tra greco e sa'īdico, ma l'analisi non sarà meno interessante, in quanto permetterà di approfondire ulteriormente – e per quanto possibile, considerando le nostre attuali conoscenze – le questioni riguardanti l'esistenza di diverse traduzioni/redazioni copte dell'omelia, aggiungendo informazioni potenzialmente utili in futuro, come base per chi intenda produrre un'edizione critica dell'originale greco.

Segue l'edizione del frammento **S1_b**, con il testo originale corrispondente a fronte e, successivamente, la traduzione.

³⁵ «(...) ma (ἀλλὰ) anche dell'altro culto che ci precedette nell'ombra secondo (κατὰ) la Legge (νόμος)».

*Basilii Caesariensis Homiliae I De ieiunio fragmentum
ex manu scripto Parisino coptico 131⁶ 59*

PG 31, 169, 51
PG 31, 172

(...) πῶς νηστεία Θεῷ προσάγει, καὶ πῶς
τρυφή τὴν σωτηρίαν προδίδωσι. Κατάβα ὁδῶ
βαδίζων ἐπὶ τὰ κάτω.

6. Τί τὸν Ἡσαῦ ἐβεβήλωσε, καὶ δούλον
ἐποίησε τοῦ ἀδελφοῦ; Οὐ βρώσις μία, δι' ἣν
ἀπέδοτο τὰ πρωτοτόκια; [Τὸν δὲ Σαμουὴλ
οὐχ ἡ μετὰ νηστείας προσευχὴ ἐχαρίσατο
5 τῇ μητρὶ; Τί τὸν μέγαν ἀριστεῖα τὸν Σαμ-
ψῶν ἀκαταγώνιστον ἀπειργάσατο;] Οὐχ
ἡ νηστεία, μεθ' ἧς ἐν τῇ γαστρὶ τῆς μητρὸς
συνελήφθη; Νηστεία αὐτὸν ἐκύησε· νηστεία
αὐτὸν ἐτιθηνήσατο· νηστεία αὐτὸν ἠνδρω-
10 σεν, ἦν ὁ ἄγγελος διετάξατο τῇ μητρὶ· Ὅσα
ἐκπορεύεται ἐξ ἀμπέλου, οὐ μὴ φάγη, καὶ οἶνον
καὶ σίκερα οὐ μὴ πίη. Νηστεία [προφήτας
γεννᾷ, δυνατοὺς ῥώννουσι· νηστεία νομοθέτας
σοφίζει, ψυχῆς ἀγαθὸν φυλακτήριον,] σώ-
15 ματι σύνοικος ἀσφαλῆς, ὄπλον ἀριστεύου-
σιν ἀθληταῖς γυμνάσιον. Τοῦτο πειρασμοὺς
ἀποκρούεται, τοῦτο ἀλείφει πρὸς εὐσέβειαν,
νήψεως σύνοικος, σωφροσύνης δημιουργός.
Ἐν πολέμοις ἀνδραγαθεῖ, ἐν εἰρήνῃ ἡσυχίαν
20 διδάσκει. Τὸν Ναζιραῖον ἀγιάζει, τὸν ἱερέα
τελειοῖ. Οὐ γὰρ δυνατὸν ἄνευ νηστείας ἱε-
ρουργίας κατατολμήσαι, οὐ μόνον ἐν τῇ μυ-
στικῇ νῦν καὶ ἀληθινῇ λατρείᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐν
τῇ τυπικῇ τῇ κατὰ τὸν νόμον προσαγομένη.

χεαω τε θε ε|τερετνηστια | ρωτπι
ἡμον | επινογτε αγω | (5) αγ τε θε
ετε|ρετε{γ}<τ>ργφη | προδιδογ
ἡπογ|χαϊ μμοσ · | λμογσε τενογ | (10)
εκμοοωρε ρι|τεριη φαντκ|ει επεσнт

f. 59r col. a

6. ογ | πενταφωωφ | ἡἡσαγ αγω
αγ|(15)τρεφρῆμαλ | ἡπεφсон μη |
ογσ|νογωμ {α}{[]|ἡ|νογωτ <αν> πε παϊ |
[ен]τ|αφ† ἡνεφ|[μἡτφωρ](20)п ἡμι|[се
ραροφ .]ἡτῆ|[± 11 II.] || μη τνηστεια |
5 αν τε ται ετα|τεφμααγ χιογω | ἡμοφ
ἡἡμασ|(5) ρῆθη τνηστια | τεπτασ.χποφ
| τνηστεια тен|τασσανογω̄ | τνηστεια
тен|(10)таσтреφωω|πε ἡἡωωρε
ται | ενταπαγγελос | ογερсаρне
10 ἡμοσ | ἡτεφμααγ еφ|(15)χω μμοσ
χεἡ|κα ним εωαφει | εβολ ρῆτβα
ἡ|ελοоле ἡνεφογ|ομογ αγω ογ|(20)
нрῆ мἡноγсικε|ра ἡνεφσο{γ}<γ> |
τνηс[τεια][± 10 II.] || псωмаφас|φωωпе
15 наφ ἡ|та.χро προπ|лон ἡἡсωтῆ | (5)
ρῆпполемос | тгγμναсia ἡ|ἡφωеиχ
ται ет|φι ἡмаγ ἡнеи|πειρασмос ται |
(10) теттωρс αγω | ет† нтсом е|ρογн
етнἡт|εγсебнс тκοи|νωнос ἡтнἡ|(15)
20 треφ†ρτηφ | треφтамio ἡ|тнἡтφаγ
сеиρε ἡнеτρῆп|ποлемос н.χω|(20)ωре
. с†сва ноγρрок ρῆ†|рн[нн] стῆво
| [ἡἡпази]раиос | [± 10 II.] || алла
ρῆпетφω|оп ρитῆптγпос | ενтаγκαаγ
25 ерра | катапномос |

5

f. 59r col. b

10

f. 59v col. a

20

f. 59v col. b

25

§ 6, 1-3 cf. Gen 25, 30-34 3-5 cf. 1Re 1, 12-20 5-8 cf. Iudc 13, 3-5 10-12 Iudc 13, 14.

§ 6, 6 ipsa manus lineam supra ω τοῦ χιογω apposuit.

- 25 Αὕτη θεατὴν ἐποίησε τοῦ μεγάλου θεάμα-
τος τὸν Ἥλιαν· τεσσαράκοντα γὰρ ἡμέραις
νηστεία τὴν ψυχὴν ἀποκαθάρας, οὕτως ἐν
τῷ σπηλαίῳ τῷ ἐν Χωρήβ ἰδεῖν κατηξιώθη,
ὡς δυνατόν ἐστὶν ἰδεῖν ἀνθρώπῳ, τὸν Κύριον.
30 Νηστεύων ἀπέδωκε τῇ χήρᾳ τὸν παῖδα, (...)
- (5) Ταῖ τεταστρε|ρηλιας ναγ ετ|νοσ
νοεωρια ἡ|τερεφῆρμε γαρ | ἡροογ
εφτῆβο | (10) ἡτεφγγχη ρῆ|τηνηστεια
αφῆ|πωα ἡτειρε ετ|ρεφναγ επνογτ[ε] 30
| ρῆπεσπηλαιο[η] | (15) ἡχωρηβ
ἡθε ε|τεογῆσομ ετ[ῆ]|ρωμε ναγ
| εφνηστεγε | αφτ ἡτεχη|(20)ρα
ἡπεσωρη[ε] | εαφογω[...] | ηχωω[....]
| πη[ογ] [± 10 ll.] 35

25-29 cf. 3Re 19, 8-13 30 cf. 3Re 17, 17-24.

[...] qual è il modo in cui il digiuno (νηστεία) ci congiunge a Dio e qual è il modo in cui il lusso (τρυφή) tradisce (προδιδόναι) la salvezza. Vieni ora, dunque, procedendo sulla strada, finché arrivi giù.

6. Cos'è che contaminò Esaù e fece sì che servisse suo fratello?³⁶ Non (μή) è un singolo pasto ciò per cui vendette i suoi diritti di primogenitura? [...] Non (μή) è il digiuno (νηστεία) ciò con cui sua madre lo concepì nel ventre?³⁷ È il digiuno (νηστεία) che lo ha generato, è il digiuno (νηστεία) che lo ha nutrito, è il digiuno (νηστεία) che lo rese forte, ciò che l'angelo (ἄγγελος) ordinò a sua madre dicendo: *Tutto ciò che proviene dall'albero della vite non mangi, e vino e liquore (σίκερα) non beva.*³⁸ Il digiuno (νηστεία) [...] rende forte il corpo (σῶμα); l'arma (ὄπλον) per coloro che eccellono in guerra (πόλεμος); l'allenamento (γυμνασία) per gli atleti; ciò che fa sparire le tentazioni (πειρασμός); è ciò che unge e dà forza verso la pietà (εὐσεβής); il compagno (κοινωνός) dell'attenzione; il creatore della modestia. Rende forti coloro che sono in guerra (πόλεμος), insegna la tranquillità in pace (εἰρήνη). Purifica il nazireo (Ναζιραῖος), [...] ma (ἀλλά) in quello che esiste attraverso il modello (τύπος) che fu imposto secondo (κατά) la Legge (νόμος). È questo (*scil.* il digiuno) ciò che fece sì che Elia vedesse il grande spettacolo (θεωρία). Infatti (γάρ), dopo aver passato quaranta giorni a purificare la sua anima (ψυχή) con il digiuno (νηστεία), in questo modo fu degno di vedere Dio nella grotta (σπήλαιον) dell'Oreb, nel modo in cui è possibile vedere agli uomini.³⁹ Digiunando (νηστεύειν) diede alla vedova (χήρα) suo figlio⁴⁰ [...].

³⁶ Cfr. Gen 25, 30-34.

³⁷ Cfr. Iudc 13, 3-5.

³⁸ Iudc 13, 14.

³⁹ Cfr. 1Re 18, 8-13.

⁴⁰ Cfr. 1Re 17, 17-24.

3. *Londinensis orientalis 3581 A (3), 1 (S1_p)*

La segnatura *Londin.or.* 3581 A (3) contraddistingue due frammenti: un foglio completo (S1_p) e un frammento più piccolo, in origine appartenenti a due diversi codici membranacei in copto saʿīdico un tempo facenti parte della biblioteca del Monastero Bianco.⁴¹ Tra i due, a interessare in questa sede è il foglio completo,⁴² dal momento che tramanda una sezione della versione saʿīdica del *De ieiunio I* di Basilio di Cesarea, mentre il frammento più piccolo riporta un brano del sermone basiliano *De fide* (PG XXXI, 464-472, CPG 2859, CC 455).⁴³

Il foglio appartiene al lotto di manoscritti saʿīdici acquistato per conto del British Museum da Ernest A. Wallis Budge da un venditore di manoscritti presso Aḥmīm nel 1888,⁴⁴ ma con ogni probabilità proviene dallo stesso contesto archeologico in cui pochi anni prima furono rinvenuti da Gaston Maspero i resti della biblioteca del Dayr al-Abyaḍ.⁴⁵ L'insieme, che prese le segnature *Londin.or.* 3579-3581, andò ad aggiungersi al lotto che aveva già raggiunto il museo londinese nel 1886 (*Londin.or.* 3367). Al 1905, anno di pubblicazione del catalogo dei manoscritti copti del British Museum a opera di Walter E. Crum, il fondo dei manoscritti saʿīdici constava di circa 490 fogli, cui se ne aggiunsero molti altri nelle successive acquisizioni.⁴⁶

Il foglio, oggi conservato presso la British Library, fu classificato con il numero 174 da W.E. Crum, che lo descrisse brevemente – ma scrupolosamente – nel *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*.⁴⁷ Oltre a fornirne le misure di altezza e larghezza, il coptologo scozzese ne delineò le principali caratteristiche paleografiche e ne segnalò con precisione il contenuto.

⁴¹ Rispettivamente CLM 562 (= MONB.OA) e CLM 414 (= MONB.GS). In E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., si tratta dei codici Y e Z. In W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts*, op. cit., p. 67, non sono fornite datazioni, tuttavia i fogli sono databili su base paleografica al X secolo circa, come già detto nel precedente paragrafo. Cfr. anche T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea nella letteratura copta*, op. cit., p. 51 [3].

⁴² Appartenente, si ricordi ancora, allo stesso codice di S1_a.

⁴³ Il brano – non identificato nel catalogo a opera di W.E. CRUM –, facente parte in origine di un codice contenente altre opere di Basilio di Cesarea, è stato riconosciuto da E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., p. 83.

⁴⁴ Si veda W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts*, op. cit., pp. x-xi; H. HYVERNAT, *Introduction* a É. PORCHER, *Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸*, op. cit., p. 109 [5]. Cfr. anche E.A. WALLIS BUDGE, *By Nile and Tigris. A Narrative of Journeys in Egypt and Mesopotamia on behalf of the British Museum between the Years 1886 and 1913*, I, London, John Murray, 1920, p. 135, per una breve notizia riguardante le circostanze dell'acquisto.

⁴⁵ Si veda H. HYVERNAT, *Introduction*, op. cit., pp. 108-109 [4-5]: . Cfr. anche G. MASPERO, recensione a J.-B. CHABOT, *Inventaire sommaire des Manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale*, in «*Révue critique d'histoire et de littérature*» 41/2 (n.s. 64) (1907), pp. 321-322.

⁴⁶ Per cui si veda B. LAYTON, *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired since the Year 1906*, London, The British Library, 1987.

⁴⁷ W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts*, op. cit., p. 67.

Il frammento in esame⁴⁸ misura 292 mm di larghezza x 363 mm di altezza⁴⁹ e costituiva l'ultimo foglio del quaternione $\bar{\alpha}$, il cui sesto foglio è rappresentato, come si è visto, da **S1_a**. Visibile sul margine interno del *verso* (lato carne) è la numerazione di fine fascicolo $\bar{\alpha}$, vergata con un inchiostro bruno piuttosto sbiadito e decorata sopra e sotto da due brevi linee tratteggiate con pigmenti rossi. Contrariamente a quanto visto per **S1_a**, qui è assente la paginazione, sebbene sul margine esterno del lato *verso* siano presenti i due tratti rossi che avrebbero dovuto incorniciare il numero di pagina.⁵⁰ Sul *recto* (lato pelo) è stato apposto in matita da una mano moderna il numero "8". Al centro del margine superiore del *verso* si trova, inoltre, una decorazione in forma di croce, i cui bracci terminano in linee ondulate, realizzata con pigmenti rossi e verdi.

A quanto risulta dalla riproduzione digitale, la pergamena è danneggiata in più punti. Si notano, in particolare, macchie, punti di sutura, rammendi con pergamena moderna e piccoli fori che in qualche caso rendono più difficoltosa l'identificazione di alcune lettere. Lato pelo e lato carne si distinguono con facilità per via della diversità di colore e grana: il lato pelo è più scuro, soprattutto sul margine esterno, e non è difficile riconoscere i pori dell'animale anche dalla riproduzione digitale. Al contrario, il lato carne è più chiaro e liscio, anche se il margine interno è piuttosto scurito, in modo speculare a quanto si nota per il lato pelo.

Il testo è disposto su due colonne ed è allineato a sinistra. Esso è suddiviso in 32-35 linee ben leggibili, ciascuna delle quali accoglie 8-12 caratteri. A causa del danneggiamento cui è andata incontro la pergamena, alcune lettere sono mal leggibili, ma facilmente restituibili.

I paragrafi sono segnati mediante iniziali ingrandite in *ekthesis* che, in due casi (entrambi sul lato *verso*), presentano piccole decorazioni: un *alpha* il cui tratto destro è prolungato in verticale e unito, mediante un tratto più sottile, al corpo della lettera formando un piccolo spazio riempito con pigmento di colore verde, e un *rho*

⁴⁸ La descrizione – considerata l'impossibilità di procedere a un'analisi autoptica – si basa sulla dettagliata riproduzione digitale acquistata tramite l'apposito servizio *on line* della British Library. Cfr. anche le Tavole XVI-XVII della presente tesi.

⁴⁹ Vi sono, in ogni caso, alcuni problemi riguardanti le misure del codice: il frammento *Paris. copt.* 131⁶59 (appartenente allo stesso codice di **S1_a**) è largo secondo Porcher circa 190 mm, mentre l'altezza è ignota, dal momento che il foglio è gravemente danneggiato, cfr. É. PORCHER, *Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸*, op. cit., p. 80 [120]. Crum invece fornisce le misure in pollici (11,5 x 14,25 in), cfr. W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts*, op. cit., p. 67. Calcolando l'equivalenza pollici/centimetri, la larghezza risulta di 292 mm, un dato significativamente diverso da quello fornito da Porcher. Sembra evidente che uno dei due dati sia sbagliato (probabilmente quello fornito da Porcher), e che un'analisi codicologica più accurata e sistematica dei frammenti parigini e londinesi sia necessaria. Cfr. anche P.J. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana Universalis*, II, 1, op. cit., p. 189.

⁵⁰ W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts*, op. cit., p. 67, seguito da E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., p. 79, segnala «place for the page-number (left blank)», sebbene sembra intravedersi quantomeno l'ombra di uno *iota* (di [ϣ]=[16]) molto sbiadito.

cui è stato aggiunto un puntino con inchiostro rosso al centro dell'occhiello.

Le abbreviazioni sono qui limitate alla sopralinea sopra vocale in fine di rigo, che equivale a *ny*, tratto caratteristico che si ritrova in molti manoscritti copti, ripreso dalla pratica analoga in uso nei manoscritti greci.

Il frammento è vergato, naturalmente, nella stessa scrittura maiuscola unimodulare di **S1_a**, per cui si rimanda al precedente paragrafo. Come evidenzia Crum, lo stesso copista fu responsabile della copia di Clarendon Press B43 (facente parte del codice CLM 414), contenente una sezione del sermone di Basilio di Cesarea *In illud*: “*Destruam horrea mea*” (PG XXXI, 269, 8-41, CPG 2850, CC 459).⁵¹ Non solo: nel loro fondamentale articolo sulla tradizione delle opere basiliane in copto, Enzo Lucchesi e Paul Devos ascrivono alla stessa mano la totalità dei frammenti noti dei codici CLM 562 e 414, che condividono le stesse caratteristiche paleografiche e di *mise en page*.⁵²

La sezione di testo riportata nel foglio corrisponde a PG XXXI, 173, 18 – 176, 10. Come si è avuto modo di vedere nel paragrafo § 8 dell'introduzione e nel commento, essa è del tutto assente nella versione bohairica del sermone basiliano.

Il testo ṣa'īdico, accuratamente copiato dall'anonimo copista, non presenta aberrazioni grammaticali o errori, se non nel caso dell'espressione πρῶμε ἡγοϋ<οϋ>αϣϣ⁵³ (f. 3r, col. a ll. 21-22), in cui il copista ha erroneamente omesso il secondo digramma, semplificando la sequenza di due οϋ come non raramente accade in copto.⁵⁴

Il frammento contiene quarantatré prestiti dal greco, tra cui undici occorrenze del termine κηστεια, sempre graficamente fedele al greco νηστεια, se non in un caso – già citato nel paragrafo precedente – in cui in fine di rigo (f. 3v, col. a l. 26) è reso come κηστια.⁵⁵ Caratteristica della versione ṣa'īdica della prima omelia basiliana

⁵¹ In E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., p. 80, tale frammento fa parte del codice Z (CLM 414, MONB.GS), cui gli studiosi connettono un totale di 21 fogli più o meno integri, compreso il piccolo foglio frammentario catalogato da Crum con lo stesso n. 174 di **S1_b** (si veda la n. 41 della presente appendice).

⁵² E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., p. 76. Alla stessa mano è connesso, inoltre, ciò che resta di un terzo codice (CLM 382, MONB.FG), di cui si dà conto a p. 85 dell'articolo appena citato, in cui è identificato con la lettera W.

⁵³ Cfr. W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, op. cit., s.v. οϣϣ, p. 501a. L'aggettivo ϣοϣοϣαϣ è dal coptologo scozzese messo in relazione con il greco ἐπιθυμιῶν di Dan 9, 23 (e Dan 10, 11). Lo stesso aggettivo copto traduce l'ἐπιθυμιῶν di PG XXXI, 173, 23. È interessante notare che l'espressione greca utilizzata da Basilio (ἀνὴρ τῶν ἐπιθυμιῶν) – ripresa in copto nella versione ṣa'īdica del sermone qui studiato, ma presente anche in quella del Libro di Daniele – si trova non nel testo della LXX (che riporta ἀνθρώπος ἐλεεινός, cfr. Dan 11, 2 e 19, 1), ma nella traduzione del libro profetico effettuata da Teodoziona.

⁵⁴ B. LAYTON, *A Coptic Grammar*, op. cit., p. 22.

⁵⁵ Solitamente la grafia κηστια è da riferirsi a una pronuncia itacistica, ma non sembra essere questo il caso. Si veda la n. 24 della presente appendice.

sul digiuno tramandata da **S1** – almeno per quanto di tale versione è sinora noto – è la particolare attenzione riservata alla resa fedele dei grecismi. Anche il foglio londinese contribuisce alla dimostrazione di questa caratteristica. Oltre al citato caso del termine $\eta\eta\sigma\tau\epsilon\alpha$, ugualmente il resto dei prestiti si presenta ortograficamente fedele al greco, senza incorrere in grafie difettose dovute all'influsso di una pronuncia tarda o scorretta. A titolo d'esempio, si noti soprattutto la corretta resa dei termini greci $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ e $\mu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$ nel copto $\Delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ (f. 3r, col. b l. 21) e $\mu\alpha\gamma\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$ (f. 3v, col. b l. 18), spesso – in manoscritti tardi⁵⁶ o, in ogni caso, meno rigorosi nei confronti dei grecismi – resi graficamente come $\Delta\iota\kappa\epsilon\omicron\varsigma$ o $\mu\alpha\gamma\epsilon\rho\omicron\varsigma/\mu\alpha\gamma\iota\rho\omicron\varsigma/\mu\alpha\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$, tradendo le tipiche aberrazioni nella pronuncia e nella trascrizione del greco. Gli unici casi in cui i prestiti non rispondono pienamente all'ortografia greca sono qui rappresentati dalla scorretta resa di $\rho\epsilon\upsilon\lambda\omega\mu\alpha\varsigma$ (f. 3r, col. a l. 24, gr. $\acute{\epsilon}\beta\delta\omicron\mu\acute{\alpha}\varsigma$) con improprio allungamento della seconda vocale, della congiunzione negativa $\omicron\upsilon\tau\epsilon$ (f. 3r, col. a l. 26, gr. $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}$) con assordamento della consonante dentale,⁵⁷ e di $\rho\chi\upsilon\pi\epsilon\rho\epsilon\tau\epsilon\iota$ (f. 3v, col. b ll. 33-34, gr. $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\epsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$), con accorciamento della seconda vocale. Così come **S1_a**, anche **S1_b** tende a mantenere il *pendant* della *Vorlage* greca, con piccole variazioni rappresentate da $\tau\omicron\lambda\mu\alpha$ (f. 3r, col. a l. 15) *versus* $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\omicron\lambda\mu\acute{\alpha}\omega$; $\pi\eta\sigma\sigma\epsilon$ (f. 3r, col. b l. 4), forma tarda preferita all'originale $(\sigma\upsilon\mu)\pi\acute{\eta}\gamma\gamma\upsilon\mu\iota$; $\Delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ (f. 3r, col. b l. 21) *versus* $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma$; $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota$ (f. 3v, col. a l. 24) *versus* $\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omega$. I grecismi verbali, infine, illustrati da $\tau\omicron\lambda\mu\alpha$ (f. 3r, col. a l. 15, gr. $\tau\omicron\lambda\mu\acute{\alpha}\nu$), $\beta\lambda\alpha\pi\tau\epsilon\iota$ (f. 3r, col. a ll. 15-16, gr. $\beta\lambda\acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\iota\nu$), $\eta\eta\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon$ (f. 3r, col. a l. 29, gr. $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$), $\pi\eta\sigma\sigma\epsilon$ (f. 3r, col. b l. 4, gr. $\pi\acute{\eta}\sigma\sigma\epsilon\iota\nu$), $\alpha\gamma\chi\alpha\mu\epsilon$ (f. 3v, col. a l. 2, gr. $\alpha\acute{\upsilon}\xi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$), $\rho\chi\upsilon\pi\omicron\pi\tau\epsilon\upsilon\epsilon$ (f. 3v, col. a l. 14, gr. $\acute{\upsilon}\pi\omicron\pi\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$), $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota$ (f. 3v, col. a l. 24, gr. $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\epsilon}\iota\nu$), $\pi\alpha\rho\alpha\iota\tau\epsilon\iota$ (f. 3v, col. b ll. 14-15, gr. $\pi\alpha\rho\alpha\iota\tau\acute{\epsilon}\iota\nu$), $\rho\chi\upsilon\pi\epsilon\rho\epsilon\tau\epsilon\iota$ (f. 3v, col. b ll. 33-34, gr. $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\epsilon\tau\acute{\epsilon}\iota\nu$), presentano regolarmente il solo *status absolutus* e ricalcano, probabilmente, la forma dell'imperativo attivo singolare, o forse la forma dell'infinito attivo greco privo di -ν finale in luogo del consueto -ειν, o piuttosto dell'infinito con desinenza -εν attestata in molti papiri documentari e con ogni probabilità riflesso della pronuncia del greco (e del copto) parlato.⁵⁸

Per quanto riguarda il contenuto, il frammento tramanda un testo molto fedele al dettato greco. Esso mantiene inalterato l'ordine dei concetti, traducendo puntualmente ogni frase: il più delle volte letteralmente, raramente con la consueta maggiore necessità di parafrasare del copto. Nel più volte citato catalogo dei manoscritti copti del British Museum, Crum segnalava che «[t]he only remarkable Coptic

⁵⁶ Qual è, del resto, CLM 562, databile al X secolo circa. Si rimanda, tuttavia, a quanto detto nel precedente paragrafo, riguardo al fatto che probabilmente il copista del manoscritto dovette avere a disposizione un antigrafo piuttosto antico, o comunque tramandante un testo redatto secoli prima. Cfr. n. 26 della presente appendice.

⁵⁷ Ma potrebbe trattarsi di una svista del copista, considerando che nell'altra occorrenza del termine (f. 3r, col. a l. 13) la grafia greca è resa fedelmente dal copto $\omicron\upsilon\gamma\Delta\epsilon$.

⁵⁸ Si veda la discussione nel precedente paragrafo.

words or locutions are; οΥΓΤΗΓ ΕΦΩΘΟΜΕ λεπτόν ἀέρα, ΝΩΟΥΓΑΩΓ ΤΩΝ ἐπιθυμιῶν, ΛΑΙΝΗ (? sic) βαφή, ΜΝΑΠΟΦΑCΙC ΛΑΑΓ οὐδαμοῦ ἀπόφασις». ⁵⁹ Tuttavia, oltre a questi, è il caso di segnalare in questa sede altri passi degni di nota che, pur non potendo costituire la base per un confronto tra le versioni nelle due principali varietà linguistiche del copto – in assenza del testo bohairico –, rappresentano comunque motivo di interesse in quanto testimoni del fatto che circolavano in copto almeno due versioni del primo sermone *De ieiunio* di Basilio, di cui una (quella tramandata dal codice CLM 562) apparentemente molto più vicina al testo originale.

Particolarmente significativa è, in primo luogo, la restituzione fedelissima – sia per il senso delle singole parole, sia per la resa sintattica, sia per la *consecutio verborum* – dell’inizio del capitolo 7, là dove inizia il discorso sul profeta Daniele:

G: Δανιήλ δὲ ὁ ἀνὴρ τῶν ἐπιθυμιῶν, ὁ τρεῖς ἑβδομάδας ἄρτον μὴ φαγῶν, καὶ ὕδωρ μὴ πῖων, καὶ τοὺς λέοντας νηστεύειν ἐδίδαξε, κατελθὼν εἰς τὸν λάκκον. (173, 23-26);

S1_p: ΔΑΝΙΗΛ ΔΕ ΟΝ ΠΡΩΜΕ ΝΩΟΥ<ΟΥ>ΑΩΓ ΠΕΝΤΑΦΩΟΜΗΤΕ ΝΡΕΒΔΩΜΑC ΕΜΠΕΦΟΓΕΜΟΕΙΚ ΟΥΓΤΕ ΜΠΕΦCΕΜΟΟΥ ΔΗΤCΑΒΕ ΖΕΝΗΜΟΓΙ ΕΙΝΗCΤΕΥΕ ΝΤΕΡΕΦΒΑΚ ΕΠΕCΗΤ ΕΠΩΗΙ (f. 3r, col. a ll. 20-31).

Stessa attenzione nella traduzione è mostrata nella frase successiva, in cui il copto – oltre a tradurre i vocaboli greci con i corrispondenti termini ‘autoctoni’ – restituisce il passo originale utilizzando lo stesso tipo di costruzione con una serie di disgiuntive (ḿ... ḿ; gr. ἢ... ἢ):

G: Ὡσπερ γὰρ ἐκ λίθου ἢ χαλκοῦ, ἢ ἄλλης στεφρότερας τινὸς ὕλης συμπεπηγῶτι. (...) Οὕτως οἶονεὶ βαφή σιδήρου τὸ σῶμα τοῦ ἀνδρὸς ἢ νηστεία στομῶσασα, ἀδάμαστον ἐποίει τοῖς λέουσιν. (173, 26-30);

S1_p: ḿΘΕ ΖΩC ΕΝΤΑΓΠΗCCE ḿΜΟΓ ΖḼΟΥΩΝΕ ḿ ΖḼΟΥΖΟΜΤ ḿ ΝΤΟΓ ΖḼΚΕΖΥΛΗ ΕCΧΟΟΡ ḼΤΕΡΕΤΝΗCΤΕΙΑ ΓΑΡ ΧΙ ḼΠΕΦCΩΜΑ ΕΑCΧΙ CΕḼΜΟΓ ḼΘΕ ΖḼΟΥΛΑḼΝΗ Ḽ ΟΥΠΕΝΠΕ ΔCΤΡΕΦΩΠΕ ΕΦΧΟΟΡ ΕΤCΟΜ ḼḼΜΟΓΙ (f. 3r, col. b ll. 3-17).

Si sottolinea, inoltre, la resa – già evidenziata da Crum – del greco βαφή σιδήρου in ΖḼΟΥΛΑḼΝΗ Ḽ ΟΥΠΕΝΠΕ (f. 3r, col. b ll. 13-14), in cui il copto ricorre alla giustapposizione di due termini quasi del tutto equivalenti per tradurre un unico concetto. Struttura simile presenta il passo in cui si dice μοῦτοῦ ΝḼΧΙ ḼΠΕ ΟΝ ḼΜΟΓ (f. 3v, col. a l. 32-col. b ll. 1-2): in questo caso il greco ἀριθμησον è tradotto in copto non da uno, ma da due verbi di significato analogo.

Infine, spiccano due brevi sezioni in cui il copto, pur mantenendo perfettamente il senso del testo originale, ricorre inevitabilmente a una struttura leggermente più perifrastica. È il caso di ΖΥΓḼΘΗ ΕΤΕΜΕΥΕΦΠΑΡΑΓΙΤΕΙ ḼΜΟC (f. 3v, col. b ll. 13-15), che traduce il greco παρὰ τῆς ἀπαραιτήτου γαστροῦ, e di ḼCΙΝΟΥΟΟΜ ΕΤΩΟΟΠ ΖΑΡΟΟΥ (f. 3v,

⁵⁹ W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts*, op. cit., p. 67.

col. b ll. 20-21), che rende l'originale τοῖς ἀτομάτοις.

Come mostrato nel precedente paragrafo e nell'analisi appena conclusa di **S1_b**, la versione della prima omelia basiliana sul digiuno tramandata dal codice CLM 562 sembra essere stata piuttosto fedele alla *Vorlage* greca. Eccezion fatta per i due fogli di cui si è discusso, sinora non sono stati identificati altri frammenti dell'omelia appartenenti al suddetto codice. Allo stato attuale, dunque, è impossibile stabilire se la versione sa'īdica del sermone si attenesse fedelmente al modello greco nella sua interezza – come sembra da ciò che ne resta – o se dobbiamo a un puro capriccio del caso la conoscenza degli unici passi della versione strettamente aderenti all'originale (ciò che è possibile, benché poco probabile). In ogni caso, **S1_a** e **S1_b** rappresentano, si ricordi, rispettivamente il sesto e l'ottavo foglio del quaternione $\bar{\alpha}$. Il settimo foglio doveva contenere due colonne di circa 32-35 linee per pagina, analogamente a quanto visto per i fogli analizzati. **S1_b** tramanda una sezione corrispondente a 34-35 linee del greco del XXXI volume della *Patrologia Græca*. Benché il testo di **S1_a** sia gravemente lacunoso,⁶⁰ è tuttavia possibile stabilire anche per esso quale sia la sezione corrispondente del greco del Migne. Ciò perché sappiamo a cosa corrisponde il testo copto perduto tra le due colonne del *recto* e tra le due del *verso*. Più incerto il dato relativo alla lacunosa sezione di testo che avrebbe dovuto trovarsi nella metà inferiore della colonna b del lato *verso*.⁶¹ Tuttavia, come detto nel precedente paragrafo, la lacuna dovrebbe essere di 10-11 linee, corrispondenti a 2-3 linee del greco del Migne. In questo modo, **S1_a** conterrebbe in totale la traduzione copta di circa 30-31 linee di greco. In base a tale ricostruzione, il testo copto mancante situato tra la fine di **S1_a** e l'inizio di **S1_b** dovrebbe corrispondere alle circa 32 linee di *PG XXXI* 172, 30-173, 17, che potrebbero dunque ben trovare posto nel foglio perduto, il settimo del quaternione $\bar{\alpha}$ di CLM 562. Non solo: considerando che ogni foglio del codice tramanda mediamente 32 linee di greco, i primi cinque fogli del quaternione $\bar{\alpha}$ (precedenti a **S1_a**) dovrebbero contenere in totale 160 linee di greco. È piuttosto significativo – e ulteriore indizio di aderenza al modello originale – che le linee di greco precedenti a *PG XXXI*, 169, 48 (là dove inizia **S1_a**) eccedano il numero fornito poco sopra di sole due linee. Tra *PG XXXI*, 164, 1 - 169, 48 si trovano, infatti, precisamente 162 linee, che potrebbero ben trovare posto nei perduti primi cinque fogli del quaternione $\bar{\alpha}$ di CLM 562.

Come più volte sottolineato, **B** non tramanda il passo presente in **S1_b**. La versione bohairica si interrompe, infatti, in corrispondenza di *PG XXXI*, 173, 7, e, dopo aver tralasciato un'ampia sezione, riprende a seguire *grosso modo* il greco da *PG*

⁶⁰ Dal momento che di **S1_a** manca all'incirca la metà inferiore.

⁶¹ Poiché, infatti, ignoriamo come iniziasse il perduto foglio situato tra **S1_a** e **S1_b** e, di conseguenza, non sappiamo precisamente a quante linee di greco corrispondesse il testo copto situato alla fine della col. b del *f.* 59v. In ogni caso, si tratterebbe di un'ipotesi con scarto minimo (1-2 linee di greco).

XXXI, 180, 14. Già questo dato parziale contribuisce a dare conferma del fatto che la versione sa'īdica **S1** – per quanto noto di tale versione, è bene ripeterlo – appare molto vicina al modello greco, molto più di quanto non appaia la versione attestata da **B**, che pure tramanda un testo completo. Tale difformità è da imputare alla circolazione (forse già in greco?) di diverse redazioni dell'omelia?⁶² In mancanza di uno studio critico sulla versione originale e – forse soprattutto – sulle antiche trasposizioni nelle altre lingue, è difficile rispondere in modo definitivo a tale importante interrogativo. Tuttavia, prima di approfondire la questione e trarre le debite conclusioni, è doveroso dar conto degli altri frammenti sinora noti riportanti sezioni della prima omelia sul digiuno di Basilio di Cesarea: *Paris.copt.* 131⁶ 17 + *Paris.Lupar.* E 10028 e *Paris.copt.* 131² 117 + *Paris.copt.* 131² 119, appartenenti in origine a un unico codice in copto sa'īdico (CLM 419).

Segue l'edizione del frammento **S1_b**, con testo greco corrispondente a fronte e traduzione.

⁶² Ammettono questa possibilità, si ricordi, T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea nella letteratura copta*, op. cit., p. 51 [3] e E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., p. 88. Di parere opposto P.J. FEDWICK, *BBU*, II.2, pp. 1226-1227.

*Basilii Caesariensis Homiliae I De ieiunio fragmentum
ex manu scripto Londinense orientale 3581 A (3)*

PG 31, 173, 18

(...) Ἐκείνην τοίνυν τὴν πυρκαϊάν μετὰ νηστείας εἰσελθόντες κατεπάτουν οἱ παῖδες, λεπτὸν ἀέρα καὶ ἔνδροσον ἐν οὕτῳ λάβρω πυρὶ ἀναπνέοντες. Οὐδὲ γὰρ τῶν τριχῶν τὸ πῦρ κατετόλμησε, διὰ τὸ ὑπὸ νηστείας αὐτάς ἐκτραφῆναι.

7. Δανιήλ δὲ ὁ ἀνήρ τῶν ἐπιθυμιῶν, ὁ τρεῖς ἑβδομάδας ἄρτον μὴ φαγών, καὶ ὕδωρ μὴ πιών, καὶ τοὺς λέοντας νηστεύειν ἐδίδαξε, κατελθὼν εἰς τὸν λάκκον. Ὡσπερ γὰρ ἐκ λίθου ἢ χαλκοῦ, ἢ ἄλλης στερρότερας τινὸς ὕλης συμπεπηγότι. ἐμβαλεῖν οὐκ εἶχον τοὺς ὀδόντας οἱ λέοντες. Οὕτως οἰονεὶ βαφὴ σιδήρου τὸ σῶμα τοῦ ἀνδρὸς ἢ νηστεία στομώσασα, ἀδάμαστον ἐποιεῖ τοῖς λέουσιν· οὐ γὰρ ἦνοιγον κατὰ τοῦ ἁγίου τὸ στόμα. Νηστεία ἔσβησε δύναμιν πυρὸς, ἔφραξε στόματα λεόντων. Νηστεία προσευχὴν εἰς οὐρανὸν ἀναπέμπει, οἰονεὶ πτερὸν αὐτῇ γινομένη πρὸς τὴν ἄνω πορείαν. Νηστεία οἴκων ἀΐξις, ὑγείας μήτηρ, νεότητος παιδαγωγὸς, κόσμος πρεσβύταις, ἀγαθὴ συνέμπορος ὀδοιπόροις, ἀσφαλῆς ὁμόσκηνος τοῖς συνοίκοις. Οὐχ ὑποπτεύει γάμων ἐπιβουλὴν ὁ ἀνήρ, νηστείαις ὀρών τὴν γυναῖκα

20

[N]||τειμῖνε ἡτε|ρενειαωρη | ωημ βοκ
ερογ(η) | ερογ μῆογνη(5)στεια αγτρεϋ|λο
αγροκ ἡ|τεγνογ εαϋτρε|ογτηγ
εϋω|ομεμῆογνιϋ|(10)ἡειωτεω|πε
ρῆπικωρτ | ετοω ἡτειρε | τηρς ογδε
γαρ | ἡπεκωρτ | (15) τολμα εβλαπ|τει
ἡνεγω | ετβεχεῖταγ|σανογωγ
γ|τῆτηνηστεια|

f. 3r col. a

7. (20) Δανιηλ δε οη | πρωμε
ἡωγ|<ογ>αωῖ πενταγ|ῖωμηῖτε
ἡ|ρεβδωμας εη|(25)πεφογεμοεικ |
ογτε ἡπεϋε|μοογ αγτσα|βε ρενμογι
ε|νηστεγε ἡ|(30)τερεϋωκ ε|πεσητ
επωῆ | μηενοβρε γαρ || ἡἡμογι
εωβη|βωμ εχι ἡπεϋ|ωμα ἡθε ρωσ
ενταγῆσσε ἡ|(5)μογ ρῆογωνε ἡ
ρῆογρομη ἡ | ἡτογ ρῆκεργ|λη εςχοορ |
ἡτερετηνησ|(10)τεια γαρ χιἡ|πεϋωμα
εα|χιε ἡμογ ἡθε | ρῆογλαῖνη ἡ |
ογπενιπε ας|(15)τρεϋωπε εϋ|χοορ
ετσω ἡ|ἡμογι νενἡ|βωμ γαρ πε
ετ|ρεγωγωμη ντεγ|(20)ταπρο εογωμη |
ἡπδικαιος α|τηνηστεια ωωῖ | ἡτσωμ
ἡτσατε | αςωταμ ερῆ|(25)τταπρο
ἡἡμογι | Τηνηστεια τε|τχοογἡπεω|ληλ
ερραι ετπε | ρῆπτρεσω|(30)πε ναγ
ἡθε ἡ|νειτηῖ ετρεϋ|τ πεφογοῖ ετε|ρηῖ
ετβηκ ε|πχιε || Τηνηστεια τρεϋ|αγζανε
τε ἡἡ|ἡῖ τηααγ τε | μογχαῖ τρεϋ|(5)
τσω τε ἡτῆνητ|βῆρε πεσῖνε | πε
ἡηρῆλο ογ|ρεϋχιμοειτ ε|νανογς τε
ἡνετ|(10)μοοωε ριτερηῖ | ογωρῆ τε
ἡνε|τῶογηρ ἡἡμαγ | ρῆπειμα ἡογωτ |

5

5

f. 3r col. b

15

20 f. 3v col. a

25

§ [6], 4-5 cf. Dan 3, 24-25 § 7, 1-3 cf. Dan 10, 2 3-5 cf. Dan 14, 31-39.

timane (έβδομάς) senza mangiare pane né (οὐδέ) bere acqua,⁶⁴ insegno ai leoni a digiunare (νηστεύειν) dopo che scese giù nella fossa. Infatti (γάρ), i denti dei leoni non poterono prendere il suo corpo (σῶμα), proprio come se fosse stato fatto (πήσσειν) di pietra o (ἤ) di bronzo o (ἤ) di un altro materiale (ὑλη) resistente. Infatti (γάρ), dopo che il digiuno (νηστεία) prese il suo corpo (σῶμα), poiché lo teneva come in acciaio o (ἤ) in metallo, lo rese resistente alla forza dei leoni. Infatti (γάρ), essi non riuscivano a mangiare e le loro bocche (non riuscivano) a mordere il giusto (δίκαιος). Il digiuno (νηστεία) spense la forza del fuoco, serrò la bocca dei leoni. È il digiuno (νηστεία) che invia la preghiera verso il cielo, divenendo per essa come ali che fanno procedere la sua (*scil.* della preghiera) strada dritta verso l'alto. Il digiuno (νηστεία) è l'incremento (αὐξάνειν) delle case; è la madre della salute; è il precettore della gioventù; è l'ornamento degli anziani; è una buona guida per coloro che camminano sulla strada; è una sicurezza per coloro che vivono in un singolo luogo. Un uomo non sospetta (ὑποπτεύειν) l'insidia (έπιβουλή) del suo letto vedendo sua moglie vivere in digiuni (νηστεία), e sua moglie non si scioglie di gelosia guardando (θεωρεῖν) suo marito accogliere il digiuno (νηστεία). Chi è mai che ha ridotto la sua casa con il digiuno (νηστεία)? Conta oggi le cose che sono dentro la tua casa e, dopo di ciò, esaminale e contale ancora. Niente sarà diminuito nella tua casa, per via del digiuno (νηστεία). Nessun animale (ζῶον) piange per la sua morte, niente sangue da nessuna parte, poiché nessuna sentenza (ἀπόφασις) è emessa contro le bestie da parte del ventre che non può essere implorato (παραιτεῖν). Si ferma a metà il coltello dei macellai (μάγειρος); la tavola (τράπεζα) si accontenta di cibi che esistono da sé (*scil.* spontanei, naturali). Il sabato (Σάββατον) fu dato ai Giudei (Ἰουδαῖος) affinché, disse, *riposino l'animale da soma e il tuo servo*.⁶⁵ Che il digiuno (νηστεία) sia riposo (ἀνάπαυσις) dai numerosi lavori dei servi che ti prestano servizio (ὑπερετεῖν) tutto l'anno! [...].

⁶⁴ Cfr. Dan 10, 2.

⁶⁵ Ex 23, 12. Parzialmente diverso il dettato biblico, in cui si legge «εφεῖτον ἡμοῦ ἡβι πεκμασε ἡβι πεκμαῖναρβ' αγω χεκαε εφεῖτον ἡμοῦ ἡβι ποηρε ἡτεκρηραλλ» (MASPERO). La stessa imprecisione nei confronti del testo biblico caratterizza, del resto, la citazione così come si presenta nell'originale greco, parzialmente diversa dal dettato della LXX: «ἵνα ἀναπαύσῃται ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου, καὶ ἵνα ἀναψύξῃ ὁ υἱὸς τῆς παιδείας σου» (RAHLFS).

4. *Parisinus copticus 131⁶ 17 + Parisinus Luparensis E 10028 (S2_d)*

Come accennato al termine del precedente paragrafo, il codice CLM 562 non è l'unico manoscritto sa'īdico a tramandare il primo sermone *De ieiunio* di Basilio di Cesarea. Sono noti, infatti, quattro fogli riportanti sezioni dell'omelia appartenenti a un unico codice pergameneo, forse dedicato a una raccolta di sermoni sul digiuno⁶⁶ e apparentemente attestante una versione dell'opera in parte divergente dal greco di *PG* e in più punti vicina alla traduzione bohairica. Il codice proviene dal Monastero Bianco ed è stato datato su base paleografica ora all'XI, ora al XII, ora al XIII secolo.⁶⁷ I fogli in questione recano le segnature *Paris.copt.* 131⁶ 17 + Musée du Louvre E 10028⁶⁸ e *Paris.copt.* 131² 117 + *Paris.copt.* 131² 119. Dal momento che si tratta di due coppie di fogli consecutivi riportanti diverse sezioni dell'omelia basiliana, si è scelto di analizzarli separatamente. Nel presente paragrafo, dunque, saranno esaminati i fogli *Paris.copt.* 131⁶ 17 + *Paris.Lupar.* E 10028 (d'ora in avanti **S2_a**); il prossimo sarà invece dedicato all'analisi di *Paris.copt.* 131² 117 + *Paris.copt.* 131² 119 (d'ora in poi **S2_b**).

Come anticipato, i fogli in questione appartenevano in origine a un codice facente parte della biblioteca del Dayr al-Abyaḍ. Tuttavia, se la provenienza di *Paris.copt.* 131⁶ 17 è nota, e le modalità di acquisizione tracciate, non altrettanto può dirsi del frammento preservato al Musée du Louvre. Il foglio conservato presso la biblioteca parigina, infatti, fa parte dell'insieme di frammenti sa'īdici rinvenuti da Gaston Maspero nel 1883, e raggiunse la Bibliothèque nationale de France il 19 marzo 1886 con il primo lotto di fogli frammentari avente il numero di acquisizione 7806. Lì fu in seguito classificato, catalogato⁶⁹ e rilegato nel volume *in folio* recante

⁶⁶ Si tratta di CLM 419 (= MONB.GZ). Oltre a tre fogli conservati presso la Bibliothèque nationale de France (*Paris.copt.* 131⁶ 17 e *Paris.copt.* 131² 117 + *Paris.copt.* 131² 119), un quarto foglio si trova presso il Musée du Louvre (E 10028). Si veda soprattutto E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., pp. 87-88. Altri frammenti del codice, attualmente conservati tra Parigi (Bibliothèque nationale de France) e Napoli (Biblioteca nazionale "Vittorio Emanuele III"), tramandano un'omelia di papa Liberio sul digiuno, su cui si veda L.-Th. LEFORT, *Homélie inédite du pape Libère sur le jeûne*, in «Le Muséon» 12 (1911), pp. 1-22. Sull'esistenza di ulteriori fogli non ancora identificati appartenenti al codice CLM 419 si rimanda ancora a L.-Th. LEFORT, *Homélie inédite du pape Libère*, op. cit., p. 9 n. 1, citato anche in E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., p. 87.

⁶⁷ XI secolo per L.-Th. LEFORT, *Homélie inédite du pape Libère*, op. cit., p. 4; XII per E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., p. 87; XIII per É. PORCHER, *Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸*, op. cit., p. 139 [35]. Gli altri frammenti appartenenti a CLM 419 conservati presso la Bibliothèque nationale de France sono datati da É. AMÉLINEAU, *Catalogue des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale*, op. cit., f. 140, al XIII secolo. Il discorso relativo alla datazione del codice sarà ripreso più avanti in questo paragrafo, prima di esaminare il contenuto dei fogli in questione.

⁶⁸ La segnatura Musée du Louvre E 10028 è spesso accompagnata dalla nota "R 186", non facente parte del numero di inventario ma semplice retaggio del vecchio "numero di collezione" assegnato al frammento da Eugène Revillout (1843-1913), curatore del dipartimento di antichità egizie presso il museo negli anni in cui fu acquistato il foglio oggetto d'esame.

⁶⁹ All'interno dei due cataloghi manoscritti di Émile Amélineau, le note riguardanti il frammen-

la segnatura BnF copte 131⁶, contenente frammenti di omelie.⁷⁰

Al contrario, del foglio custodito al Musée du Louvre, acquistato nel 1889, si ignora la precisa origine, o – piuttosto – sono sconosciute le circostanze dell'acquisto.⁷¹ Esso sarà debitamente classificato nel catalogo, di prossima pubblicazione, dei frammenti copti letterari conservati presso il Musée du Louvre a cura di Catherine Louis.

I frammenti⁷² misurano rispettivamente 160 x 240 mm⁷³ e 228 x 290 mm⁷⁴ (larghezza x altezza). I fogli, piuttosto mutili, sono privi di paginazione. In ogni caso, essi dovevano costituire gli ultimi due fogli del quaternione $\bar{\alpha}$ (pagine $\overline{\tau\epsilon-\tau\zeta}$ = [15]-[16]), dal momento che il frammento del Louvre conserva ancora, sul margine superiore interno del *verso*, la nota di fine fascicolo $\bar{\alpha}$. La lettera *alpha* è stata realizzata in quattro tempi e presenta il tratto obliquo destro prolungato verso l'alto, mentre a metà circa degli obliqui esterni si dipanano verso il basso i tratti obliqui interni, incrociati a formare una x. La nota di fine quaternione è decorata sopra e sotto da lineole (sotto anche da un tratto sinuoso), a sinistra da una sorta di *diple* e a destra da un tratto curvo. Sul *recto* (lato carne) di *Paris.copt.* 131⁶ 17 sono state apposte da una mano moderna, sul margine superiore interno, le cifre "21" con inchiostro blu e "1460" a matita, sul margine inferiore la cifra "17" con inchiostro rosso. Il frammento del Louvre, al contrario, non presenta nessuna nota apposta da mano recente.

to cui si fa riferimento si trovano al f. 35 del *Catalogue des manuscrits coptes provenant des acquisitions*, op. cit., e al f. 147 del *Catalogue des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale*, op. cit.

⁷⁰ Lo stesso volume accoglie, si ricordi, **S1_a**, cfr. *infra*, § 2.

⁷¹ Di fatto, il frammento ebbe la stessa sorte di **S1_b**: esso faceva certamente parte del gran numero di fogli rinvenuti da Maspero ma, come molti altri, a seguito di varie negoziazioni fu sottratto all'insieme destinato alla Bibliothèque nationale de France ed entrò nel mercato antiquario, gestito da un certo numero di venditori di manoscritti. Attraverso tali acquisizioni, non sempre tracciabili, molti frammenti della biblioteca del Monastero Bianco finirono così sparsi tra vari fondi in biblioteche e musei, soprattutto europei. Si rimanda a H. HYVERNAT, *Introduction*, op. cit., pp. 108-109 [4-5], e in particolare la n. 5 a p. 109 [5].

⁷² Nell'impossibilità di procedere a un esame autoptico, la descrizione si basa su quanto è possibile arguire dall'analisi delle riproduzioni digitali. Immagini ad alta risoluzione di *Paris.copt.* 131⁶ 17 sono disponibili sul sito internet BnF Gallica ai seguenti indirizzi: URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52510870k/f41.item> (*recto*); URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52510870k/f42.item> (*verso*), entrambi consultati per l'ultima volta l'11/01/2022. Cfr. anche le Tavole XVIII-XXI della presente tesi. Per quanto riguarda il frammento Musée du Louvre E 10028, devo alla disponibilità di Florence Calament – *conservateur en chef du patrimoine* presso il dipartimento di antichità egizie al Musée du Louvre – l'ottenimento di una riproduzione digitale del foglio e alcune informazioni utili alla descrizione.

⁷³ É. PORCHER, *Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸ (suite et fin)*, op. cit., p. 108 [68].

⁷⁴ Comunicazione via e-mail di Florence Calament il 20/07/2020. Si noti, *en passant*, quanto divergano tra loro le misure dei fogli, pur appartenenti allo stesso codice. Ciò è stato già notato per quanto riguarda le incongruenze relative alle dimensioni di **S1_a** e **S1_b** – entrambi pertinenti a CLM 562 – ed è ulteriore prova del fatto che uno studio più accurato e approfondito di gran parte dei frammenti *ša*'idici di opere omiletiche sia particolarmente urgente.

Da quanto è possibile arguire osservando le riproduzioni digitali, la pergamena è molto deteriorata. In particolare, di *Paris.copt.* 131⁶ 17 risultano danneggiati i margini superiore e inferiore esterno, mentre di *Paris.Lupar.* E 10028 sono deteriorati l'angolo superiore esterno e la metà inferiore della colonna b del lato *recto* (= colonna a del *verso*), così come i margini del foglio, piuttosto irregolari. In entrambi i casi la pergamena presenta macchie, fori che in qualche caso rendono difficile la lettura di alcune lettere e, sul frammento del Louvre, punti di sutura. Lato pelo e lato carne si distinguono – con qualche difficoltà, per via del deterioramento della membrana – soprattutto grazie alla diversità di colore e grana, dove il lato carne si presenta leggermente più chiaro e liscio, sebbene anch'esso presenti macchie in più punti.

Il testo è disposto su due colonne ed è allineato a sinistra. Ogni pagina accoglie 30-31 linee, ognuna delle quali contiene 8-14 caratteri.

I paragrafi sono segnati con iniziali ingrandite in *ekthesis*, spesso accompagnate da segni paratestuali: al di sopra da un *obelos* tra due punti e/o al di sotto da una *diplē* chiusa da un tratto curvo e, in qualche caso, riempita con pigmento rosso-bruno.

Il foglio è vergato in maiuscola alessandrina bimodulare da una mano non particolarmente raffinata. In questo caso, tratti particolarmente caratteristici sono rappresentati dalla presenza, sul primo rigo, delle lettere *beta* e *psilon* ingrandite e allungate al di sopra dello specchio di scrittura. Le abbreviazioni sono limitate alla soprilinea sopra vocale in fine di rigo, equivalente a *ny* e ai *nomina sacra* $\overline{\text{ΠΝΔ}}$ ($\overline{\text{πνεῦμα}}$) e $\overline{\text{XC}}$ ($\overline{\text{Χριστός}}$).

Prima di passare all'analisi del contenuto, è opportuno soffermarsi sui problemi di datazione dei fogli e, di conseguenza, del codice CLM 419 nella sua interezza, soprattutto alla luce di alcuni elementi caratteristici che sembrerebbero far propendere per una datazione più alta di quella solitamente fornita e, allo stesso modo, per la connessione a un altro importante centro culturale dell'Egitto dei secoli IX-XI. Innanzitutto, il sistema di marcatura dei paragrafi appare sostanzialmente aderente al cosiddetto “*Toutōn style*”, che prevede la presenza di *diplai* al di sotto dell'iniziale ingrandita in *ekthesis* nella colonna sinistra e di *obeloi* tra due punti al di sopra dell'iniziale – ugualmente ingrandita e in *ekthesis* – nella colonna di destra.⁷⁵ Qui, invero, tale stile non è riprodotto fedelmente, dal momento che si ritrovano *obeloi* tra due punti sopra l'iniziale ingrandita in *ekthesis* di inizio paragrafo e/o *diplai* talvolta pigmentate al di sotto di essa senza chiara differenziazione tra colonne a sinistra e a destra. In ogni caso, ciò non deve stupire, dal momento che anche i manoscritti certamente copiati a *Toutōn* non sempre mostrano con rigore tale caratteristico stile.⁷⁶

⁷⁵ Su cui si veda in particolare Th. PETERSEN, *The Paragraph Mark in Illuminated Coptic Manuscripts*, in D.E. MINER (ed.), *Studies in Art and Literature for Belle Da Costa Greene*, Princeton, Princeton University Press, 1954, pp. 314-317.

⁷⁶ Cfr. Ch. NAKANO, *Indices d'une chronologie relative*, op. cit., p. 147 n. 3.

Già questi elementi sembrerebbero collegare CLM 419 allo *scriptorium* di Toutōn. Tuttavia, non sono i soli. La scrittura caratteristica dei codici copiati a Toutōn è la maiuscola alessandrina per i testi⁷⁷ e la maiuscola ad asse inclinato a destra per i titoli.⁷⁸ Si è già visto come la scrittura di CLM 419 sia proprio la maiuscola alessandrina. Non è conservato il titolo dell’omelia *De ieiunio I* di Basilio tramandata dal codice, così come – in generale – sottoscrizioni o note scribali, ma possediamo il titolo del sermone sul digiuno di Liberio di Roma, pure appartenente a CLM 419: esso è vergato nella tipica ogivale inclinata ed è posto in una cornice decorata con una sorta di motivo *guilloché* abbastanza elaborato e pigmentato, ornato su due lati da una serie di *diplai* e *obeloi*.⁷⁹ Anche la decorazione piuttosto elaborata⁸⁰ è tipica dei manoscritti prodotti negli *scriptoria* fayyūmici di IX-XI secolo.⁸¹ Caratteristica dello stile di Toutōn è inoltre la presenza, sul primo rigo, di lettere (soprattutto *beta* e *ypsilon*) ingrandite e allungate al di sopra dell’area di scrittura, tratto tipico anche dei fogli qui esaminati. Menzione merita anche la tipologia di decorazione che incornicia i numeri di pagina o di fascicolo, che nei codici fayyūmici cui si fa qui riferimento presenta caratteristiche simili al tipo di ornamento che circonda il numero di fascicolo nel foglio del Louvre costituente – insieme a quello della Bibliothèque nationale de France – **S2**_a: lineole sopra e sotto, tratti sinuosi ai lati.

⁷⁷ Si veda ancora Ch. NAKANO, *Indices d’une chronologie relative*, op. cit., p. 147 n. 3. Gli stessi tratti caratteristici sono propri della scrittura di CLM 419.

⁷⁸ Cfr. F. VALERIO, *Scribes and Scripts*, op. cit., p. 64. L’ogivale inclinata rappresenta la tipica “scrittura distintiva” (*Auszeichnungsschrift*) in uso nei manoscritti ʃa ʿidici di IX-XI secolo, soprattutto per i titoli, le sottoscrizioni e le note scribali. Si veda in particolare A. BOUD’HORS, *L’onciale penchée en copte*, op. cit., p. 127 e il recente contributo della stessa sulle questioni metodologiche relative allo studio della paleografia copta: EAD., *Issues and Methodologies in Coptic Palaeography*, op. cit., pp. 621-623.

⁷⁹ Una riproduzione digitale del frammento è disponibile sul sito internet BnF Gallica al seguente indirizzo: URL: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10091931w/f68.item.r=copte%20131>> (ultima consultazione: 10/08/2021). La pagina è riprodotta anche in L.-Th. LEFORT, *Homélie inédite du pape Libère*, op. cit., appena prima della p. 1. Per quanto riguarda l’apparato decorativo, si veda M. CRAMER, *Koptische Buchmalerei. Illuminationen in Manuskripten des christlich-koptischen Ägypten vom 4. bis 19. Jahrhundert*, Recklinghausen, Verlag Aurel Bongers, 1964 e J. LEROY, *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés*, op. cit., 1974.

⁸⁰ F. VALERIO, *Scribes and Scripts*, op. cit., p. 64 e, in generale, pp. 63-76. Spesso l’apparato decorativo presenta anche elementi fitomorfi e/o zoomorfi (soprattutto rappresentanti uccelli), che in qualche modo avvicinano – sotto questo punto di vista – i manoscritti ʃa ʿidici dello *scriptorium* di Toutōn (compresi quelli provenienti dal Monastero dell’Arcangelo Michele a Phantoou, al-Ḥamuli) a quelli bohairici del Monastero di san Macario. Si ricordi che anche l’omelia del *Vat.copt.* 58 oggetto di studio in questa sede presenta un titolo inserito in una cornice piuttosto elaborata con elementi fitomorfi e zoomorfi (in questo caso, un uccello posto al di sotto dell’iniziale ingrandita all’inizio del testo), cfr. Introduzione, § 5.

⁸¹ Non tragga in inganno la particolare cura riservata alla decorazione e confezione dei manoscritti di produzione fayyūmica: la pergamena è il più delle volte di cattiva qualità, con margini irregolari, fori, punti di sutura, proprio come quella dei frammenti oggetto d’esame. Cfr. F. VALERIO, *Scribes and Scripts*, op. cit., p. 64.

Infine, particolarmente interessanti sono gli aspetti relativi al tipo di sopralineatura impiegata, che rende i manoscritti prodotti a Toutōn ben riconoscibili, sebbene tale sistema non sia ancora stato studiato in modo sistematico e approfondito. Si tratta di sopralinee vergate con tratti piuttosto corti, quasi puntiformi,⁸² una via di mezzo tra il classico sistema ṣaʿīdico e quello bohairico,⁸³ che prevede l'uso di *ḡinkim* per mettere in rilievo delle lettere in casi specifici, ad esempio vocali che formano sillaba a sé o *my* e *ny* quando rappresentano elementi grammaticali.⁸⁴ In generale in **S2** (dunque, nei quattro fogli **S2_a** e **S2_b**) le sopralinee sono piuttosto irregolari e vergate con un tratto breve. Inoltre, è da sottolineare qui, in particolare, la presenza quasi sistematica di sopralinea nella parola $\text{ⲛⲏⲥⲧⲓ}\bar{\alpha}/\text{ⲛⲏⲥⲧⲓ}\bar{\alpha}/\text{ⲛⲏⲥ}\bar{\tau}\bar{\alpha}/\text{ⲛⲏⲥ}\bar{\tau}\bar{\alpha}$, a isolare sillabicamente le vocali iota e alpha, in modo simile a quanto visto per **B**, che tuttavia presenta *ḡinkim* su *alpha* ($\text{ⲛⲏⲥ}\bar{\tau}\bar{\alpha}$). Alla luce di quanto detto, non sembra fuori luogo avanzare l'ipotesi che il manoscritto CLM 419 – cui appartengono **S2_a** e **S2_b** – sia stato confezionato a Toutōn e, successivamente, inviato o portato in un secondo tempo al Monastero Bianco, e che possa essere datato al X secolo⁸⁵ o, al massimo, ai primissimi anni dell'XI, quando lo *scriptorium* era ancora attivo e i codici lì prodotti in questo arco temporale presentano caratteristiche paleografiche, decorative e di *mise en page* simili a quelle di CLM 419.⁸⁶

La sezione di testo tramandata da **S2_a** coincide *grossa modo* con *PG XXXI* 180, 10 - 181, 1. Nel *Vat.copt.* 58 il passo corrispondente si trova tra *f.* 186v l. 5 e *f.* 189r l. 9.

Se il codice CLM 562– benché tardo – aveva mostrato particolare attenzione alla corretta resa grammaticale del testo e, ancor più, grande cura nella trascrizione dei grecismi, non altrettanto può dirsi di CLM 419. I fogli del codice tramandanti sezioni dell'omelia basiliana oggetto di studio in questa sede, infatti, testimoniano minore attenzione sotto vari punti di vista.

Innanzitutto, il dettato ṣaʿīdico presenta diverse aberrazioni, costituite soprattutto da errori di ortografia. Ciò in special modo per quanto riguarda i grecismi, ma non mancano parole copte, anche di uso comune, malamente copiate dall'anonimo

⁸² L. DEPUYDT, *Catalogue of Coptic Manuscripts*, op. cit., p. 323.

⁸³ A. BOUD'HORS, *Issues and Methodologies*, op. cit., p. 626; Ch. NAKANO, *Indices d'une chronologie relative*, op. cit., *passim*.

⁸⁴ Cfr. § 5.7. dell'introduzione alla presente tesi.

⁸⁵ T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea nella letteratura copta*, op. cit., p. 51 [3], data proprio al X secolo il frammento **S2_a** e i due fogli parigini di cui si parlerà nel prossimo paragrafo (**S2_b**), appartenenti al codice CLM 419 cui pertengono i fogli qui esaminati: «(...) tre frammenti saidici provenienti dal Monastero Bianco che concordano con il relativo testo boairico anche dove questo discorda dal greco (per es. f. 192-194); essi sono pure del X secolo circa (...)». In realtà, come si è visto, i tre frammenti menzionati dallo studioso appartengono a due diversi codici: l'uno (CLM 419) tramandante un testo in parte discordante dalla *Vorlage* greca e vicino al dettato bohairico; l'altro (CLM 562), attestante una versione apparentemente piuttosto vicina al modello originale.

⁸⁶ Ch. NAKANO, *Indices d'une chronologie relative*, op. cit., pp. 154-156.

presenti tre notevoli eccezioni, rappresentate da αἰων (Paris.copt. 131⁶ f. 17r, col. a l. 26, gr. αἰών), e non εων; ἀπειλη (Paris.copt. 131⁶ f. 17v, col. b l. 3, gr. ἀπειλή), e non απιλη; ΔΔΙΜΩ(Ν) (Paris.Lupar. E 10028v, col. b l. 27, gr. δαίμων), e non ΔΕΜΩΝ, che invece è attestato nella versione bohairica (f. 189r, l. 6). Da segnalare, inoltre, l'aberrante grafia πκος τηρεϣ⁹¹ (Paris.copt. 131⁶ f. 17v, col. a ll. 22-23) in luogo di πκοςμος τηρῃ.⁹² In linea di massima, S_{2a} tende a mantenere – quando presente – il corrispettivo termine greco di PG, con poche eccezioni illustrate da τροφη (Paris.copt. 131⁶ f. 17r, col. b l. 13) versus κόρος; κολασε (Paris.copt. 131⁶ f. 17r, col. b l. 18) versus βασανιστής; νομος (Paris.copt. 131⁶ f. 17r, col. b l. 28) versus νομοθεσία; ερ-χριῶ (Paris.copt. 131⁶ f. 17r, col. b l. 29) versus προσδέω; καλκῖον (Paris.Lupar. E 10028r, col. a ll. 13-14) versus λεβήτιον; παραΔΓμα (Paris.Lupar. E 10028r, col. a ll. 20-21) versus ὑπόδειγμα. I grecismi verbali sono rappresentati da καταφρονει (Paris.copt. 131⁶ f. 17r, col. a l. 7 e col. b l. 9, gr. καταφρονεῖν), επειθῃμει/επιθῃμ (Paris.copt. 131⁶ f. 17r, col. a ll. 9-10 e 17v col. a ll. 7-8, gr. ἐπιθυμεῖν), νηστεγε (Paris.copt. 131⁶ f. 17r, col. a l. 16, f. 17v col. a l. 24 e l. 30, gr. νηστεύειν), εκρατεγε (Paris.copt. 131⁶ f. 17r, col. a l. 29, gr. ἐγκρατεύεσθαι), κολασε (Paris.copt. 131⁶ f. 17r, col. b l. 18, gr. κολάζειν), κοινωνῃ (Paris.copt. 131⁶ f. 17r, col. b l. 23, gr. κοινωνεῖν), θλοβε sic (Paris.copt. 131⁶ f. 17v, col. a ll. 6-7, gr. θλίβειν), κρινε (Paris.copt. 131⁶ f. 17v, col. a l. 22, gr. κρίνειν), προφητεγε (Paris.copt. 131⁶ f. 17v, col. b ll. 10-11, gr. προφητεύειν), μετανοι (Paris.copt. 131⁶ f. 17v, col. b ll. 21-22, gr. μετανοεῖν), ζελπιζε (Paris.Lupar. E 10028r, col. a l. 26, gr. ἐλπίζειν) e σπογδαζε (Paris.Lupar. E 10028v, col. b l. 21, gr. σπουδάζειν). Come d'uso in copto sa'īdico, essi presentano il solo *status absolutus* e ricalcano la forma dell'imperativo attivo singolare greco o forse la forma dell'infinito attivo greco privo di -ν finale in luogo del consueto -ειν, o piuttosto dell'infinito con desinenza -εν attestata in molti papiri documentari e con ogni probabilità riflesso della pronuncia del greco (e del copto) parlato.⁹³

Quanto al contenuto, i fogli tramandano un testo solo parzialmente vicino al modello greco, ma piuttosto aderente al dettato bohairico, anche quando quest'ultimo si discosta dalla *Vorlage*. Ciò accade in modo particolare in quattro punti, in cui la normale successione del testo originale è interrotta da interpolazioni presenti unicamente nel copto di S_{2a} e B, ragion per cui è doveroso soffermarsi su tali sezioni.

La prima di esse, piuttosto breve, è collocata tra PG XXXI, 180, 16 e 17:

S_{2a}: Τηνητια μπῃμα ογμοκζῶ προσογκογῖ ἵνογοῖῶ τε πογνοϣ δε
 μπκ<ε>αἰων ογ φρανερ πε Τηνητῃα μπῃμα πεκρατεγε μμοκ πε ρηνησινογοομ

⁹¹ Cfr. É. PORCHER, *Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸ (suite et fin)*, op. cit., p. 68 [108].

⁹² Si noti anche la grafia – del resto piuttosto comune in copto – ζελπιζε (Paris.Lupar. E 10028r, col. a l. 26) con aspirazione iniziale in luogo del greco ἐλπίζει, che presenta spirito dolce.

⁹³ Si veda la discussione nel paragrafo § 2 dell'Appendice.

[3 ll.] να[...] сναμο[...] ⲛⲏⲙⲁⲕ ρ[ⲛ...] οϋνε εβολ εμε οϋεινε (*Paris.copt.* 131⁶ f. 17r, col. a l 22 - col. b l. 8);

B: ⲧⲏⲏⲥⲧⲓⲁ ⲙⲉⲛ ⲓⲁⲣ ⲛⲧⲉⲡⲁⲓ ⲙⲁ ⲟϋⲛⲓⲕⲁⲣ ⲟϋⲡⲣⲟⲥⲟϋⲕⲟϋϫⲓ ⲧⲉ ⲧⲁ'ⲡⲟ'ⲗⲁϣⲓⲥ
 Δⲉ ⲛⲧⲉⲛⲓⲁⲓⲗⲁⲑⲟⲛ ⲛⲧⲉⲧⲣⲉ ⲥⲛⲁⲙⲟϋⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲙⲁⲕ ⲟⲗⲁⲉⲛⲉⲣ (f. 186v, ll. 17-21).

Qui sono evidenti i punti di contatto tra le due traduzioni copte, soprattutto per quanto riguarda la scelta semantica e la *consecutio verborum*, sebbene in questo caso nella prima sezione il sa'īdico appaia lievemente più brachilogico e presenti meno grecismi rispetto alla versione nella variante linguistica settentrionale. Degno di nota è, poi, il fatto che **S2_a** aggiunga un secondo inciso, sottolineato nel testo riportato poco sopra – assente nella versione bohairica e sfortunatamente non del tutto conservato in sa'īdico per via del danneggiamento della pergamena – che sostanzialmente non fa che ribadire il concetto enunciato nella prima frase: il digiuno terreno è arduo, ma permette di godere pienamente dei beni promessi nella vita celeste.

La seconda aggiunta del copto si inserisce in corrispondenza di *PG XXXI*, 180, 22:

S2_a: Πⲟⲉϥ [... οϋⲉⲙⲉⲛ]ⲧⲏⲑ ⲉϥⲉⲣ[ⲟⲣ]ⲟⲣ ⲉϥⲑⲗ{ο}<ι>ⲃⲉ ⲙⲡⲉϥⲉⲡⲉⲓⲑⲟⲙⲓ
ⲉϥⲣⲟⲟϥ ⲛⲙⲧⲟⲛ ⲛⲏⲙⲏⲧⲣⲟⲙⲉ ⲉⲧⲃⲉ'ⲡⲁⲓ' ⲁⲧⲡⲉ ⲟⲡⲟϥ ⲉⲣⲟⲥ ⲁϫⲧ ⲛⲁϥ ⲛⲟϥⲥ{ⲣ}ⲏⲡⲉ
ⲛⲉⲟⲟϥ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉϥⲣⲕⲁⲉⲓⲧ ⲉϥⲟⲃⲉ ⲉϥⲣⲏⲣⲏⲏⲥⲧⲓⲁ ⲉⲛⲁⲟⲡⲟϥ ⲉⲧⲃⲉⲡⲁⲓ ⲁⲡⲉϫ
ⲉⲣⲏⲧ ⲛⲁϥ ⲛⲣⲏⲑⲟⲛⲟⲥ ρⲏⲧⲉⲣⲙⲏⲧⲣⲟ ⲉⲧⲣⲉϥⲣⲙⲟⲟⲥ ⲛⲥⲉⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙⲡⲕⲟⲥ<ⲙⲟⲥ>
ⲧⲏⲣ{ε}ϥ ⲛⲏⲥⲧⲉϥⲉ ⲉⲛⲓⲙⲉⲕⲣⲟⲡⲏⲉⲣⲓⲧ ⲧⲁⲣⲉⲕⲉⲣ<ε>ⲃⲟⲗ ⲉⲡⲣⲁⲡ ⲛⲡⲉⲧⲟⲗⲓⲥ ⲉⲧ[ⲛ]
ⲁⲟⲡⲉ (*Paris.copt.* 131⁶ f. 17v, col. a ll. 4-28);

B: ⲛⲓⲡⲣⲟⲑⲏⲧⲏⲥ Δⲉ ⲧⲏⲣⲟϥ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲙⲡⲟⲗⲁ ⲏⲙⲟⲟϥ ⲁⲛ ⲛⲁϥⲟⲣⲉⲙ
ⲣⲓⲛⲓⲟⲗⲁⲓⲉϥ ⲛⲉⲙⲛⲓⲃⲏⲃ ⲛⲉⲙⲛⲓⲕⲟⲗ ⲉϥⲟϥⲉⲙ<ⲛ>ⲧⲏⲕ ⲉϥⲉⲣⲃⲁⲉ ⲉϥⲣⲉϫⲣⲟⲗⲕ
ⲏⲡⲟϥⲉⲣⲉⲡⲏⲑⲟⲙⲓⲛ ⲉⲟϥⲉⲣⲟⲟϥ ⲛⲉⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲉⲧⲣⲟⲙⲓ ⲉⲑⲃⲉⲑⲁⲓ ⲁⲧⲣⲉ ⲟⲡⲟϥ ⲉⲣⲟⲥ
ⲟϥⲟⲣ ⲁϥⲉⲣⲡⲉⲙⲡⲟⲗⲁ ⲏⲧⲉⲣⲏⲡⲓ ⲛⲧⲉⲧⲙⲉⲧⲟϥⲣⲟ ⲛⲓⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ Δⲉ ⲟⲛ ⲁϥϫⲉⲕⲡⲟϥⲃⲓⲟⲥ
ⲧⲏⲣϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲃⲉⲛⲣⲁⲛⲃⲓⲥⲓ ⲛⲉⲙⲣⲁⲛⲏⲓⲕⲁⲣ ⲛⲉⲙⲣⲁⲛⲏⲏⲥⲧⲓⲁ ⲛⲉⲙⲟϥⲣⲕⲟ ⲛⲉⲙⲟϥⲓⲃⲓ
ⲃⲉⲛⲣⲁⲛⲕⲁϥ ⲛⲉⲙⲣⲁⲛⲃⲟⲟ ⲉⲑⲃⲉⲑⲁⲓ ⲣⲟⲗ ⲁϥⲉⲣⲡⲉⲙⲡⲟⲗⲁ ⲏⲧⲁⲓ ⲛⲓⲟⲧ ⲛⲉϥⲟϥⲓⲁ ⲣⲟⲥ
ⲧⲉ ⲏⲣⲏⲓ ⲃⲉⲛⲡⲓⲟϥⲁⲣⲉⲙ ⲥⲟⲛⲧ ⲏⲥⲉⲉⲣⲟⲡⲏⲣ ⲏⲣⲉⲙⲥⲓ ⲛⲉⲙⲡⲟⲗⲏⲣⲓ ⲏⲑ'ⲧ ⲉⲧⲣⲁⲡ ⲉⲛⲏ
ⲉⲧⲟⲛⲃ ⲛⲉⲙⲏⲏ ⲉⲑⲙⲟⲟϥⲧ ⲁⲣⲓⲛⲏⲥⲧⲉϥⲓⲛ ⲟϥⲛ ⲟϥⲟⲣ ⲙⲁ ⲏⲕⲁⲣ ⲛⲁⲕ ⲉⲟⲣⲉⲕⲉⲣ ⲉⲃⲟⲗ
ⲉⲧⲁⲓⲙⲟⲣⲓⲁ ⲏⲧⲉⲡⲉⲣⲓⲟϥⲓ ⲏⲡⲣⲁⲡ ⲉⲑⲛⲁⲟⲡⲓ (f. 187r, ll. 5-32).

In questo caso, in verità, confrontabile con la *Vorlage* greca è l'inizio della sezione – sottolineato poco sopra e parzialmente lacunoso in **S2_a** – dove si trova una citazione dalla *Lettera agli Ebrei* (Hebr 11, 37-38) sì presente in *PG*, ma all'interno di un ampio segmento testuale non tramandato da *Vat.copt.* 58¹² (*PG XXXI*, 173, 7 - 180, 14) e – verosimilmente – da *CLM* 419. Di seguito il testo greco corrispondente:

G: Μνήσθητι τῶν ἀπ' αἰῶνος ἀγίων, ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος, οἱ περιήλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι.⁹⁴ (177, 28-31).

⁹⁴ Il greco, così come il copto, cita prima il versetto 38 e poi il 37, modificando la norma-

Qui **B** modifica in parte la frase che introduce la citazione neotestamentaria, eliminando l'imperativo presente nell'originale greco e traducendo il lievemente perifrastico τῶν ἀπ' αἰῶνος ἀγίων con un più sintetico μηροφητης. Tale inciso – compresa la citazione neotestamentaria – è seguito da una sezione in cui è richiamato il passo evangelico di Mt 19, 28 che si ritrova unicamente in copto, piuttosto concisa in **S2_a**, più ampia in **B**, che opera una diversa scelta semantica e costruisce diversamente la frase. Raccordo tra il segmento testuale appena analizzato e la ripresa del testo greco è una breve frase in cui si invita a digiunare per evitare la futura condanna.

La terza aggiunta del copto è collocata tra *PG XXXI*, 180, 23 e 24:

S2_a: ΔΑΝΗΛ ἡταφωταμε ῤηνϩ μογι ετβετηνητᾱ Ἡταπεπῆνα οϳωρ
 ϳἡεσαρα αϳπροφητεγε ενενχωωμε ἡποϳχαι ἡκεσοπ ετβετηνητιᾱ
 Δϳω Δχεντηνητιᾱ ῤᾱσκησις ἡνεωλααϳ ᾱμαρτε εχεννεϳνοβε οϳδε
 ἡνεφωμετανοῖ οϳδε ἡνεφωεῖ εϳοϳν επιβιοσ ντηἡτεϳεβησ οϳδε
 ἡνεφωφηρ επινοϳτε (*Paris.copt.* 131⁶ f. 17v, col. b ll. 5-27);

B: ΔΑΝΗΛ εταφωτατε ἡρωϳ ἡἡμογι εβετηνητιᾱ εταπῆνα
 ωπι ἡεστρα αϳεπροφητεϳιν ναἡ ἡκεσοπ: ἡἡχωμ ντεποϳχαι
 ϳιτετηνητιᾱ Δτῶνε τηνητιᾱ νενᾱσκησις ἡνεωϳλι ωφιᾱρομ εχεννεϳνοβι
 οϳδε ἡπαφωμετανοῖν οϳδε ἡπαφωπι ἡενοϳβιοσ ἡμετεϳεβησ οϳδε
 ἡπαφωφηρ εφᾱϳ (*f.* 187v, ll. 5-16).

Sia il sa'īdico che il bohairico aggiungono alla serie di *exempla* veterotestamentari citati nella *Vorlage* una breve sezione costruita a grandi linee come quella di cui si è discusso poco sopra: una prima parte in cui si sottolinea l'importanza del digiuno con riferimento al testo biblico, una seconda in cui si fornisce una sorta di clausola morale riguardante la necessità del digiunare per raggiungere la vita eterna. Nel caso qui esaminato, inizialmente si fa breve riferimento agli episodi di Daniele nella fossa dei leoni⁹⁵ e di Esdra che offre al popolo di Israele pubblica lettura del libro della legge mosaica, in secondo luogo si inserisce un inciso relativo all'importanza del digiuno e della pratica come strumenti per la penitenza e per il raggiungimento della vita con Dio. Evidentissima, qui, la stretta connessione tra le

le successione del testo originario, cfr. Hebr 11, 37-38: ³⁷ἐλιθάσθησαν, ἐπίσθησαν, ἐν φόνῳ μαχαίρης ἀπέθανον, περιήλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι, ³⁸ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος, ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὁπαῖς τῆς γῆς (ed. NA28).

⁹⁵ Nell'omelia oggetto di studio in questa sede il *Libro di Daniele* è più volte richiamato da Basilio, e all'episodio del profeta nella fossa dei leoni è dedicato un brano del capitolo 7, fedelmente tradotto nel copto di CLM 562 (frammento **S1_b**) ma del tutto assente in CLM 84 (**B**) – che di fatto riassume qui con una frase il greco di *PG XXXI*, 173, 23-34 – e, verosimilmente, in CLM 419. Sull'episodio del profeta Daniele nella fossa dei leoni e sulla sua lettura per sottolineare l'importanza del digiuno nella Chiesa antica, si veda in particolare M. DULAY, *Daniel dans la fosse aux lions. Lecture de Dn 6 dans l'Église ancienne*, in «Revue des sciences religieuses» 72/1 (1998), pp. 38-50 (soprattutto pp. 40-41).

versioni nelle due principali varietà linguistiche letterarie del copto, in questo passaggio del tutto sovrapponibili tra loro quanto a struttura sintattica, scelta semantica e sequenza delle parole.⁹⁶

Infine, l'ultima sezione interpolata si inserisce in corrispondenza di *PG XXXI*, 180, 33:

S2_a: Ⲭⲁⲛⲧⲉⲟⲩⲃⲉⲱⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲏⲧ̅ ⲏⲙⲱⲧⲏ̅ ⲛⲧⲙⲛⲧ[ⲥⲉ]ⲏⲣⲧ̅ ⲛ̅ ⲱⲱⲡⲉ ⲉⲧ[ⲉ] ⲧⲏⲭⲱⲗⲙ ⲏⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲧⲙⲛⲧⲉⲩⲥⲉⲃⲏⲥ ⲗⲧⲏⲡⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ⲁⲱⲁⲗⲟⲙ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲉⲭⲱⲛ̅ ⲭⲉⲁⲛⲕⲱ ⲛⲥⲱⲛ ⲏⲡⲉⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲏ̅ⲧⲁⲗⲕⲁⲁⲩ ⲛⲁⲛ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲁⲡⲣ̅ⲧⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲗⲏⲧⲉⲣⲓⲏ ⲏ̅ⲧⲁⲓⲕⲉⲣⲕⲱⲗⲥ ⲛⲁⲛ ⲉⲣⲟⲩⲛ̅ ⲉ[ⲧⲙⲏⲧⲣⲉⲩⲱⲏⲱⲛⲟⲩⲧⲉ: ⲭⲉⲁⲛⲥⲁ ⲛ̅ ⲃⲟⲛ̅] ⲛ̅ⲏⲡⲉⲟⲛ̅ ⲁⲛⲉⲣⲣⲁⲓ ⲱⲥⲟⲩ ⲉⲛⲧⲁⲛ̅ ⲛ̅ ⲙⲁⲗⲏⲧⲉⲗⲟⲩⲟⲩⲁ ⲉⲧⲣⲉⲛⲧⲱⲟⲩⲛ̅ ⲉⲣⲣⲁⲓ: ⲭⲁⲓⲱⲥ ⲏⲡⲁⲣⲉⲟⲛ̅ ⲙⲉ[ⲛ̅] ⲏⲡⲧⲁⲗⲟ ⲗⲉⲛⲛⲉⲛⲉⲓⲭ̅ ⲭⲁⲓⲱⲥ ⲥⲉⲧⲁⲱⲉ ⲱ ⲛⲁⲛ ⲏⲡⲧⲁⲛ̅ⲡⲟⲥ ⲛⲧⲏⲛⲥⲧ̅ⲁ ⲉⲧⲟ ⲛⲣⲉⲩⲭⲡⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (Musée du Louvre E 10028r, col. b l. 28 - E 10028v, col. a l. 14);

B: ⲱⲁⲧⲉⲟⲩⲭⲉⲱⲡⲉ ⲧⲉⲛⲟⲓ ⲏ̅ⲃⲱⲕ ⲏ̅ⲧⲛⲉⲭⲓⲓⲉ ⲱⲁⲧⲉⲟⲩ[ⲭⲉ]ⲱⲡⲉ ⲧⲉⲛⲧ̅ ⲏ̅ⲙⲟⲛ ⲉⲧⲙⲉⲧⲣⲉⲩⲥⲉⲛⲏⲱ ⲏ̅ⲏⲣⲧ̅ ⲓⲉ ⲱⲁⲑⲛⲁⲩ ⲭⲉⲧⲉⲛⲥⲱⲩ ⲏ̅ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲏ̅ⲧⲙⲉⲧⲉⲩⲧⲉⲛⲏⲥ ⲗⲧⲉⲛⲡⲉⲛⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧ̅ ⲩⲓⲁⲗⲟⲙ ⲉⲣⲣⲏⲓ ⲉⲭⲱⲛ̅ ⲭⲉⲁⲛⲕⲱ ⲏ̅ⲥⲱⲛ ⲏⲡⲉⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲁⲗⲕⲁⲩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲣⲏⲓ ⲟⲩⲟⲗ ⲁⲛⲣⲓⲕⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲗⲁⲡⲏⲙⲱⲓⲧ ⲉⲧⲁⲗⲕⲁⲗⲩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲩⲛ̅ ⲉⲧⲙⲉⲧⲱⲁⲙⲱⲛⲟⲩⲧ̅ ⲟⲩⲟⲗ ⲭⲉⲁⲛⲗⲉⲛⲧⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲏ̅ⲧⲁⲥⲕⲏⲥⲓⲥ ⲁⲛⲉⲣⲣ̅ⲏⲁⲉⲛⲉⲥⲟⲉ ⲏ̅ⲛⲓⲭⲓⲛⲟⲩⲱⲙ ⲛⲉⲙⲡⲏⲣⲧ̅ ⲉⲑⲛⲁⲱⲱⲩ ⲉⲑⲃⲉⲩⲁⲓ ⲁⲡⲓⲣⲉⲓ ⲁⲱⲁⲓ ⲛⲃⲣⲏⲓ ⲏ̅ⲃⲏⲧⲉⲛ ⲟⲩⲟⲗ ⲁⲛⲗⲓⲧⲧⲉⲛ ⲗⲓⲭⲉⲛⲛⲉⲛⲏⲙⲁⲃⲧ̅ ⲙⲑⲣⲏⲧ̅ ⲏ̅ⲛⲓⲣⲟⲩ ⲙⲑⲣⲏⲧ̅ ⲏⲡⲓⲣⲟⲩ ⲉⲧⲉⲣⲣⲏⲁⲉⲛⲉⲥⲟⲉ ⲏ̅ⲥⲁⲕⲁⲗⲓ ⲡⲁⲓ ⲣⲏⲧ̅ ⲁⲛⲟⲛ ⲗⲱⲛ ⲉⲛⲉⲣⲗⲱⲉⲛⲉⲥⲟⲉ ⲛⲥⲁⲛⲏ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲃⲉⲛⲡⲕⲁⲗ ⲙⲁⲣⲉⲛⲉⲣⲛⲓⲙⲑⲏⲛ ⲗⲟⲥⲟⲛ ⲡⲓⲕⲏⲟⲩ ⲕⲏ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲣⲏⲓ ⲉⲑⲣⲉⲛⲧⲟⲩⲛⲟⲥⲉⲛ ⲉⲣⲣⲏⲓ ⲃⲉⲛⲏⲓⲑⲁⲃⲣⲓ ⲏ̅ⲧⲉⲡⲧⲁⲗⲟ ⲉⲱⲥ ⲥⲉⲗⲓⲱⲓⲱ ⲛⲁⲛ ⲏ̅ⲡⲕⲉⲣ'ⲟⲥ ⲏ̅ⲧⲏⲛⲥⲧⲓⲁ ⲉⲧⲟⲓ ⲛⲣⲉⲩⲗⲱⲧⲓ ⲉⲣⲟⲛ ⲏ̅ⲑ'ⲧ̅ ⲉⲑⲣⲉⲩⲱⲣⲧ̅ ⲉⲣⲟⲛ ⲏ̅ⲛⲉⲩⲙⲓⲭⲧⲏⲣⲓⲟⲛ (ff. 188r, l. 3 - 186v, l. 4).

Entrambe le versioni copte traducono il greco fino a οὐ φρίσσεις τὴν ἀδηφαγίαν, μήπου σε τῶν ἐλπίζομένων ἀγαθῶν ἀποκλείση; (*PG XXXI*, 180, 31-33), ma poi ampliano notevolmente il brano originario aggiungendo una sezione, parzialmente lacunosa in **S2_a**, in cui si sottolinea ulteriormente l'importanza e la necessità del digiuno, con un breve riferimento all'esempio fornito dagli antichi profeti.

Quanto al resto del testo, esso non presenta grandi stravolgimenti del dettato greco di *PG*, che tuttavia non è tradotto alla lettera, in modo analogo a quanto accade nella versione bohairica. Degni di nota sono i seguenti passaggi: [ⲙⲁⲑ]ⲃⲃⲓⲉ ⲧⲉⲕⲥⲁⲣⲗ̅ ⲗⲏⲟⲩⲛⲥⲧ̅ⲁ [ⲗ]ⲓⲏⲁ̅ ⲡⲉⲕⲡⲏⲁ̅ ⲑⲙⲟⲟⲙ̅ ⲗⲙⲡⲏⲟⲩⲧⲉ (*Paris.copt.* 131⁶ f. 17r, col. a ll. 2-6),⁹⁷ che traduce il greco δάμασον τὴν σάρκα διὰ νηστείας (*PG XXXI*, 180, 9-10); ⲕⲁⲧⲁⲑⲣⲟⲛⲉⲓ ⲉⲛⲛⲉⲣⲃⲏⲃⲉ ⲉⲧⲛⲁⲧⲁⲕⲟ ⲏⲗⲉⲡⲓⲑⲟⲩⲙⲉⲓ ⲉⲧⲧ[ⲣⲁ]ⲡⲓⲗⲁ ⲏ̅ⲧⲙⲛⲧⲣⲣⲟ ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉⲧⲏⲛⲥⲧ̅ⲁ ⲏ̅ⲡⲉⲓⲙⲁ ⲛⲁⲥⲃ̅ⲧⲱⲧ̅ⲥ̅ ⲛⲁⲕ̅ ⲗⲏ̅ⲙ̅ⲡⲏⲃ̅ⲉ (*Paris.copt.* 131⁶ f. 17r, col. a ll. 7-15),⁹⁸ che rende l'originale [ο]ὐ καταφρονήσεις τῶν φθειρομένων βρωμάτων; οὐκ

⁹⁶ Si noti anche la presenza degli stessi grecismi nelle medesime posizioni all'interno della frase.

⁹⁷ **B**: ⲙⲁⲑⲃⲓⲉ ⲧⲉⲕⲥⲁⲣⲗ̅ ⲃⲉⲛⲧ̅ⲏⲛⲥⲧⲓⲁ ⲗⲓⲏⲁ ⲏ̅ⲧⲉⲡⲓⲡⲏⲁ̅ ⲭⲉⲙⲕⲟⲙ̅ ⲃⲉⲛⲑ'ⲧ̅ (f. 186v, ll. 6-8).

⁹⁸ **B**: ⲁⲣⲓⲕⲁⲧⲁⲑⲣⲟⲛⲓⲛ̅ ⲏ̅ⲛⲓⲣⲃⲏⲑⲓ̅ ⲉⲑⲛⲁⲧⲁⲕⲟ ⲏ̅ⲧⲉⲕⲉⲣⲉⲡⲓⲑⲟⲩⲙⲓⲛ̅ ⲉⲧⲧⲣⲁⲡⲉⲗⲁ ⲏ̅ⲧⲉⲧⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲑⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉⲧⲏⲛⲥⲧⲓⲁ ⲏ̅ⲧⲉⲡⲁⲓ ⲙⲁ ⲛⲁⲥⲃⲧⲱⲧ̅ ⲛⲁⲕ̅ (f. 186v, ll. 9-14).

Appendice

ἐπιθυμίαν λήψη τῆς ἐν τῇ βασιλείᾳ τραπέζης, ἣν πάντως ἡ ἐνθάδε νηστεία προευτρεπίσει; (PG XXXI, 180, 14-17); Καταφρονει νενδινουοομ μπειμα ετναογωσϭ αγω υπερταακῆ ρῆτροφη ωωου εογωμ αγω εσω νῆσαανω μπβῆτ ῆτκολασις ετνακολασε ῆμοκ αγω κνατρεφεται εφραι εχωκ Νιμ πεντακναγ εροϭ ενεε εαϭι νογκοινωνει νχαῤισμα ῆπῆικον εφρῆογτρϭφη (Paris.copt. 131⁶ f. 17r, col. b ll. 9-26),⁹⁹ che varia il greco [ἀ]γνοεῖς τῇ ἀμετρῖᾳ τοῦ κόρου παχὺν σεαυτῷ τὸν βασανιστὴν κατασκευάζων σκώληκα; Τίς γὰρ ἐν τροφῇ δαψιλεῖ καὶ τρυφῇ διηνεκεῖ ἐδέξατό τινα κοινωνίαν χαρίσματος πνευματικοῦ; (PG XXXI, 180, 17-20).

Segue l'edizione di dei due fogli che compongono S2_a, con testo greco a fronte e traduzione.

⁹⁹ Β: Δρικαταφρονιν ουν ῆνιχινουοωμ εθνακωρϭ ογορ ῆπερτικ εξαντρϭφη εναωου εβεχε ακωαντικ ετρϭφα ογορ εογωμ νεμεσω χναωανω ῆπιεντ ῆτεῤκολασις εακωρεϭθαι εφρη εχωκ Νιμ πε ετακναγ εροϭ ενεε εταϭι νογμετωφρη ῆτεφανημοτ ῆπῆατικον εφρῆογτρϭφη (ff. 186v l. 22-187r l. 2).

Basilii Caesariensis homiliae I De ieiunio fragmentum

ex manu scripto Parisino coptico 131⁶ 17

<p>PG 31, 180, 10</p> <p>(...) δάμασον τὴν σάρκα διὰ νηστείας. [<i>deest</i> Τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὃ φησὶν ὁ Ἀπόστολος, ὅτι ὅσον ὁ ἔξωθεν ἄνθρωπος διαφθείρεται, το- σοῦτον ὁ ἔσωθεν ἀνακαινοῦται· καὶ το· Ὅταν 5 ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.] Οὐ καταφρονή- σεις τῶν φθειρομένων βρωμάτων; οὐκ ἐπι- θυμίαν λήψη τῆς ἐν τῇ βασιλείᾳ τραπέζης, ἣν πάντως ἡ ἐνθάδε νηστεία προευτρεπίσει; Ἄγνοεῖς τῇ ἀμετρίᾳ τοῦ κόρου παχὺν σεαυ- 10 τῷ τὸν βασανιστὴν κατασκευάζων σκώληκα; Τίς γὰρ ἐν τροφῇ δαψιλεῖ καὶ τρυφῇ διηνεκεῖ ἐδέξατό τινα κοινωνίαν χαρίσματος πνευμα- τικοῦ;</p>	<p>φρακῶσομ [ἡ]ζογῶ [μαθ]ῆβιο тексарꝫ зноу ннст̄д [з]ина̄ (5) πεκῆπα ῶσομ ζμπνογτε Καταφρονει εν νεζβηγε ετνα τακο· н̄επ̄ι (10) ὀγμει ετετρα πγζα ἡτμητ ppo ται 5 ετερε тннст̄д ἡπει μα нас̄вт̄ωт̄с̄ (15) на̄к̄ з̄н̄п̄п̄г̄е̄ Εκφωαννηστεγε γαρ ἡπεῑμα κ̄на се̄ι μπ{ω}<ο>εικ ἡ πωνεζ з̄н̄πᾱι (20)ων ετναωω πε· Τηνηστια μπ̄ε̄μα ογμοκζ̄с̄ προσ ογκογ̄ι νογοε̄ιω 10 (25) τε πογνογ δε μπκ<ε>ᾱιων ογ φαενεζ πε Τηνηστ̄α μπ̄ε̄μα πεκρατεγε ἡμοκ (30) πε з̄н̄н̄σ̄ινογ̄οом̄ [2 ll.] . [± 12] на. [± 10] (5) с̄намо[γн̄ εβολ] ἡἡμακ з̄[ἡ...] μογῆε 15 εβολ εμεγ ογ̄εине Καταφρονει {н̄} εν (10)σ̄ινογ̄οом̄ μπ̄ε̄ι μα ετναογ̄ωс̄γ̄ αγω ἡπερταак̄ ἐζῆ̄τροφη [на̄] ωωογ̄ ε̄ογ̄ωμ̄ (15) αγω εс̄ω н̄г̄ са̄ан̄ω̄ ἡп̄в̄н̄т̄ ἡт̄колас̄ис̄ ет̄ на̄колас̄ε ἡмоκ 20 αγω κ̄на̄т̄реγ̄ (20)ε̄ται ε̄з̄ра̄ι ε̄з̄ωк̄ Н̄им̄ п̄ε̄нт̄ак̄на̄γ̄ ε̄ρογ̄ ε̄не̄з̄ ε̄а̄γ̄χῑ νογκοῖνω̄νε̄ι ἡχᾱρ̄ис̄ма̄ ἡπ̄π̄ι (25)κ̄ον̄ ε̄γ̄з̄но̄γ̄т̄ ργ̄φ̄η Μωογ̄с̄н̄с̄ е̄γ̄на̄[χῑ ἡ] π̄но̄мо̄с̄ н̄ке[с̄οπ̄] ἡ̄та̄φ̄ε̄р̄χ̄рӣа̄[25 ἡ̄ογ̄] (30)н̄н̄ст̄д̄ ἡ[к̄ε̄с̄οπ̄] </p>	<p><i>f. 17r col. a</i></p> <p><i>f. 17r col. b</i></p>
<p>15 Μωϋσῆς, δευτέραν λαμβάνων νομοθεσίαν, δευτέρας νηστείας προσεδεήθη.</p>		

1 φρακῶσομ [ἡ]ζογῶ cf. 2Cor 12, 10: Ὅταν ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι; **B**: (...) ακφωανερχωβ ἡ̄ρηтс̄ тоте φρακхенном̄т̄ ἡ̄ζογ̄ο (*f.* 186v ll. 4-5)

[§ 9], 5-6 2Cor 12, 10 16-17 Cf. Ex 34, 28.

Αἰγυπτίους ἐνίκων, διὰ θαλάσσης ὠδεύον·
 Οὐκ ἦν ἐν ταῖς φυλαῖς αὐτῶν ὁ ἀσθενῶν· ἐπει-
 30 δὴ δὲ ἐμνήσθησαν τῶν κρεῶν τῶν λεβήτων,
 καὶ ἐστράφησαν ταῖς ἐπιθυμίαις εἰς Αἴγυ-
 πτον, οὐκ εἶδον τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας. Οὐ
 φοβῆ τὸ ὑπόδειγμα; οὐ φρίσσεις τὴν ἀδη-
 φαγίαν, μήπου σε τῶν ἐλπιζομένων ἀγαθῶν
 35 ἀποκλείσῃ;

Ἄλλ' οὐδ' ἂν ὁ σοφὸς Δανιὴλ τὰς ὀπτασίας
 εἶδεν, εἰ μὴ νηστεία διαυγεστέραν ἐποίησε
 τὴν ψυχὴν. Ἐκ γὰρ τῆς παχείας τροφῆς οἶον
 αἰθαλώδεις ἀναθυμιάσεις ἀναπεμπόμεναι,
 40 νεφέλης δίκην πυκνῆς, τὰς ἀπὸ τοῦ ἁγίου
 Πνεύματος ἐγγινομένας ἐλλάμψεις ἐπὶ τὸν
 νοῦν διακόπτουσιν. Εἰ δὲ καὶ ἀγγέλων ἐστὶ
 τις τροφή, ἄρτος ἐστίν, ὡς φησιν ὁ προφήτης·
 Ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος· οὐ κρέα,
 45 οὐδὲ οἶνος, οὐδὲ ὅσα τοῖς δούλοις τῆς γαστρὸς
 διεσπούδαται. Νηστεία ὄπλον ἐστὶ πρὸς τὴν
 κατὰ τῶν δαιμόνων στρατιάν· *Τοῦτο γὰρ τὸ γέ-
 νος οὐκ ἐξέρχεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ (...)*

PG 31, 181

29-30 Ps 104 (105), 37 30-32 cf. Ex 16, 3 46
 Ps 77 (78), 25 50-51 Mc 9, 29.

νεγ|νηγ ἔβολ ρῆθαλασσα νεμη|(10)
 πετσ{ωω}<οο>β ρῆ|νεγφγλη · εβολ
 χεαγερπιμε|εγε ἡνεχαλκῖ|ον ναβ ·
 αγκ|(15)τοογ εκημε ρῆνεγἔπεῖθγμῖα | 60
 ἡπογναγ επ|καρ ἡπερητ· | ἡῖρροτε αν
 ρη|(20)τῆ ἡπαρα|διῖγμα· ἡῖνερ|ωλῆ
 αν· χεν|νετμηῖτλα|μαρῖ ῖτκ ε|(25)βολ
 ρῆναγαθ[ον] | ετεκρελπιζε | εροογ· |
 Ωαντεογβε ωω|πε ἔτετῆῖ ἡ-|(30) 65
 μωτῆ ντηντ||[σε]ηρητ· . | [ειε] ωωπε
 ετ|[ε]τηχωρμ ηπεσ|χημα ντηντ|(5)
 εγσεβηс ριτη|πβωλ ἔβολ | Νενεῖοτε
 ἄωαρομ | ερραῖ εχων | χεανκω ησων
 | (10) ηπεσκοπος ἡ|ταγκααγ ηαν | ερραι 70
 αν|ρηκ εβολ ρητερ|ηη ἡταγκερ|(15)κωρῆ
 ηαν ερογ(η) | ε[]τηῖτρεωωῖωεῖογτε·
 | Χεανса [] ... | βο[] || []ηπεο[]|αν ερραι
 [..]|ωσογ ενταν[..]|μαγ ηῖεζογῖα | (5)
 ετρεντωογη | ερραι· | ραιωс ηπαρρε он
 | με[] ηηταλλ|σο ρενηηεσ|χ | (10) ραιωс
 сетаωε | οειω ηαν ηηγαρ|πος ητηηсῖἄ
 | ἔτο ηρεωχπεη|νογτε· | (15) εῖε ηῖηαγ
 αν ἡτοκ επσοφος | ἄηη[ηηλ] χεν| [±
 8]η | [± 8]η | [± 11 η.] || ετπε αγερθε 80E 10028v col. b
 η|ογκλοοε εσογῶμηῖτ ἡσερῖη|τη ἡῖτικ
 ἡπογ|(5)οειη ἡπεπηἄ εῖτογααβ εῖτηηγ
 | ερραῖ εχῖηηογс | εωχε ογῆογρρε
 | он ἔταναγγε|(10)λος τε· ογοεικ
 ηματε πε | καταθε ετερε|ηπεροφηηс
 | χω ημοс | (15) Χεποεῖк ἡηαγγε|λος
 απρωμε ογιοῖεγ· αγω | {ογ}ηογав
 <αν> πε ογ|δε <η>ηρ{ε}η αν πε | (20)
 ογδε ἡταναι ηε λ(η) | ετογсπογδαζε |
 ἔκααγ ηαγ ἡσι|ηετο ηρῖηαλ | ἡῖη | (25) 90
 [Τη]ηсηηαεε ογ|[ροη]ηон τε εсῖ|[ογ]
 ве ηδαῖηω(η) | Πεχαγ χεπεῖγ|ηнос
 ηεγεωηοχῆ | (30) εβολ εηηηηει |
 ρῖτηηπεωηηη

[*Paris.copt.* 131⁶ 17] [...] trovi più forza.¹⁰⁰ Umilia la tua carne (σάρξ) con il digiuno (νηστεία) affinché (ἵνα) il tuo spirito (πνεῦμα) trovi forza in Dio. Disprezza (καταφρονεῖν) le cose che si corromperanno e brama (ἐπιθυμεῖν) la tavola (τράπεζα) del Regno, quella che il digiuno (νηστεία) di qui ti preparerà nei cieli. Se digiunerai (νηστεύειν) qui, infatti (γάρ), godrai del pane della vita nell'eternità (αἰών) futuro. Il digiuno (νηστεία) di qui è una pena per (πρός) poco tempo, invece (δέ) la gioia dell'altro eterno (αἰών) è eterna. Il digiuno (νηστεία) di qui ti fa esercitare controllo (ἐγκρατεῖν) sui cibi [...] resterà] con te [...] resta e non andrà via. Disprezza (καταφρονεῖν) i cibi di qui, che saranno vani, e non abbandonarti ai tanti cibi (τροφή), mangiando e bevendo e nutrendo il verme del castigo (κόλασις) che ti punirà (κολάζειν) e ti renderà grasso. Chi mai hai visto aver preso parte (κοινωνεῖν) ai doni (χάρισμα) spirituali (πνευματικόν) nel lusso (τρυφή)? Perché ricevesse la Legge (νόμος) un'altra volta, Mosè ebbe bisogno (χρεία) [di un altro] digiuno (νηστεία). [...] *mangiando erba, bisognosi, afflitti* (θλίβειν),¹⁰¹ e non bramarono (ἐπιθυμεῖν) un giorno di riposo per l'umanità. Perciò il cielo li accolse. Egli diede loro la corona della gloria. Poiché gli apostoli (ἀπόστολος) erano affamati, assetati, in frequenti digiuni (νηστεία), per questo motivo Cristo (Χριστός) promise loro i troni (θρόνος) nella Sua regalità, così che essi sedessero e giudicassero (κρίνειν) il mondo (κόσμος) intero. Digiuna (νηστεύειν) e soffri, o amato, ed eviterai il giudizio della futura condanna. Se i Niniviti non avessero digiunato (νηστεύειν) con le loro bestie, non avrebbero potuto evitare la minaccia (ἀπειλή) e la distruzione.¹⁰² Daniele serrò le bocche dei leoni per mezzo del digiuno (νηστεία),¹⁰³ e lo spirito (πνεῦμα) abitò in Esdra. Per mezzo del digiuno (νηστεία) egli profetizzò (προφητεύειν) un'altra volta i libri della salvezza.¹⁰⁴ E senza il digiuno (νηστεία) e la pratica (ἄσκησις) nessuno potrà avere potere sui suoi peccati, né (οὐδέ) si pentirà (μετανοεῖν), né entrerà in una vita (βίος) pia (εὐσεβής), né (οὐδέ) diventerà compagno di Dio! Chi erano coloro i cui corpi caddero nel deserto?¹⁰⁵ Non (μή) erano coloro che [*Paris.Lupar. E 10028*] si erano ammalati davanti a Dio?¹⁰⁶ Infatti (γάρ), finché (ἕως) per loro erano sufficienti la manna (μάννα) e l'acqua proveniente dalla roccia (πέτρα), essi procedevano nel mare (θάλασσα). *Non c'era malato*

¹⁰⁰ Cfr. 2Cor 12, 10.

¹⁰¹ Hebr 11, 37-38. Cfr. anche la nota di commento al § 7, 22-28 della versione bohairica di *Iei.* 1.

¹⁰² Cfr. Ion 3, 1-10.

¹⁰³ Cfr. Dan 6, 23; 14, 31-39.

¹⁰⁴ Cfr. Neh 8; Esd 8, 21.

¹⁰⁵ Cfr. Num 14, 29; Hebr 3, 17.

¹⁰⁶ Cfr. Num 14, 37.

nelle loro tribù (φυλή).¹⁰⁷ Poiché si ricordarono dei calderoni (χαλκεῖον) di carne,¹⁰⁸ tornarono in Egitto per la loro brama (ἐπιθυμία) (e) non videro la terra della promessa. Non hai timore dell'esempio (παράδειγμα)? Non hai paura che l'ingordigia ti porti via dai beni (ἀγαθόν) che sperì (ἐλπίζειν), finché accade, invero, che vi diate al bere vino, o accade che profaniate la forma (σχῆμα) della pietà (εὐσεβής) per mezzo della dissoluzione? I nostri padri si lamentavano di noi perché abbiamo lasciato da parte il guardiano (σκοπός) che ci è stato fornito. Ci voltammo dalla strada che ci è stata spianata nel culto di Dio, perché [...] potere (ἐξουσία) per tirarci su, finché (ἕως) anche i farmaci [...] della cura finiscano nelle nostre mani, finché (ἕως) ci è proclamato il frutto (καρπός) del digiuno (νηστεία), che è generatore di Dio. Invero, non vedi, tu, il saggio (σοφός) Daniele, che [...] producono come una spessa nuvola scura e opprimono la luce che proviene dallo Spirito (πνεῦμα) Santo sulla mente (νοῦς). Se anche vi è un cibo che appartiene agli angeli (ἄγγελος), esso è il solo pane. Come (+ κατά) dice il profeta (προφήτης): *L'uomo mangiò il pane degli angeli* (ἄγγελος).¹⁰⁹ E non è carne, e non (οὐδέ) è vino, né (οὐδέ) sono le cose che si affannano (σπουδάζειν) a concedersi coloro che sono schiavi del ventre. Il digiuno (νηστεία), dunque, è un'arma (ὄπλον) per combattere i demoni (δαίμων). Disse: *Questa specie* (γένος) *non può essere scacciata se non* (εἰ μή τι) *con la preghiera*¹¹⁰ [...].

¹⁰⁷ Ps 104 (105), 37. La citazione è perfettamente aderente a quanto si legge nella versione sa'īdica di Ps 104 (105). Si veda la nota di commento al § 7, 56-57 della versione bohairica di *Iei.* 1.

¹⁰⁸ Cfr. Ex 16, 3.

¹⁰⁹ Ps 77 (78), 25. La citazione, quantomeno nella parte conservata, ripropone perfettamente quanto si legge nella versione sa'īdica di Ps 77 (78). Cfr. la nota di commento al § 7, 110-112 della versione bohairica di *Iei.* 1.

¹¹⁰ Mc 9, 29.

5. *Parisinus copticus 131² 117 + Parisinus copticus 131² 119 (S2_b)*

Gli ultimi frammenti analizzati – conservati presso la Bibliothèque nationale de France e recanti le segnature *Paris.copt.* 131² 117 + *Paris.copt.* 131² 119 (S2_b) – rappresentavano due fogli consecutivi del codice pergameneo in copto saʿīdico CLM 419 (= MONB.GZ),¹¹¹ dedicato, forse, a una raccolta di omelie sul digiuno¹¹² e attestante una traduzione del sermone basiliano oggetto di studio apparentemente diversa da quella tramandata da CLM 562 e piuttosto vicina a quella trasmessa da *Vat.copt.* 58¹². Sulla base di quanto detto nel precedente paragrafo, tale codice è databile tra la fine del X e l’inizio dell’XI secolo.

I due fogli furono rinvenuti nel 1883 da Gaston Maspero nei pressi della chiesa del Monastero Bianco, insieme ai numerosi altri frammenti che un tempo costituivano il ricco patrimonio librario della comunità monastica, e raggiunsero la biblioteca parigina insieme al primo lotto di frammenti provenienti dal Dayr al- Abyaḍ il 19 marzo 1886. A Parigi furono analizzati e catalogati da Émile Amélineau¹¹³ e, infine, furono rilegati in un volume in folio di 79 fogli recante la segnatura *Paris.copt.* 131².¹¹⁴ Così come gli altri volumi fattizi della serie 131¹⁻⁸, esso contiene frammenti di omelie, molti dei quali ancora in attesa di essere identificati.

Menzionati brevemente all’interno dei cataloghi manoscritti di Amélineau, i due fogli sono stati in seguito sommariamente descritti da Émile Porcher nel suo studio sui volumi 131¹⁻⁸ del fondo dei manoscritti copti della biblioteca parigina.¹¹⁵

¹¹¹ Cui appartenevano anche i due fogli costituenti S2_a, analizzati nel precedente paragrafo. Si veda la nota successiva.

¹¹² Oltre ai quattro fogli tramandanti l’omelia *De ieiunio I* di Basilio di Cesarea, conservati presso la Bibliothèque nationale de France (*Paris.copt.* 131² 117 + *Paris.copt.* 131² 119 e *Paris.copt.* 131⁶ 17) e il Musée du Louvre (E 10028/R 186), altri frammenti del codice – attualmente custoditi tra Parigi (Bibliothèque nationale de France) e Napoli (Biblioteca nazionale “Vittorio Emanuele III”) – attestano parte di un sermone di papa Liberio di Roma sul digiuno. Si veda soprattutto E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., pp. 87-88 e L.-Th. LEFORT, *Homélie inédite du pape Libère*, op. cit., pp. 1-22.

¹¹³ É. AMÉLINEAU, *Catalogue des manuscrits coptes provenant des acquisitions*, op. cit., f. 30v; ID., *Catalogue des manuscrits coptes*, op. cit., f. 140.

¹¹⁴ « Homiliæ. Tomus I; pars posterior (ff. 87-165) », cfr. J.-B. CHABOT, *Inventaire sommaire*, op. cit., p. 365.

¹¹⁵ É. PORCHER, *Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸*, op. cit., pp. 139-140 [35-36].

I frammenti in esame¹¹⁶ misurano 160 mm di larghezza x 240 mm di altezza¹¹⁷ e sono privi di paginazione.¹¹⁸ In ogni caso, grazie al confronto con altri fogli identificati del codice CLM 419 tramandanti sezioni dell'omelia *De ieiunio I* di Basilio,¹¹⁹ Enzo Lucchesi e Paul Devos hanno dimostrato che i fogli qui esaminati rappresentavano rispettivamente il terzo e il quarto foglio del quaternione \bar{b} (pagine $[\bar{\kappa}\bar{\lambda}]$ - $[\bar{\kappa}\bar{\Delta}]$ = [21]-[24]).¹²⁰ Sul *f.* 117r (lato carne) una mano moderna ha apposto a matita la nota "7 bis/2" sul margine superiore interno e la cifra "92" al centro del margine inferiore con inchiostro rosso. La stessa mano ha vergato la cifra "94" con inchiostro rosso in prossimità del centro del margine inferiore del *f.* 119r.

A quanto risulta dalle riproduzioni digitali, la pergamena risulta parzialmente danneggiata in corrispondenza dei margini superiore interno e inferiore esterno del foglio 117 e nell'angolo inferiore esterno del *f.* 119. Tale danneggiamento, tuttavia, non comporta perdita o compromissione di testo, in quanto solo nel margine superiore interno di *f.* 117 il danno arriva a toccare leggermente delle lettere, senza causare problemi di lettura. In aggiunta, il foglio 117 esibisce in corrispondenza della colonna b del *recto* (= colonna a del *verso*) tre tratti che presentano punti di sutura volti a riparare la pergamena, evidentemente laceratasi durante il processo di produzione. Il danneggiamento e la conseguente riparazione avvennero, infatti, prima della vergatura del testo sul foglio, come dimostra il fatto che, in alcuni casi, lettere appartenenti a un'unica parola sono state tracciate evitando le cuciture della

¹¹⁶ Dal momento che non è stato possibile effettuare un'analisi autoptica dei frammenti, la descrizione si basa sulle riproduzioni digitali acquistate presso l'apposito servizio della Bibliothèque nationale de France. In ogni caso, delle immagini in bianco e nero degli stessi fogli sono liberamente disponibili sul sito *web* BnF Gallica ai seguenti indirizzi: URL: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10091931w/f62.item.r=copte%20131>> (*recto*) e URL: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10091931w/f63.item.r=copte%20131>> (*verso*) [*Paris.copt.* 131² 117]; URL: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10091931w/f66.item.r=copte%20131>> (*recto*) e URL: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10091931w/f67.item.r=copte%20131>> (*verso*) [*Paris.copt.* 131² 119]. Gli indirizzi sono stati consultati per l'ultima volta l'11/01/2022. Cfr. anche le Tavole XXII-XXV della presente tesi.

¹¹⁷ É. PORCHER, *Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸*, op. cit., p. 139 [35].

¹¹⁸ Sembra comunque intravedersi, in corrispondenza dei margini superiori esterni dei fogli 117v e 119r, parte del tratto costituente la cornice decorativa inferiore del numero di pagina, nei manoscritti *ša*'idici di epoca sinassariale solitamente segnato proprio sul margine superiore esterno di tutte le pagine, cfr. F. VALERIO, *Scribes and Scripts*, op. cit., p. 66.

¹¹⁹ Si fa qui riferimento ai due fogli consecutivi esaminati nel precedente paragrafo: *Paris.copt.* 131⁶ 17 + Musée du Louvre E 10028. Quest'ultimo, in particolare, benché non preservi gli originali numeri di pagina, conserva tuttavia la numerazione di fine fascicolo $\bar{\alpha}$, grazie alla quale è possibile ristabilire per esso la paginazione originaria $[\bar{\iota}\bar{\epsilon}]$ - $[\bar{\iota}\bar{\zeta}]$ (= [15]-[16]) e, naturalmente, per $S2_a$ nella sua interezza la paginazione $[\bar{\iota}\bar{\Gamma}]$ - $[\bar{\iota}\bar{\zeta}]$ (= [13]-[16]), come mostrato nel precedente paragrafo.

¹²⁰ E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., pp. 87-88. In particolare, $S2_a$, costituito da due fogli, "traduce" circa 35 linee di *PG*, e 34-35 linee del greco di Migne sono quelle mancanti tra la fine di $S2_a$ e l'inizio di $S2_b$. Esse potrebbero dunque ben trovare posto nei primi due fogli perduti del quaternione \bar{b} , corrispondenti alle pagine $[\bar{\iota}\bar{\zeta}]$ - $[\bar{\kappa}]$ (= [17]-[20]) collocate proprio prima dei frammenti costituenti $S2_b$ qui esaminati.

membrana.¹²¹ Lato pelo e lato carne si distinguono piuttosto agevolmente per via della diversità di colore e grana: il lato carne è, infatti, più chiaro e liscio, mentre il lato pelo è più scuro e mostra in alcuni tratti i pori e i peli dell'animale, particolarmente evidenti sul *f.* 117v.

Il testo è disposto su due colonne ed è allineato a sinistra. Ogni pagina contiene 30-31 linee, ognuna delle quali accoglie dai 5 ai 13 caratteri. Solo il *f.* 119v, coincidente con la fine del sermone, contiene 29 linee, unicamente sulla colonna a. Lo spazio che nelle altre pagine era destinato ad accogliere una o due linee aggiuntive è qui sostituito da una semplice decorazione in cui si alternano lineole dritte e piccole *diplai*, a segnalare la fine dell'opera. La colonna b della stessa pagina è priva di scrittura, tratto che in qualche modo tradisce una certa mancanza di raffinatezza, poiché non è stato ben calibrato lo spazio necessario per sfruttare al massimo la superficie della pergamena.

I paragrafi sono evidenziati mediante iniziali ingrandite in *ekthesis*, in alcuni casi accompagnate da segni paratestuali: al di sopra da un *obelos* tra due punti¹²² e/o al di sotto da una *diplē* chiusa da un tratto curvo e, in qualche caso, riempita con pigmento rosso-bruno. Le abbreviazioni sono rappresentate da $\overline{\chi\rho\sigma}$ per $\chi\rho\eta\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ e dai *nomina sacra* $\overline{\sigma\rho\omicron\varsigma}$ ($\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$) e $\overline{\pi\nu\alpha}$ ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$).

Il testo è vergato, naturalmente, nella stessa maiuscola alessandrina bimodulare di **S2_a**, da una mano non particolarmente elegante. Tratto caratteristico è la presenza, sul primo rigo, di lettere ingrandite e allungate al di sopra dello specchio di scrittura – qui, invero, rappresentate unicamente da *ypsilon* –, tipiche dei codici prodotti nello *scriptorium* di Toutōn. Altro tratto collegabile al cosiddetto “Toutōn style” è, come si è visto, il sistema di marcatura dei paragrafi, nonché il tipo di scrittura utilizzato (maiuscola alessandrina bimodulare per il testo, probabilmente maiuscola ad asse inclinato a destra per il titolo)¹²³ e, soprattutto, il sistema di soprilineatura con tratti molto brevi, quasi puntiformi, in qualche caso aventi la stessa funzione del *ḡinkim* bohairico,¹²⁴ su cui si rimanda al precedente paragrafo per un discorso più ampio. In base a tali caratteristiche e, di conseguenza, alla connessione con lo *scriptorium* di Toutōn, si è proposto come datazione del codice CLM 419 un arco temporale compreso tra il X e i primissimi anni dell'XI secolo.

¹²¹ Si noti, ad esempio, il modo in cui sono state scritte le parole $\tau\acute{\rho}\epsilon$, $\gamma\iota\lambda\alpha$ e $\pi\eta\rho\tau\iota$, rispettivamente alle linee 12 e 13 della colonna b di *f.* 117r e alla linea 13 della colonna a di *f.* 117v.

¹²² In un caso da una *paragraphos*, all'inizio del *f.* 117r.

¹²³ La maiuscola ad asse inclinato è, infatti, la *Auszeichnungsschrift* del titolo del sermone *De ieiunio* di Liberio di Roma contenuto nello stesso manoscritto CLM 419 di **S2_a** e **S2_b**, cfr. il § 4 della presente appendice.

¹²⁴ Ad esempio, il termine $\eta\eta\sigma\tau\iota\alpha$ in CLM 419 è sempre reso come $\eta\eta\sigma\tau\iota\delta/\eta\eta\sigma\tau\iota\delta/\eta\eta\sigma\tau\iota\delta/\eta\eta\sigma\tau\iota\delta/\eta\eta\sigma\tau\iota\delta$, a isolare sillabicamente le vocali *iota* e *alpha*, in modo simile a quanto visto per **B**, che presenta *ḡinkim* su *alpha* ($\eta\eta\sigma\tau\iota\alpha$).

La sezione di testo riportata nei due fogli coincide all'incirca con PG XXXI, 181, 38 - 184, 40 (fine dell'opera).¹²⁵ In *Vat.copt.* 58 il passo corrispondente si trova tra *f.* 191v l. 29 e *f.* 194r l. 18 (fine dell'opera; seguono, poi, si ricordi, la sottoscrizione scribale e la nota del lettore, mentre il codice termina in corrispondenza della pagina successiva, che accoglie un disegno raffigurante san Teodoro Stratelate).

Come accennato nel precedente paragrafo, il copto del codice CLM 419 non spicca particolarmente per correttezza grammaticale e ortografica, nonché per cura nella trascrizione dei grecismi. Il dettato *ša'īdico* presenta, infatti, diverse aberrazioni, notate nell'edizione del testo. Esse sono rappresentate soprattutto da errori di ortografia, come è stato evidenziato nel precedente paragrafo, in cui oggetto di analisi erano due frammenti appartenenti allo stesso codice CLM 419 di **S2_b**. Si tratta, in particolare, di lettere omesse per errore dall'anonimo scriba, come nel caso di *ⲙⲓⲛⲉ<κ>ⲕⲃⲁ* (*f.* 117r, col. b l. 18) ed *ⲉⲛⲉ<ϣ>ⲟⲟϣ* (*f.* 119v, col. a l. 12), o, in aggiunta, di confusione tra lettere, come in *ⲧⲣⲏⲏⲏ {Δ}<τ>ⲉ ⲛⲓⲙⲁ ⲛⲛⲟϣⲱϣ* (*f.* 119r, col. b ll. 3-5). In aggiunta, alcune inesattezze sono contenute alle linee 4-8 della colonna b del *f.* 117v: *ⲉⲕⲛⲁϣ <ε>ⲛⲕⲁ{Δ} ⲛⲓⲙ ⲉϣⲁⲓ ⲡⲱⲱⲛⲉⲥ ϣⲁⲣⲟⲕ ⲁϣⲱ ⲉⲣⲉⲙⲁ{Δ} ⲛⲓⲙ*. In questo caso, dal momento che il verbo *ⲛⲁϣ* regge la preposizione *ε-/επορ*, si è provveduto ad aggiungere un *epsilon* prima del sostantivo *ⲛⲕⲁ*. Allo stesso modo, sono stati espunti gli *alpha* finali di *ⲛⲕⲁ{Δ}* e *ⲉⲣⲉⲙⲁ{Δ}*, in considerazione del fatto che la corretta grafia *ša'īdica* prevede la presenza di un unico *alpha*.¹²⁶ Spiccano, infine, le grafie scorrette di varie parole greche, di cui si darà conto nelle prossime righe.

I due fogli contengono in totale quarantotto grecismi, tra cui cinque occorrenze del termine al centro dell'omelia, qui variamente reso come *ⲛⲏⲥⲧⲓⲁ/ⲛⲏⲥⲧⲁ*, grafia che tradisce, esattamente come notato nel paragrafo precedente, una pronuncia itacistica del greco *νηστεία*. Spiccano le grafie aberranti, ugualmente dovute all'influsso di una pronuncia tarda o del sistema grafico del copto, dei vocaboli greci *ⲧⲁⲙⲓⲟⲛ* (*f.* 117r, col. b l. 29, gr. *ταμείον*), *ⲉⲕⲣⲁⲧⲉϥⲉ* (*f.* 117r, col. b l. 8, gr. *ἐγκρατεύε*)¹²⁷ e

¹²⁵ Émile Porcher metteva in relazione il contenuto dei frammenti a una non meglio precisata omelia « [s]ur le jeûne et l'ivrognerie », non tenendo conto del fatto che Louis-Théophile Lefort nel 1911 aveva già correttamente sostenuto che il testo tramandato dai due fogli parigini rappresentasse « une traduction de la fin de la 1^e homélie de S. Basile sur le jeûne », cfr. É. PORCHER, *Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸*, op. cit., pp. 139 [35] e L.-Th. LEFORT, *Homélie inédite du pape Libère*, op. cit., p. 3.

¹²⁶ È interessante notare quanto la sezione si mostri particolarmente aderente al corrispettivo passo della versione *bohairica*, fin quasi nel modo di scrivere alcune parole: *ⲉⲕⲛⲁϣ ⲉ̀ⲛⲕⲁⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉϥⲃⲓ ⲡⲟⲛϣⲥ ⲃⲁⲣⲟⲕ ⲟϣⲟϣ ⲉⲣⲉⲙⲁⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ* (*f.* 193r, ll. 2-4). Da segnalare, in particolare, le grafie – normali nella varietà linguistica settentrionale – di *ⲛⲕⲁⲓ* e *ⲙⲁⲓ*, che sembrano quasi essere state riprese dal *ša'īdico*, tramite l'erronea aggiunta di *alpha* in *ⲛⲕⲁ{Δ}* e *ⲉⲣⲉⲙⲁ{Δ}*. Per quanto riguarda l'uso in *bohairico* del plurale *ⲙⲁⲓ* seguito dall'aggettivo *ⲛⲓⲃⲉⲛ* (s. *ⲛⲓⲙ*), là dove solitamente ci si aspetterebbe un singolare, cfr. A. MALLON, *Grammaire copte, avec bibliographie, chrétomathie et vocabulaire*, Bayrūt, Imprimerie catholique, 1907², p. 72.

¹²⁷ Forma normale in copto *ša'īdico*, ricavata dal verbo tardo *ἐγκρατεύω*, preferito al classico *ἐγκρατεύομαι*. Cfr. *LBG*, s.v. *ἐγκρατεύω*.

germente diversi l'una dall'altra, preferiscono sostituire al secco e perentorio [μ]ή προλάβης πολυποσία τὴν ὑδροποσίαν dell'originale una frase più sfumata costruita con un breve discorso diretto. Qui, nelle sezioni di testo sottolineate poco sopra, l'accordo tra le due varietà linguistiche copte è talmente stretto che è possibile operare un confronto *ad verbum* tra le versioni.

Altro passo degno di nota si trova in corrispondenza di *PG XXXI*, 181, 44-49:

G: Ἄλλη θύρα ἐπὶ νηστείαν. Μέθη εἰς ἀκολασίαν εἰσάγει, ἐπὶ νηστείαν αὐτάρκεια. Ὁ ἀθλῶν προγυμνάζεται· ὁ νηστεύων προεγκρατεύεται. Μὴ ὡς ἀμυνόμενος τὰς ἡμέρας, μὴ ὡς κατασοφίζόμενος τὸν νομοθέτην, τῶν πέντε ἡμερῶν τὴν κραιπάλην προαποτίθεσο (181, 44-49);

S2_b: ἀλλα π̄ρο ἡτηῆταμαρτε ἀγω τεῖῆ ἐτχι ἐρογν ἐπ̄σῶβε πε π̄τρε ἀγω προ ρῶωφ ἡτηῆσ̄τ̄α πε π̄ρωε πετηῆστεγ̄ε ῶαεκρατεγε ἡμοϋ ἡπερ̄ρωορ̄π̄ ἐπ̄τοϋ νεροϋ ἡῆσ̄τ̄α νεῶωπε ρ̄ῆογ̄τ̄ρε ἡῆογ̄ριλα ἐκο ἡε ἡπετ̄τωβε ἡῆνομοετης ἐκειρε ἡπε<κ>κβα ρ̄ῆογ̄ῆτ̄σαβε ἡῆογ̄ϋ (f. 117r, col. a l. 30 - col. b l. 20);

B: ἀλλα φρο μεν ἡῆμετατῶαμοῆ ἡτοτϋ νεμῶωπ̄ι νεμῶωω πε π̄ῶῆϋ φρο δε ρῶωφ ἡῆῆσ̄τ̄α πε π̄ρωε ἡενογ̄ροτ̄ ἡτεφ̄̄τ̄ ἡπερ̄ρωορ̄π̄ ογ̄ν ἡενογ̄ῆϋ νεμογ̄ρι ὁλαρ ἐκειφρητ̄ δεεκ̄τ̄ῶεβ̄ω ἡφ̄η ἐταρ̄σεν̄νενομοσ̄ νακ̄ ἐῆῆσ̄τ̄α ρῶωσ̄ ἐκιρ̄ ἡπεκ̄ῆπ̄ωω ἡεντεκ̄μετ̄λαῆῆτ̄ϋ ἡεπ̄κ̄ιν̄ορεκ̄μεγ̄ι ἐριογ̄ι νακ̄ ἐῆογ̄ν ἐπιταμ̄ιον ἡτεῆνεχι + νεραῆρηογ̄ι νεμογ̄ηρ̄ι ἐρωω ἐγ̄ναρ̄ωωι ἐροκ̄ ἡῆτεσσαρακοστη τηρ̄ς (ff. 192r l. 18 - 192v l. 3).

L'accordo tra **S2_b** e **B** è qui solo parziale. Le due versioni concordano sostanzialmente, invero, nel rendere il greco [ἄ]λλη θύρα ἐπὶ νηστείαν. Μέθη εἰς ἀκολασίαν εἰσάγει, ἐπὶ νηστείαν αὐτάρκεια, variando gli incisi originali per mezzo di una struttura sintattica molto simile, da cui tuttavia **B** finisce per discostarsi, aggiungendo un'allusione al "timore di Dio" (ογ̄ροτ̄ ἡτεφ̄̄τ̄, f. 192r, l. 21) che il sa'īdico non conserva. Entrambe le versioni copte, poi, tralasciano la breve frase [ὁ] ἀθλῶν προγυμνάζεται, ma **S2_b**, qui più aderente al greco, traduce fedelmente ὁ νηστεύων προεγκρατεύεται, del tutto assente in bohairico. La versione sa'īdica mostra di essere più vicina alla *Vorlage* anche nella sezione successiva, dal momento che mantiene il significato del brano originale e, come il greco, nomina precisamente i cinque giorni precedenti la prima domenica di quaresima,¹³⁰ laddove **B**, parafrasando maggiormente e modificando il senso generale del modello, cita più sinteticamente la quaresima (τεσσαρακοστη).

Ancora, **S2_b** presenta delle variazioni del testo originale in corrispondenza dell'inizio del capitolo 11, laddove aggiunge – concordemente con **B** – un breve inciso che allude ulteriormente al digiuno, assente in greco:

¹³⁰ Si ricordi che l'omelia basiliana qui in esame fu scritta e pronunciata con ogni probabilità in occasione della domenica appena precedente l'inizio della quaresima, cfr. il § 2.1 dell'introduzione.

B: ΠOC ΔΕ ΦΗ ΕΤΑΦΕΝΤΕΝ ΕΤΑΙΚΟΤC ΝΤΕΠΑΙCΗΟΥ ΕΦΕΤ ΝΑΝ ΝΟΥΧΟΜ ΖΙΤΕΝ ΠΡΜΟΤ ΝΤΕΦΜΕΤΑΓΑΘΟC ΉΦΡΗΤ ΜΖΑΝΡΕΦΤ ΉΝΟΥΜΕΤΧΩΡΙ ΝΑΖΡΕΝΝΙΑΓΩΝ ΝΤΕΤΖΥΠΟΜΟΝΗ ΧΕΡΙΝΑ ΕΑΝCΟΧΙ ΝΚΑΛΩC ΝΤΕΝΕΡΠΕΜΠΩΑ ΝΕΜΝΙΑΓΙΟ'C' ΤΗΡΟΥ ΕΤΑΥΕΡΑΓΩΝΙΖΕCΘΕ ΉΝΠΟC ΕΑΝCΙ ΜΠΤΩΒΙΩ ΝΝΗ ΕΤΑΝΑΙΤΟΥ ΉΝΠΙΕΩΝ ΝΑΘΜΟΥΝΚ ΚΑΤΑΠΑΩΑΙ ΝΤΕΤΕΦΜΕΤΧΡC ΉΝΠΙΧC ΤΗC ΠΕΝΟC :~ ΦΑΙ ΠΩΔΟΥ ΦΑΦΙΩΤ ΝΕΜΑΦ ΝΕΜΠΠΙΝΑ ΕΘΟΥΑΒ ΉΡΕΦΤΑΝΉΟ ΟΥΟZ ΝΟΜΟΟΥCΙΟC ΝΕΜΑΦ ΤΗΝΟΥ ΝΕΜΝCΗΟΥ ΝΙΒΕΝ ΝΕΜΩΔΕΝΕZ ΝΤΕΝΙΕΝΕZ ΤΗΡΟΥ ΔΜΗΝ : (ff. 193v l. - 194r l. 18).

Le due versioni copte seguono qui piuttosto fedelmente le prime righe del modello greco. Evidente, inoltre, l'accordo reciproco tra **S2_b** e **B** che, nei passi sottolineati, mantengono la stessa struttura sintattica e la stessa *consecutio verborum*. In seguito, tuttavia, esse si allontanano tra loro. Se il sa'īdico si mantiene perfettamente aderente al testo originale almeno fino a επε<ρ>οοϋ ναμη ν̄νεκлом – che traduce il greco ἐπὶ τὴν κυρίαν τῶν στεφάνων ἡμέραν –, per poi discostarsene leggermente pur mantenendo bene il senso, il bohairico, al contrario, preferisce variare maggiormente il modello, elaborando un finale più originale che concorda con la *Vorlage* sostanzialmente solo nell'allusione alla ricompensa nell'eterno futuro per le azioni compiute in vita, mentre profondamente diversa è la formula di chiusura, con l'esplicita menzione di Gesù Cristo, del Padre e dello Spirito Santo al Padre consustanziale (ὁμοούσιος). Tornando al sa'īdico, argomento precipuo del presente paragrafo, si noterà la costruzione leggermente diversa della frase là dove il copto traduce il più sfumato inciso greco οὐν μὲν τῆς ἀναμνήσεως τοῦ σωτηρίου πάθους con un più esplicito **Ἐνείρεμῖ ἡποοϋ μπιμοϋ ἡπενσωτηρ ριχῖπερποC**. Si segnala, inoltre, la lieve variazione dell'originale ἐν τῇ δικαιοκρίσει τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, reso nella varietà linguistica meridionale del copto con **καταπραπ ἡμε εντεφμντ̄χρC**. Ancora un'ultima nota sul finale dell'omelia nella versione sa'īdica testimoniata da **S2**. Come detto, esso è più simile alla *Vorlage* greca di quanto non sia il finale della versione bohairica, e degno di nota è il fatto che la formula finale **Χερωϋ πε πεοοϋ ἡἡπταειο ωαῆνεz νενεz ραμην** (*Paris.copt.* 131² 119, f. 119v col. a ll. 26-29) – che varia lievemente l'originale ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν (*PG XXXI*, 184, 39-40) – è comunque in certo modo attestata in greco (cfr. § 2.2.1 dell'*Introduzione*), e in particolare nei manoscritti B, D, E, G, H, N, T, V, X e Y collazionati per gli scopi della presente ricerca e non presi in considerazione da Garnier.

Prima di passare all'edizione e alla traduzione dei due fogli parigini di cui si è appena discusso, è doveroso concludere il discorso sulla versione dell'omelia *De ieiunio I* testimoniata dal codice sa'īdico CLM 419¹³¹ sottolineando quanto tale versione presenti numerosi punti di contatto con la traduzione bohairica dello stesso sermone non solo dal punto di vista testuale, ma anche, in un certo senso, per quanto riguarda la *mise en page*. Fermo restando che i due codici presentano dei

¹³¹ Considerando, dunque, **S2** (**S2_a** + **S2_b**).

layout di pagina affatto diversi tra loro,¹³² è interessante notare che le due versioni dell'omelia basiliana che essi conservano presentano sostanzialmente un'analogia divisione in paragrafi, segnalati mediante l'uso di iniziali ingrandite in *ekthesis*.¹³³ I fogli di CLM 419 che qui interessano¹³⁴ sono divisi in almeno 41 paragrafi,¹³⁵ 32 dei quali perfettamente coincidenti con quelli che si ritrovano nei passi corrispondenti nel *Vat.copt.* 58¹², che tuttavia è diviso in più paragrafi (59), preferendo spezzare il testo in più suddivisioni. In ogni caso, sembra indubbio il legame tra la versione bohairica e quella ša'īdica di CLM 419, ciò che contribuisce ad avvalorare quanto affermato da Enzo Lucchesi e Paul Devos, secondo i quali « [l]a version bohairique (...) pourrait dépendre de ce 2e témoin sahidique [*scil.* CLM 419] »¹³⁶ Il discorso sarà affrontato ancora nelle *Osservazioni conclusive*.

Segue l'edizione dei due fogli costituenti **S2_b** con testo greco a fronte e, successivamente, la traduzione.

¹³² CLM 84 ha il testo disposto in un'unica colonna, caratteristica tipica dei codici di san Macario, mentre CLM 419 presenta un *layout* a due colonne proprio dello stile dello *scriptorium* di Toutōn.

¹³³ Ovviamente il confronto non può estendersi al sermone nella sua interezza, dal momento che di CLM 419 sono preservati solo quattro fogli finali dell'omelia *De ieiunio I*.

¹³⁴ Ricapitolando: *Paris.copt.* 131⁶ 17 + *Paris.Lupar.* E 10028 e *Paris.copt.* 131² 117 + *Paris.copt.* 131² 119.

¹³⁵ Si ricordi che *Paris.copt.* 131⁶ 17 + *Paris.Lupar.* E 10028 sono parzialmente lacunosi.

¹³⁶ E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien*, op. cit., p. 88.

25 Μέτρον ἄριστον τῆς τοῦ οἴνου χρήσεως ἢ
 χρεία τοῦ σώματος. Ἐὰν δὲ ἕξω τῶν ὄρων
 γένη, αὔριον ἤξεις καρηβαρῶν, χασμῶμενος,
 ἰλιγγίων, σεσηπότος οἴνου ἀπόζων· πάντα
 σοι περιφέρεσθαι, πάντα δονεῖσθαι δόξει.
 30 Μέθη γὰρ ὕπνον μὲν ἐπάγει, ἀδελφὸν θανά-
 του, ἐγρήγορσιν δὲ ὀνειροῖς προσεοικυῖαν.

11. Ἄρα οἶδας τίς ἐστίν ὃν ὑποδέχεσθαι
 μέλλεις; Ὁ ἐπαγγειλάμενος ἡμῖν, ὅτι Ἐγὼ
 καὶ ὁ Πατὴρ ἐλευσόμεθα, καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ
 ποιήσομεν. Τί οὖν προλαμβάνεις τῇ μέθῃ, καὶ
 ἀποκλείεις τῷ Δεσπότη τὴν εἴσοδον; τί προ-
 τρέπη τὸν ἐχθρὸν προκατασχεῖν σου τὰ ὀχυ-
 5 ρώματα; Μέθη Κύριον οὐχ ὑποδέχεται· μέθη
 Πνεῦμα ἅγιον ἀποδιώκει. Καπνὸς μὲν γὰρ
 ἀποδιώκει μελίσσας, χαρίσματα δὲ πνευμα-
 τικὰ ἀποδιώκει κραιπάλη. Νηστεία πόλε-
 ως εὐσχημοσύνη, ἀγορὰς εὐστάθεια, οἴκων
 10 εἰρήνη, σωτηρία τῶν ὑπαρχόντων. Βούλει
 αὐτῆς ἰδεῖν τὴν σεμνότητα; Σύγκρινόν μοι
 τὴν σήμερον ἐσπέραν τῇ αὔριον, καὶ ὄψει
 τὴν πόλιν ἐκ ταραχῆς καὶ ζάλης εἰς γαλήνην
 βαθεῖαν μεταβαλοῦσαν.

15

Ογαῖ εϋσοτπ | πε πηρῖ ρῆ|ογρωϋε
 ἐτβε|(20)πταρο ερατῆ | ντηῆτῶν
 | η παρνε μῆ|σωμα | Εκωανερῖβολ 35
 | (25) μπτοω κῆνα|ει φαπεφρα|τε
 ερετεκαπε | μορκ εροκ | εκογεσπκε εεε

| (30) εκαφсолῆ || εκφρωϋτ-β[ωων] |
 νηρῖ αγω | εκο нτ-ноу|{β}<Ϸ>ε νηρῖ
 εκ-|(5)ναγ ῆκα{ᾶ} нῆм | εϷῆπωωνес 40
 | ραροκ αγω | ερεμα{α} нῆм κω|τε
 ναρῆπεκ|(10)ρο | Φαρεπ|ρε εῖνε |
 νογρῖннв εϷ|ωове αν επμογ | αγω
 πεφρнс· | (15) εϷεῖνε ннет|περεрасоу |

11. Δρα κῶσογν Ϸεκ|νατεωῆϷεπ|нῆм
 ἐροκ ρῆπε|(20)ροоγ ἐτεκна|ннстеγῆ
 εκ|наωωп ἐροκ | ῆпентаφῆрнт |
 εϷῆω ннос | (25) Ϸετῆннγ ᾶ|ноκ
 мῆпаεῖωт | ῆтентаμιο | нан ноγμα 5

н|ωωπε ραρ|(30)тнγ етвеоу || керωорῖ
 нῶ|таме тегῆн | нει ερογῆ φα|роκ
 ῆπεκ.Ϸо|(5)еис ет|веоу к-|оγрот |
 ῆπεκ.Ϸа.Ϸε | етρεφерωорῖ | нῆамаρῆтῆ
 ἐϷῆῆ|(10)некма еторϷ | мерептеῖре 10
 | ωп'п'Ϸоеис ἐροϷ | φαρεптеῖре
 | πωт нсапе|(15)пῆᾶ етоγᾶав· |
 φαρεоγκαпнос | νογωῖ εвол | ῆρεнав
 неβ|ιω· | (20) Φαρεпесромрῆ | ϷωωϷ

ῆпн|р{ε}п πωт н|саπεῖпῆᾶ ет|оγᾶав· 15
 тῆнс|(25)тῆа оγса пе | ῆтποлс | αγω
 оγсῆῆне | пе ῆтопос | нῆм· оγῆ|(30)
 брегт пе ен||нагора αγω | оγῶрῆ пе

ῆма | нῆм †рн|нн {ᾶ}<т>ε нῆма н-|(5)
 {н}оγωρ· πογ|Ϸαι пе ῆпетῆ|так· | 20
 Κογωω ἕναγ е|тесмῆтϷак | (10) тῆтῆ
 пῆаγ | ῆпроγρε ῆпооγ | мῆрасте· | αγω
 кῆнааγ | етποлс еас|(15)πωῶне ἕвол |
 ρῆноγῶтор|тῆ нῆоγῆва | ἕρογн еоγнос|
 нῆсрегтῆ нῆ|(20)оγϷамн |

f. 117v col. b

f. 119r col. a

f. 119r col. b

3-4 Ioh 14, 23.

20	Εὐχομαι δὲ καὶ τὴν σήμερον τῇ αὐριον εἰκέ- ναι κατὰ τὴν σεμνότητα· καὶ τὴν αὐριον μη- δὲν φαιδρότητι τῆς σήμερον ἀπολείπεσθαι. Ὁ δὲ ἀγαγὼν ἡμᾶς εἰς τὴν περίοδον τοῦ χρό- νου Κύριος παράσχοι ἡμῖν, ὄσον ἀγωνισταίς,	†ⲱⲗⲏⲗ ΔΕ ΔΝΟΚ ΕΤΡΕΠΟΥ Ϟⲱⲛⲉ 25 εϞεῖνε νραϞ τε ρῆτηῆⲏⲧ (25)ρακ· αγω ἡτεραϞ'τε' Ϟⲱⲛⲉ εϞεῖνε ηπουϞ ἡῶⲟⲗⲃ Δⲏ ρῆ πουϞⲟⲧ (30)	
25	εἰς τοὺς προαγῶνας τούτους τὸ στεῤῥόν καὶ εὐτονον τῆς καρτερίας ἐπιδειξαμένους, φθά- σαι καὶ ἐπὶ τὴν κυρίαν τῶν στεφάνων ἡμέ- ραν· νῦν μὲν τῆς ἀναμνήσεως τοῦ σωτηρίου πάθους, ἐν δὲ τῷ μέλλοντι αἰῶνι τῆς ἀνταπο-	ΠⲗⲟεῖϞ ΔΕ ΠΕⲛ ταϞεντεⲛ ε τεῖⲕⲟⲧϞ 30 ἡτε πεοϞοεῖϞ εϞε † ναῆ ἡθε νοϞ (5) Ϟⲟεῖⲗ νοϞηῆⲏⲧ ⲗⲱⲱⲣε ἡῆⲟϞ ταϞρο ἡῆναρ ρεῆναϞⲱⲛ ἡϞⲟⲓⲡⲟⲛⲏⲧ (10) ⲗεεῆνεϞⲟⲓⲟⲛ ἐⲡⲱρ ρῆⲟϞⲱ ἡῆ εβολ επε<ρ>οϞϞ ναῆῆ ἡνεκ λοⲛ (15)	f. 119v col. a
30	δόσεως τῶν βεβιωμένων ἡμῖν ἐν τῇ δικαιο- κρισίᾳ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.	Ϟⲏεῖρε ἡῆῆⲡⲟ ϞϞ ἡῆⲡⲟϞ ἡ πεⲛϞⲱⲧⲏⲣ 35 ρῆⲗῆⲡεϞ(ταϞⲣ)ⲟϞ ἡῆⲧεῖ ΔΕ ναῆ (20) ἡῆⲧⲟϞεῖⲟ εῆ νεῆταῆναϞϞ ρῆῆῆⲡⲏⲁ ἡῆⲡ κεⲛⲁ· κατⲁ ⲡⲣⲁⲡ ἡῆε εῆ (25) τεϞῆῆⲏⲧⲗⲣϞ· ΔεⲡⲱϞ πε πεοϞϞ ἡῆῆⲡⲧⲁεῖⲟ Ϟⲱεῆνερ νενερ ρⲁῆῆⲏ: ~ 40	

[*Paris.copt.* 131² 117] [...] allontanatene, allontanati da ogni passione (πάθος) e oggi non bere molto vino dicendo “domani digiunerò (νηστεύειν) e berrò acqua”! Non far sì che l’ubriachezza ti conduca nel digiuno (νηστεία). La strada per entrare nel digiuno (νηστεία) non è l’ubriachezza. Né (οὐδέ), infatti (γάρ), per mezzo dell’arroganza si avanza verso la giustizia (δικαιοσύνη), né (οὐδέ) per mezzo della sregolatezza verso la moderatezza, e, insomma (ἀπλῶς), non entri nella virtù (ἀρετή) attraverso il vizio (κακία). Ma (ἀλλά) la porta della sregolatezza e la strada che porta alla derisione è l’ubriachezza e, per contro, la porta del digiuno (νηστεία) è la sufficienza. Colui che digiuna (νήστευε) si contiene (ἐγκρατεύεσθαι). Non precipitarti verso i cinque giorni di digiuno (νηστεία) trovandoti in ubriachezza e calunnia, poiché saresti come colui che ripaga il Legislatore (νομοθέτης) vendicandoti con una falsa saggezza. Infatti (γάρ) non trarrai profitto da queste cose, ma (ἀλλά) fiaccherai il tuo corpo (σῶμα), e (δέ) ti placherai (παραμυθεῖσθαι) e corroborerai il tuo sacrificio, e confiderai nella dispensa (ταμεῖον) del ventre versando in un vaso (πίθος) bucato. Il vino che hai bevuto, infatti (γάρ), scorrerà via e andrà per la sua strada. Il peccato, invece (δέ), resta con te. Un servo scappa dal suo signore che lo colpisce. Tu, invece (δέ), perseveri con il vino malvagio che ti pulsa nella testa ogni giorno. Misura migliore è il vino sufficiente per farlo stare in piedi (*scil.* il corpo), allorché il corpo

(σῶμα) versa in uno stato di debolezza (ῥ) o di infermità.¹³⁷ Se andrai fuori dal limite, arriverai a domani con la (tua) testa piena su di te, con le ossa rotte, sbadigliando, emanando odore di vino, odoroso di vino, vedendo ogni cosa muoversi davanti a te e ogni luogo ruotare davanti al tuo volto. L'ubriachezza porta un sonno non diverso dalla morte, e la sua veglia è simile a coloro che sognano.

11. Dunque (ἀρα) sai chi è stabilito che tu accolga nel giorno in cui digiunerai (νηστεύειν)? Accoglierai Colui che ha promesso dicendo: *Io e mio Padre giungeremo e creeremo per noi una dimora presso di lui.*¹³⁸ Perché [*Paris.copt.* 131² 119] ti affretti a chiudere la strada per entrare dentro di te al tuo Signore? Perché inciti il tuo nemico ad arrivare primo e ad avere potere sui tuoi luoghi fortificati? L'ubriachezza non accoglie il Signore. L'ubriachezza insegue lo Spirito (πνεῦμα) Santo. Il fumo (καπνός) mette in fuga le api. Il torpore del vino insegue lo Spirito (πνεῦμα) Santo. Il digiuno (νηστεία) è bellezza della città (πόλις) ed è tranquillità di ogni luogo (τόπος). È tranquillità delle piazze (ἀγορά) ed è sicurezza di ogni quartiere. È la pace (εἰρήνη) delle case, è la salvezza di ciò che è tuo. Vuoi vedere la sua dolcezza? Valuta l'ora serale di oggi con domani, e vedrai la città (πόλις) mutata da tumulto e angoscia a grande tranquillità e silenzio. Io prego, poi (δέ), affinché oggi sia simile a domani in dolcezza, e che domani sia simile a oggi e non inferiore in gioia. Il Signore, poi (δέ), Colui che ci ha portato a questo ciclo di tempo, ci dia, come a un atleta, forza e fermezza per le gare (ἀγών) della resistenza (ὑπομονή), perché possiamo essere in grado di raggiungere in vita realmente il giorno delle corone, e di trascorrere oggi la morte del nostro Salvatore (σωτήρ) sulla croce (σταυρός). Ci dia, poi (δέ), la ricompensa per ciò che abbiamo fatto in questo mondo e nell'altro mondo, secondo (κατά) il giusto giudizio della Sua clemenza (χρηστός), affinché Sua sia la gloria e l'onore nei secoli dei secoli. Amen.

¹³⁷ La frase è leggermente oscura in copto: qui si vuol dire che è tollerabile e accettabile assumere una modica quantità di vino, perché fa bene al corpo e indebolisce gli effetti delle malattie. Cfr. la nota di commento al § 8, 132-134 della versione bohairica di *Iei.* 1.

¹³⁸ Ioh 14, 23. La citazione riproduce abbastanza fedelmente il dettato della versione sa'īdica di Ioh. Si veda anche la nota di commento al § 9, 3-5 della versione bohairica di *Iei.* 1.

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

A conclusione della tesi, è opportuno riassumere brevemente alcune delle questioni più importanti emerse dallo studio, al tempo stesso sottolineando i punti che, in considerazione dei limiti che ci si è posti, nella presente ricerca sono stati solo accennati, così come gli interrogativi attualmente ancora privi di risposta, che necessitano inevitabilmente di un'accurata analisi multidisciplinare, la cui importanza, nella prospettiva di future indagini, è stata più volte sottolineata nel testo.

Dunque, scopo principale della tesi è stato quello di fornire la prima edizione della versione bohairica del primo sermone *De ieiunio* di Basilio di Cesarea. Si tratta della sola traduzione pervenuta in forma completa nella lingua dei cristiani d'Egitto, contenuta nella sezione finale del codice fattizio *Vat.copt.* 58, ai fogli 178r-194r. Non si tratta, tuttavia, dell'unica resa copta dell'omelia basiliana, nota anche grazie a una serie di frammenti ṣa'īdici appartenenti a due codici attualmente frammentari e attestanti due diverse traduzioni dell'opera. L'una – tramandata dal codice CLM 562, di cui sono attualmente noti due fogli –, apparentemente piuttosto vicina alla *Vorlage*; l'altra – testimoniata dal codice CLM 419, di cui si conoscono quattro fogli –, in parte divergente dal modello greco e significativamente vicina alla versione bohairica.

Nel corso dell'ampia introduzione premessa all'edizione del testo, fulcro della presente ricerca, sono state messe in luce alcune delle questioni di maggior interesse. Innanzitutto, dal momento che il testo in esame rappresenta la traduzione di un'opera originariamente composta in greco, è stato necessario condurre un'analisi quanto più approfondita sulla tradizione che essa ebbe nella lingua in cui fu pensata, composta e in cui circolò maggiormente. Inoltre, poiché la versione bohairica di *Iei.* 1 non segue pedissequamente il modello greco, ma se ne discosta in più punti, talora mostrando particolari tratti di originalità, un più dettagliato studio della *Vorlage* ha rappresentato uno dei compiti più importanti. Ciò ancor più in considerazione del fatto che l'unica edizione tuttora disponibile del testo greco – quella settecentesca a cura del benedettino Jules Garnier, poi confluita nel trentunesimo volume della *Patrologia Graeca* edita più di un secolo dopo da Jacques-Paul Migne – si presenta insufficiente nel condurre una rigorosa analisi testuale, soprattutto a causa dello scarso numero di testimoni presi in considerazione da Garnier: solo sette, per la ricostruzione del testo di un'omelia tramandata da un altissimo numero di manoscritti greci, alcuni di notevole antichità e pregio, impossibili da ignorare nel predisporre l'edizione critica dell'opera. Certamente, l'allestimento di un'edizione, condotta secondo più attuali e rigorosi criteri di scientificità, del testo greco di questo come di altri sermoni basiliani, rappresenta uno dei futuri *desiderata* per chiunque voglia approcciarsi all'analisi della tradizione delle opere del Cappadoce nella loro lingua

d'origine, ma anche per chiunque voglia indagare la storia della trasmissione che tali opere ebbero nelle altre lingue antiche. Nell'ottica dello studio qui condotto, relativo alla versione copta dell'omelia *De ieiunio I*, la disponibilità di un'edizione critica più rigorosa della *Vorlage*, e soprattutto che prenda in considerazione un più alto numero di testimoni, rappresenterebbe un grande aiuto nel precisare meglio alcune delle questioni inevitabilmente solo accennate nella presente ricerca.

Come accennato, il testo bohairico di *Iei. 1*, soprattutto nella seconda parte, non segue precisamente il modello greco. Il principale interrogativo¹ che ne consegue è rappresentato dal fatto che non si è in grado di stabilire se tale difformità debba essere imputata all'originalità del traduttore/arrangiatore copto o se essa sia dovuta alla circolazione, già in greco, di un testo significativamente, sia pure in parte, diverso da quello ricostruito da Garnier. Si ricordi che tale ipotesi, sulla circolazione di un testo greco parzialmente diverso da quello della *vulgata editio* a noi disponibile, non è stata scartata *a priori* da Orlandi² e Lucchesi-Devos,³ mentre è esclusa da Fedwick, il quale ritiene le versioni bohairica e sa'īdica di CLM 419 semplici adattamenti di *Iei. 1*. Di ciò si è discusso in dettaglio soprattutto nei §§ 2.3-2.4 dell'*Introduzione*.

Al fine di approfondire la questione, si è scelto di ampliare la sezione dello studio relativa alla tradizione greca, decidendo di collazionare diversi codici greci – selezionati sulla base di specifici criteri (cfr. *Introduzione*, § 2.2.1) – al fine di constatare se quantomeno alcune delle divergenze dalla *Vorlage*⁴ esibite dalle traduzioni copte fossero attestate anche in alcuni rami della tradizione greca. Certo, i codici collazionati non sono che una piccola goccia⁵ all'interno del *mare magnum* della pletorica tradizione greca di *Iei. 1*, omelia tramandata da quasi trecento manoscritti, e tuttavia si è ritenuto necessario condurre un'analisi delle varianti al fine di rispondere con più margini di sicurezza a uno degli interrogativi principali dello studio, di cui si è detto poco sopra.

Purtroppo, solo occasionalmente sono stati riscontrati punti di contatto tra la tradizione greca e le versioni copte di *Iei. 1*. Si tratta, in ogni caso, di convergenze minori che si limitano a connettere tali traduzioni copte a particolari famiglie di manoscritti greci ma che, in ultima istanza, non giustificano l'ipotesi che vede le traduzioni bohairica e sa'īdica di CLM 419 dipendenti da una *Vorlage* greca diversa

¹ Tale interrogativo, del resto, ha valore non solo nell'analisi qui condotta, limitata alla ricezione in copto del primo sermone *De ieiunio* di Basilio, ma generalmente per ogni versione copta di opere originariamente composte in greco.

² T. ORLANDI, *Basilio di Cesarea*, op. cit., p. 51.

³ E. LUCCHESI - P. DEVOS, *Un corpus basilien en copte*, op. cit., p. 88.

⁴ *Vorlage* di fatto rappresentata dall'edizione Garnier-Migne di *Iei. 1*, ovvero PG XXXI, 164-184.

⁵ Sono solo diciannove, infatti, i manoscritti collazionati. In ogni caso, quasi il triplo di quelli collazionati da Garnier (sette).

da quella attualmente presa come testo di riferimento. Nondimeno, è importante sottolineare ancora che i manoscritti greci collazionati non rappresentano che una minima parte della tradizione greca del sermone, e che uno studio più approfondito di essa, così come un'edizione critica condotta con più rigore e con una più ampia base di testimoni, potrebbe condurre a diverse conclusioni.

Particolare interesse, nell'ambito della presente tesi, ha rappresentato la presentazione dello *status quaestionis* concernente le traduzioni antiche dell'omelia *De ieiunio I*. Anche in questo caso, si tratta di un'indagine inevitabilmente condotta su dati parziali, considerando che mancano ancora ricerche approfondite su alcune delle traduzioni e degli adattamenti del sermone potenzialmente più interessanti nell'ottica di uno studio sulle versioni copte. In particolare, non ancora studiate sono le traduzioni di *Iei. 1* in siriano e arabo, che per motivi storico-culturali sono più legate all'area linguistico-culturale egiziana. Inoltre, alcuni dei manoscritti che le tramandano provengono proprio dall'Egitto: così l'arabo *Paris.ar.* 133 (XV secolo), di cui non si conosce la provenienza specifica,⁶ e i siriani *Londin.add.* 12166 (VI secolo), *Londin.add.* 17144 (VI secolo), *Londin.add.* 14543 (VI secolo) e *Londin.add.* 12165 (anno 1015), provenienti dal Dayr as-Suriyān. Nondimeno, oltre che di fondamentale importanza per un confronto con le versioni copte, lo studio delle traduzioni di *Iei. 1* in siriano, arabo, ma anche in armeno, georgiano e latino, cui forse deve aggiungersi il gə'əz, rappresenta un tassello importante anche nell'analisi della tradizione greca: non solo perché spesso nelle varie lingue è attestato un doppio processo di ricezione del testo basiliano, che ha fatto sì che nelle aree linguistico-culturali citate in genere circolassero in parallelo due versioni di *Iei. 1* (l'una vera e propria traduzione, l'altra considerabile adattamento), ma anche perché molti dei manoscritti tramandanti traduzioni o adattamenti nelle altre lingue sono generalmente ben più antichi dei manoscritti greci⁷ o tramandano un testo certamente piuttosto antico, perlopiù originatosi tra la fine del IV e il VI secolo,⁸ ciò che invita a non trascurare lo studio di tali versioni allorché si proceda all'allestimento di un'edizione critica del greco. Tale considerazione, del resto, è valida non solo per il caso qui in esame, ma più in generale per lo studio storico-filologico e letterario di ogni opera circolante in antichità sotto diverse forme, tradotta in varie lingue e diffusa in molteplici aree culturali.

Riguardo al processo di doppia ricezione testuale cui si è fatto brevemente cenno, è doveroso ricordare qui che esso riguarda in certo modo anche la tradizione copta qui al centro dell'interesse. È noto, infatti, che, per quanto è possibile arguire

⁶ Uno dei monasteri dello Wādī al-Naṭrūn?

⁷ Si ricordi che il più antico manoscritto greco tramandante *Iei. 1*, *Sinait.gr.* 491, è databile tra l'VIII e il IX secolo.

⁸ Si rimanda al § 2.3 dell'*Introduzione*.

allo stato attuale delle nostre conoscenze, il primo sermone sul digiuno di Basilio fu tradotto due volte. La prima traduzione, piuttosto fedele alla *Vorlage* greca,⁹ è testimoniata dal codice frammentario CLM 562, databile al X secolo. La particolare cura nella resa dei grecismi caratterizzante tale traduzione lascia pensare che il manoscritto sia stato copiato sulla base di un antigrafo più antico o comunque attestante un testo messo a punto ben prima del X secolo. È probabile che esso testimoni una resa del sermone basiliano effettuata nel corso della prima fase di traduzione di opere patristiche dal greco, *grosso modo* tra fine IV e VI secolo.¹⁰ La seconda traduzione, testimoniata in forma completa in bohairico dal *Vat.copt.* 58 ff. 178r-194r (CLM 84) e in sa'īdico dai frammenti del codice CLM 419, si presenta caratterizzata da un testo parzialmente divergente dal greco di Garnier-Migne. Cercare di risalire a una datazione per questa seconda traduzione copta del sermone è più arduo, dal momento che un grande peso nel dirimere la questione è rappresentato dalla risoluzione del seguente problema: essa è testimone di un testo di *Iei. 1* parzialmente riarrangiato dal traduttore-adattatore copto o, al contrario, debitore di una diversa redazione circolante in greco?

Ammettendo la prima ipotesi, è verosimile pensare che il testo dell'omelia sia stato rimaneggiato durante la fase di sistemazione e adattamento di traduzioni copte di opere omiletiche che ebbe inizio all'incirca nel VII secolo e raggiunse l'acme nel corso del IX, quando fu messo a punto il Sinassario alessandrino e i testi, riadattati, furono organizzati in collezioni, a formare cicli di opere da leggersi nel corso di feste e specifici periodi dell'anno liturgico.¹¹ Per contro, accogliere – o quanto meno non escludere *a priori* – la seconda ipotesi porta inevitabilmente a tornare sulla questione affrontata in precedenza, riguardante l'esistenza o meno di un testo greco parzialmente diverso da quello della *vulgata editio* Garnier-Migne. La presenza di tale ipotetica diversa redazione greca, lo si sottolinea ancora, non è per il momento suffragata da alcuna prova, e tuttavia – fermo restando che la collazione e lo studio di altri manoscritti greci potrebbe ribaltare ciò che attualmente sembra assodato – un elemento di particolare interesse interviene nella questione. Esso è rappresentato dal fatto che, occasionalmente, la traduzione copta testimoniata da CLM 84 e CLM 419 presenta qualche significativo punto di contatto con lo pseudo-rufiniano adattamento latino di *Iei. 1*.¹² Poiché, naturalmente, la tradizione copta recepisce le opere

⁹ Almeno per quanto di tale traduzione siamo in grado di apprezzare: della versione di *Iei. 1* testimoniata da CLM 562 sono attualmente noti due fogli più o meno frammentari, *Paris.copt.* 131⁶ 59 e *Londin.or.* 3581 A (3), 1.

¹⁰ Il sistema di periodizzazione della letteratura copta adottato nel presente studio si rifà a quello adottato nell'ambito del progetto ERC *PATHs* (URL: <<https://atlas.paths-erc.eu>>, ultima consultazione 11/01/2022), debitore delle ricerche sul tema condotte da Tito Orlandi.

¹¹ Si veda quanto detto, in particolare, ai paragrafi 2.4, 3 e 7 dell'*Introduzione*.

¹² Sulla questione si rimanda al paragrafo 2.3 dell'*Introduzione* e occasionalmente al *Commento*, *passim*.

dei Padri dal greco, tali inaspettate convergenze sono da spiegare postulando l'esistenza di una fonte comune che ha influenzato sia gli adattamenti pseudo-rufiniani (la cui composizione è databile tra la fine del IV e l'inizio del V secolo) sia le versioni copte di CLM 84 e CLM 419, verosimilmente più tarde (VII-IX secolo). Non solo: almeno in un punto, concernente una citazione da Isaia di cui la *Vorlage* non fornisce che poche parole, il bohairico di CLM 84,¹³ l'adattamento pseudo-rufiniano e l'ambrosiano *De Helia et ieiunio* – trattato profondamente influenzato da *Iei. 1* – si presentano straordinariamente coincidenti. Degno di nota è che la citazione ampliata di Isaia si ritrova anche nel *De ieiunio aduersus psychicos* di Tertulliano, prima opera cristiana interamente dedicata al digiuno. Sembra chiaro che, per spiegare tali confluenze, debba essere postulata una fonte greca che abbia in qualche modo influenzato tutti i testi qui considerati. Altrimenti, per interpretare tale connessione tra versioni/adattamenti tradizionalmente indipendenti, bisognerebbe ammettere un nesso di casualità, certo non impossibile, ma evidentemente non giudiziosamente ammissibile all'interno di uno studio rigoroso e scientificamente corretto. Ipotizzando l'esistenza di una fonte comune al vertice della tradizione che ha influenzato le traduzioni e gli adattamenti di cui si discute, di che tipo di fonte potrebbe trattarsi? Certamente, dovrebbe trattarsi di una fonte greca, ragionevolmente una versione di *Iei. 1* parzialmente diversa da quella a noi nota. In ogni caso, nessuno dei manoscritti collazionati presenta la citazione estesa di Isaia. Tuttavia, è noto che omelie più o meno elaborate e rimaneggiate, si direbbe “riadattate”, circolavano in greco, in modo particolare all'interno di manoscritti omeliari, contenenti sermoni di autori diversi riuniti insieme per finalità pratiche, connesse alla liturgia. Molto frequentemente i testi contenuti in simili manoscritti presentavano sezioni alterate o tralasciate. Spesso gli stessi *incipit* erano del tutto omessi, o trasferiti da un'opera all'altra, dando l'illusione di trovarsi di fronte a opere sconosciute o delle quali non si riconosce lo *status* di adattamento di testo già noto.¹⁴ Dunque, quest'ipotetica fonte comune potrebbe essere rappresentata da un adattamento di *Iei. 1* circolante già in greco e contenuto in manoscritti omeliari? Si tratta di un'ipotesi particolarmente interessante e meritevole di ulteriori indagini. Nondimeno, per approfondire tale fondamentale questione, occorre intraprendere un esame sistematico degli omeliari greci e degli omeliari orientali, così come uno studio particolarmente attento agli aspetti filologici e storico-letterari, che sia in grado di spiegare chiaramente quali sono i tratti distintivi dei testi contenuti in *corpora* – apparentemente portatori di un testo più puro e vicino all'archetipo autoriale¹⁵ – e quali quelli dei testi raccolti in

¹³ Nel sa'idico di CLM 419 tale sezione è in lacuna, ma è plausibile che il passo fosse presente.

¹⁴ R. GRÉGOIRE, *Les homéliaires liturgiques*, op. cit., p. 43; J. GRIBOMONT, *Exploration dans les homéliaires de l'Orient*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 14/2 (1978), p. 233; P.J. FEDWICK, *The Translations of the Works of Basil*, op. cit., p. 442.

¹⁵ Non è un caso se i testimoni considerati da Garnier per l'edizione di *Iei. 1* appartengono a *cor-*

omeliari, a quanto pare più facilmente riadattati e riadattabili per ragioni liturgiche. Un'indagine di questo tipo sarebbe particolarmente preziosa non solo per lo studio dell'omiletica greca – campo ancora sostanzialmente aperto a una ricerca rigorosa e sistematica –, ma anche per i rapporti tra l'omiletica orientale¹⁶ e la ricezione della patristica greca nell'Oriente cristiano e nell'Occidente di lingua latina.

Altro dato di particolare rilievo, riguardo al discorso qui portato avanti relativamente all'importanza dello studio degli omeliari, è rappresentato dal fatto che la traduzione copta di CLM 562, apparentemente molto fedele al testo della *Vorlage*, è contenuta proprio in un *corpus* basiliano, mentre le più libere traduzioni di CLM 84 e CLM 419 sembrano aver fatto parte di codici contenenti raccolte di omelie destinate al culto liturgico.¹⁷ Si tratta, dunque, di *multiple-text manuscripts*, tipologia di codici esito di quella che costituisce una vera e propria rivoluzione libraria definitivamente compiutasi nel corso del IX secolo:¹⁸ la produzione e la diffusione di manoscritti membranacei, di grande formato, dalle precise caratteristiche formali e contenenti una selezione di testi perlopiù destinati a essere utilizzati per il servizio liturgico. Lo studio delle caratteristiche codicologiche e paleografiche di tali codici, così come dei testi in essi contenuti dal punto di vista storico-letterario e filologico, rappresenta uno dei campi di indagine più stimolanti per le future ricerche sulla tradizione manoscritta e su una delle ultime fase della letteratura copta, quella della risistemazione sinassariale. Non ultimo, esso rappresenterebbe un importante tassello per l'individuazione dei circoli culturali responsabili dell'operazione di selezione e adattamento dei testi e della loro circolazione e conservazione nell'Egitto dei secoli IX-XI.

Pur con le numerose questioni ancora meritevoli di approfondite indagini e rivalutazioni, sono noti i nomi dei più importanti centri culturali dell'Egitto nell'arco cronologico che qui interessa: il Monastero Bianco, in Alto Egitto; il monastero di San Macario nello Wādī al-Naṭrūn; e il monastero dell'Arcangelo Michele a Phantou, nel Fayyūm. Quanto al primo, esso, legato al nome del più importante autore in lingua copta, Shenoute di Atripe, è da decenni oggetto di interesse nell'ambito degli studi coptologici. Anche l'importanza culturale del secondo è da tempo riconosciuta, sebbene molto lavoro ci sia ancora da fare soprattutto nell'analisi delle caratteristiche codicologiche dei manoscritti provenienti dalla sua biblioteca, per-

pora, così come quelli collazionati da Rouillard per la sua edizione, purtroppo mai data alle stampe. Cfr. *Introduzione*, § 2.2.

¹⁶ Nell'ottica della presente tesi, con particolare riguardo ai rapporti tra l'omiletica greca e l'omiletica copta.

¹⁷ Invero, l'unità codicologica CLM 84 contiene, allo stato attuale delle nostre conoscenze, unicamente la *pièce maîtresse* basiliana sul digiuno, ma è indubbio il fatto che il manoscritto fosse utilizzato nel corso della liturgia, anche dopo esser stato riunito con le altre unità codicologiche per formare il fattizio *Vat.copt.* 58.

¹⁸ P. BUZI, *The Ninth-Century Coptic "Book Revolution"*, op. cit.

lopiù costituiti dall'assemblaggio non sempre coerente di unità codicologiche in origine appartenenti a diversi codici antichi. Un vero e proprio *rebus* codicologico meritevole di particolare attenzione, senza il quale è impossibile comprendere pienamente la consistenza dal punto di vista qualitativo e quantitativo, nonché la portata culturale, della biblioteca di San Macario. Quanto all'ultimo centro, il monastero dell'Arcangelo Michele a Phantou, e allo *scriptorium* di Toutōn a esso strettamente connesso, è soprattutto nel corso degli ultimi anni che se ne sta poco alla volta comprendendo il ruolo di primo piano giocato nelle ultime fasi della letteratura copta, e in particolare per quanto concerne quella vera e propria rivoluzione libraria di cui si è detto poco sopra, nell'ambito della quale rientra anche il discorso relativo alla selezione e all'adattamento di testi meritevoli di essere tramandati e da utilizzare nel servizio liturgico, in un Egitto ormai da tempo sotto dominazione islamica e dalle mutate esigenze culturali e culturali. Naturalmente, non è questa la sede per approfondire il discorso su tale importante centro monastico e culturale, e tuttavia è doveroso sottolineare qui alcuni dettagli.

La traduzione copta di *Iei. 1* più fedele alla *Vorlage* è quella ṣa'īdica di CLM 562. Il codice che la conteneva – del quale oggi non restano che pochi fogli – era custodito presso la biblioteca del Monastero Bianco, e niente lascia supporre che non sia stato prodotto proprio nel centro monastico alto-egiziano. Anche l'altra traduzione ṣa'īdica di *Iei. 1*, quella più libera di CLM 419, è tramandata da un codice frammentario un tempo parte della biblioteca del Monastero Bianco. In questo caso, tuttavia, l'analisi codicologica e paleografica dei frammenti porta alla conclusione che si tratti di un manoscritto prodotto presso lo *scriptorium* di Toutōn e successivamente inviato al Monastero Bianco. Pur collocato nel Fayyūm, e nonostante il fatto che la varietà linguistica fayyūmica fosse ancora parlata, presso lo *scriptorium* erano prodotti e conservati esclusivamente codici nella letterariamente influente varietà meridionale del copto. Infine, la versione boḥairica di *Iei. 1* (CLM 84) – l'unica traduzione copta completa del sermone basiliano oggetto di studio – è connessa al monastero di San Macario, presso il quale è stata verosimilmente prodotta e all'interno del quale è stata conservata. È indubbio che le versioni boḥairica e ṣa'īdica di CLM 419 siano tra loro connesse e dipendano da uno stesso archetipo.

Ragionando sui dati attualmente disponibili, sono diversi gli interrogativi che emergono. Innanzitutto, il boḥairico – o, meglio, l'archetipo boḥairico – è stato tradotto direttamente dal greco¹⁹ o, come accade più spesso, dal ṣa'īdico? Indizi interni al testo²⁰ lasciano propendere per la seconda ipotesi. Se dunque il boḥairico presupp-

¹⁹ E ancora: da un testo greco diverso dalla *Vorlage*, forse tratto da un omeliario, o bisogna piuttosto pensare che i tratti di originalità esibiti dal copto siano da imputare all'operazione di riadattamento testuale messa in atto dal traduttore/adattatore copto?

²⁰ Cfr. §§ 6.1 e 8 dell'*Introduzione e Commento*, *passim*.

pone un antigrafo ṣaʿīdico, tale antigrafo – o, comunque, l’archetipo da cui dipende –, caratterizzato da un testo parzialmente diverso da quello della *Vorlage* a noi nota, rappresenta la fedele resa copta di un testo greco a noi ancora sconosciuto e forse tratto da un omeliario, o la resa originale effettuata da un traduttore/arrangiatore copto non privo di una certa raffinatezza e perizia di un testo greco sostanzialmente aderente (al netto di diverse lezioni che non stravolgono il senso del testo) a quello edito da Garnier? In ultima istanza, la libera traduzione ṣaʿīdica del *De ieiunio I* è stata effettuata a partire da un modello greco, testimoniando dunque un doppio processo di ricezione in copto del sermone basiliano,²¹ o a partire dalla fedele – e si direbbe “classica” – traduzione ṣaʿīdica di *Iei. 1* già esistente?

Ci si può chiedere, ancora, dove sia stato prodotto tale modello ṣaʿīdico e quali siano i circoli culturali che ne hanno permesso la diffusione. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, tale ipotetica *Vorlage* ṣaʿīdica è variamente legata allo *scriptorium* di Toutōn – dove fu prodotto l’unico manoscritto tramandante un testimone di tale modello (CLM 419) – e al Monastero Bianco, nella cui biblioteca il codice CLM 419 era conservato. All’incirca nello stesso periodo, la fondazione monastica alto-egiziana custodiva al suo interno due manoscritti tramandanti il primo sermone *De ieiunio* di Basilio, ciò che rappresenta un dato di particolare interesse. In effetti i due codici, CLM 562 e CLM 419, sono quasi coevi, dal momento che il primo è databile su base paleografica al X secolo e il secondo, in base allo stesso criterio, tra la seconda metà del X e l’inizio dell’XI secolo. Perché conservare nella stessa istituzione lo stesso testo, copiato (o fatto copiare) due volte a distanza di pochi decenni? Probabilmente si tratta di una domanda senza risposta, ma è opportuno segnalare ancora che CLM 562 è un *corpus*, fondamentalmente tramandante traduzioni appartenenti a una diversa fase della letteratura copta, mentre CLM 419 è un omeliario, un vero e proprio *multiple-text manuscript* formalmente e pienamente inserito nella fase codicologico-letteraria esito della rivoluzione libraria che ha permesso proprio la diffusione di *multiple-text manuscripts* e della sistemazione sinassariale di VII-IX secolo. Che fosse solo il secondo, tramandante un testo adattato di *Iei. 1*, una più libera traduzione, a essere utilizzato a fini liturgici, laddove il primo, che custodiva una piuttosto fedele resa del testo originale, rappresentava una raccolta di opere di Basilio forse più adatta allo studio e alla lettura privata? È forse

²¹ O, in generale, un doppio processo di ricezione in copto della tradizione omiletica greca: la prima fase di questo processo potrebbe essere stata caratterizzata da rese fedeli di omelie greche (sarebbe, dunque, il caso della prima traduzione ṣaʿīdica di *Iei. 1*, a noi nota grazie al più tardo CLM 562 ma allestita tra IV e VI secolo), mentre la seconda potrebbe essersi caratterizzata per una maggiore tendenza alla riscrittura e all’adattamento di testi alle mutate esigenze religiose e culturali dell’Egitto di IX-XI secolo (questo sarebbe il caso della traduzione ṣaʿīdica attestata in CLM 419 e della bohairica testimoniata da CLM 84, prodotte nella fase di riarrangiamento sinassariale). Su tale eventualità si ha recentemente invitato a riflettere, cfr. F. BERNO, *For a Periodisation of Coptic Literature*, op. cit., p. 304.

da ipotizzare che la libera traduzione di *Iei*. 1 – sia essa dipendente da un diverso testo greco, sia essa frutto dell'originalità del traduttore/adattatore copto – possa essere connessa al centro monastico-culturale fayyūmico, il cui ruolo centrale nelle ultime fasi della letteratura copta sta sempre più emergendo nelle ricerche portate avanti negli ultimi anni?

Quel che è certo, è che il testo bohairico è indubbiamente legato alla versione saʿīdica in qualche modo connessa al monastero dell'Arcangelo Michele a Phantou e allo *scriptorium* di Toutōn. Particolari convergenze formali tra i manoscritti macariani e quelli toutōniani sono ugualmente segnalate in diversi e più o meno recenti contributi.²² Ciò che ancora deve essere fatto è intraprendere una sistematica opera di studio filologico delle opere trasmesse che al tempo stesso non prescinda da un'accurata analisi codicologica e paleografica, spesso di fondamentale importanza anche per permettere di avere una reale comprensione delle modalità di trasmissione dei testi e persino del loro contenuto.²³

Tale operazione, da estendere all'intero *corpus* letterario in lingua copta, potrà certamente rappresentare uno strumento imprescindibile, in grado di evidenziare connessioni tra centri e di aiutare nell'individuazione dei circoli culturali e letterari responsabili della produzione e della diffusione di specifici adattamenti e traduzioni di opere della grande tradizione patristica greca. Se associata a un più ampio esame della tradizione greca, a un'approfondita indagine dell'omiletica greca e copta – o meglio, generalmente orientale – e alla storia della trasmissione di determinate opere o insiemi di opere nelle altre lingue dell'antichità, tale ricerca non potrà che essere di enorme beneficio nell'ampliare le nostre conoscenze sulle modalità di traduzione, sulle connessioni culturali e sulla storia della tradizione manoscritta in una delle ultime, fondamentali fasi della storia culturale e letteraria in lingua copta, le cui precise caratteristiche sotto molti punti di vista ancora sfuggono.

²² Si rimanda ai paragrafi 3 e 5.9 dell'*Introduzione*.

²³ J.P. GUMBERT, *Codicological Units*, op. cit., in particolare p. 18; A. BAUSI, *A Case for Multiple Text Manuscripts being "Corpus Organizers"*, in «Manuscript Cultures» 3, p. 35.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. Abbreviazioni

ASE	Annali di storia dell'esegesi
BBU	FEDWICK, Paul J., 1993-2004. <i>Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea</i> , Turnhout, Brepols
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHL	Bibliotheca Hagiographica Latina
BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BIFAO	Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale
BL	British Library, London
BnF	Bibliothèque nationale de France, Paris
CC	Clavis Coptica
CdÉ	Chronique d'Égypte
CE	ATIYA, Aziz S. (ed.), <i>The Coptic Encyclopedia</i> , I-VIII, New York, Macmillan
COMSt	Comparative Oriental Manuscript Studies
CoptOT	<i>Digital Edition of the Coptic Old Testament</i> , Akademie der Wissenschaften zu Göttingen
CPG	GEERARD, Maurice, 1974-1998. <i>Clavis Patrum Graecorum</i> , I-VI, Turnhout, Brepols.

Riferimenti bibliografici

- CPL DEKKERS, E., 1995. *Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout, Brepols.
- CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
- JCS Journal of Coptic Studies
- JEA Journal of Egyptian Archaeology
- JÖB Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik
- JThS Journal of Theological Studies
- LBG TRAPP, Erich (hrsg.), 1994-2017. *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik VI/1–8), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
- LXX RAHLFS, Alfred[†], e HANHART, Robert, 2006². *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft
- MMA Metropolitan Museum of Art, New York
- MMAF Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire
- NA28 NESTLE, Eberhard, NESTLE, Erwin, ALAND, Kurt, e ALAND, Barbara, 2012²⁸. *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft
- OCA Orientalia Christiana Analecta
- OCP Orientalia Christiana Periodica
- PCMA UW Polish Centre of Mediterranean Archaeology, University of Warsaw

Riferimenti bibliografici

PG	MIGNE, Jacques-Paul (ed.), 1857-1866. <i>Patrologiae cursus completus...: Series Graeca</i> , I-CLXI
PL	MIGNE, Jacques-Paul (ed.), 1841-1865. <i>Patrologiae cursus completus...: Series Latina</i> , I-CCXXI
PO	Patrologia Orientalis
PSBA	Proceedings of the Society of Biblical Archaeology
RdÉ	Revue d'Égyptologie
RÉG	Revue des études grecques
RHPR	Révue d'histoire et de philosophie religieuses
RSPT	Révue des sciences philosophiques et théologiques
SChr	Sources Chrétiennes
SEA	Studia Ephemerida Augustinianum
TLG	Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature (URL: < http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php >)

2. Bibliografia

ALBRECHT, Felix, e MATERA, Margherita, 2017. *Testimonianze di παράγραφοι “a coda ondulata” in alcuni manoscritti greci e copti*, in «Νέα Ῥώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche» 14, pp. 5-35.

ALLENBACH, Jean, *et al.*, 1991. *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, V: Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.

ALTANER, Berthold, 1967. *Altlateinische Übersetzungen von Basiliusschriften*, in G. GLOCKMANN (hrsg.), *Berthold Altaner. Kleine patristische Schriften* (Texte und Untersuchungen 83), Berlin, Akademie Verlag, pp. 409-415.

Riferimenti bibliografici

AMAND, David, 1940. *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée*, in «Rèvue bénédictine» 52, pp. 141-161.

_____, 1941. *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée (suite)*, in «Rèvue bénédictine» 53, pp. 119-151.

_____, 1942. *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée (suite)*, in «Rèvue bénédictine» 54, pp. 124-144.

_____, 1945-1946. *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée (suite et fin)*, in «Rèvue bénédictine» 56, pp. 126-173.

_____, 1954. *La tradition manuscrite des œuvres de saint Basile*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 49, pp. 507-521.

AMÉLINEAU, Émile, 1888-1889. *Catalogue des manuscrits coptes provenant des acquisitions 7806, 7892, 8050 et du don 2616*, s.l.

_____, 1888. *Les actes coptes du martyre de St. Polycarpe*, in «PSBA» 10, pp. 391-417.

_____, 1890-1896. *Catalogue des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale*, s.l.

_____, 1893. *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, Imprimerie nationale.

ANONIMO, 1803. *Recensio Manuscriptorum Codicum qui ex universa Bibliotheca Vaticana selecti iussu Dni. Nri., Pii VI Pont. Max. Prid. Id. Jul. ann. CIOIOCCCL-XXXXVII Procuratoribus Gallorum iure belli, seu pactarum iudiciarum ergo, et initae pacis traditi fuere*, Leipzig.

ARBACHE, Samir, 1985. *Sentences arabes de saint Basile*, in «Le Muséon» 98, pp. 315-329.

ARBESMANN, Rudolph, 1929. *Das Fasten bei Griechen und Römern*, Gießen, Töpelmann.

_____, 1949-1951. *Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity*, in «Traditio» 7, pp. 1-71.

_____, 1969. *Fasten/Fastenspeisen/Fasttage*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, VII, Stuttgart, Anton Hiersemann, pp. 447-552.

ARTIOLI, Maria Benedetta, 2011. *Testi greci – Basilio di Cesarea*, in I. DE FRAN-

CESCO - C. NOCE - M.B. ARTIOLI (edd.), *Il digiuno nella Chiesa antica. Testi siriaci, latini e greci* (Lecture cristiane del primo millennio 46), Bologna, Paoline, pp. 447-465.

ASSEMANI, Giuseppe Simonio, 1719. *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos, & Malabarios, jussu et munificentia Clementis XI pontificis maximi ex Oriente conquistos, compratos, auectos, & Bibliothecae Vaticanae addictos*, I: *De scriptoribus Syris orthodoxis*, Roma, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.

BAKER, Mona, e SALDANHA, Gabriela, 2009². *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London-New York, Routledge.

BALESTRI, Giuseppe, e HYVERNAT, Henri, 1924. *Acta martyrum*, II (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Coptici III, 2), Paris, e Typographeo reipublicae.

BAUSI, Alessandro, 2010. *A Case for Multiple Text Manuscripts being "Corpus Organizers"*, in «Manuscript Cultures» 3, pp. 34-36.

BAUSI, Alessandro, *et.al.*, 2015. *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg, Tredition.

BERNARDI, Jean, 1968. *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire* (Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Montpellier 30), Paris, Presses Universitaires de France.

_____, 1990. *Un regard sur la vie étudiante à Athènes au milieu du IV^e s. après J.-C.*, in «RÉG» 103/490-491, pp. 79-94.

BERNO, Francesco, 2019. *The Literary Content*, in P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature in Dayr al-Anbā Maqār; between Textual Conservation and Literary Rearrangement: The Case of Vat.copt. 57*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 29-45.

_____, 2020. *For a Periodisation of Coptic Literature: Methodological Issues, Manuscript Evidence, Open Questions*, in P. BUZI (ed.), *Coptic Literature in Context (4th-13th cent.). Cultural Landscape, Literary Production, and Manuscript Archaeology* (PaST – Percorsi di Archeologia 5), Roma, Edizioni Quasar, pp. 295-309.

BESSIÈRES, Marius, 1923. *La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile*, Oxford, Clarendon Press.

BLAKE, Robert Pierpont, 1924. *Georgian Theological Literature*, in «JThS» 26, pp. 50-64.

BÖHLIG, Alexander, 1958². *Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bo-*

hairischen Neuen Testament, München, R. Lerche.

BOUD'HORS, Anne, 1987. *Catalogue des fragments coptes, I: Fragments bibliques nouvellement identifiés*, Paris, Bibliothèque nationale.

_____, 1989. *Manuscripts coptes " Chypristes " à la Bibliothèque nationale*, in J.-M. ROSENSTIEHL (éd.), *Études coptes III: troisième journée d'étude, Musée du Louvre, 23 mai 1986* (Cahiers de la Bibliothèque copte 4), Louvain, Peeters, pp. 11-20.

_____, 1997. *L'onciale penchée en copte et sa survie jusqu'au XVe siècle en Haute-Égypte*, in F. DÉROCHE - F. RICHARD (éds.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Paris, Bibliothèque nationale, pp. 117-133.

_____, 2000. *L'écriture, la langue et les livres*, in M.-H. RUTSCHOWSCAYA - D. BÉNAZETH (éds.), *L'art copte en Égypte, 2000 ans de christianisme. Exposition présentée à l'Institut du monde arabe, Paris, du 15 mai au 3 septembre 2000 et au musée de l'Éphèbe au Cap d'Agde du 30 septembre 2000 au 7 janvier 2001*, Paris, Gallimard, pp. 52-91.

_____, 2006. *Réflexions supplémentaires sur les principaux témoins fayoumiques de la Bible*, in L. PAINCHAUD - P.-H. POIRIER (éds.), *Coptica – Gnostica – Manichaeica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "études" 7), Québec, Canada-Louvain-Paris, Les Presses de l'Université de Laval-Peeters, pp. 81-108.

_____, 2012. *Pentateuque copte-arabe*, in P. BUZI - D.V. PROVERBIO, *Coptic Treasures from the Vatican Library A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts, Papers collected on the Occasion of the Tenth International Congress of Coptic Studies (Rome, September 17th-22nd, 2012)* (Studi e testi 472), Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 63-72.

_____, 2012. *The Coptic Tradition*, in S.F. JOHNSON (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, pp. 224-246.

_____, 2013. Recensione di S. BUCKING, *Practice Makes Perfect. P. Cotsen-Princeton I and the Training of Scribes in Byzantine Egypt*, Los Angeles, Cotsen Occasional Press, 2011, in «Tyche» 28, pp. 235-238.

_____, 2020. *Issues and Methodologies in Coptic Palaeography*, in V. DAVIES e D. LABOURY (éds.), *The Oxford Handbook of Egyptian Epigraphy and Palaeography*, Oxford, Oxford University Press, pp. 618-633.

BROCK, Sebastian P., 1984. *Aspects of Translation Technique in Antiquity*, in S.P. BROCK (ed.), *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, Variorum Reprints, pp. 69-87.

_____, 1987. *Basil's Homily on Deut. XV 9: Some remarks on the Syriac manuscript tradition*, in J. DUMMER (hrsg.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 133), Berlin, Akademie Verlag, pp. 57-66.

BROOKE, Alan E., 1906. *Sahidic Fragments of the Old Testament*, in «JThS» 8 (1906), pp. 67-74.

BUCKING, Scott, 2006. *A Sahidic Coptic Manuscript in the Private Collection of Lloyd E. Cotsen (P. Cotsen 1) and the Limits of Papyrological Interpretation*, in «JCS» 8, pp. 55-78.

_____, 2011. *Practice Makes Perfect. P. Cotsen-Princeton 1 and the Training of Scribes in Byzantine Egypt*, Los Angeles, Cotsen Occasional Press.

BUDGE, Ernest A. Wallis, 1898. *The Earliest Known Coptic Psalter. The Text, in the Dialect of Upper Egypt, edited from the Unique Papyrus Codex Oriental 5000 in the British Museum*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd.

_____, 1910. *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt edited from the Papyrus Codex Oriental 5001 in the British Museum*, London, Trustees of the British Museum.

_____, 1920. *By Nile and Tigris. A Narrative of Journeys in Egypt and Mesopotamia on behalf of the British Museum between the Years 1886 and 1913*, I, London, John Murray.

BURMESTER, Oswald Hugh Ewart, e DÉVAUD, Eugène, 1925. *Psalterii versio memphitica e recognition Pauli de Lagarde. Réédition avec le texte copte en caractères coptes*, Louvain, Imprimerie J.-B. Istas.

BURN, Andrew E., 1905. *Niceta of Remesiana. His Life and Works*, Cambridge, Cambridge University Press.

BUZI, Paola, 2001. *The Life of Maximus and Domitius: The Cultural Life of the Wadi al-Natrun in the X Century*, in «Augustinianum» 41/2, pp. 521-544.

_____, 2004. *Titles in the Coptic Manuscript Tradition: Complex Structure Titles and Extended Complex Structure Titles*, in M. IMMERZEEL - J. VAN DER VLIET (eds.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium, I: Proceedings of Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, 27 August - 2 September 2000* (OLA 133), Leuven-Paris-Dudley, MA, Peeters, pp. 309-316.

_____, 2005. *Titoli ed autori nella tradizione copta: studio storico e tipologico*, Roma-Pisa, Giardini.

_____, 2011. *Beyond the Papyrus. The Writing Materials of Christian Egypt*

before the Tenth Century: Ostraca, Wooden Tablets and Parchment, in «COMSt Newsletter» 2, pp. 11-16.

_____, 2012. *Stefano Borgia's Coptic Manuscript Collection*, in P. BUZI - D.V. PROVERBIO, *Coptic Treasures from the Vatican Library. A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts, Papers collected on the Occasion of the Tenth International Congress of Coptic Studies (Rome, September 17th-22nd, 2012)* (Studi e testi 472), Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 52-75.

_____, 2014. *La Chiesa copta. Egitto, Etiopia e Nubia* (Teologia 50), Bologna, Edizioni Studio Domenicano.

_____, 2015. *Coptic Palaeography*, in A. BAUSI *et al.*, *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg, COMSt, pp. 283-286.

_____, 2016. *Titoli e colofoni: riflessioni sugli elementi paratestuali dei manoscritti copti saidici*, in A. SIRINIAN - P. BUZI - G. SHURGAIA (edd.), *Colofoni armeni a confronto. Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scritte del mondo mediterraneo. Atti del colloquio internazionale, Bologna, 12-13 ottobre 2012.Extracta* (OCA 299), Roma, Pontificio Istituto Orientale, pp. 203-217.

_____, 2019. *Introduction. Vat.copt. 57: An outstanding codex from Dayr al-Anbā Maqār*, in P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature in Dayr al-Anbā Maqār, between Textual Conservation and Literary Rearrangement: The Case of Vat.copt. 57*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 9-15.

_____, 2019. *The Titles*, in P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature in Dayr al-Anbā Maqār, between Textual Conservation and Literary Rearrangement: the Case of Vat.copt. 57*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 67-72.

_____, 2019.

_____, 2020. *The Places of Coptic Literary Manuscripts: Real and Imaginary Landscapes. Theoretical Reflections in Guise of Introduction*, in P. BUZI (ed.), *Coptic Literature in Context (4th-13th cent.). Cultural Landscape, Literary Production, and Manuscript Archaeology* (PaST – Percorsi di Archeologia 5), Roma, Edizioni Quasar, pp. 7-26.

BUZI, Paola, BERNO, Francesco, SOLDATI, Agostino e VALERIO, Francesco, 2018. *Vat.copt. 57: A Codicological, Literary and Paratextual Analysis*, in «COMSt Bulletin» 4/2, pp. 161-193.

BUZI, Paola, BOGDANI, Julian, e BERNO, Francesco, 2018. *The "PATHs" Project: An Effort to Represent the Physical Dimension of Coptic Literary Production*

(*Third-Eleventh centuries*), in «COMSt Bulletin» 4/1, pp. 39-58.

BUZI, Paola, e SOLDATI, Agostino, 2021. *La lingua copta*, Milano, Hoepli.

CADIOU, René, 1966. *Le problème des relations scolaires entre Saint Basile et Libanios*, in «Revue des études grecques» 79/1, pp. 89-98.

CAMPBELL, James Marshall, 1922. *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great* (The Catholic University of America Patristic Studies 2), Washington, D.C., Catholic University of America.

CAMPLANI, Alberto, 1993. *Sull'origine della Quaresima in Egitto*, in D.W. JOHNSON (ed.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies. Washington, 12-15 August 1992*, II, 1, Roma, C.I.M., pp. 105-121.

CAMPLANI, Alberto, e CONTARDI, Federico, 2016. *The Canons attributed to Basil of Caesarea. A New Coptic Codex*, in P. BUZI - A. CAMPLANI - F. CONTARDI (eds.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008*, II (OLA 247), Leuven-Paris-Bristol, CT, Peeters, pp. 979-992.

_____, 2018. *The Canons attributed to Basil of Caesarea in the Context of the Canonical Literature preserved in Coptic*, in «Adamantius» 24, pp. 150-164.

CANELLIS, Aline, 2020. *Ambroise de Milan. Élie et le jeûne. Texte, Introduction, traduction et notes* (SChr 611), Paris, Les Éditions du Cerf.

CAQUOT, André, 1960. *Remarques sur la fête de la « néoménie » dans l'ancien Israël*, in «Revue de l'histoire des religions» 158/1, pp. 1-18.

CARO, Roberto, 1972. *La homilética mariana griega en el siglo V* (Marian Library Studies. A New Series 3-5), II, Dayton (Ohio), University of Dayton.

CAVALLO, Guglielmo, 1967. *Ricerche sulla maiuscola biblica* (Studi e testi di papirologia 2), Firenze, Le Monnier.

_____, 1975. *Grammata Alexandrina*, in «JÖB» 24, pp. 23-54.

CHABOT, Jean-Baptiste, 1906. *Inventaire sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale*, in «Révue des bibliothèques» 16, pp. 351-367.

CHIESA, Paolo, 1987. *Ad verbum o ad sensum? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, in «Medioevo e Rinascimento. Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell'Università di Firenze» 1, pp. 1-51.

CIASCA, Agostino, 1885. *Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica Mu-*

sei Borgiani, iussu et sumptibus S. Congregationis de Propaganda Fide, I, Roma, Typis eiusdem S. Congregationis.

CLARK, Kenneth W., 1951. *Manuscripts belong to Archaeology*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research» 122, pp. 7-9.

CODY, Alfred, 1991. s.v. *Scetis*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, VII, New York, Macmillan, pp. 2102b-2106a.

COQUIN, René-Georges, e ATIYA, Aziz S., 1991. s.v. *Synaxarion, Copto-Arabic*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, VII, New York, Macmillan, pp. 2171b-2190a.

COURTONNE, Yves, 1957-1966. *Saint Basile. Lettres*, I-III (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles Lettres.

_____, 1973. *Un témoin du IVe siècle oriental: Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris, Les Belles Lettres.

CRAMER, Maria, 1964. *Koptische Buchmalerei. Illuminationen in Manuskripten des christlich-koptischen Ägypten vom 4. bis 19. Jahrhundert*, Recklinghausen, Verlag Aurel Bongers.

CRIBIORE, Raffaella, 2007. *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.

CRUM, Walter E., 1902. *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others*, London, The Egypt Exploration Fund.

_____, 1905. *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, London, Trustees of the British Museum.

_____, 1909. *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library, Manchester*, Manchester-London, University Press/Bernard Quaritch/Sherratt and Hughes.

_____, 1939. *A Coptic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press.

CRUM, Walter E., ed EVELYN WHITE, Hugh G., 1926. *The Monastery of Epiphanius at Thebes, II: Coptic Ostraca and Papyri. Greek Ostraca and Papyri*, New York, Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition.

CURZON, Robert, 1849. *Visits to Monasteries in the Levant*, London, John Murray.

DE GIORGIO, Teodoro, 2016. *San Teodoro, l'invincibile guerriero. Storia, culto e iconografia*, Roma, Gangemi Editore.

DE FRANCESCO, Ignazio, NOCE, Carla, e ARTIOLI, Maria Benedetta (edd.), 2011. *Il digiuno nella Chiesa antica. Testi siriaci, latini e greci*, Bologna, Edizioni Paoline.

DELAPORTE, Louis-Joseph, 1909. *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de*

la Bibliothèque nationale, in «Revue de l'Orient chrétien» 14, pp. 417-423.

DELATTRE, Alain, 2011. Recensione di S. BUCKING, *Practice Makes Perfect. P. Cotsen-Princeton I and the Training of Scribes in Byzantine Egypt*, Los Angeles, Cotsen Occasional Press, 2011, in «CdÉ» 87, pp. 393-394.

DELCOGLIANO, Mark, 2015. *The Politics of Fasting in Basil of Caesarea*, in M.A. TAPIE - D. WADE McCLAIN (eds.), *Reading Scripture as a Political Act: Essays on the Theopolitical Interpretation of the Bible*, Minneapolis, Fortress, pp. 83-100.

DELEHAYE, Hippolyte, 1922. *I. Les persécutions et le culte des martyrs en Égypte, II. Les listes des martyrs égyptiens, III. Les Passions des martyrs d'Égypte*, in «Analecta Bollandiana» 40, pp. 7-154.

DEPUYDT, Leo, 1993. *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library* (Corpus of Illuminated Manuscripts 4. Oriental Series 1), Leuven, Peeters.

DESEILLE, Placide, e SIEBEN, Hermann-Josef, 1968. *Jeûne – Dossier patristique sur le jeûne*, in «Dictionnaire de spiritualité» 8, pp. 1164-1179.

DORESSE, Jean, LANNE, Emmanuel, e CAPELLE, Bernard, 1960. *Un témoin archaïque de la liturgie copte de s. Basile* (Bibliothèque du Muséon 47), Louvain, Publications universitaires et Institut orientaliste.

DRESCHER, James, 1970. *The Coptic (Sahidic) Version of Kingdoms I, II (Samuel I, II)*, I-II (CSCO 313-314), Louvain, Peeters.

DRIESSEN, Innocentius W., 1953. *Les recueils manuscrits arméniens de Saint Basile*, in «Le Muséon» 66, pp. 65-95.

DULAY, Martine, 1998. *Daniel dans la fosse aux lions. Lecture de Dn 6 dans l'Église ancienne*, in «Revue des sciences religieuses» 72/1, pp. 38-50.

EHRHARD, Albert, 1937-1952. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechische Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, I-III (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 50-52), Leipzig, J.C. Hinrichs Verlag.

ELAGINA, Daria, 2017. *The Gə'əz text and the Amharic version of the Chronicle of John of Nikiu*, in «Rassegna di Studi Etiopici, Terza Serie» 1, pp. 113-119.

_____, 2018. *The Textual Tradition of the Chronicle of John of Nikiu: Towards the Critical Edition of the Ethiopic Version*, PhD Dissertation, Hamburg.

_____, 2019. *Chronicle of John of Nikiu: Textual Transmission of the Ethiopic Version*, in A. BAUSI - A. CAMPLANI - S. EMMEL (eds.), *Tempo e storia in Africa/Time and History in Africa* (Africana Ambrosiana 4), Milano, Biblioteca Ambrosiana, pp. 113-126.

ELANSKAYA, Alla I., 1994. *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts in Moscow* (Supplements to Vigiliae Christianae 18), Leiden-New York-Köln.

EMMEL, Stephen, 2005. *The Library of the Monastery of the Archangel Michael at Phantou (al-Hamuli)*, in G. GABRA (ed.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis: Essays from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Honor of Martin Krause*, Cairo-New York, The American University in Cairo Press, pp. 63-70.

_____, 2007. *Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic Egypt*, in R.S. BAGNALL (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 83-102.

VAN ESBROECK, Michel, 1975. *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique* (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 10), Louvain-la-Neuve, Institut orientaliste, Université Catholique de Louvain.

_____, 1991. *s.v. Hilaria, Saint*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, VIII, New York, Macmillan, IV, pp. 1230b-1232a.

EVELYN WHITE, Hugh G., 1926-1933. *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, I-III, New York, The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition.

FATTI, Federico, 2010. *Monachesimo anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea*, in G. Filoramo (ed.), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, Morcelliana, pp. 53-91.

FEDER, Frank, 2002. *Biblia Sahidica. Ieremias, Lamentationes (Threni), Epistula Ieremiae et Baruch*, Berlin-New York, de Gruyter.

FEDWICK, Paul J., 1979. *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea* (Studies and Texts of the Pontifical Institute of Mediaeval Studies 45), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

_____ (ed.), 1981. *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

_____, 1981. *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, in P.J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 3-19.

_____, 1981. *The Translations of the Works of Basile before 1400*, in P.J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 439-512.

_____, 1996. *Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, II, 1-2: *The Homiliae morales, Hexaameron, De Litteris, with Additional Coverage of the Letters*, Turnhout, Brepols.

FÖRSTER, Hans, 2005. *Die älteste marianische Antiphon, eine Fehldatierung? Überlegungen zum „ältesten Beleg“ des Sub tuum praesidium*, in «JCS» 7 (2005), pp. 99-109.

FUNK, Wolf-Peter, 2012. *Coptic Dialects and the Vatican Library*, in P. BUZI - D.V. PROVERBIO (eds.), *Coptic Treasures from the Vatican Library. A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts, Papers collected on the occasion of the Tenth International Congress of Coptic Studies (Rome, September 17th-22nd, 2012)* (Studi e testi 472), Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 47-51.

GABRA, Gawdat, 2002. *Coptic Monasteries. Egypt's Monastic Art and Architecture*, Cairo, American University in Cairo Press.

GACEK, Adam, 2009. *Arabic Manuscripts. A Vademecum for Readers*, Leiden, Brill.

GAIN, Benoît, 1985. *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée* (OCA 225), Roma, Pontificium Institutum Orientale.

GEERARD, Maurice, 1974. *Clavis Patrum Graecorum*, I-VI, 1998, Turnhout, Brepols.

GHIGO, Tea, 2019. *Archaeometric Study of Inks from Coptic Manuscripts in the Collection of the Apostolic Vatican Library*, in P. BUZI (ed.), *Detecting Early Medieval Coptic Literature in Dayr al-Anbā Maqār, between Textual Conservation and Literary Rearrangement: The Case of Vat.copt. 57*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 77-83.

GIET, Stanislas, 1950. *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron* (Sources Chrétiennes 26), Paris, Les Editions du Cerf.

GRAF, Georg, 1944-1953. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I-V, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

GRÉGOIRE, Réginald, 1968. *Les homéliaires liturgiques des Églises d'Orient*, in «Parole de l'Orient» 4/2, pp. 37-53.

GRIBOMONT, Jean, 1953. *Histoire du text des Ascétiques de S. Basile* (Bibliothèque du Muséon 32), Louvain, Publications Universitaires.

_____, 1954. *Études sur l'histoire du text de saint Basile*, in «Scriptorium» 8/2, pp. 298-304.

_____, 1974. *Les succès littéraires des Pères grecs et les problèmes d'histoire des textes*, in «*Sacris erudiri*» 22/1, pp. 23-49.

_____, 1978. *Exploration dans les homéliaires de l'Orient*, in «*Rivista di storia e letteratura religiosa*» 14/2, pp. 229-241.

GRIMM, Veronika E., 1996. *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity*, London-New York, Routledge.

VAN GRONIGEN, Bernhard A., 1932. *Projet d'unification des systèmes de signes critiques*, in «*CdÉ*» 7, pp. 262-269.

GUESDON, Marie-Geneviève 2002. *La numérotation des cahiers et la foliotation dans les manuscrits arabes datés jusqu'à 1450*, in «*Révue des mondes musulmans dans la Méditerranée*» 99-100, pp. 101-115.

GUILLAUMONT, Antoine, 1991. *s.v. Macarius the Egyptian, Saint*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, V, New York, Macmillan, pp. 1491a-1492a.

GUMBERT, J. Peter, 2004. *Codicological Units: Towards a Terminology for the Stratigraphy of the Non-Homogeneous Codex*, in E. CRISCI - O. PECERE (edd.), *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni. Atti del Convegno internazionale, Cassino 14-17 maggio 2003* = «*Segno e testo*» 2, pp. 17-42.

HATIM, Basil e MUNDAY, Jeremy, 2004. *Translation. An Advanced Resource Book*, London-New York, Routledge.

HEBBELYNCK, Adolphe, 1911. *Les manuscrits coptes-sahidiques du Monastère Blanc. Recherches sur les fragments complémentaires de la Collection Borgia (I)*, in «*Le Muséon*» 24, pp. 91-154.

_____, 1912. *Les manuscrits coptes-sahidiques du Monastère Blanc. Recherches sur les fragments complémentaires de la Collection Borgia (II)*, in «*Le Muséon*» 25, pp. 275-362.

_____, 1913. *Fragments inédits de la version copte sahidique d'Isaïe. I. Fragments de la Bibliothèque Nationale de Paris*, in «*Le Muséon*» 14, pp. 177-227.

_____, 1924. *Inventaire sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane*, in *Miscellanea Francesco Ehrle: scritti di storia e paleografia pubblicati in occasione dell'ottantesimo natalizio dell'em. Cardinale Francesco Ehrle*, V: *Biblioteca ed Archivio Vaticano: biblioteche diverse* (Studi e Testi 41), Roma, Biblioteca Vaticana, pp. 35-82.

HEBBELYNCK, Adolphe, e VAN LANTSCHOOT, Arnold, 1937. *Codices coptici Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani, I: Codices coptici Vaticani, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti*, Roma, In Bibliotheca Vaticana.

VAN HOOFF, Gulielmus, 1883. *Acta Graeca S. Theodori Ducis martyris nunc primum edita*, in «Analecta Bollandiana» 2, pp. 359-367.

HOPFNER, Theodor, 1918. *Über die koptisch-sa'idischen Apophthegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 61.2), Wien, In Kommission bei A. Hölder.

HORNER, George William, 1898-1905. *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect otherwise called Memphitic and Bohairic with Introduction, Critical Apparatus, and Literal English Translation*, I-IV, Oxford, Clarendon Press.

_____, 1911-1924. *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic with Introduction, Critical Apparatus, and Literal English Translation, Appendix and Register of Fragments*, I-VII, Oxford, Clarendon Press.

HUGLO, Michel, 1954. *Les anciennes versions latines des homélies de Saint Basile*, in «Révue bénédictine» 64, pp. 129-132.

HUXLEY, George, 1989. *Saint Basil the Great and Anisa*, in «Analecta Bollandiana» 107, pp. 30-32.

HYVERNAT, Henri, 1886. *Les actes des martyrs de l'Égypte, tirés des manuscrits coptes de la bibliothèque Vaticane et des musées Borgia. Texte copte et traduction française, avec introduction et commentaires*, I, Paris, Ernest Leroux.

_____, 1888. *Album de paléographie copte, pour servir à l'introduction des "Actes des martyrs de l'Égypte"*, Paris, Leroux.

_____, 1922. *Bibliothecae Pierpont Morgan Codices Coptici photographice expressi*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, I-LVI.

JAKOBSON, Roman, 1959. *On Linguistic Aspects of Translation*, in R. Brower (ed.), *On Translation*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 260-266.

JUNOD, Eric, 1972. *Remarques sur la composition de la « Philocalie » d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze*, in «Révue d'histoire et de philosophie religieuses» 52/2, pp. 149-156.

_____, 1988. *Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze sont-ils les compilateurs de la Philocalie d'Origène ?*, in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)* (Studia Ephemeridis Augustinianum 27), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 349-360.

KASSER, Rodolphe, 1972. *La surligne a-t-elle précédé le 'djinkim' dans les textes bohairiques anciens ?*, in «Révue d'Égyptologie» 24, pp. 91-95.

_____, 1981. *Djinkim* 'ou 'surligne' dans les textes en dialecte copte moyen-égyptien, in «Bulletin de la société d'archéologie copte» 23, pp. 115-157.

_____, 1990. *A Standard System of Sigla for Referring to the Dialects of Coptic*, in «JCS» 1, pp. 141-151.

_____, 1991. s.v. *Djinkim*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, VIII, New York, Macmillan, pp. 110a-112b.

_____, 1991. s.v. *Vocabulary, Copto-Greek*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, VIII, New York, Macmillan, pp. 215b-222b.

KIM, Sergey, e AUGUSTIN, Pierre, 2018. *Le sermon Ps.-Chrysostomien De remissione peccatorum (CPG 4629) dans son original grec et une ancienne version copte bohairique*, in «JCS» 20, pp. 81-149.

KIRCHER, Athanasius, 1636. *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, Roma, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.

KURCIK'IDZE, Ciala, 1983. *Basili K'esarielis "sc'avlata" Eptvime Atoneliseuli targmani (La traduction des homélies de Basile de Césarée par Euthyme l'Athonite)* (Editiones monumentorum ibericorum ueteris dialecti 5), Tbilisi, Mecniereba.

KURCIK'IDZE, Ciala, e KADZHAYA, Nino, 1984. *De la composition des "Instructions géorgiennes" de Basile de Césarée*, in «Bedi Kartlisa» 42, pp. 69-79.

DE LAGARDE, Paul, 1867. *Der Pentateuch koptisch*, Leipzig, Teubner.

LANE-POOLE, Stanley, 1908. *Curzon, Robert, fourteenth Baron Zouche of Haringworth*, in *Oxford Dictionary of National Biography* 5, pp. 354-355.

VAN LANTSCHOOT, Arnold, 1929. *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte, I: Les colophons coptes des manuscrits sahidiques*, Louvain, J.-B. Ista.

_____, 1934. *Allocution de Timothée d'Alexandrie prononcée à l'occasion de la dédicace de l'Église de Pachome à Pboou*, in «Le Muséon» 47, pp. 13-56.

LAURENTIN, René, 1968. *Bulletin sur la Vierge Marie*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 52/3, pp. 479-551.

LAYTON, Bentley, 2011. *A Coptic Grammar* (Porta Linguarum Orientalium 20), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

LEFORT, Louis-Théophile, 1911. *Homélie inédite du pape Libère sur le jeûne*, in «Le Muséon» 12, pp. 1-22.

_____, 1931. *Littérature bohairique*, in «Le Muséon» 44, pp. 115-135.

_____, 1956. *Les Constitutions ascétiques de S. Basile*, in «Le Muséon» 69, pp. 5-10.

_____, 1958. *L'homélie de S. Athanase des papyrus de Turin*, in «Le Muséon» 71, pp. 5-46; 209-239.

VON LEMM, Oscar, 1888. *Die Geschichte von der Prinzessin Bentres und die Geschichte von Kaiser Zeno und seinen zwei Töchtern*, in «Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg» 32, pp. 474-476.

LEROY, Jules, 1974. *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés* (Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique. Tome XCVI), Paris, Geuthner.

LEROY, Julien, 1976. *Les types des réglure des manuscrits grecs* (Institut de recherche et d'histoire des texts. Bibliographies, colloques, travaux préparatoires), Paris, Centre national de la recherche scientifique.

LEVI DELLA VIDA, Giorgio, 1939. *Ricerche sul più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (Studi e testi 92), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

_____, 1962. *Assemani, Giuseppe Simonio*, in *Dizionario biografico degli italiani* 4, pp. 437b-440a.

LUCCHESI, Enzo, 1981. *Répertoire des manuscrits coptes (sahidiques) publiés de la Bibliothèque nationale de Paris* (Cahiers d'Orientalisme 1), Genève, P. Cramer.

LUCCHESI, Enzo, e DEVOS, Paul, 1981. *Un corpus basilien en copte*, in «Analecta Bollandiana» 99, pp. 75-94.

LUGARESI, Leonardo, 2008. *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)* (Supplementi Adamantius 1), Brescia, Morcelliana.

LUISIER, Philippe, 2016. *Les colophons des manuscrits bohairiques conservés à la Bibliothèque Vaticane. Notes de lecture*, in A. SIRINIAN - P. BUZI - G. SHURGAIA (a cura di), *Colofoni armeni a confronto. Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scritte del mondo mediterraneo. Atti del colloquio internazionale, Bologna, 12-13 ottobre 2012. Extracta* (OCA 299), Roma, Pontificio Istituto Orientale, pp. 219-232.

ŁAJTAR, Adam, 2015. *A quotation of Saint Basil's De jejuniō homilia I 1 in a Wall Inscription from the Southwest Annex of the Monastery of Kom H in Dongola*, in W. GODLEWSKI e D. DZIERZBICKA (eds.), *Dongola 2012-2014. Fieldwork, Conservation and Site Management* (PCMA Excavation Series 3), Warszawa, Polish Centre of Mediterranean Archaeology, University of Warsaw, pp. 289-292.

MAI, Angelo, 1831. *Catalogus codicum bibliothecae Vaticanae Arabicorum, Persicorum, Turcicorum, Chaldaicorum, Aethiopicorum, Slavicorum, Indicorum, Copticorum, Armenicorum et Ibericorum, item ejus partis Hebraicorum et Syriaco-*

rum, quam Assemani in editione pratermiserunt, Roma, Typis Vaticanis.

MALLON, Alexis, 1907². *Grammaire copte, avec bibliographie, chréostomathie et vocabulaire*, Bayrūt, Imprimerie catholique.

MAROTTA, Beatrice, 2002. *Dal digiuno materiale al digiuno spirituale: exempla biblici del De Helia et ieiunio di Ambrogio*, in «Orpheus» 23, pp. 74-89.

MARTI, Heinrich, 1985. *Rufinus' Translation of St. Basil's Sermon on Fasting*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica XVI: Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975*, II (Texte und Untersuchungen 129), Berlin, Akademie Verlag, pp. 418-422.

_____, 1989. *Rufin von Aquileia. De ieiunio I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia* (Supplements to Vigiliae Christianae 6), Leiden, Brill.

MASPERO, Gaston, 1892. *Fragments de la version thébaine de l'Ancien Testament* (Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire 6), Paris, Ernest Leroux.

_____, 1907. Recensione a J.-B. Chabot, *Inventaire sommaire des Manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale*, in «Révue critique d'histoire et de littérature» 41/2 (n.s. 64), pp. 321-323.

MATEOS, Juan, 1962. *Le typicon de grande Église. Introduction, texte critique, traduction et notes*, I: *Le cycle de douze mois* (OCA 165), Roma, Pontificium Institutum Orientale.

MAZZOCONE, Alessandra, e PROVERBIO, Delio Vania, 2016. *Giuseppe Simonio Assemani e la Biblioteca Vaticana: una storia evenemenziale*, in B. JATTA (ed.), *La Biblioteca Vaticana e le arti nel Secolo dei Lumi (1700-1797)* (Storia della Biblioteca Vaticana IV), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 314-335.

MELIGRANA, Elena, 2005. *L'esortazione al digiuno: rielaborazione del modello basiliano nel De Helia di Ambrogio*, in I. GUALANDRI - F. CONCA - R. PASSARELLA (edd.), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo* (Quaderni di Acme 73), Milano, Cisalpino, pp. 661-684.

MIGNE, Jacques-Paul (ed.), 1841-1865. *Patrologiae cursus completus...: Series Latina*, I-CCXXI.

_____, 1857-1866. *Patrologiae cursus completus...: Series Graeca*, I-CLXI.

AL-MISKIN, Matta, 1991. *s.v. Dayr Anba Maqar*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, III, New York, Macmillan, pp. 748b-756b

MORESCHINI, Claudio, 1994. *La traduzione di Rufino dalle Omelie di Basilio:*

motivi e scopi di una scelta, in C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd.), *La traduzione dei testi religiosi*, Brescia, Morcelliana, pp. 127-147.

_____, 2005. *Introduzione a Basilio il Grande*, Brescia, Morcelliana.

_____, 2008. *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma, Città Nuova Editrice.

MÜLLER, Caspar Detlef Gustav, 1954. *Einige Bemerkungen zur "ars praedicandi" der alten koptischen Kirche*, in «Le Muséon» 67, pp. 231-270.

_____, 1991. s.v. *Basil the Great*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, VIII, New York, Macmillan, pp. 351b-352b.

MÜLLER, Matthias, 2021. *Grammatik des Bohairischen (Lingua Aegyptia, Studia Monographica 24)*, Hamburg, Widmaier Verlag.

MUNDAY, Jeremy, 2016⁴. *Introducing Translation Studies. Theories and Applications*, London-New York, Routledge.

MURADYAN, Kim, 2008. *Ս. Բարսիւղի Անսարայիթ թ, Գիրք պահոյ St. Basile de Césarée, livre du jeûne*, Etchmiadzin, Catholicossat d'Etchmiadzin.

MUSURILLO, Herbert, 1956. *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, in «Traditio» 12, pp. 1-64.

MUYLDERMANS, Joseph, 1961. *Les manuscrits arméniens 120 et 121 de la Bibliothèque Nationale de Paris*, in «Le Muséon» 74, pp. 75-90.

NAKANO, Chièmi, 2006. *Indices d'une chronologie relative des manuscrits coptes copiés à Toutôn (Fayoum)*, in «Journal of Coptic Studies» 8, pp. 147-159.

NALDINI, Mario, 1990. *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi (Omelia sull'Esamerone)*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore.

NEGRO, Antonella, e CIARLO, Domenico, 2007. *Eunomio, "Apologia". Basilio di Cesarea, "Contro Eunomio"*, Roma, Città Nuova Editrice.

NESTLE, Eberhard, NESTLE, Erwin, ALAND, Kurt, e ALAND, Barbara, 2012²⁸. *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

NOCE, Carla, 2009. *L'accusa di eresia rivolta ai montanisti. La testimonianza del De ieiunio adversus psychicos di Tertulliano*, in «Rivista di Storia del cristianesimo» 6/2, pp. 389-416.

_____, 2011. *Il digiuno nel cristianesimo antico*, in I. DE FRANCESCO - C. NOCE - M.B. ARTIOLI (edd.), *Il digiuno nella Chiesa antica. Testi siriaci, latini e greci (Lecture cristiane del primo millennio 46)*, Bologna, Paoline, pp. 49-165.

_____, 2011. *Testi latini – Tertulliano*, in I. DE FRANCESCO - C. NOCE - M.B.

Riferimenti bibliografici

ARTIOLI (edd.), *Il digiuno nella Chiesa antica. Testi siriaci, latini e greci* (Lecture cristiane del primo millennio 46), Bologna, Paoline, pp. 283-334.

ORLANDI, Tito, 1970. *Elementi di lingua e letteratura copta. Corso di lezioni universitarie*, Milano, La Goliardica.

_____, 1974. *Les papyrus coptes du Musée Egyptien de Turin*, in «Le Muséon» 87, pp. 115-127.

_____, 1975. *Basilio di Cesarea nella letteratura copta*, in «Rivista degli studi orientali» 49, pp. 49-59.

_____, 1984. *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, in P. NAGEL (hrsg.), *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*, Halle, Martin-Luther-Universität Abt. Wissenschaftspublizistik, pp. 181-203.

_____, 1991. s.v. *Coptic, Literature*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, VIII, New York, Macmillan, pp. 1450b-1460a.

_____, 1991. s.v. *Eusebius, Saint*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, III, New York, Macmillan, pp. 2237b-2238a.

_____, 1991. s.v. *Theodorus, Saint*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, VII, New York, Macmillan, pp. 2237b-2238a.

_____, 1997. *Letteratura copta e cristianesimo egiziano*, in A. CAMPLANI (ed.), *L'Egitto cristiano: aspetti e problemi in età tardo-antica* (SEA 56), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 39-120.

_____, 2000. *Testi patristici in lingua copta*, in A. DI BERARDINO, *Patrologia*, V, Genova, Marietti, pp. 487-566.

_____, 2002. *The Library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe*, in A. EGBERTS, B.P. MUHS e J. VAN DER VLIET (eds.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest. Acts from an International Symposium held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998* (Papyrologica Lugduno-Batava 31), Leiden-Boston-Köln, Brill, pp. 211-231.

_____, 2012. *La collezione vaticana e la letteratura copta*, in P. BUZI - D.V. PROVERBIO, *Coptic Treasures from the Vatican Library. A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts, Papers collected on the occasion of the Tenth International Congress of Coptic Studies (Rome, September 17th-22nd, 2012)* (Studi e testi 472), Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 27-45.

PERADZE, Grigol, 1928-1929. *Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung*, in «Oriens christianus» 3/3-4, pp. 282-288.

PERICOLI RIDOLFINI, Francesco Saverio, 1957. *Le omelie sul Salmo L attribuite a*

S. *Giovanni Crisostomo nella versione copta dei Codici Vaticani 58 e 61*, Roma, s.n.

PETERSEN, Theodore, 1954. *The Paragraph Mark in Illuminated Coptic Manuscripts*, in D.E. Miner (ed.), *Studies in Art and Literature for Belle Da Costa Greene*, Princeton, Princeton University Press, pp. 295-330.

PICHLER, Theodorich, 1955. *Das Fasten bei Basileios dem Grossen und im antiken Heidentum*, Innsbruck, Universitätsverlag Wagner.

POLOTSKY, Hans Jakob, 1949. Recensione a H. de Vis, *Homélie coptes de la Vaticane II*, in «Orientalistische Literaturzeitung» 33, pp. 871-881.

_____, 1949. *Une question d'orthographe bohairique*, in «Bulletin de la société d'archéologie copte» 12, pp. 25-35.

PORCHER, Émile, 1933. *Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸ de la Bibliothèque Nationale, avec indication des textes bibliques*, in «Révue d'Égyptologie» 1, pp. 105-160, 231-278 = [1]-[104].

_____, 1936. *Analyse des manuscrits coptes 131¹⁻⁸ de la Bibliothèque nationale, avec indications des textes bibliques (suite et fin)*, in «Révue d'Égyptologie» 2, pp. 65-123 = [105]-[163].

POUCHET, Jean-Robert, 1992. *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion* (Studia Ephemeridis Augustinianum 36), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum.

PROVERBIO, Delio Vania, 2012. *Per una storia del fondo dei Vaticani Copti*, in P. BUZI - D.V. PROVERBIO (eds.), *Coptic Treasures from the Vatican Library. A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts, Papers collected on the Occasion of the Tenth International Congress of Coptic Studies (Rome, September 17th-22nd, 2012)* (Studi e testi 472), Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 11-19.

PRUCHE, Benoît, 1968. *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. Introduction, texte, traduction et notes. Deuxième édition entièrement refondue* (SChr 17bis), Paris, Les Éditions du Cerf.

QUATREMÈRE, Étienne, 1808. *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte*, Paris, Imprimerie Impériale.

RAHLFS, Alfred, 1901. *Die Berliner Handschrift des sahidischen Psalters*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

_____, †, e HANHART, Robert, 2006². *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

DE RICCI, Seymour, e WINSTEDT, Eric O., 1916. *Le quarante-neuf vieillards de Scété*, in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale» 39, pp. 323-358.

RICHARD, Marcel, 1974. *La transmission des textes des Pères grecs*, in «Sacris erudiri» 22/1, pp. 51-60.

ROSSI, Andrea, 2019. *Basilio di Cesarea. Omelie diverse* (Collana di testi patristici 260), Roma, Città Nuova Editrice.

ROSSI, Francesco, 1892. *I papiri copti del Museo Egizio di Torino*, II, Torino, Loescher.

ROUILLARD, Édouard, 1958. *Recherches sur la tradition manuscrite des Homélie*s diverses de Saint Basile, in «Revue Mabillon» 48, pp. 81-98.

_____, 1961. *La tradition manuscrite des Homélie*s diverses de Saint Basile, in F.L. CROSS (ed.), *Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959*, I: *Introductio, Editiones, Critica, Philologica* (Studia Patristica 3), Berlin, Akademie Verlag, pp. 116-121.

_____, 1966. *Peut-on retrouver le texte authentique de la prédication de Saint Basile ?*, in F.L. CROSS (ed.), *Papers presented on the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963*, I: *Editiones, Critica, Philologica, Biblica* (Studia Patristica 7), Berlin, Akademie Verlag, pp. 90-101.

_____, 1967. *Recherches sur la tradition manuscrite des Homélie*s diverses de Saint Basile, in «Revue Mabillon» 57, pp. 1-16; 45-55.

_____, 1989. *L'édition des homélie*s morales de Basile de Césarée, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Papers of the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford 1983*, II: *Critica, classica, ascetica, liturgica* (Studia Patristica 18), Kalamazoo-Leuven, Cistercian Publications-Peeters, pp. 75-78.

_____, 1989. *Basile de Césarée a-t-il corrigé lui-même un premier état de texte de ses homélie*s ?, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987. Cappadocian Fathers, Chrysostom and his Greek Contemporaries, Augustine, Donatism and Pelagianism* (Studia Patristica 22), Leuven, Peeters, pp. 65-68.

ROUILLARD, Édouard, e GUILLAUMIN, Marie-Louise, 1989. *Recherches à la Bibliothèque nationale de Paris sur quelques manuscrits grecs du Xe siècle : leur intérêt pour l'édition des Homélie*s morales de Basile de Césarée, in «Revue d'histoire des textes» 14-15 (1985-1985), pp. 23-53.

ROUSSEAU, Philip, 1994. *Basil of Caesarea*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

RUDBERG, Stig Y., 1953. *Études sur la tradition manuscrite de Saint Basile*, Uppsala, Lundequist.

_____, 1961. *The Manuscript Tradition of the "Moral" Homilies of St. Basil*, in F.L. CROSS (ed.), *Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959*, I: *Introductio, Editiones, Critica, Philologica* (Studia Patristica 3), Berlin, Akademie Verlag, pp. 124-128.

_____, 1962. *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi-même"*. *Éditions critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite* (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Graeca Stockholmiensia 2), Stockholm-Göteborg-Uppsala, Almqvist & Wiksell.

_____, 1964. "Morceaux choisis" de Basile sélectionnés par Syméon Méta-phraste, in «Eranos» 62, pp. 100-119.

_____, 1981. *Manuscripts and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, in P.J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 49-65.

SALVINI, Andrea, 1995. *Sulla tradizione manoscritta delle otto "Homiliae morales" di Basilio-Rufino*, in «Studi classici e orientali» 44, pp. 217-251.

_____, 1998. *Rufino di Aquileia. Omelie di Basilio di Cesarea tradotte in latino* (Storie e testi 9), Napoli, M. D'Auria Editore.

SATZINGER, Helmut, 1968. *Aegyptische Urkunden aus den Koeniglichen Museen zu Berlin: Koptische Urkunden, III.2.*, Berlin, Bruno Hessling Verlag.

SAUGET, Joseph-Marie, 1961. *Deux homéliaires syriaques de la Bibliothèque Vaticane*, in «OCP» 27, pp. 387-424.

_____, 1972. *Introduction historique et notes bibliographiques au Catalogue de Zoega*, in «Le Muséon» 85, pp. 25-63.

_____, 1986. *Pour une interprétation de la structure de l'homélaire syriaque: Ms. British Library Add. 12165*, in «Ecclesia orans» 3, pp. 121-146.

SAUTEL, Jacques-Hubert, 1995. *Répertoire de réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin* (Bibliologia 13), base de données établie à l'aide du fichier Leroy et des catalogues récents à l'Institut de recherche et d'histoire des textes (CNRS), Turnhout, Brepols.

SCHÜSSLER, Karlheinz, 1995. *Biblia coptica. Die koptischen Bibeltex-te. Das sa-hidische Alte und Neue Testament. Vollständiges Verzeichnis mit Standorten*, I/1, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

SHISHA-HALEVY, Ariel, 1991. s.v. *Bohairic*, in A.S. ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, I, New York, Macmillan, pp. 53b-60a.

_____, 2007. *Topics in Coptic Syntax: Structural Studies in the Bohairic Dialect* (OLA 160), Leuven-Paris-Dudley, MA, Peeters.

SIEGERT, Folker, 2001. *Homily and Panegyric Sermon*, in S.E. PORTER (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B.C.-A.D. 400*, Boston-Leiden, Brill, pp. 421-443.

SIMON, Jean, 1934. *Homélie copte inédite sur S. Michel et le Bon Larron, attribuée à S. Jean Chrysostome*, in «*Orientalia*» 3, pp. 217-242.

_____, 1935. *Homélie copte inédite sur S. Michel et le Bon Larron attribué à S. Jean Chrysostome (suite)*, in «*Orientalia*» 4, pp. 222-234.

SIMONETTI, Manlio, 1983. *Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea*, in *Basilio di Cesarea: la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale di Messina, 3-6 dicembre 1979*, I, Messina, Centro di studi umanistici, pp. 169-197.

_____, 1984. *Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo*, in «*ASE*» 1, pp. 9-44.

SOLDATI, Agostino, 2018. *Some Remarks about Coptic Colophons and their Relationship with Manuscripts Typology, Function, and Structure*, in «*COMSt Bulletin*» 4/1, pp. 115-119.

_____, 2019. *The First Homily Preserved by the Manuscript*, In illud: *Hominis cuiusdam divitis uberes fructus ager (Lc. 12.16)*, in P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature, in Dayr al-Anbā Ma-qār, between Textual Conservation and Literary Rearrangement: The Case of Vat.copt. 57*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 47-66.

SONG, Hye Kyoung, 2012. *Anastasio il Sinaita. Omelia sul Salmo 6. Edizione della versione copta e traduzione italiana* (PO 233 [52.3]), Turnhout, Brepols.

STAROWIEYSKI, Marek, 1972. *Maria nova Eva in traditione Alexandrina et Antiochena (saeculo V)*, in «*Marianum*» 34, pp. 329-385.

SUCIU, Alin, 2017. *The Coptic Versions of De ascetica disciplina attributed to Basil of Caesarea (CPG 2890), with an Appendix Containing the Armenian Version*, in «*Révue des études byzantines*» 75, pp. 65-100.

_____, 2019. *Coptic Vestiges of Basil of Caesarea's Asceticon Magnum (CPG 2875)*, in «*Vigiliae Christianae*» 73, pp. 359-384.

TATTAM, Henry, 1852. *Prophetae Majores, in dialecto linguae aegyptiacae mem-*

phitica seu coptica, I, Oxford, e Typographeo Academico.

THOMPSON, Herbert, 1911. *A Coptic Palimpsest containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther in the Sahidic Dialect*, Oxford, Oxford University Press.

_____, 1932. *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect*, Cambridge, Cambridge University Press.

TILL, Walter C., 1960. *La séparation des mots en copte*, in «BIFAO» 60, pp. 151-170.

TRAPP, Erich (hrsg.), 1994-2017. *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik VI/1-8), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

TRISOGLIO, Francesco, 2017. *Basilio di Cesarea. Omelie sull'Esamerone e di argomento vario*, Firenze-Milano, Bompiani.

TROUPEAU, Gérard, 1972. *Catalogue des manuscrits arabes, première partie: manuscrits chrétiens*, I, Paris, Bibliothèque nationale.

TURNER, Cuthbert H., 1921. *Niceta of Remesiana "De vigiliis" et "De psalmodiae bono"*, in «JThS» 22, pp. 305-320.

ULOHOGIAN, Gabriella, 1981. *Repertorio dei manoscritti della versione armena di S. Basilio di Cesarea*, in P.J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 571-588.

VALERIO, Francesco, 2019. *Codicological and Palaeographical Description*, in P. BUZI (ed.), *Detecting Early Mediaeval Coptic Literature in Dayr al-Anbā Maqār, between Textual Conservation and Literary Rearrangement: The Case of Vat. copt. 57*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 17-28.

_____, 2020. *Scribes and Scripts in the Library of the Monastery of the Archangel Michael at Phantoou. Two Case Studies*, in P. BUZI (ed.), *Coptic Literature in Context (4th-13th cent.). Cultural Landscape, Literary Production, and Manuscript Archaeology* (PaST – Percorsi di Archeologia 5), Roma, Edizioni Quasar, pp. 63-76.

VECOLI, Fabrizio, 2015. *Il monachesimo antico*, in E. PRINZIVALLI (ed.), *Storia del cristianesimo*, I: *L'età antica*, Roma, Carocci, pp. 281-307.

DE VIS, Henri, 1929. *Homélies coptes de la Vaticane*, II, Coptica consilio et impensis Instituti Raks-Oesterdiani edita, Copenhagen.

VOICU, Sever J., 2011. *Per una lista delle opere trasmesse in copto sotto il nome di Giovanni Crisostomo*, in P. BUZI - A. CAMPLANI, *Christianity in Egypt: Literary*

Riferimenti bibliografici

Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 575-610.

WALTER, Christopher, 2003. *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, London-New York, Routledge.

WALTERS, Colin C., 1989. *Christian Paintings from Tebtunis*, in «Journal of Egyptian Archaeology» 75, pp. 191-208.

WESTENDORF, Wolfhart, 2008². *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.

WINLOCK, Herbert E., e CRUM, Walter E., 1926. *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, I, New York, The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition.

WINSTEDT, Eric O., 1910. *Coptic Texts on Saint Theodore the General, St. Theodore the Eastern, Chamoul and Justus*, London, Williams and Norgate.

WRIGHT, William, 1872. *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the Year 1838*, London, Trustees of the British Museum.

ZANETTI, Ugo, 1985. *Les lectionnaires coptes annuels*, Louvain-La-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste.

_____, 1996. *Les lectionnaires coptes*, in Chr.-B. AMPHOUX - J.-P. BOUHOT, *La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne* (Histoire du texte biblique 1), Lausanne, Éditions du Zèbre, pp. 141-196.

ZINCONE, Sergio, 1976. *Alcune osservazioni sul testo del De Helia et ieiunio di Ambrogio*, in «Augustinianum» 16, pp. 337-351.

ZOËGA, Georg, 1810. *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Roma, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.

3. Sitografia

BnF Gallica URL: <<https://gallica.bnf.fr/accueil/it/content/accueil-it?mode=desktop>>
(ultima consultazione: 11/10/2021)

Claremont Coptic Encyclopedia URL: <<https://cdl.claremont.edu/digital/collection/cce>>
(ultima consultazione: 11/10/2021)

Riferimenti bibliografici

- Digital Edition of the Coptic Old Testament URL: <<http://coptot.manuscriptroom.com>>
(ultima consultazione: 11/10/2021)
- Corpus dei manoscritti copti letterari - CMCL URL: <<http://www.cmcl.it>>
(ultima consultazione: 11/10/2021)
- DigiVatLib URL: <<https://digi.vatlib.it>>
(ultima consultazione: 11/10/2021)
- PATHs ERC URL: <<https://atlas.paths-erc.eu>>
(ultima consultazione: 11/10/2021)
- Pinakes URL: <<https://pinakes.irht.cnrs.fr>>
(ultima consultazione: 11/10/2021)
- The Morgan Library and Museum URL: <<https://www.themorgan.org>>
(ultima consultazione: 11/10/2021)
- Thesaurus Linguae Graecae URL: <<http://stephanus.tlg.uci.edu>>
(ultima consultazione: 11/10/2021)

INDICI E TABELLE

I. INDICE SCRITTURISTICO

II. INDICE DELLE PAROLE E DEI NOMI

III. INDICE DEI MANOSCRITTI CITATI

IV. TABELLE RIASSUNTIVE DEI CONTENUTI DEI MANOSCRITTI

I. INDICE SCRITTURISTICO

I rinvii, che seguono l'indicazione del passo biblico dopo i due punti, si intendono al numero di capitolo (in grassetto e preceduto dal simbolo §) del testo coperto così come suddiviso nella presente tesi, seguito da b se riferito al bohairico di *Vat.copt.* 58 ff. 178r-194r, da § se al sa'īdico dei frammenti editi nell'*Appendice*. I rinvii segnati in corsivo indicano la presenza di vere e proprie citazioni.

I.A. ANTICO TESTAMENTO

Genesis

- 2, 17: § **3b**
- 3, 17-18: § **3b**
- 9, 3: § **5b**
- 9, 20-21: § **5b**
- 25, 30-34: § **6b§**

Exodus

- 16, 3: § **7b§**
- 23, 12: § **7§**
- 24, 18: § **5b**
- 32, 6: § **5b**
- 32, 19: § **5b**
- 34, 28: § **7b§**

Leuiticus

- 25, 9: § **3b**

Numeri

- 11, 31-34: § **7b**
- 14, 29: § **7b§**
- 14, 37: § **7b§**

Deuteronomium

- 32, 15: § **7b**

Judicum

- 13, 3-5: § **6b§**
- 13, 14: § **6b§**

Regnorum I (Samuelis I)

- 1, 12-20: § **6b§**

Regnorum III (Regum I)

- 17, 1: § **6b**
- 17, 17-24: § **6b§**
- 19, 8-13: § **6b§**

Regnorum IV (Regum II)

- 4, 39-41: § **6b**
- 4, 42-44: § **6b**

Esdrae

- 8, 21: § **7b§**

Nehemiae

- 8: § **7b§**

Psalmi

- 77 (78), 25: § **7b§**
- 80 (81), 4: § **1b**
- 90 (91), 5: § **8b**
- 104 (105), 37: § **7b§**

Jonas

- 3, 4-10: § **7b§**

Isaias

- 51, 12: § **8b**
- 51, 21: § **8b**

Indici

58, 4: § 1; § 8b

58, 5-6: § 8b

58, 6: § 1b

Jeremias

5, 8: § 7b

Ezechiel

16, 49: § 7b

Daniel

3, 24,25: §6§

6, 23: § 7b§

10, 2: §7§

14, 31-39: § 7b§

I.B. NUOVO TESTAMENTO

Evangelium secundum Matthaem

6, 16-17: § 1b

6, 16: § 2b

6, 17: § 2b

9, 12: § 3b

Evangelium secundum Marcum

2, 17: § 3b

9, 29: § 7bs

Evangelium secundum Lucam

16, 19-31: § 4b

Evangelium secundum Iohannem

14, 23: § 9bs

Epistula Pauli ad Corinthios I

7, 5: § 7b

Epistula Pauli ad Corinthios II

12, 10: § 6bs

Epistula Pauli ad Ephesios

5, 3: § 1b

Epistula Pauli ad Hebraeos

3, 17: § 7bs

9, 13: § 2b

11, 37-38: § 7bs

II. INDICE DELLE PAROLE E DEI NOMI

Per evitare di appesantire il testo, i rinvii – che seguono il termine copto o greco attestato – si intendono al numero di capitolo (in grassetto e preceduto dal simbolo §) del testo copto bohairico, così come suddiviso nella presente tesi. Per quanto riguarda i frammenti ṣaʿīdici, il rimando sarà al frammento stesso, indicato tramite le sigle **S1_a**, **S1_b**, **S2_a** e **S2_b**, per il cui scioglimento si veda il § 1 dell'*Appendice*. Accanto a ogni parola sarà posta tra parentesi tonde una lettera: b, se si tratta di termine copto bohairico o greco attestato nel *Vat.copt.* 58, ff. 178r-194r, § in caso di termine ṣaʿīdico o greco presente in uno dei frammenti editi nell'*Appendice*.

II.A. PAROLE COPTE

λ	
λΒ (§): S2_a (x 2)	ατεμπωα (b): <i>Subscriptio amanuensis</i>
λΒ ΝΕΒΙΩ (§): S2_b	αττω (b): § 6
λΒΟΤ (b): § 3 (x 2), § 6	αττωουγν (b): § 8
λΘΜΟΥΝΚ (b): § 9	ατωαγ (b): § 5
λΘΟΥΩΜ (b): § 6	ατζητ (b): § 8
λιαι (b): § 2	ατσνε (b): § 6, § 7, § 8 (x 2)
λληι (b): § 5	ατσρο (b): § 6
λλοι (b): § 5, § 6	αογαν (b): § 6
λλωογι (b): § 1	αογιν (b): § 4 (x 2)
λμαρι (b): § 9	αφε (b): § 1, § 2 (x 2), § 8 (x 3)
λμαριτε (§): S2_a , S2_b	αφαι (b): § 4 (x 2), § 7, § 9
λμεν† (b): § 8	αφαρζομ (§): S2_a
λμη (§): S2_b	αφ, αφογι (b): § 5, § 7 (x 3), § 8 (x 3)
λμονι (b): § 8 (x 2)	αφ νεβιω (b): § 9
λμογ (b): § 3 (§): S1_a	αζομ (b): § 1, § 7 (x 2)
λπε (§): S2_b (x 2)	αζωρ (b): § 2
λρεζ (b): § 5, § 8 (x 3)	
λρηνγ (b): § 4	
λσιωογ (b): § 4 (x 5)	
λσο (b): § 4, § 8 (x 2)	
	Β
	βαλ (b): § 8
	βερι (b): § 2, § 3, § 4, § 5

- ΒΗΒ (b): § 7
 ΒῆΤ (s): S2_a
 ΒΟΚΙ (b): § 6
 ΒΟΛ (s): S2_a (x 2), S2_b
 ΒΩ (b): § 6 | (s): S1_a
 ΒΩΚ (b): § 2, § 6, § 7 (x 2), § 8 (x 2),
 Subscriptio amanuensis
 ΒΩΚ, ΒΗΚ (s): S1_b (x 3), S2_b (x 2)
 ΒΩΛ (b): § 1, § 6, § 7, § 8 (x 2) |
 (s): S1_b, S2_a
 ΒΩΩ (b): § 7
 ΕΡΟΥΟΤ (b): § 1, § 2, § 9 (x 2)
 ΕΡΩΤ (b): § 3
 ΕСНТ (b): § 5
 ΕΤΟΥΑΑΒ (s): S2_a, S2_b (x 2)
 ΕΟΥΕΤ- (b): § 2 (x 3)
 ΕΩΧΕ (s): S2_a
 ΕῤРНΙ (b): § 1
 ΕΖΟΤΕ (b): § 1 (x 2), § 4 (x 4)
 ΕΖΟΟΥ (b): § 1 (x 3), § 3
 ΕΖΡΟΩ (b): § 4
 ΕΧΗΟΥ (b): § 4
 ΕΧΩΡΕ (b): § 8 (x 2)

Ε

- ΕΒΗΛ (b): § 7 | (s): S2_a
 ΕΘΟΥΑΒ (b): § 1 (x 3), § 2, § 5, § 6 (x 2),
 § 7 (x 2), § 9 (x 2), *Subscriptio ama-*
 nuensis
 ΕΛΟΟΛΕ (s): S1_a
 ΕΛΖΗС (b): § 4
 ΕΛΖΩΠ (b): § 7
 ΕΜΑΩΩ (b): § 4 (x 2)
 ΕΜΙ (b): § 3, § 5 (x 4), § 7, § 8, § 9
 ΕΜΛΑῤ (b): § 8
 ΕΜΠΩΔ (b): § 1, § 3, § 5, § 7 (x 3), § 9
 ΕΝΕΖ (b): § 7 (x 3), § 9 (x 2), *Subscrip-*
 tio amanuensis | (s): S1_b, S2_a (x 2),
 S2_b (x 2)
 ΕΝΚΟΤ (b): § 8
 ΕΝΧΑΙ (b): § 3, § 6, § 8 (x 2)
 ΕΝΖΟΥΡ (b): § 7
 ΕΟΟΥ (s): S2_a, S2_b
 ΕΠΕСНТ (b): § 5 (x 2) | (s): S1_a, S1_b, S2_b
 ΕРНТ (s): S2_a (x 2), S2_b
 ΕРНОУ (b): § 5, § 9

Η

- ΗΙ (b): § 6 | Ηῖ (s): S1_b (x 4)
 ΗΠΕ (s): S1_b (x 2)
 ΗΡΠ (b): § 4, § 5 (x 4), § 6, § 7 (x 2), § 8
 (x 11), § 9 | ΗΡῖ (s): S1_a, S2_a, S2_b (x 7)

Θ

- ΘΑΜΙΟ (b): § 9
 ΘΑῤΙ (b): § 7, § 8 (x 5)
 ΘΑΖСѢ (b) § 2
 ΘΕΒΙΕ (b): § 7 | ΘῆΒΙΟ (s): S2_a
 ΘΟΩ, ΘΑΩѢ, †ΘΗΩ (b): § 3, § 4 (x 3), §
 6, § 8, § 9
 ΘῆΙ (b): § 5 (x 5), § 7 (x 2), § 8 (x 15),
 § 9 (x 3)
 ΘΟῤΘΕῤ (b): § 4
 ΘРНВ (b): § 8
 ΘΟΥΚС (b): § 8
 ΘΩТ (b): § 7, § 8
 ΘΩΖЕМ (b): § 1

εωρς (b): § 1, § 2 (x 4)

ει, ι

ει (ς): S1_a (x 2), S2_a, S2_b (x 3)

ι (b): § 1, § 5, § 6 (x 2), § 7 (x 3), § 8 (x 4), § 9

ια, ιᾱ (b): § 1, § 2 (x 3)

ιβι (b): § 7

ιε (b): § 1 (x 3), § 4 (x 2), § 6 (x 2), § 7 (x 3) | ειε (ς): S2_a (x 2)

εινε, εν̄ (ς): S1_b, S2_b (x 6)

ιμι, εν̄-, ñ-, εν̄-, ανιτ̄-, †ονι (b): § 2 (x 4), § 3, § 4, § 6 (x 2), § 8 (x 2), § 9

ιωτ, ιο† (b): § 3, § 5, § 7, § 9 (x 2), *Subscriptio amanuensis* | ειωτ, ειοτε (ς): S2_a, S2_b

ιρι, ερ-, αρι-, αῑ-, †οι (b): § 1 (x 3), § 2 (x 5), § 3, § 4 (x 5), § 5 (x 4), § 6 (x 10), § 7 (x 33), § 8 (x 16), § 9 (x 7), *Subscriptio amanuensis* | ειρε, ḡ-, ερ-, αᾱ-, †ο (ς): S1_a (x 3), S1_b, S2_a (x 10), S2_b (x 9)

ις (b): *Subscriptio amanuensis*

ιςχ̄ε (b): § 4, § 7

κ

καᾱ (ς): S1_a, S2_a (x 2)

καρ̄ (b): § 7

καρι (b): § 3, § 4, § 6, § 7 (x 2) | καρ̄ (ς): S2_a

κβα (ς): S2_b

κεε̄ς (ς): S2_b

κελι (b): § 7

κενι (b): § 2 (x 2)

κερ̄νι (b): § 8

κερ̄χ̄κας (b): § 8

κερ̄κωρ̄ (ς): S2_a

κημε (ς): S2_a

κλοι (ς): S2_b

κλοολε (ς): S2_a

κοτ̄ (b): § 7

κοτ̄κ̄ (ς): S1_b

κοτς (b): § 9 | (ς): S2_b

κτο̄ (ς): S2_a

κογ̄χι (b): § 1, § 3 (x 2), § 4 (x 2), § 5, § 6, § 7 | κογι (ς): S2_a

κω (ς): S2_a

κωλ̄ (b): § 4

κωλ̄χ̄ (b): § 8

κωρ̄ϰ (b): § 7

κωτ̄ε (ς): S2_b

κω† (b): § 7, § 8 (x 2)

κωρ̄ (ς): S1_b

κωρ̄τ (ς): S1_b (x 2)

λ

λααγ̄ (ς): S1_b (x 5), S2_a

λαϊνη (ς): S1_b

λαρ̄ςριμι (b): § 7

λιβι (b): § 5

λο (ς): S1_b (x 2)

λωιχ̄ι (b): § 4 (x 2)

μ

μα, μαι (b): § 1, § 5, § 7 (x 3), § 8 (x 3), § 9 (x 4) | (ς): S1_b (x 2), S2_a (x 5), S2_b (x 7)

μααγ (s): S1_a (x 2), S1_b
 μαι (b): § 8
 μαιν (b): § 6, § 9
 μαγ (b): § 6 (x 2), § 8 (x 2)
 μαγατϵ (b): § 7, § 8
 μαωθαμ (b): § 6
 μαϑτ (b): § 1, § 7
 μαρ- (b): § 3, § 4
 μαρθηνϵ (b): § 4
 ἰβον (b): § 8
 με (s): S2_b
 μεεγε (s): S2_a
 μεθμη (b): § 3, § 8
 μεθνογϑ (b): § 2, § 8
 μετατσωτεμ (b): § 4
 μετατωαμονι (b): § 8 (x 2)
 μετατωι (b): § 7, § 8
 μετατρηт (b): § 8
 μετατχομ (b): § 4
 μετατ†ρθηνϑ (b): § 5
 μετκατρηт (b): § 6
 μεтлаμαϑт (b): § 7
 μεтлаϑηтϑ (b): § 5, § 7 (x 2), § 8 (x 3)
 μεтпаηт (b): § 8
 μεтρεϑερπεθпаηϵ (b): § 2
 μεтρεϑερтако (b): § 6
 μεтρεϑсе- (b): § 7
 μεтρεϑ†ωωω (b): § 7, § 8
 μεтρωμι (b): § 3, § 7
 μεтсаве (b): § 6
 μεтсанкотс (b): § 2
 μεтсаγ (ηρп) (b): § 3, § 5 (x 2)
 μετογнв (b): § 6
 μετογρο (b): § 7 (x 2), *Subscriptio*

amanuensis

μεтωαμωε (b): § 5 (x 2), § 7
 μεтωεμμο (b): § 6
 μεтωορп (b): § 6
 μεтωφηρ (b): § 7
 μεтζογο (b): § 6
 μεтχωρι (b): § 9
 μεγι (b): § 3 (x 3), § 7, *Subscriptio*
amanuensis
 μεω- (b): § 8
 мнι (b): § 1
 мнини (b): § 1 (x 2), § 5 (x 2)
 мнн (b): § 2, § 8
 мни (b): § 4, § 8 | мнне (s): S2_b
 мнте (s): S1_b
 мнω (b): § 2 (x 2), § 3, § 4 (x 3), § 7,
 § 8 (x 2)
 мине (s): S1_b
 мисе (s): S1_a
 мисι (b): § 6
 мкаρ, емкаρ, мокρ (b): § 1 (x 2), § 3
 (2), § 7 (x 3)
 ммате (s): S2_a
 мн̄тамаρте (s): S2_b (x 2)
 мн̄твр̄ре (s): S1_b
 мн̄тламаρт̄ (s): S2_a
 мн̄тма̄ιτο (s): S2_b
 мн̄тρεϑω̄μωεογте (s): S2_a
 мн̄тρεϑ†ρτηϑ (s): S1_a
 мн̄тρ̄ро (s): S2_a (2)
 мн̄тρωме (s): S2_a
 мн̄тсаве (s): S2_b
 мн̄тсеηрп (s): S2_a
 мн̄тωαγ (s): S1_a
 мн̄тωορп (s): S1_a

- ΜῆΤΖακ (ς): S2_b (x 3)
 ΜῆΤΧωωρε (ς): S2_b
 ΜῆΤσωβ (ς): S2_b
 ΜΟΘΕC (b): § 3
 ΜΟΚΜΕκ (b): § 8
 ΜΟΚΖ (b): § 8
 ΜΟΚΖċ (ς): S2_a
 ΜΟΟωε (ς): S1_a, S1_b
 ΜΟC† (b): § 8 (x 3)
 ΜΟΤΕΝ (b): § 4
 ΜΟΟΥ (ς): S1_b, S2_a, S2_b
 ΜΩυι (b): § 5
 ΜΩυτϑ (ς): S1_b
 ΜΟΖ (b): § 8
 ΜΟΖκ (ς): S2_b
 ΜΟ† (b): § 8
 ἸΠΩα (b): § 6 | ἸΠΩα (ς): S1_a
 ΜΤΟΝ, ΕΜΤΟΝ (b): § 4 (x 4), § 7, *Subscriptio amanuensis* | ἸΤΟΝ (ς): S1_b, S2_a
 ΜΟΥ, ΜΩΟΥΤ (b): § 6 (x 2), § 7, § 8 (x 2) | (ς): S1_a, S1_b, S2_b (x 2)
 ΜΟΥι (b): § 7 | (ς): S1_b (x 4), S2_a
 ΜΟΥΝ (b): § 7 (x 2) | (ς): S2_b
 ΜΟΥΝκ (b): § 6
 ΜΟΥ† (b): § 2, § 6, § 7, § 8 (x 2)
 ΜΩιτ (b): § 7, § 8
 ΜΩΟΥ, ΜΩΟΥΤ (b): § 4, § 6, § 7, § 8
- N**
- Ναι (b): § 4
 ΝΑΝΕϑ (b): § 2, § 3, § 6
 ΝΑΝΟΥϑ (ς): S1_b
 ΝΑΥ (b): § 4, § 5, § 6 (x 3), § 7 (x 3), § 8, § 9 (x 3) | (ς): S1_a (x 4), S2_a (x 3), S2_b (x 3)
 ΝΑΥ (b): § 7, § 8 (x 2)
 ΝΑΩΥΤ (b): § 1, § 6 (x 2)
 ΝΑΩωϑ (b): § 7 (x 2) | (ς): S2_a (x 2)
 ΝΑΖΤΕ (ς): S2_b
 ΝΕΖCι (b): § 7 (x 2)
 ΝΕΖωλῆ (ς): S2_a
 ΝΕΧι (b): § 1 (x 2), § 4, § 7 (x 2), § 8 (x 2)
 ΝΗΟΥ (b): § 2, § 7 (x 2), § 8, § 9 | ΝΗΥ (ς): S2_a (x 3), S2_b
 ΝΙΒΕΝ (b): § 1 (x 2), § 2, § 3, § 4, § 6 (x 2), § 7 (x 2), § 8 (x 7), § 9 (x 2), *Subscriptio amanuensis* (x 2)
 ΝΙΜ (b): § 6, § 7 (x 2), § 8, § 9 | (ς): S1_a, S2_a, S2_b (x 6)
 ΝΙΩ† (b): *Titulus*, § 2, § 3, § 5, § 6 (x 2), § 7 (x 2), § 8 (x 4), § 9
 ἸΚα (ς): S1_a, S2_b
 ΝΟΒΕ (ς): S2_a, S2_b
 ΝΟΒι (b): § 1 (x 2), § 2, § 3, § 7, § 8
 ΝΟΒΖΕ (ς): S1_b
 ΝΟΜ† (b): § 6
 ΝΟῬΧ (b): § 6
 ΝΟΧϑ (ς): S2_a
 ΝΟC (ς): S1_a, S2_b
 ἸΤΗΧ (b): § 6 (x 2), § 7 | ΝΤΗC (ς): S2_a
 (Π)ΝΟΥΤΕ (ς): S1_a (x 2), S2_a (x 4)
 ΝΟΥωΠ (b): § 4, § 9 (x 2) | (ς): S2_b
 ΝΟΥΧ (ς): S2_b
 ΝΟΥ† (b): § 7
 ΝΩιτ (b): § 6

Ο

οβε (ς): S2_a
 οεικ (ς): S1_b, S2_a (x 3)
 οειω (ς): S2_a
 ομς= (b): § 4
 ονω (b): § 8 (x 2)
 ονη (b): § 6 (x 2) | ονη̄ (ς): S1_b
 οπτ (b): § 4
 ορχ (ς): S2_b
 οσι (b): § 5
 οω (ς): S1_b (x 2)
 ορι (b): § 3, § 9

Π

παρρε (ς): S2_a
 πε, πηγε (ς): S1_b, S2_a (x 2)
 πεμθο (b): § 5
 πενπε (ς): S1_b
 περερσού (ς): S2_b
 πεχαρ, πεχε- (b): § 1 (x 2), § 2, § 3, § 5 (x 2), § 6, § 7 (x 2), § 8 (x 2) | (ς): S1_b, S2_a
 πούαι (b): § 5 (x 2), § 8 (x 2)
 ποού (ς): S1_b, S2_b (x 5)
 πωτ (ς): S2_b (x 3)
 πωωνε (ς): S2_b
 πωωνεσ (ς): S2_b
 πωρ (ς): S2_b
 πωρτ (ς): S2_b

Ρ

ραν (b): § 1, § 2

ρασογι (b): § 8
 ρασ† (b): § 8 (x 3), § 9 (x 3) | ραστε (ς): S2_b (x 5)
 ραωι (b): § 1
 ραδ† (b): § 4
 ρεκρ (b): § 4
 ρεμ̄νηι (b): § 6
 ρεφερνοβι (b): *Subscriptio amanuensis*
 ρεφερρεμι (b): § 4
 ρεφινι (b): § 5, § 6, § 9
 ρεφμισι (b): § 6
 ρεφταμιο (ς): S1_a
 ρεφτανδο (b): § 9
 ρεφρωτπ (b): § 7
 ρεφχιμοειτ (ς): S1_b
 ρεφχφε (b): § 6
 ρεφ† (b): § 6 (x 2), § 9
 ρεφ†σβω (ς): S1_b
 ρεφ†σοσνι (b): § 4
 ρεφ†χομ (b): § 6
 ρησ (ς): S2_b
 ρη† (b): § 1 (x 6), § 2 (x 3), § 3, § 4 (x 4), § 5 (x 7), § 6 (x 5), § 7 (x 6), § 8 (x 7), § 9
 ρικι (b): § 7 | ρικ (ς): S2_a
 ριμε (ς): S1_b
 ρο (b): § 8 (x 2) | (ς): S2_b (x 2)
 ρομπι (b): § 6 | ρομπε (ς): S1_b
 ρουρι (b): § 8 (x 2), § 9 | ρουρε (ς): S2_b
 ρω (b): § 7
 ρω= (b): § 6 (x 2), § 7, § 8 (x 3)
 ρωμε (ς): S1_a, S1_b (x 2), S2_a
 ρωμι, ρεμ- (b): § 2 (x 4), § 3 (x 3), § 4, § 5, § 6, § 7 (x 3), § 8 (x 2), *Subscriptio amanuensis*
 ρωσ (b): § 8

ρωογτ (b): § 1
 ρωογω (b): § 1
 ρωωε (s): S1_b, S2_a, S2_b (x 2)
 ρωωι (b): § 4, § 8 (x 3)
 ρωβι (b): § 6
 ρωβτ (b): § 6

C

ca (b): § 4 (x 2), § 8 | (s): S1_b, S2_a, S2_b
 caanō (s): S2_a
 cai (b): § 9
 canoywz (s): S1_a, S1_b
 capωωι (b): § 4
 cate (s): S1_b
 cab (b): *Titulus*
 cazwowz (s): S2_b (x 2)
 caxi (b): § 1, § 3 (x 2), § 5, § 6, § 8
 cωω (b): § 1 | (s): S1_a
 ce- (s): S1_b, S2_b (x 2)
 ceβτωτ (b): § 7 | cβτωτz (s): S2_a
 cemne (b): § 8, § 9
 cemi (b): § 9
 chini (b): § 1, § 3, § 4 (x 3)
 choγ (b): § 7, § 9 (x 2)
 cœpτεp (b): § 7
 cœoi (b): § 8
 cœoinoyqi (b): § 7 (x 2)
 ci (b.): § 1, § 4, § 7 (x 5) | cei (s): S2_a
 ci† (b): § 8
 ckerkwpz (b): § 4, § 5
 cxcē (s): S2_b
 cmh (b): § 1, § 6, § 8
 cmine (s): S1_b, S2_b

cmot, cmont (b): § 1 (x 3), § 2 (x 5),
 § 3, § 4, § 8
 cmoy (b): *Subscriptio amanuensis*
 cnaγz, cnaγ (b): § 1, § 8
 cnoq (b): § 8 | (s): S1_b
 cok (b): § 8
 colq (s): S2_b
 con, cnooy (b): § 6, § 8 (x 3) | (s): S1_a
 conz (b): § 8
 cooz (s): S1_a, S2_b
 cop (b): § 4 (x 2), § 7 (x 3), § 8 | (s):
 S2_a (x 3)
 copem (b): § 7
 copmen (b): § 1
 cotπ, cotπz (b): § 3, § 6, § 8 (x 2) | (s):
 S2_b
 cooyh (s): S2_b
 cpempom (b): § 9 | cpempō (s): S2_b
 cpωqt (b): § 7
 coγai, coγ (b): § 1, § 3
 coγen- (b): § 5
 coγhγ (s): S1_b
 coγpi (b): § 3
 cω, ce-, coz (b): § 5 (x 2), § 6, § 7 (x 2),
 § 8 (x 6) | (s): S2_a
 cωbe (s): S2_b
 cωbi (b): § 2, § 5, § 8 (x 2)
 cωk (b): § 2, § 5, § 6, § 8 | (s): S2_b
 cωnt (b): § 7
 cωtem (b): § 4, § 8
 cωtō (s): S1_a
 cωoyh, coγen- (b): § 3, § 4
 cωq (b): § 6, § 7 | cωωq (s): S1_a
 cωxp (b): § 8
 cωε (b): § 8

ϚΗΟΥΤ, ϚΗΗΤϚ (b): § 3, § 5 (x 2)
 ϚΖΙΜΙ (b): § 7 | ϚΖΙΜΕ (s): S1_b (x 2)
 ϚΖΟΥΟΥΤ (b): § 3
 ϚϞΡΕΖΤ (s): S2_b (x 2)
 Ϛ†ΒΩΩΝ (s): S2_b
 Ϛ†ΝΟΥϞΕ (s): S2_b

Τ

ΤΑΙΟ ΤΑΙΗΟΥΤ (b): § 2, § 3 | ΤΑΕΙΟ (s):
 S2_b
 ΤΑΚΟ, ΤΑΚΕ-, ΤΑΚΩϚ (b): § 1 (x 3), § 2
 (x 3), § 7 (x 2), § 8 (x 5) | (s): S2_a
 (x 2)
 ΤΑΛΣΟ (b): § 7, § 8 | (s): S2_a
 ΤΑΜΙΟ (s): S2_b
 ΤΑΜΟϚ (b): § 1
 ΤΑΠΡΟ (s): S1_b (x 2)
 ΤΑΣΘΟ, ΤΑΣΘΕ- (b): § 1, § 4, § 5, § 6
 ΤΑΩΕ (s): S2_a
 ΤΑΖΝΟ (b): § 4
 ΤΑΖΟ (b): § 1, § 6, § 8 | (s): S2_b
 ΤΑΧΡΟ ΤΑΧΡΗΟΥΤ (b) § 5, § 6, § 8, § 9
 (x 2) | (s): S1_a, S2_b
 ΤΒ̄ΒΟ (s): S1_a (x 2)
 ΤΒ̄ΝΟΟΥϞΕ (s): S1_b, S2_a
 ΤΕΒΝΗ, ΤΕΒΝΩΟΥΓΙ (b): § 5, § 7
 ΤΕΜΖΕ (b): § 4
 ΤΕΝΘΩΝ, ΤΕΝΘΩΝϚ (b): § 2 (x 2), § 3,
 § 4, § 9 (x 2)
 ΤΕΝΟΥ (s): S1_a
 ΤΕΝΩΙ (b): § 8
 ΤΕΝΖΗΟΥΤ (b): § 8
 ΤΕΩ (s): S2_b
 ΤΗΒ (b): § 5 (x 2)

ΤΗΡϚ (b): *Titulus*, § 3, § 5, § 6, § 7 (x 3),
 § 8 (x 2), § 9 (x 2) | (s): S1_b (2), S2_a
 ΤΗΥ (s): S1_b
 ΤΗΧ (b): § 7
 ΤΙΠΙ (b): § 6
 ΤΝ̄ΤΝ̄ (s): S2_b
 ΤΟΜΤ (b): § 8
 ΤΟΜΤΕΜ (b): § 3
 ΤΟΩ (s): S2_b
 ΤΝ̄Ϛ (s): S1_b
 ΤΣΑΒΕ (s): S1_b
 ΤΣΑΒΟϚ (b): § 1
 ΤΟΥΒΟ, ΤΟΥΒΕ- (b): § 6, § 8 (x 3), § 9
 ΤΟΥΕΙΟ (s): S2_b
 ΤΟΥΝΟϚ (b): § 7
 ΤΩΒΖ (b): § 5, § 9
 ΤΩΜΤ (b): § 7, § 8 (x 2), § 9
 ΤΩΟΥ (b): § 5 (x 3)
 ΤΩΟΥΝ (s): S2_a
 ΤΩΟΥΝΟΥ (b): § 5
 ΤΩΩΒΕ (s): S2_b
 ΤΩΖϚ (s): S1_a

ΟΥ

ΟΥΑΙ (b): § 2
 ΟΥΑΖΕΜ (b): § 7
 ΟΥΑΖΣΑΖΝΙ (b): § 1, § 3, § 4
 ΟΥΒΑΩ (b): § 2
 ΟΥΒΕ (b): § 7 | (s): S2_a
 ΟΥΕΩΕΝ (b): § 3
 ΟΥΕΖΣΑΖΝΕ (s): S1_a
 ΟΥΕΣΠ- (s): S2_b
 ΟΥΕΙ (b): § 6

οΥΕΙΝΕ (s): S2 _a	οΥΧΑΙ (b): § 1, § 4 (x 2), § 5, § 7 (s): S1 _a , S1 _b , S2 _a , S2 _b
οΥΗΒ (b): § 6	
οΥΗΙ (b): § 8	
οΥΝΟϞ (s): S2 _a	
οΥΟΙ (b): § 2	
οΥΟΕΙΩ (s): S2 _a	
οΥŃ- (s): S1 _a	
οΥΝΟΥ (b): § 5, § 8 (s): S1 _b	
οΥŃΙ (b): § 5, § 6 οΥŃΙ (s): S1 _b	
οΥΟΕΙΝ (s): S2 _a	
οΥΟΕΙΩ (s): S2 _b	
οΥΟΜΤ (b): § 7 οΥΟΜΜΤ (s): S2 _a	
οΥΟΝ (b): § 2, § 4 (x 2), § 6 (x 2), § 7 (x 2), § 8 (x 2)	
οΥΟΝΤΑϚ (b): § 8	
οΥΟΝϚ (b): § 2	
οΥΟΤΕΒ (b): § 3	
οΥΟΩϚ (s): S2 _b	
οΥΟϚ (b): § 5	
οΥΡΟ (b): § 2	
οΥΡΟΤ (s): S2 _b (x 2)	
οΥΤΑϚ (b): § 5	
οΥΟΤϚ (b): § 6	
οΥΩΙΝΙ (b): § 7 (x 2)	
οΥΩΜ, οΥΕΜ-, οΥΟΜϚ (b): § 3, § 5 (x 3), § 6 (x 2), § 7 (x 6), § 8 (x 7) (s): S1 _a , S1 _b (x 3), S2 _a (x 2)	
οΥΩΝϚ (b): § 1	
οΥΩΝϚ (b): § 2	
οΥΩΡΠ (b): § 8	
οΥΩϚϞ (s): S2 _a	
οΥΩΤ (b) § 5 (x 2), § 6, § 8 (s): S1 _a , S1 _b	
οΥΩΤΕΒ (b): § 9	
οΥΩΩ (b): § 8, § 9 (s): S2 _b	
οΥΩϚ (s): S2 _b	
	ϕ
	ϕΑΒΡΙ (b): § 1 (x 3), § 3, § 4, § 7
	ϕΕ (b): § 2, § 4, § 6, § 7 (x 3)
	ϕΕΡ- (b): § 8 (x 2)
	ϕΕϚ, ΦΟϚ (b): § 1, § 2 (x 2)
	ϕΗΤ (b): § 4
	ϕΙΟΜ (b): § 4
	ϕϚ (b): <i>Titulus</i> , § 3, § 5 (x 6), § 6 (x 2), § 7 (x 6), § 8, § 9 (x 2)
	ϕΟΝϚϚ (b): § 8
	ϕΟΡΙ (b): § 2
	ϕΟΟΥ (b): § 8, § 9 (x 3)
	ϕΟϚ (b): § 5
	ϕΟΥΑΙ ΦΟΥΑΙ (b): § 8
	ϕΩ (b): § 4
	ϕΩΡΩ (b): § 8
	ϕΩΤ (b): § 4, § 8
	ϕΩϚ (b): § 8
	Χ
	ΧΑΚΙ (b): § 8 (x 2)
	ΧΑΥ (b): § 5
	ΧΕΤ (b): § 8
	ΧΗΜΙ (b): § 7
	ΧΛΟΜ (b): § 1
	ΧΟΛ (b): § 7
	ΧΟϚ (b): § 8 (x 2)
	ΧΡΕΜΤϚ (b): § 7 (x 2), § 9
	ΧΡΩΜ (b): § 6

xω, xαz, xη (b): § 2, § 3, § 4 (x 3), § 6,
§ 7 (x 5), § 8 (x 3)
xωoγm (b): § 3

Ω

ωικ (b): § 7 (x 3), § 8
ωιω (b): § 7
ωκεμ, †οκεμ (b): § 1 (x 4), § 2 (x 3)
ὠλι (b): § 6
ωνε (s): S1_b
ωνϛ, ονϛ (b): § 7 (x 2) | ωνεz, ωνε̄ (s):
S2_a, S2_b
ωρκ (b): § 8
ωρπ (b): § 8
ωρϕ (b): § 4, § 6, § 9 (x 2)
ωρx̄ (s): S1_b, S2_b
ωoγ (b): § 2, § 4, § 9
ωω, oωz, oω (b): § 1 (x 2), § 8 (x 2),
§ 9, *Subscriptio amanuensis*
ωωm̄ (s): S1_b

Ω

ωαι (b): § 1 (x 2)
ωανογωz (b): § 4
ωανω (b): § 7
ωαγ (s): S2_a
ωαωι (b): § 8
ωαφε, ωαφεγ (b): § 7 (x 2)
ωβηρ (s): S2_a
ωε (b): § 4, § 5, § 8
ωεβω, ωεβωoγт (b): § 4, § 8 (x 2)
ωεμμο (b): § 2
ωεμωι (b): § 6 (x 2)

ωερι (b): § 6
ωετ- (b): § 5
ωεω- (b): § 7, § 8 | (s): S2_b
ωηī (s): S1_b
ωηм (s): S1_b
ωηρι (b): § 6, § 7 | ωηρε (s): S1_a, S1_b
ωεορτερ, ωεερεωρ (b): § 8, § 9
ωι (b): § 4 (x 2), § 5, § 7, § 8 (x 2) | (s):
S2_b
ωи (b): § 6
ωικ (b): § 1, § 8
ωини (b): § 7
ωипи (b): § 3 (x 2), § 7, § 8 (x 3)
ωιω (b): § 8
ωλεμλεμ (b): § 1
ωληλ (b): § 6 (x 2), § 7 | (s): S1_b, S2_a,
S2_b
ωλοo (b): § 8
ωове (s): S2_b
ωови (b): § 1, § 2
ωοειx (s): S1_a, S2_b
ωοm̄тe (s): S1_b
ωонт (b): § 1, § 8
ωон† (b): § 3
ωооме (s): S1_b
ωорп ωорпи (b): § 3 (x 3), § 5, § 6, § 9
(x 2) | (s): S2_b (x 3)
ωтам, ωтаме (s): S1_b, S2_a, S2_b
ωтортp̄ (s): S2_b
ωογαωq̄ (s): S1_b
ωογит (b): § 3
ωφηρε, ωφερ (b): § 2, § 3, § 5
ωφηρ, ωφηρι (b): § 5, § 7 (x 3)
ωωι (b): § 3 (x 2), § 5
ωωне (s): S2_a, S2_b

φωνι (b): § 3, § 4 (x 6), § 7, § 8
 φωπ, φεπ-, φοπ-, φηπ (b): § 5, § 6
 (x 3), § 7 (x 2), § 8, § 9 (x 2) |
 φωπ, φεπ-, φηπ- (s): S1_b, S2_b (x 3)
 φωπι, φοπ- (b): § 1, § 2, § 3 (x 5), § 5
 (x 6), § 6, § 7 (x 7), § 8 (x 3), § 9
 (x 4) | φωπε, φωπε-, φωοπ (s): S1_a
 (x 3), S1_b (x 5), S2_a (x 5), S2_b (x 4)
 φωτεμ, φθαμ (b): § 7, § 9
 φωωτ (s): S2_b
 φωω (b): § 7 (x 3), § 8 (x 2)
 φωηη (b): § 3 (x 2)
 φχεμχομ (b): § 4 (x 2)
 φχομ (b): § 4 (x 2), § 6
 φσμσσμ (s): S1_b, S2_b
 φσνηηη (b): § 8 (x 2)

φ

φαίναλζβεφ (s): S1_b
 φενт (b): § 1, § 7
 φι (b): § 1, § 7 (x 2) | (s): S1_a
 φιττ (s): S2_a
 φорφер (b): § 2
 φοxτ (b): § 7
 φω (s): S1_b

ψ

ψαε (b): § 3, § 7
 ψαριψαροτ (b): § 2
 ψατ (b): § 8
 ψατοττ (b): § 8
 ψε (b): § 1
 ψελλο (b): § 2

ψηηη (b): § 6
 ψηηττ (b): § 4 (x 3), § 6, § 7, § 8 (x 2), § 9
 ψθαλ (b): § 7
 ψηρ (b): § 4, § 9
 ψισι (b): § 4, § 6, § 7
 ψιτ (b): § 8
 ψομψεμ, ψεμψομτ (b): § 4, § 5, § 8
 ψοσι (b): § 1, § 4
 ψοτ (b): § 7
 ψοτψετ (b): § 3
 ψρε, ψρηογι (b): § 3, § 4 (x 5), § 6, § 7
 (x 2), § 8 (x 3)
 ψογη (b): § 4
 ψωνт (b): § 1

ζ

ζαϊ (s): S1_b
 ζαλ (b): § 2
 ζαληт (b): § 4
 ζап (b): § 1, § 6, § 7 (x 2), § 8 (x 4) |
 (s): S2_a, S2_b
 ζατε (s): S2_b
 ζαε (s): S2_b
 ζβα (s): S2_b
 ζβων (b): § 6
 ζε (s): S1_a (x 3), S1_b (x 5), S2_a (x 3), S2_b
 (x 2)
 ζεμσι (b): § 5, § 7
 ζεητ (b): § 7
 ζεηκ (b): § 8
 ζεxζωx (b): § 7
 ζη (b): § 3, § 7, § 8 (x 2) | (s): S1_a, S2_a,
 S2_b
 ζηηη (b): § 8

- ρηπ (b): § 2
 ρητ, ρθηϛ (b): § 1 (x 2), § 2 (x 2), § 6 (x 2), § 8 (x 4) | ρητϛ (s): S2_a, S2_b
 ρηοϣ (b): § 1, § 2 (x 2), § 3, § 8, § 9 | ρηϣ (s): S2_b
 ρθωρ (b): § 7
 ρει (b): § 4, § 5, § 7 (x 2)
 ρι- (b): § 4, § 7, § 8 (x 4)
 ριῆ (s): S1_a, S1_b (x 2), S2_a, S2_b (x 4)
 ριλα (s): S2_b
 ρινηβ (s): S2_b
 ρινημ (b): § 8
 ριϛε (s): S1_b
 ριοϣι, ριτϛ (b): § 6, § 7 (x 3), § 8 (x 6) | ριοϣε (s): S2_b (x 2)
 ρκαεῖτ (s): S2_a
 ρκο (b): § 7
 ρλι (b): § 1 (x 2), § 4 (x 2), § 5, § 7 (x 2), § 8 (x 3)
 ρλλο (s): S1_b
 ρλολ (b): § 8
 ρμε (s): S1_a
 ρμοοϛ (s): S2_a
 ρμοτ (b): § 6, § 7, § 9
 ρῆρλα (s): S1_a, S1_b (x 2), S2_a, S2_b
 ρο (b): § 1 (x 2), § 2 (x 4), § 8 (x 2) | (s): S2_b
 ρομητ (s): S1_b
 ρονρεν (b): § 3
 ρορϣ (b): § 8
 ροτε (s): S2_a
 ροοϣ (b): § 5, § 6, § 7, § 8, § 9 | (s): S1_a, S2_a, S2_b (x 4)
 ροϣ (b): § 4, § 7 (x 2)
 ροτ (b): § 6, § 7 (x 2), § 8 (x 6), § 9
 ρραϣ (b): § 4
 ρρε (s): S2_a
 ρροκ (s): S1_a, S1_b
 ρροϣ ρορϣ (b): § 4 (x 4)
 ρται (s): S2_a
 ρτῆτῆ (s): S2_a
 ροϣη (s): S1_b
 ροϣο (b): § 4, § 6, § 8 (x 2) | (s): S2_a, S2_b
 ρω (b): § 8
 ρωβ, ρβηοϣι, ρβηοϣε (b): § 1 (x 2), § 2, § 4, § 5 (x 4), § 6, § 7 (x 2) | ρβηϣε (s): S2_a
 ρωβϛ (b): § 2 (x 2)
 ρωμη (b): § 4 (x 2)
 ρωλ (b): § 4
 ρωτῆ (s): S1_a
 ρωοϣ (b): § 2, § 3, § 8
 ρωοϣῖ (b): § 6
 ρωοϣτ (b): § 7

 Ϟ
 ϣαιε (s): S2_a
 ϣαμη (b): § 9 | (s): S2_b
 ϣαϣ (b): § 7
 ϣαϣε (s): S2_b
 ϣαϣι (b): § 1, § 7, § 9
 ϣεβϛ (b): § 6
 ϣεκ- (b): § 6, § 7
 ϣεμϣομ (b): § 6, § 7 (x 3)
 ϣερϣερ (b): § 7, § 9
 ϣι (s): S1_b (x 4), S2_a (x 2), S2_b (x 2)
 ϣιμη, ϣεμ- (b): § 3, § 4, § 6 (x 3), § 7, § 8
 ϣινηρεκμεγι (b): § 8

χΙΝΘΡΕΦΤΟΥΒΕ (b): § 6	χΩϞ (b): § 9
χΙΝΘΡΟΥΧΑ (b): § 5	χΩΖΜ (s): S2 _a
χΙΝΟΥΩΜ (b): § 1, § 4 (x 4), § 7 (x 3), § 8	
χΙΝΦΙΡΙ (b): § 5	Ϛ
χΙΝΩΝΗ (b): § 3	ϚΑΙΟ (s): S2 _a
χΙΝΖΕΝΚ (b): § 1	ϚΑΥΜΩΤ (b): § 5
χΙϚΕ (s): S1 _b	ϚΑΨΕΜ (b): § 8
χΙΟΥΩ (s): S1 _a	ϚΕΠΙ (b): § 4, § 8
χΟΒΙ (b): <i>Subscriptio amanuensis</i>	ϚΕΧΒ̄- (s): S1 _b
χΟΙ (b): § 4 (x 2)	ϚΗΠΙ (b): § 7
χΟΕΙϚ (s): S2 _b (x 4)	ϚΙ (b): § 1 (x 2), § 2, § 3 (x 5), § 4, § 7 (x 2), § 8 (x 4), § 9, <i>Subscriptio ama-</i> <i>nuensis</i>
χΟΜ (b): § 8, § 9	ϚΙΝΟΥΩΜ, ϚΙΝΟΥΟΟΜ (s): S1 _a , S1 _b , S2 _a (x 2)
χΟΡ (b): § 3, (b): § 6 χΟΟΡ (s): S1 _b (x 2)	ϚΙΝΧΟΝϚ (b): § 1, § 8
χΟϚΕΜ (b): § 5	ϚΙϚΙ (b): § 4
χΟΤΖ (b): § 8	ϚΙΤϚ (b): § 3, § 5
χΟΟΥ (s): S1 _b	ϚΙΤΕ (b): § 5
χΟΧΕΒ (b): § 9	ϚΙΧ (s): S2 _a
χΠΟ, χΠΕ- (s): S1 _a , S2 _a	ϚΛΑΖ (b): § 8
χΡΟ (b): § 8	ϚΜ̄ϚΟΜ (s): S2 _a (x 2)
χΟΥΚΕΡ (b): § 6	ϚΝΟΝ (b): § 6
χΟΥΩΤ (b): § 4, § 8	ϚΟ (b): § 5
χΦΟ, χΦΕ- (b): § 4	ϚϚ (b): § 1, § 2, § 3, § 6, § 8 (x 3), § 9 (x 4), <i>Subscriptio amanuensis</i> (x 2)
χΩ, χΟϚ (b): <i>Titulus</i> , § 1, § 3, § 4 (x 6), § 5, § 6, § 7, § 8 (x 2), § 9, <i>Sub-</i> <i>scriptio amanuensis</i> (s): S1 _a , S2 _a , S2 _b (x 2)	ϚΟΜ (s): S1 _a (x 2), S1 _b (x 3)
χΩΒ (b): § 6	ϚΟΝΤϚ (b): § 3, § 5
χΩΚ (b): § 5, § 6	ϚΟΟΒ (s): S2 _a
χΩΜ (b): § 7, <i>Subscriptio amanuensis</i>	ϚΟΡΤΕ (s): S1 _b
χΩΝΤ, χΟΝΤ (b): § 8 (x 4)	ϚΟΤΠϚ (b): § 1
χΩΡΙ (b): § 6 (x 3)	ϚΟΧΒ̄ (s): S2 _b
χΩΡΖ (b): § 4	ϚΟΧΙ (b): § 2, § 8, § 9
χΩΩΜΕ (s): S2 _a	ϚΡΗΠΙ (b): § 7 ϚΡΗΠΕ (s): S2 _a
χΩΩΡΕ (s): S1 _a (x 2)	ϚΡΗΟΥΤ (b): § 7

σρο (b): § 1	§ 6 (x 2), § 7 (x 8), § 8 (x 13), § 9 (x 2), <i>Subscriptio amanuensis</i> (s): S1 _a (x 4), S1 _b (x 2), S2 _a (x 4), S2 _b (x 4)
σροπ (b): § 8 (x 2)	
σρωρ (s): S1 _b , S2 _a	
σω (s): S2 _b	
σωρη (b): § 6, § 7 (x 2)	
σωρητ (s): S2 _b	
	†μα† (b): § 7
	†νοϋ (b): § 1, § 2, § 3, § 4, § 9 (x 2)
	†οϋ (s): S2 _b
	†ωεβιο (b): § 9
	†ρε/τειρε (s): S2 _b (x 7)

†

†/τει, μα-,μαι-, μοι, τηι, †ταα (b): § 1 (x 5), § 2 (x 3), § 4 (x 4), § 5 (x 5),

II.B. PAROLE GRECHE

A	(x 3), § 4 (x 4), § 5 (x 2), § 6 (x 2), § 8 (x 8) (s): S1 _a , S2 _b (x 2)
ἀγαθόν αγαθον (b): § 6, § 7 (x 3)	ἀμίαντον ἀμιαντον (b): § 6
(s): S2 _a	ἀνάπαυσις αναπαυσις (s): S1 _b
ἀγαθός αγαθος (b): § 9	ἀνέχεσθαι ανεχεσθε (b): § 9
ἄγγελος αγγελος (b): § 3, § 6, § 7 (x 2)	ἀπαξαπλῶς απαξαπλωσ (b): § 2, § 8 (x 2)
(s): S1 _a , S2 _a (x 2)	ἀπειλή απειλη (s): S2 _a
ἅγιος αγιος (b): <i>Titulus</i> , § 9	ἀπλῶς απλωσ (b): § 1, § 6
ἀγορά αγορα (s): S2 _b	ραπλωσ (s): S2 _b
ἄγριον αγριον (b): § 6	ἀπόλαυσις απολαυσις (b): § 5, § 7
ἀγών αγων (b): § 1, § 9 (s): S2 _b	ἀπολογεῖσθαι απολογισθε (b): § 3
ἀγωνίζεσθαι αγωνιζεσθε (b): § 9	ἀπόστολος αποστολος (b): § 7 (s): S2 _a
ἀθλητής αθλητης (b): § 6	ἀπόφασις αποφασις (s): S1 _b
αἰσθάνεσθαι εσθανεσθε (b): § 8	ἄρα ραρα (b): § 9 ρα (s): S2 _b
αἰών εων (b): § 2, § 9	ἀρετή αρετη (b): § 8 (s): S2 _b
αἰων (s): S2 _a (x 2)	ἀρχαῖος αρχεος (b): § 2, § 3 (x 3), § 5 (x 2)
ἀκολουθία ακολογηια (b): § 5	ἀρχή αρχη (b): § 3, § 7 (x 2)
ἀκτίν ακτιν (b): § 7	ἀσθενής ασθενης (b): § 8
ἀλλά αλλα (b): § 1 (x 4), § 2 (x 2), § 3	

ἄσκησις | ασκησις (b): § 7 (x 2) | (s): S2_a
 ἄτοπον | ατοπον (b): § 1 (x 2)
 ἀξάνειν | αγζανε (s): S1_b

B

βίος | βιος (b): § 3, § 5, § 6 (x 2), § 7 (x 2)
 | (s): S2_a
 βλάπτειν | βλαπτει (s): S1_b

Γ

γάμος | γαμος (b): § 7
 γάρ | γαρ (b): § 1 (x 6), § 2, § 3 (x 4),
 § 4 (x 2), § 5 (x 3), § 6 (x 3), § 7
 (x 7), § 8 (x 12), § 9 | (s): S1_a, S1_b
 (x 4), S2_a (x 2), S2_b (x 3)
 γένος | γενος (b): § 7 | (s): S2_a
 γυμνάζειν | γυμναζιν (b): § 6
 γυμνασία | γιμνασιὰ (b): § 6
 | γυμνασια (s): S1_a

Δ

δαίμων | δεμων (b): § 7
 | δεμων (s): S2_a
 δέ | δε (b): § 1 (x 3), § 2 (x 2), § 3, § 4
 (x 6), § 5 (x 6), § 6 (x 4), § 7 (x 7), §
 8 (x 10), § 9 (x 4)
 | (s): S1_b, S2_a (x 2), S2_b (x 5)
 διαδοχή | διδδοχη (b): § 5
 διάκων | διακων (b): *Subscriptio ama-*
nuensis
 διήκειν | διήκιν (b): § 4
 δίκαιος | δικαιος (s): S1_b
 δικαιοσύνη | δικαιοσυνη (s): S2_b

δικαίως | δικεως (b): § 8
 δύναμις | δυναμικ (b): § 4
 δωρεά | δωρεὰ (b): § 2
 δῶρον | δωρον (b): § 2

E

ἐβδομάς | εβδομας (s): S1_b
 ἐγκράτεια | εγκρατιὰ (b): § 8
 ἐγκρατεύεσθαι | εγκρατεγεσθε (b): § 8
 | εκρατεγε (s): S2_a, S2_b
 ἐγκρατής | εγκρατης (b): § 2
 εἰ μή τι | ιμητι (b): § 6, § 7
 | ει μη τι (s): S2_a
 εἶδος | ιδος (b): § 6, § 7 (x 2)
 εἶδωλον | ειδωλον (b): § 5 (x 2)
 εἰκῶν | εικων (b): § 3
 εἰρήνη | ειρηνη (b): *Titulus*, § 6, § 9
 | ιρηνη (s): S1_a, S2_b
 ἐλπίζειν | εελπιζε (s): S2_a
 ἐλπις | εελπις (b): § 7
 ἐντολή | εντολη/ητολη (b): § 3, § 5
 ἐξουσία | εξοσιὰ (b): § 7 | (s): S2_a
 ἐπαγγελία | επαγγελια (b): § 7
 ἐπιβουλή | επιβογη (s): S1_b
 ἐπιεικής | επικης (b): § 6, § 9 (x 3)
 ἐπιθυμείν | επιθυμιν (b): § 7 (x 2)
 | επιθυμει/επειθυμι (s): S2_a (x 2)
 ἐπιθυμία | επιθυμιὰ (b): § 7, § 8
 | επιθυμιὰ (s): S2_a
 ἐπινοεῖν | επινωιν (b): § 3
 ἐπίσκοπος | επισκοπος (b): *Titulus*
 εὐγενής | ευγενης (b): § 7
 εὐσεβής | ευσεβης (b): § 6, § 7
 | (s): S1_a, S2_a (x 2)

ἔως | εως (b): § 7 | ῥεως/ῥαιως (s): S2_a (x 3)

Z

ζῶον | ζωον (b): § 4 | (s): S1_b

H

ἦ | ἥ (s): S1_b (x 3), η S2_b

ἡδονή | ῥηδομη (b): § 1, § 4, § 7, § 8 (x 2)

ἡδύνησθαι | ῥηδενεσθε/ῥηδενεσθε (b): § 7 (x 3)

ἡσυχάζειν | ἡσυχασιν (b): § 4

Θ

θάλασσα | θαλασσα (s): S2_a

θεατριζειν | θεατριзин (b): § 2

θέατρον | θεατρον (b): § 2

θεωρεῖν | θεωριν (b): § 2

| θεωρει (s): S1_b

θεωρία | θεωρια (s): S1_a

θλίβειν | θλιβε (s): S2_a

θρόνος | θρονος (s): S2_a

I

ιδιότης | ιδιωτης (b): § 2

ἴνα | ρινα (b): § 5, § 6 (x 2), § 7 (x 2), § 9

| (s): S2_a

Ἰουδαῖος | ἰουδαῖ (b): § 1 | ἰουδαῖ (s): S1_b

ἱστορία | ιστορια (b): § 3, § 5 (x 2)

K

καθαρίζειν | καθαριзин (b): § 7

καὶ γὰρ | κεγαρ (b): § 2, § 3, § 7

καιρός | κερος (b): § 7

καίτοι | κετοι (b): § 4

κακία | κακια (b): § 6, § 8 (x 2) | (s): S2_b

καλῶς | καλωс (b): § 9

κᾶν | καν (b): § 4, § 8

καπνός | καπνος (b): § 5 | (s): S2_b

καρπός | καρπος (b): § 2

| γαρπος (s): S2_a

κατά | κατα-/καταρο- (b): § 1 (x 2), § 3, § 5 (x 2), § 6 (x 3), § 8, § 9, *Subscriptio amanuensis* | (s): S2_b

κατακλισμός | κατακλισμος/κατακλυσμος (b): § 5 (x 3)

καταφρονεῖν | καταφρονин (b): § 7 (x 2)

| καταφρονει (s): S2_a (x 2)

κινδυνεύειν | κηνηνηγειн (b): § 6

κληρονομία | κληροномιά (b): § 5

κοινωνεῖν | κοινωνеῖ (s): S2_a

κοινωνός | κοινωνос (s): S1_a

κολάζειν | колазин (b): § 7

| коласе (s): S2_a

κόλασις | коласис (b): § 7 | (s): S2_a

κόσμος | косμος (b): § 7 | (s): S2_a

κρίκος | криκος (b): § 8

κρίνειν | крине (s): S2_a

κυριακή | кyριαкη (b): **Nota di lettura**

Λ

λαός | лаос (b): § 5 (x 3)

λογισμός | логисμος (b): § 8 (x 2)

λόγος | логос (b): *Titulus*, § 2

M

- μάγειρος | μαγειρος (ς): **S1_b**
 μάλλον | μαλλον (b): § 1, § 4
 μάννα | μαμμα (b): § 7 | (ς): **S2_a**
 μέλος | μελος (b): § 2
 μέν | μεν (b): § 1 (x 2), § 4 (x 2), § 5, § 6,
 § 7, § 8 (x 2)
 μετανοεῖν | μετανοειν (b): § 7
 | μετανοῖ (ς): **S2_a**
 μετάνοια | μετανοιά/μελανια (b): §
 3 (x 2), *Subscriptio amanuensis* |
 μετανοῖ (ς): **S2_a**
 μή | μη (b): § 4 (x 2), § 6 (x 4), § 7, § 8
 | (ς): **S1_a, S2_a**
 μυστήριον | μυστηριον (b): § 2, § 6, § 7

N

- Ναζιραῖος | ναζωρεος (b): § 6
 | ναζιραιος (ς): **S1_a**
 νηστεία | νηστία/νηστιᾶ/νηστιᾶ/νηστῖᾶ
 (b): *Titulus*, § 1 (x 6), § 2 (x 4), § 3
 (x 10), § 4 (x 3), § 5 (x 7), § 6 (x 9),
 § 7 (x 15), § 8 (x 9), § 9 (x 3)
 | νηστειᾶ/νηστιᾶ (ς): **S1_a** (x 6), **S1_b** (x
 12), νηστῖᾶ/νηστιᾶ **S2_a** (x 9), **S2_b** (x 5)
 νηστεύειν | νηστευειν (b): § 1, § 3, § 4 (x 3),
 § 5, § 6 (x 3), § 7 (x 3), § 8 (x 3)
 | νηστευε (ς): **S1_a, S1_b, S2_a** (x 3), **S2_b**
 (x 3)
 νήφειν | νηφιν/νημφιν (b): § 7, § 8
 νομοθεσία | νομοθεσιᾶ (b): § 5
 νομοθέτης | νομοθετης (b): § 6 | (ς): **S2_b**
 νόμος | νομος (b): § 3 (x 3), § 5, § 6, § 7
 (x 2), § 8 | (ς): **S1_a, S2_a**
 νοῦς | νους (b): § 7 | (ς): **S2_a**

O

- ὄθεν | οθεν (b): § 5
 οἰκονομεῖν | οἰκονομειν (b): § 4
 οἰκουμένη | οἰκογυμνη (b): *Titulus*
 ὁμοούσιος | ομοουσιος (b): § 9
 ὁμῶς | ομως (b): § 5
 ὄπλον | ροπιλον (b): § 6, § 7 | (ς): **S1_a, S2_a**
 ὄπως | ροπως (b): *Subscriptio amanuensis*
 ὄσον | ροσον (b): § 7
 οὐ | ου (b): § 6
 οὐδέ | ουδε (b): § 1, § 2 (x 3), § 3 (x 2),
 § 5 (x 3), § 7 (x 4), § 8 (x 6)
 | ουδε/ουτε (ς): **S1_b** (x 2), **S2_a** (x 5),
S2_b (x 2)
 οὖν | ουν (b): § 1 (x 3), § 2 (x 3), § 3, § 4
 (x 3), § 5, § 6, § 7 (x 2), § 8 (x 6), § 9

Π

- πάθος | παθος (b): § 4 (x 2), § 8 (x 3), § 9
 | (ς): **S2_b**
 παρά | παρα (b): *Subscriptio amanuensis*
 παράδειγμα | παραδειγμα (b): § 7 | (ς):
S2_a
 παράδεισος | παραδεικος (b): § 3 (x 3), § 4
 (x 3), § 5
 παραιτεῖσθαι | παρετιθε (b): § 4
 | παραιτει (ς): **S1_b**
 παραμυθεῖσθαι | παραμαθιζε (ς): **S2_b**
 πειρασμός | πηρασμος (b): § 6
 | πειρασμος (ς): **S1_a**
 πέτρα | πετρα (b): § 4, § 7 | (ς): **S2_a**
 πήσσειν | ησσει (ς): **S1_b**
 πίθος | ηθος (b): § 8 | ηθος (ς): **S2_b**
 πλάξ | πλαξ (b): § 5 (x 2)

πνεῦμα | π̄ν̄α/π̄μα (πνευμα) (b): § 7 (x 4), § 9 (x 3) | (s): S2_a (x 3), S2_b (x 2)
 πνευματικόν | π̄ν̄ᾱτικον (b): § 7
 | π̄ν̄ικον (s): S2_a
 πόλεμος | πολεμος (b): § 6 | (s): S1_a (x 2)
 πόλις | πολις (b): § 9 (x 2) | (s): S2_b (x 2)
 πολιτεία | πολιτια (b): § 6
 πονηρόν | πονηρον (b): § 8
 πορνεία | πορνια (b): § 7
 πρέπειν | πρεπι (b): § 1
 προδίδειν | προδιιδιν (b), § 5
 | προδιιδου (s): S1_a
 πρὸς | προς (b): § 7, § 8 | (s): S2_a
 προσευχή | προσεχη (b): § 7 (x 2)
 προφητεῖν | προφητεyin (b): § 7
 | προφητεγε (s): S2_a
 προφήτης | προφητης (b): § 1 (x 3), § 6
 (x 2), § 7 (x 2) | (s): S2_a

Σ

Σάββατον | σαββατον (s): S1_b
 σάλπιγξ | σαλπιγξος (b): § 1 (x 2)
 σαλπίζειν | σαλπιζιν (b): § 1, § 2
 σάρξ | σαρξ (b): § 4, § 7 | (s): S2_a
 σεμνόν | σεμνον (b): § 5
 σίκερα | σικερα (b): § 6 | (s): S1_a
 σκοπός | σκοπος (b): § 7 | (s): S2_a
 σοφός | σοφος (b): § 7 | (s): S2_a
 σπήλαιον | σπηλεον (b): § 6
 | σπηλαιον (s): S1_a
 σπουδάζειν | σπουδαζε (s): S2_a
 σταυρός | σρος (σταγρος) (s): S2_b
 συγχωρεῖν | συχωριν (b): § 7
 σχῆμα | σχημα (b): § 7 | (s): S2_a

σῶμα | σωμα (b): § 4 (x 5), § 6, § 8 (x 5)
 | (s): S1_a, S1_b (x 2), S2_b (x 2)
 Σωμανίτης | σωμανιτης (b): § 6
 σωματικόν | σωματικον (b): § 6
 σωτήρ | σωτηρ (s): S2_b
 σωφροσύνη | σγφρωσγνη (b): § 8

T

ταμείον | ταμιον (b): § 8 (x 2) | (s): S2_b
 τέλειος | τελιος (b): § 5
 τεσσαρακοστή | τεσσαρακοστη (b): § 8
 τιμωρία | διμωριὰ (b): § 7
 τολμάν | τολμαν (b): § 5, § 6
 | τολμα (s): S1_b
 τόπος | τοπος (s): S2_b
 τότε | τοτε (b): § 5, § 6, § 7
 τράπεζα | τραπεζα (b): § 7 | (s): S1_b,
 τραπγζα S2_a
 τροφή | τροφη (b): § 4 | (s): S2_a
 τρυφάν | (b): § 7
 τρυφή | τρυφη (b): § 4, § 5, § 6, § 7 (x 4)
 | (s): S1_a, S2_a
 τύπος | τυπος (s): S1_a

Υ

υἱός | γ'ο' (γιος) (b): *Subscriptio amanuensis*
 ὕλη | γγλη (s): S1_b
 ὑπηρετεῖν | γγπερετει (s): S1_b
 ὑπομονή | γγπομονη (b): § 9 | (s): S2_b
 ὑποπτεύειν | γγποπτεγε (s): S1_b

Indici

Φ	χρια (s): S2 _a
φθόνος φθονος (b): § 8	χρήμα χρημα (b): § 3, § 5
φυλακτήριον φυλακτηριον (b): § 6	χρήσις κρησις (b): § 5
φυλή φυλη (b): § 7 (s): S2 _a	χρηστός $\overline{\chi\rho\sigma\tau\omicron\varsigma}$ (χρηστος) (b): § 9 (s): S2 _b
Χ	Ψ
χαλινοῦ χαλινοῦ (b): § 9	ψυχή ψυχη (b): § 1 (x 4), § 2, § 4, § 6 (x 2), § 7 (x 3), § 8 (x 8), <i>Subscriptio amanuensis</i> (s): S1 _a
χαλκεῖον/χαλκίον χαλκιον (b): § 7 (s): S2 _a	
χάρισμα χαρισμα (s): S2 _a	Ω
χειμών χημων (b): § 4	ὢς ως (b): § 2
χήρα χηρα (b): § 6 (s): S1 _a	ὥστε ωστε (b): § 2, § 7
χολή χολη (b): § 8	
χράσθαι χρασθε (b): § 4 (x 2), § 5	
χρεία χρια (b): § 3 (x 2), § 7	

II.C. NOMI PROPRI

Α	Ἔσδρας εστρα (b): § 7 εσδρα (s): S2 _a
Ἄδάμ αδαμ (b): § 3	Εὔα ευα (b): § 3, § 4
Β	Η
Βασίλειος βασιλιος (b): <i>Titulus</i>	Ἡλίας ηλιας (b): § 6 ηλιας (s): S1 _a
	Ἡσαΐας ησαιας (b): § 1, § 8
	Ἡσαῦ ησαυ (b): § 6 ησαυ (s): S1 _a
Δ	Ι
Δανιήλ δαניהλ (b): § 7 (x 2) (s): S1 _b , S2 _a	Ἰακώβ ιακωβ (b): § 7
Ε	Ἰησοῦς $\overline{\iota\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma}$ (ιησους) (b): § 9, <i>Subscriptio amanuensis</i> (x 2), <i>Nota lectoris</i>
Ἐλισσαῖος ελισεος (b): § 6	

Indici

Κ

Καيسάρεια | κεσαρια (b): *Titulus*
Καππαδοκία | καππαδοκία (b): *Titulus*

Λ

Λάζαρος | λαζαρος (b): § 4

Μ

Μωυσής | μωυσης (b): § 5 (x 2), § 7
| μωουγης (s): S2_a

Ν

Νινευή | νινεγη̄ (b): § 7 | νινεγη̄ (s): S2_a
Νῶε | νωε (b): § 5 (x 2)

Σ

Σαμουήλ | σαμογηλ (b): § 6
Σαμψών | σαμψων (b): § 6
σεγηρος | (b): *Subscriptio amanuensis*

Χ

χαηλ | (b): *Subscriptio amanuensis*
χαθαρεν | (b): *Subscriptio amanuensis*
Χριστός | χ̄ς̄ (χριστος) (b): § 2, § 9, *Sub-*
scriptio amanuensis, [*Nota lectoris*]
| (s): S2_a

III. INDICE DEI MANOSCRITTI CITATI

ADDIS ABEBA

Monastero di Ḥayq Eṣṭifānos Am-
bāssal, Wallo

Emml 1956: n. 250

AL-QĀHIRA

Museo Copto

Abu Maqar 65: p. 130

Abu Maqar. 61.iii: p. 130

Cahir.copt. 7, 8 e 7-8 add.: n. 407

13448 = C (CLM 713): p. 14

Ostracon C 8114 (O.Crum. 14):
n. 60

ATHINA

Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος

Gr. 434: p. 38, *passim* § 2.2.1,
p. 189

BAYRŪT

Bibliothèque Orientale de l'Univer-
sité de St. Joseph Cheikho

512 (*ar.* 957): n. 228

BERLIN

Staatliche Museen

P. 3259: p. 189

P. 22137: n. 53

CAMBRIDGE

University Library

Add. 3175: p. 63, nn. 216, 221

CITTÀ DEL VATICANO

Biblioteca Apostolica Vaticana

Barber.gr. 576: p. 38, *passim* §
2.2.1, p. 262

Borg.copt. 111: pp. 73, 91, 128,
130-131, 136, n. 267, pp. 91,
136

Borg.copt. 117: pp. 127-128

Borg.copt. 122: p. 128-131

Copt. 1: pp. ix, 90, 118, 122, n.
493

Copt. 5: pp. ix, 90

Copt. 35: pp. ix, 90, n. 493

Copt. 57: pp. ix, xi, 10, n. 40, 86,
90, 106, 119, 135, 138, nn.
484, 493, pp. 135, 138

Copt. 58: pp. ix, xi-xiii, n. 42,
p. 70, n. 252, p. 71, nn. 267,
286, 298, 311, pp. 89, *passim*
§§ 4-9, *passim* *Commento*, pp.
217, 221, *App.* n. 24, pp. 243,
246, 255, 258, 263, 271, 274,
Oss.concl. n. 17

Copt. 59: pp. ix, xi, 90, nn. 458,
493, p. 138

Copt. 60: pp. ix, xi, 90, p. 138

Copt. 61: pp. ix, xi, 90, nn. 407-

Indici

- 408, 411, p. 115, n. 493, p. 130, n. 538, p. 138
- Copt.* 62: pp. ix, xi, 90, nn. 406-408, p. 105, n. 412, pp. 114-115, nn. 463, 493, p. 138
- Copt.* 63: pp. ix, xi, 90, nn. 442, 493, p. 138
- Copt.* 64: pp. ix, xi, 90, nn. 458, 493, p. 138
- Copt.* 65: pp. ix, xi, 90, nn. 442, 493, p. 138
- Copt.* 66: pp. ix, xi, 90, n. 372, pp. 104-105, nn. 407-408, 413, 432, pp. 109-110, nn. 437, 439, 458, pp. 114-115, nn. 463, 465, 469-470, 493, p. 138
- Copt.* 67: pp. ix, xi, 14, 90, nn. 406, 493, p. 138
- Copt.* 68: pp. ix, xi, 12, 90, nn. 406, 447, 493, p. 138
- Copt.* 69: pp. ix, xi, 90, nn. 406, 493, p. 138
- Gr.* 416: p. 38, *passim* § 2.2.1, p. 262
- Gr.* 419: p. 38, *passim* § 2.2.1
- Gr.* 1633:
- Gr.* 1637: n. 140
- Reg.* 141: n. 199
- Sir.* 253: nn. 216, 222
- Sir.* 369: n. 217
- DAYR AL-BALAMAND
- Bibliothèque du Couvent Haddad
- 125 (427): n. 228
- FIRENZE
- Biblioteca Medicea Laurenziana
- Gr. Plut.* IV.9: p. 38, *passim* § 2.2.1, p. 262
- Gr. Plut.* IV.17: p. 38, *passim* § 2.2.1
- Gr. Plut.* IV.19: p. 38, *passim* § 2.2.1, pp. 189, 262
- Gr. Plut.* VII.26: p. 38, *passim* § 2.2.1
- GROTTAFERRATA
- Biblioteca Statale del Monumento Nazionale
- B.α. 23.12: n. 139
- HAGION OROS
- Βιβλιοθήκη τοῦ Πρωτάτου
- 89 (Polites 316): n. 140
- Μονή Ἰβήρων
- georg.* 11: n. 243
- Μονή Σιμωνόπετρα
- 67 (Lambros 1335): n. 138
- LEIDEN
- Rijksmuseum van Oudheden
- F 1976/4.3: n. 61
- LEIPZIG
- Universitätsbibliothek
- Hs. 1088:

Indici

LONDON

British Library

Add. 12165: nn. 215-216, 219,
222, 273

Add. 12166: n. 215, p. 64, nn.
217, 220, 225, 273

Add. 14516: nn. 216, 222

Add. 14543: nn. 215-216, 219,
221, 273

Add. 14601: nn. 217, 225

Add. 17144: n. 215, p. 64, nn.
217, 220, 273

Add. 17183: *App.* n. 22

Or. 3367: p. 229

Or. 3579: p. 229

Or. 3580: p. 229

Or. 3581: p. 229

Or. 3581 A, 3 (1): n. 42, pp. 70-
71, n. 259, p. 146, 199, 205,
217, *App.* n. 7, p. 221, *passim*
App. § 3, *Oss.concl.* n. 9

Or. 5001: p. 10

Or. 5636: n. 77

Or. 6801: n. 461

Or. 7561, 63-64: p. 129

Or. 8812: p. 90

MANCHESTER

John Rylands Library

MS 62 (Crawford 25): p. 12

NAPOLI

Biblioteca Nazionale "Vittorio Ema-
nuele III"

IB 17, 61: n. 66

NEW YORK

Metropolitan Museum of Art

Ostrakon MMA 14614: n. 261

Morgan Library & Museum

M588:

M590:

M592: n. 76

M613: p. 109

OXFORD

Bodleian Library

Barocci 196: n. 140

Barocci 239: p. 38, *passim* §
2.2.1, p. 189

Cromwell 23:

Clarendon Press 4b, *ff.* 110-111
(*olim* Clarendon Press b53, *ff.*
1-2): n. 64

PARIS

Bibliothèque nationale de France

Ar. 133: n. 228, pp. 66, 273

Coislin. 50: p. 38, *passim* § 2.2.1

Coislin. 230: n. 160, p. 38, *pas-
sim* § 2.2.1

Coislin. 285: p. 38, *passim* §
2.2.1, p. 262

Copt. 4: p. 110, n. 458

Copt. 131² 87: p. 10

Copt. 131² 117: n. 42, p. 71, nn.

Indici

- 256, 259, pp. 146, 199, 211, 218, *App.* n. 24, pp. 235, 239, *App.* n. 66, *passim App.* § 5
- Copt.* 131² 119: n. 42, p. 71, nn. 256, 259, pp. 146, 199, 211-213, 218, *App.* n. 24, pp. 235, 239, *App.* n. 66, *passim App.* § 5
- Copt.* 131⁶ 17: n. 42, pp. 71, 146, 199, 203-204-206, 218, 235, *passim App.* § 4, *App.* nn. 112, 134-135
- Copt.* 131⁶ 59: n. 42, pp. 70, 198-199, 202, 217, *passim App.* § 2, *Oss.concl.* n. 9
- Gr.* 476: p. 38, *passim* § 2.2.1, pp. 213, 262
- Gr.* 480: n. 160
- Gr.* 481: n. 160
- Gr.* 486: n. 160
- Gr.* 487: n. 160
- Gr.* 497: n. 160
- Gr.* 498: n. 160
- Gr.* 520:
- Gr.* 757: p. 38, *passim* § 2.2.1, p. 262
- Gr.* 773: pp. 37-38, *passim* § 2.2.1, p. 262
- Suppl.gr.* 211: pp. 37-38, *passim* § 2.2.1, p. 262
- Musée du Louvre
- E 10028: n. 42, p. 71, n. 267, pp. 146, 199, 206, 218, 235, *passim App.* § 4, *App.* nn. 112, 134-135
- PATRA
- Μονή Αγίων Πάντων
- 2: p. 133
- PRINCETON
- Cotsen Children's Library
- P.Cotsen-Princeton* 1: n. 63
- ROMA
- Biblioteca Angelica
- Gr.* 71: p. 38, *passim* § 2.2.1
- SANKT-PETERBURG
- Arkhiv Sankt-Peterburskogo Otdeleniya Instituta Vostokovedeniya
- Ar.* 27: n. 228
- SAN LORENZO DE EL ESCORIAL
- Real Biblioteca
- A.V.05 (Andrés 44): n. 140
- Γ.V.6 (Andrés 214): n. 138
- Λ.I.14 (Andrés 560): n. 140
- Λ.I.15 (Andrés 561): nn. 140, 550-551
- M.III.09 (Andrés 627): n. 140
- SĪNĀ'
- Μονή τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης
- Gr.* 491: pp. 37-38, *passim* § 2.2.1, *Oss.concl.* n. 7
- Gr.* 1692: n. 139

- SOFIJA
 Čarkovno-istoričeski i archiven institut
 839: n. 139
- TBILISI
 Sak'art'velos Mec'nierebat'a Akademia Helnacert'a Instituti
 A-95: n. 243
 A-1109: n. 243
 H-1737: n. 249
- WIEN
 Österreichische Nationalbibliothek
Theol.gr. 10: n. 140, n. 548, pp. 134-135
Theol.gr. 200: n. 140
Theol.gr. 293: n. 139
- YERUSHALAYIM
 Πατριαρχική Βιβλιοθήκη
Gr. Hagiou Saba 80: p. 38, *passim* § 2.2.1, pp. 189, 213, 262
- COPTIC LITERARY MANUSCRIPT (CLM)
 50 (= GIOV.AF): n. 261
 57 (= GIOV.AM): n. 76
 58 (= GIOV.AN): n. 71
 84 (= MACA.AO): pp. xi, 72, n. 267, pp. 75-76, 78, n. 286, p. 217, *App.* nn. 95, 132, 274-277, *Oss.concl.* nn. 17, 21
 169 (= MACA.EL): p. 15
 221 (= MICH.AU): n. 48
 222 (= MICH.AV/MICH.CI/MICH.CJ/MICH.CK): n. 76
 229 (= MICH.BD): n. 78
 291 (= MONB.BE): p. 84
 360 (= MONB.EG): n. 66
 382 (= MONB.FG): *App.* n. 52
 387 (= MONB.FN): p. 12
 414 (= MONB.GS): pp. 9, 73, *App.* n. 41, p. 231
 419 (= MONB.GZ): n. 253, pp. 71-72, n. 267, pp. 74-76, 78, n. 286, p. 112, 115, 121, 146, 195, 199-200, 203, 205-208, 211, *App.* nn. 1, 3-4, pp. 218, 235, *passim App.* §§ 4-5, pp. 271-278, *Oss.concl.* nn. 13, 21
 562 (= MONB.OA): pp. 10, nn. 41-42, 253, pp. 71-73, n. 267, pp. 74-75, 77, 121, 146, 195, 198-199, 201, 205, *App.* nn. 1, 3-4, p. 218, *passim App.* §§ 2-3, p. 239, *App.* nn. 74, 85, p. 244, *App.* n. 95, pp. 255, 271, 274, *Oss.concl.* n. 9, p. 276-278, *Oss.concl.* n. 21
 713: n. 71
 735: p. 84
 940: n. 71
 1668: n. 71
 1822: n. 48
 1823: n. 48
 6378 (= SIUD.AC): p. 12
 6511: n. 71

IV. TABELLE RIASSUNTIVE DEI CONTENUTI DEI MANOSCRITTI

Le seguenti tabelle presentano l'elenco delle opere contenute nei manoscritti copti tramandanti *Iei. 1* e nei codici greci collazionati ai fini del presente studio. In grassetto è evidenziata la posizione di *Iei. 1* all'interno di ciascun codice.

IV.A. CODICI COPTI

1. *Vat.copt. 58, saec. IX-XI*

Codice fattizio

Fogli	Autore	Opera	<i>Clavis</i>
1r-9v	–	<i>In XLIX Martyres Scetenses</i>	CC 0986
10r-23v	Zaccaria di Šḏōu	<i>De praesentatione</i>	CC 0430
24r-34v	Pseudo-Giovanni Crisostomo	<i>In Michaelem et de latrone bono</i>	CC 0431; CPG 5150 (1)
36r-64v	–	<i>Passio Eusebii</i>	CC 0272; BHO 292
65r-78v	–	<i>Historia Dorothei/ Vita Dorothei</i>	CC 0412
79r-89v	–	<i>Passio Polycarpi</i>	CC 0439; BHO 997; BHG 1556-1560; BHL 6870
90r-107v	Mena di Pšati	<i>In Macrobiium episcopum Pshati</i>	CC 0224; BHO 583
108r-122v	Zaccaria di Šḏōu	<i>De Iona/De paenitentia</i>	CC 0429
123r-150v	Anastasio Sinaita	<i>In Psalmum VI</i>	CC 0018; CPG 7751
151r-159v	Pseudo-Giovanni Crisostomo	<i>In illud: “Verumtamen frustra conturbatur” (Ps 38, 7)</i>	CC 0485; CPG 4543
160r-177v	Pseudo-Giovanni Crisostomo	<i>In Psalmum L, homiliae 1-2</i>	CC 0486; CPG 4544-4555
178r-194v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CC 0074; CPG 2845

Indici

2. CLM 562/MONB.OA, *saec.* X

Codice frammentario, di cui sono attualmente noti tre fogli

Fogli	Autore	Opera	<i>Clavis</i>
–	Basilio di Cesarea	<i>De ieunio I</i>	CC 0074; CPG 2845
–	Basilio di Cesarea	<i>De ieunio II</i>	CC 0922; CPG 2846

3. CLM 419/MONB.GZ, *saec.* X-XI

Codice frammentario, di cui sono attualmente noti diciassette fogli

Fogli	Autore	Opera	<i>Clavis</i>
–	Basilio di Cesarea	<i>De ieunio I</i>	CC 0074; CPG 2845
–	Liberio di Roma	<i>De ieunio</i>	CC 0219

IV.B. CODICI GRECI COLLAZIONATI

1. *Oxoniensis Barocc. 239, saec. XII*

Fogli	Autore	Opera	Clavis
1r-153v	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae in Psalmos</i>	CPG 2836
153v-170v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I-II</i>	CPG 2845-2846
170v-181r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Attende tibi ipsi"</i>	CPG 2847
181r-191r	Basilio di Cesarea	<i>De gratiarum actione</i>	CPG 2848
191r-203v	Basilio di Cesarea	<i>In martyrem Iulittam</i>	CPG 2849; BHG 0972
203v-216v	Basilio di Cesarea	<i>Quod Deus non est auctor malorum</i>	CPG 2853
216v-226r	Basilio di Cesarea	<i>Aduersus eos qui irascuntur</i>	CPG 2854
226r-234r	Basilio di Cesarea	<i>De inuidia</i>	CPG 2855
234r-243r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Destruam horrea mea"</i>	CPG 2850
243r-255r	Basilio di Cesarea	<i>In diuites</i>	CPG 2851
255r-267r	Basilio di Cesarea	<i>Homilia dicta tempore famis et siccitatis</i>	CPG 2852
267r-285r	Basilio di Cesarea	<i>In principium Prouerbiorum</i>	CPG 2856
285r-295r	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	CPG 2857; BHG 1935
295r-304v	Basilio di Cesarea	<i>In ebriosos</i>	CPG 2858
304v-308v	Basilio di Cesarea	<i>De fide</i>	CPG 2859
308v-316r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "In principium erat Uerbum"</i>	CPG 2860
316r-319r	Basilio di Cesarea	<i>In Barlaam martyrem</i>	CPG 2861; BHG 0223
319r-327v	Basilio di Cesarea	<i>In Gordium martyrem</i>	CPG 2862; BHG 0703
327v-335r	Basilio di Cesarea	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	CPG 2863; BHG 1205
335r-342v	Basilio di Cesarea (?)	<i>Homilia dicta in Lacisis</i>	CPG 2912
344v-351v	Basilio di Cesarea	<i>De humilitate</i>	CPG 2865

Indici

351v-364r	Basilio di Cesarea	<i>Quod rebus mundanis adhaerendum non sit</i>	CPG 2866
364r-374v	Basilio di Cesarea	<i>De legendis gentilium libris</i>	CPG 2867
374v-383r	Basilio di Cesarea (?)	<i>In sanctam Christi generationem</i>	CPG 2913; BHG 1922
383r-384v	Basilio di Cesarea (?)	<i>Aduersos eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos</i>	CPG 2914
384v-386r	Basilio di Cesarea	<i>Ad monachum lapsum (Epp. 44-45)</i>	CPG 2900.044-045
386r-389r	Basilio di Cesarea	<i>Ad uirginem lapsam (Ep. 46)</i>	CPG 2900.046
389r-393r	Basilio di Cesarea/ Apollinare di Laodicea	<i>Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos</i>	CPG 3674, 2243, 2869
393r-395r	Cirillo di Gerusalemme	<i>Catechesis IX ad illuminandos</i>	CPG 3585.2.09

2. Parisinus Suppl. gr. 211, saec. XI

Fogli	Autore	Opera	Clavis
4r-107r	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae in Psalmos</i>	CPG 2836
107r-113r	Basilio di Cesarea (?)	<i>In sanctam Christi generationem</i>	CPG 2913; BHG 1922
113r-120v	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	CPG 2857; BHG 1935
120v-133v	Basilio di Cesarea	<i>In principium Prouerbiorum</i>	CPG 2856
133v-148r	Basilio di Cesarea	<i>De ieunio I-II</i>	CPG 2845-2846
148r-151v	Basilio di Cesarea	<i>In ebriosos</i>	CPG 2858
151v-157r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Destruam horrea mea"</i>	CPG 2850
157r-166r	Basilio di Cesarea	<i>In diuites</i>	CPG 2851
166r-172v	Basilio di Cesarea	<i>Aduersus eos qui irascuntur</i>	CPG 2854
172v-178r	Basilio di Cesarea	<i>De inuidia</i>	CPG 2855
178r-185v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Attende tibi ipsi"</i>	CPG 2847

Indici

185v-192v	Basilio di Cesarea (?)	<i>Homilia dicta in Lacisis</i>	CPG 2912
192v-201r	Basilio di Cesarea	<i>Homilia dicta tempore famis et siccitatis</i>	CPG 2852
201r-208r	Basilio di Cesarea	<i>De gratiarum actione</i>	CPG 2848
208r-217r	Basilio di Cesarea	<i>In martyrem Iulittam</i>	CPG 2849; BHG 0972
217r-226r	Basilio di Cesarea	<i>Quod Deus non est auctor malorum</i>	CPG 2853
226r-232v	Basilio di Cesarea	<i>In Gordium martyrem</i>	CPG 2862; BHG 0703
232v-237r	Basilio di Cesarea	<i>Ad uirginem lapsam (Ep. 46)</i>	CPG 2900.046
237r-240r	Basilio di Cesarea	<i>Ad episcopum Optimum (Ep. 260)</i>	CPG 2900.260; BHG 1956k-1956kc; CPG 5380
240r-246r	Basilio di Cesarea	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	CPG 2863; BHG 1205
246r-248v	Basilio di Cesarea	<i>In Barlaam martyrem</i>	CPG 2861; BHG 0223
248v-252r	Basilio di Cesarea	<i>In Mamantem martyrem</i>	CPG 2868; BHG 1020
252r-256r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "In principium erat Uerbum"</i>	CPG 2860
260v-262v	Pseudo-Basilio di Cesarea	<i>Homilia de Spiritu Sancto</i>	CPG 2926
262v-267r	Cirillo di Gerusalemme	<i>Catechesis IX ad illuminandos</i>	CPG 3585.2.09
267r-271r	Basilio di Cesarea	<i>Ad Gregorium Nazianzenum (Ep. 2)</i>	CPG 2900.002
271r-274v	Gregorio di Nissa (?)	<i>De paradiso</i>	CPG 3217
274v-280r	Basilio di Cesarea	<i>De humilitate</i>	CPG 2865
280r-284r	Proclo di Costantinopoli	<i>Homilia XXXVI: De incarnatione Domini</i>	CPG 5835; BHG 1895

Indici

3. Vaticanus gr. 419, saec. XIV

Fogli	Autore	Opera	Clavis
9r-107v	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae in Psalmos</i>	CPG 2836
107v-113v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
113v-118r	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio II</i>	CPG 2846
118r-124v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Attende tibi ipsi"</i>	CPG 2847
124v-129v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Destruam horrea mea"</i>	CPG 2850
129v-137r	Basilio di Cesarea	<i>In diuites</i>	CPG 2851
137v-142v	Basilio di Cesarea	<i>In ebriosos</i>	CPG 2858
142v-148v	Basilio di Cesarea	<i>Aduersus eos qui irascuntur</i>	CPG 2854
148v-153v	Basilio di Cesarea	<i>De inuidia</i>	CPG 2855
153v-164v	Basilio di Cesarea	<i>In principium Prouerbiorum</i>	CPG 2856
165r-174r	Basilio di Cesarea	<i>Quod Deus non est auctor malorum</i>	CPG 2853
174v-182r	Basilio di Cesarea	<i>De gratiarum actione</i>	CPG 2848
182r-192r	Basilio di Cesarea	<i>In martyrem Iulittam</i>	CPG 2849; BHG 0972
192r-200r	Basilio di Cesarea	<i>In Gordium martyrem</i>	CPG 2862; BHG 0703
200r-207v	Basilio di Cesarea	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	CPG 2863; BHG 1205
208r-211r	Basilio di Cesarea	<i>In Barlaam martyrem</i>	CPG 2861; BHG 0223
211r-220v	Basilio di Cesarea (?)	<i>Homilia dicta in Lacisis</i>	CPG 2912
220v-228v	Basilio di Cesarea (?)	<i>In sanctam Christi generationem</i>	CPG 2913; BHG 1922
228v-238v	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	CPG 2857; BHG 1935
238v-242r	Basilio di Cesarea	<i>De fide</i>	CPG 2859
242v-246v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "In principium erat Uerbum"</i>	CPG 2860
246v-249v	Basilio di Cesarea (?)	<i>Aduersus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos</i>	CPG 2914

Indici

249v-256r	Basilio di Cesarea/ Apollinae di Laodicea	<i>Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos</i>	CPG 3674, 2243, 2869
256r-261v	Basilio di Cesarea	<i>De humilitate</i>	CPG 2865
261v-263r	Basilio di Cesarea (?)	<i>Homilia de Spiritu Sancto</i>	CPG 2926; BHG 1934m-n
263v-267r	Basilio di Cesarea	<i>Ad uirginem lapsam (Ep. 46)</i>	CPG 2900.46
267r-269r	Basilio di Cesarea	<i>Ad monachum lapsam (Epp. 44-45)</i>	CPG 2900.44-45
269r-280r	Basilio di Cesarea	<i>De legendis gentilium libris</i>	CPG 2867
280r-289r	Basilio di Cesarea	<i>Homilia dicta tempore famis et siccitatis</i>	CPG 2852
289v-293v	Niceforo Blemmide	<i>De processione Sancti Spiritus orationes I-II</i>	–
294r-301r	Anastasio Sinaita	<i>Viae dux</i>	CPG 7745
301v-303r	Giovanni Crisostomo	<i>In Iohannem homiliae 1-88</i>	CPG 4425
303r-312v	Severiano di Gabala	<i>De Spiritu Sancto</i>	CPG 4188
315r-326r	Niceforo Cumno	<i>Aduersus Plotinum De Anima</i>	–
326v	–	<i>Varia (Versus et epigrammata)</i>	–

4. Parisinus gr. 476, saec. X med.

Fogli	Autore	Opera	Clavis
3r-64r	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae in Hexaemeron</i>	CPG 2835
64v-116v	Gregorio di Nissa	<i>De opificio hominis</i>	CPG 3154
117r-118r	Teodoro Studita	<i>Scholion in S. Basilii Ascetica</i>	–
118r-143r	Basilio di Cesarea	<i>Regulae breuius tractatae</i>	CPG 2875.b
143v-151r	Basilio di Cesarea	<i>In Psalmum 1</i>	CPG 2836.1
151r-158v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Attende tibi ipsi"</i>	CPG 2847
158v-165r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Destruam horrea mea"</i>	CPG 2850
165r-174r	Basilio di Cesarea	<i>In diuites</i>	CPG 2851
174r-185r	Basilio di Cesarea	<i>In Psalmum 14</i>	CPG 2836.14

Indici

185r-197r	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I-II</i>	CPG 2845-2846
197r-204r	Basilio di Cesarea	<i>In ebriosos</i>	CPG 2858
204r-211r	Basilio di Cesarea	<i>Aduersus eos qui irascuntur</i>	CPG 2854
211r-216v	Basilio di Cesarea	<i>De inuidia</i>	CPG 2855
216v-223v	Basilio di Cesarea	<i>De gratiarum actione</i>	CPG 2848
223v-232r	Basilio di Cesarea	<i>In martyrem Iulittam</i>	CPG 2849; BHG 0972
232r-245v	Basilio di Cesarea	<i>In principium Prouerbiorum</i>	CPG 2856
245v-253v	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	CPG 2857; BHG 1935
253v-258r	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma (sic in Pinakes)</i>	CPG 2857; BHG 1935
258r-266v	Basilio di Cesarea	<i>Quod Deus non est auctor malorum</i>	CPG 2853
266v-273v	Basilio di Cesarea (?)	<i>Homilia dicta in Lacisis</i>	CPG 2912
273v-282r	Basilio di Cesarea	<i>Homilia dicta tempore famis et siccitatis</i>	CPG 2852
282r-285v	Basilio di Cesarea	<i>De fide</i>	CPG 2859
285v-292r	Basilio di Cesarea	<i>In Gordium martyrem</i>	CPG 2862; BHG 0703
292r-297v	Basilio di Cesarea	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	CPG 2863; BHG 1205
297v-301r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "In principium erat Uerbum"</i>	CPG 2860
301r-307r	Basilio di Cesarea/ Apollinare di Laodicea	<i>Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos</i>	CPG 3674, 2243, 2869
307r-316v	Basilio di Cesarea	<i>Quod rebus mundanis adhaerendum non sit</i>	CPG 2866
316v-321v	Basilio di Cesarea	<i>De humilitate</i>	CPG 2865
321v-326r	Basilio di Cesarea	<i>Ad episcopum Optimum (Ep. 260)</i>	CPG 2900.260; BHG 1956k-1956kc, CPG 5380
326r-330v	Basilio di Cesarea	<i>Ad uirginem lapsam (Ep. 46)</i>	CPG 2900.46

Indici

330v-332v	Basilio di Cesarea	<i>In Barlaam martyrem</i>	CPG 2861; BHG 0223
333r-430v	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae in Psalmos</i>	CPG 2836
430v-435r	Cirillo di Gerusalemme	<i>Catechesis IX ad illuminandos</i>	CPG 3585.2.09
435r-444r	Basilio di Cesarea	<i>De legendis gentilium libris</i>	CPG 2867
444r-445v	Basilio di Cesarea	<i>De Spiritu Sancto</i>	CPG 2839
445v-447r	Basilio di Cesarea	<i>Ad monachum lapsum (Epp. 44-45)</i>	CPG 2900.044-45
447r-449v	Basilio di Cesarea (?)	<i>Aduersus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos</i>	CPG 2914
449v-452r	Basilio di Cesarea	<i>Ad episcopos Italos et Gallos (Ep. 243)</i>	CPG 2900.243
452r-454v	Basilio di Cesarea	<i>In Mamantem martyrem</i>	CPG 2868; BHG 1020
454v-457r	Basilio di Cesarea (?)	<i>De misericordia et iudicio</i>	CPG 2929
457r-460r	Basilio di Cesarea (?)	<i>In sanctam Christi generationem</i>	CPG 2913; BHG 1922

5. Barberinianus gr. 576, saec. XII med.

Fogli	Autore	Opera	Clavis
–	Basilio di Cesarea	<i>Scholia in Iob</i>	CPG 2907.01
–	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae</i>	CPG Passim

6. Laurentianus gr. plut. IV.19, saec. XI

Fogli	Autore	Opera	Clavis
1r-119v	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae in Psalmos</i>	CPG 2836
119v-286r	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae</i>	CPG Passim
119v-286r	Basilio di Cesarea	<i>Scholia in Iob</i>	CPG 2907.01

Indici

147r-156v	Basilio di Cesarea	<i>In martyrem Iulittam</i>	CPG 2849; BHG 0972
254r-263r	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	CPG 2857; BHG 1935
263r-269r	Basilio di Cesarea	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	CPG 2863; BHG 1205
269v-276r	Basilio di Cesarea	<i>In Gordium martyrem</i>	CPG 2862; BHG 0703
276v-278v	Basilio di Cesarea	<i>In Barlaam martyrem</i>	CPG 2861; BHG 0223
278v-286r	Basilio di Cesarea (?)	<i>In sanctam Christi generationem</i>	CPG 2913; BHG 1922

7. Vaticanus gr. 416, saec. XI

Fogli	Autore	Opera	Clavis
1r-10v, 121r-287r	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae in Psalmos</i>	CPG 2836
10v-20r	Basilio di Cesarea	<i>In Gordium martyrem</i>	CPG 2862; BHG 0703
20r-29r	Basilio di Cesarea (?)	<i>In sanctam Christi generationem</i>	CPG 2913; BHG 1922
29r-40v	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	CPG 2857; BHG 1935
40v-51r	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
51r-58r	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio II</i>	CPG 2846
58r-67v	Basilio di Cesarea	<i>In ebriosos</i>	CPG 2858
68r-77v	Basilio di Cesarea	<i>Aduersus eos qui irascuntur</i>	CPG 2854
77v-85v	Basilio di Cesarea	<i>De inuidia</i>	CPG 2855
85v-95v	Basilio di Cesarea	<i>De gratiarum actione</i>	CPG 2848
96r-109r	Basilio di Cesarea	<i>In martyrem Iulittam</i>	CPG 2849; BHG 0972
109r-118r	Basilio di Cesarea	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	CPG 2863; BHG 1205
118r-121r	Basilio di Cesarea	<i>In Barlaam martyrem</i>	CPG 2861; BHG 0223

Indici

287r-300r	Basilio di Cesarea	<i>Quod Deus non est auctor malorum</i>	CPG 2853
300r-310v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Attende tibi ipsi"</i>	CPG 2847
310v-319r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Destruam horrea mea"</i>	CPG 2850
319r-331r	Basilio di Cesarea	<i>In diuites</i>	CPG 2851
331r-349v	Basilio di Cesarea	<i>In principium Prouerbiorum</i>	CPG 2856
349v-359v	Basilio di Cesarea (?)	<i>Homilia dicta in Lacisis</i>	CPG 2912
359v-364v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "In principium erat Uerbum"</i>	CPG 2860
364v-376v	Basilio di Cesarea	<i>Homilia dicta tempore famis et siccitatis</i>	CPG 2852
376v-384r	Basilio di Cesarea	<i>De humilitate</i>	CPG 2865

8. Parisinus Coisl. 230, saec. IX-X

Fogli	Autore	Opera	Clavis
2v-192r	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae in Psalmos</i>	CPG 2836
192v-207v	Basilio di Cesarea	<i>Quod Deus non est auctor malorum</i>	CPG 2853
192v-278r, 283r-395r	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae</i>	
192v-278r, 283r-395r	Basilio di Cesarea	<i>Scholia in Iob</i>	CPG 2907.1
206r-219v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Attende tibi ipsi"</i>	CPG 2847
220, 245r-252r, 221r-233r	Basilio di Cesarea	<i>In principium Prouerbiorum</i>	CPG 2856
233r-244v, 253	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	CPG 2857; BHG 1935
253v-267v	Basilio di Cesarea	<i>Homilia dicta tempore famis et siccitatis</i>	CPG 2852
267v-278r	Basilio di Cesarea (?)	<i>Homilia dicta in Lacisis</i>	CPG 2912
278r-285r	Basilio di Cesarea	<i>Ad uirginem lapsam (Ep. 46)</i>	CPG 2900.46

Indici

285r-294v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Destruam horrea mea"</i>	CPG 2850
294v-304r	Basilio di Cesarea/ Apollinare di Laodicea	<i>Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos</i>	CPG 3674, 2243, 2869
304r-315v	Basilio di Cesarea	<i>In diuites</i>	CPG 2851
315v-324v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
324v-329v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio II</i>	CPG 2846
329v-335v	Basilio di Cesarea	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	CPG 2863; BHG 1205
335v-342r	Basilio di Cesarea	<i>In ebriosos</i>	CPG 2858
342r-348r	Basilio di Cesarea	<i>Aduersus eos qui irascuntur</i>	CPG 2854
348r-353r	Basilio di Cesarea	<i>De inuidia</i>	CPG 2855
359v-367v	Basilio di Cesarea	<i>In martyrem Iulittam</i>	CPG 2849
367v-376r	Basilio di Cesarea	<i>De legendis gentilium libris</i>	CPG 2867
376r-381v	Basilio di Cesarea (?)	<i>In sanctam Christi generationem</i>	CPG 2913
387r-389v	Basilio di Cesarea	<i>De fide</i>	CPG 2859
389v-393r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "In principium erat Uerbum"</i>	CPG 2860
393r-395r	Basilio di Cesarea (?)	<i>Aduersus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos</i>	CPG 2914
395r-399r	Basilio di Cesarea	<i>Ad episcopum Optimum (Ep. 260)</i>	CPG 2900.260; BHG 1956k-1956kc; CPG 5380
399r-403r	Cirillo di Gerusalemme	<i>Catechesis IX ad illuminandos</i>	CPG 3585.2.09
403r-404v	Basilio di Cesarea (?)	<i>In aquas</i>	CPG 2930; BHG 1945ib
404v-405v	Basilio di Cesarea	<i>Ad monachum lapsum (Epp. 44-45)</i>	CPG 2900.044-45
405v-409v	Basilio di Cesarea	<i>Ad Chilonem de uita solitaria (Ep. 42)</i>	CPG 2900.042
409v-411v	Basilio di Cesarea	<i>Ad episcopos Italos et Gallos (Ep. 243)</i>	CPG 2900.243
411v-416r, 417v-419v	Basilio di Cesarea	<i>Epistulae</i>	CPG 2900

Indici

416r-417r	Basilio di Cesarea	<i>Ad Amphilochium (Ep. 150)</i>	CPG 2900.150
418r-v	Basilio di Cesarea	<i>Aduersus Eunomium I-V (excerptum ex libro IV)</i>	CPG 2837

9. Parisinus Coisl. 50, saec. XI

Fogli	Autore	Opera	Clavis
4r-14v	Basilio di Cesarea (?)	<i>In sanctam Christi generationem</i>	CPG 2913; BHG 1922
14v-19v	Basilio di Cesarea (?)	<i>Aduersus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos</i>	CPG 2914
19v-26r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "In principium erat Uerbum"</i>	CPG 2860
26r-30v	Basilio di Cesarea	<i>De fide</i>	CPG 2859
29v-32r	Gregorio di Nazianzo	<i>Ad patrem (Or. 12)</i>	CPG 3010.12; BHG 0730v
30v-44r	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	CPG 2857; BHG 1935
44r-60r	Basilio di Cesarea	<i>De legendis gentilium libris</i>	CPG 2867
60r-74v	Basilio di Cesarea	<i>Quod Deus non est auctor malorum</i>	CPG 2853
74v-84v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Destruam horrea mea"</i>	CPG 2850
84v-99v	Basilio di Cesarea	<i>In diuites</i>	CPG 2851
99v-112r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Attende tibi ipsi"</i>	CPG 2847
112r-126r	Basilio di Cesarea	<i>Homilia dicta tempore famis et siccitatis</i>	CPG 2852
126r-137r	Basilio di Cesarea (?)	<i>Homilia dicta in Lacisis</i>	CPG 2912
137r-146r	Basilio di Cesarea	<i>De inuidia</i>	CPG 2855
146r-156v	Basilio di Cesarea	<i>Aduersus eos qui irascuntur</i>	CPG 2854
156v-336r	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae in Psalmos</i>	CPG 2836
336v-357v	Basilio di Cesarea	<i>In principium Prouerbiorum</i>	CPG 2856
357v-369r	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
369r-377r	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio II</i>	CPG 2846

Indici

377r-381v	Basilio di Cesarea (?)	<i>De misericordia et iudicio</i>	CPG 2929
-----------	------------------------	-----------------------------------	----------

10. *Laurentianus gr. plut.* IV.9, saec. XII

Fogli	Autore	Opera	Clavis
2r-93r	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae in Psalmos</i>	CPG 2836
	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "In principium erat Uerbum"</i>	CPG 2860
96v-101v	Basilio di Cesarea (?)	<i>In sanctam Christi generationem</i>	CPG 2913; BHG 1922
101v-102v	Basilio di Cesarea (?)	<i>Homilia De Spiritu Sancto</i>	CPG 2926; BHG 1934m-n
103r-107v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Destruam horrea mea"</i>	CPG 2850
107v-114v	Basilio di Cesarea	<i>In diuites</i>	CPG 2851
114v-124v	Basilio di Cesarea	<i>In principium Prouerbiorum</i>	CPG 2856
124v-130v	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	CPG 2857; BHG 1935
130v-147v	Basilio di Cesarea (?)	<i>Homilia de baptismo</i>	–
147v-153r	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
153r-157v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio II</i>	CPG 2846
157v-164v	Basilio di Cesarea	<i>Quod Deus non est auctor malorum</i>	CPG 2853
164v-170r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Attende tibi ipsi"</i>	CPG 2847
170r-175v	Basilio di Cesarea	<i>Aduersus eos qui irascuntur</i>	CPG 2854
175v-180r	Basilio di Cesarea	<i>De inuidia</i>	CPG 2855
180r-185v	Basilio di Cesarea	<i>In ebriosos</i>	CPG 2858
185v-191r	Basilio di Cesarea	<i>De gratiarum actione</i>	CPG 2848
191r-197v	Basilio di Cesarea	<i>In martyrem Iulittam</i>	CPG 2849; BHG 0972
198r-202v	Basilio di Cesarea	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	CPG 2863; BHG 1205
202v-204r	Basilio di Cesarea	<i>In Barlaam martyrem</i>	CPG 2861; BHG 0223

Indici

204r-209r	Basilio di Cesarea	<i>In Gordium martyrem</i>	CPG 2862; BHG 0703
209r-212r	Basilio di Cesarea	<i>In Mamantem martyrem</i>	CPG 2868; BHG 1020
249r-250r	Basilio di Cesarea	<i>Ad monachum lapsum</i> (Epp. 44-45)	CPG 2900.044-45
251r-254r	Basilio di Cesarea	<i>Ad uirginem lapsam</i> (Ep. 46)	CPG 2900.046
254r-256v	Basilio di Cesarea	<i>Ad episcopos Italos et Gallos</i> (Ep. 243)	CPG 2900.243
256v-260r	Basilio di Cesarea	<i>Ad episcopum Optimum</i> (Ep. 260)	CPG 2900.260; BHG 1956k-1956kc; CPG 5380
260r-264r	Eusebio di Emesa	<i>De paenitentia</i>	CPG 3530
264r-267r	Gregorio di Nissa	<i>Oratio funebris in Meletium episcopum</i>	CPG 3180; BHG 1243
267r-310v	Basilio di Cesarea	<i>De uirginitate</i>	CPG 2827
310v-320v	Basilio di Cesarea	<i>Epistulae</i>	CPG 2900, <i>passim</i>

11. *Angelicanus gr. 71, saec. XII*

Fogli	Autore	Opera	Clavis
1r-8r	Basilio di Cesarea	<i>In Psalmum I</i>	CPG 2836.001
8r-16r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Attende tibi ipsi"</i>	CPG 2847
16r-23r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Destruam horrea mea"</i>	CPG 2850
23r-32v	Basilio di Cesarea	<i>In diuites</i>	CPG 2851
32v-45v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I-II</i>	CPG 2845- 2846
47r-54v	Basilio di Cesarea	<i>In ebriosos</i>	CPG 2858
54v-62v	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	CPG 2857; BHG 1935

Indici

62v-73r	Basilio di Cesarea	<i>In principium Prouerbiorum</i>	CPG 2856
73r-75r	Basilio di Cesarea	<i>De inuidia</i>	CPG 2855
75r-82v	Basilio di Cesarea	<i>De gratiarum actione</i>	CPG 2848
82v-92r	Basilio di Cesarea	<i>In martyrem Iulittam</i>	CPG 2849; BHG 0972
92r-103r	Basilio di Cesarea	<i>De legendis gentilium libris</i>	CPG 2867
103r-112v	Basilio di Cesarea	<i>Quod Deus non est auctor malorum</i>	CPG 2853
112v-120v	Basilio di Cesarea (?)	<i>Homilia dicta in Lacisis</i>	CPG 2912
120v-130r	Basilio di Cesarea	<i>Homilia dicta tempore famis et siccitatis</i>	CPG 2852
130r-135v	Basilio di Cesarea	<i>De humilitate</i>	CPG 2865
135v-146r	Basilio di Cesarea	<i>Quod rebus mundanis adhaerendum non sit</i>	CPG 2866
146r-153v	Basilio di Cesarea	<i>Aduersus eos qui irascuntur</i>	CPG 2854
153v-156v	Basilio di Cesarea	<i>De fide</i>	CPG 2859
156v-160v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "In principium erat Uerbum"</i>	CPG 2860
160v-162v	Basilio di Cesarea (?)	<i>De Spiritu Sancto</i>	CPG 2926; BHG 1934m-n
162v-166r	Basilio di Cesarea (?)	<i>Aduersus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos</i>	CPG 2914
166r-168v	Basilio di Cesarea	<i>In Barlaam martyrem</i>	CPG 2861; BHG 0223
168v-175v	Basilio di Cesarea	<i>In Gordium martyrem</i>	CPG 2862; BHG 0703
175v-182r	Basilio di Cesarea	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	CPG 2863; BHG 1205
182r-187v	Basilio di Cesarea	<i>Ad uirginem lapsam (Ep. 46)</i>	CPG 2900.046
187v-189r	Basilio di Cesarea	<i>Ad monachum lapsam (Epp. 44-45)</i>	CPG 2900.044-45
189r-311v	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae in Psalmos</i>	CPG 2836
311v-312v	Basilio di Cesarea (?)	<i>In Psalmum 115</i>	CPG 2910

Indici

12. *Atheniensis* gr. 434, saec. XII in.

Pagine	Autore	Opera	Clavis
1-16	Basilio di Cesarea	<i>In Psalmum I</i>	CPG 2836
16-17	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Attende tibi ipsi"</i>	CPG 2847
18-33	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Destruam horrea mea"</i>	CPG 2850
33-233	Basilio di Cesarea	<i>Homiliae in Psalmos</i>	CPG 2836
233-242	Basilio di Cesarea (?)	<i>In Psalmum 115</i>	CPG 2910
243-263	Basilio di Cesarea	<i>De legendis gentilium libris</i>	CPG 2867
264-280	Basilio di Cesarea	<i>De gratiarum actione</i>	CPG 2848
281-299	Basilio di Cesarea	<i>In martyrem Iulittam</i>	CPG 2849
300-320	Basilio di Cesarea	<i>Quod Deus non est auctor malorum</i>	CPG 2853
320-336	Basilio di Cesarea	<i>Aduersus eos qui irascuntur</i>	CPG 2854
336-343	Basilio di Cesarea	<i>De fide</i>	CPG 2859
343-361	Basilio di Cesarea (?)	<i>Homilia dicta in Lacisis</i>	CPG 2912
361-383	Basilio di Cesarea	<i>Homilia dicta tempore famis et siccitatis</i>	CPG 2852
383-401	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
401-411	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio II</i>	CPG 2846
412-424	Basilio di Cesarea	<i>De humilitate</i>	CPG 2865
425-464	Basilio di Cesarea	<i>Quod rebus mundanis adhaerendum non sit</i>	CPG 2866
465-482	Basilio di Cesarea	<i>In principium Prouerbiorum</i>	CPG 2856
482-503	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	CPG 2857; BHG 1935
503-513	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "In principium erat Uerbum"</i>	CPG 2860
513-519	Basilio di Cesarea (?)	<i>De Spiritu Sancto</i>	CPG 2926; BHG 1934m-n
519-533	Basilio di Cesarea	<i>De inuidia</i>	CPG 2855
533-551	Basilio di Cesarea	<i>In ebriosos</i>	CPG 2858
551-556	Basilio di Cesarea	<i>In Barlaam martyrem</i>	CPG 2861; BHG 0223
557-572	Basilio di Cesarea	<i>In Gordium martyrem</i>	CPG 2862; BHG 0703

Indici

573-586, 595-596	Basilio di Cesarea	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	CPG 2863; BHG 1205
587-594	Basilio di Cesarea	<i>Ad uirginem lapsam (Ep. 46)</i>	CPG 2900.046

13. *Sinaiticus* gr. 491, saec. VIII-IX

Fogli	Autore	Opera	Clavis
1r-4v	Giovanni Crisostomo	<i>In Christi natalem diem</i>	CPG 4650; BHG 1908
5r-16r	Giovanni Crisostomo	<i>In natalem Christi diem</i>	CPG 4560; BHG 1905
16r-27v	Giovanni Crisostomo	<i>In natale Domini et in S. Mariam genitricem</i>	CPG 4726; BHG 1892d
18v-27v	Proclo di Costantinopoli	<i>Homilia 7: In S. Theophania</i>	CPG 5806; BHG 1948- 1948a
37v-51r	Gregorio di Antiochia	<i>In illud: "Hic est filius meus"</i>	CPG 7387; BHG 1936
51v-71v	Giovanni Crisostomo	<i>De baptismo Christi</i>	CPG 4335; BHG 1941
72r-87v	Giovanni Crisostomo	<i>In Matthaicum homilia 12</i>	CPG 4424.12; BHG 1933, 1932n
87v-103r	Severiano di Gabala	<i>In Theophaniam</i>	CPG 4212; BHG 1928
103r-115v	Giovanni Crisostomo	<i>Oratio de Epiphania</i>	CPG 4882; BHG 1929
116r-129r	Giovanni Crisostomo	<i>In Sanctam Theophaniam</i>	CPG 4456; BHG 1943m
129v-141v	Proclo di Costantinopoli	<i>Homilia 27: Mystagogia in baptisma</i>	CPG 5826; BHG 1930y
141v-177r	Metodio di Olimpo	<i>Sermo de Simeone et Anna</i>	CPG 1827; BHG 1961
177r-187v	Gregorio il Taumaturgo	<i>Oratio de hypapante</i>	CPG 1778; BHG 1960

Indici

188r-205v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
206r-209v	Giovanni Crisostomo	<i>De ieiunio</i>	CPG 4662
210r-216r	Esichio di Gerusalemme	<i>Homilia in ieiunium</i>	CPG 6579
216r-229v	Giovanni Crisostomo	<i>In annunciationem Deiparae</i>	CPG 4677; BHG 1144h
230r-246r	Teotecno di Livia	<i>Laus Assumptionis Deiparae</i>	CPG 7418; BHG 1083n
246v-251r	Giovanni Damasceno	<i>In dormitionem Deiparae II</i>	CPG 8062; BHG 1097
252r-258r	–	<i>Maria Deipara, Narratio de Galbio et Candido</i>	BHG 1058a-1058b
258r-281r	–	<i>Protoevangelium Iacobi</i>	BHG 1046, 1046b-1046g
281v-298r	Epifanio di Salamina	<i>In laudes Sanctae Mariae Deiparae</i>	CPG 3771; BHG 1143

14. Parisinus gr. 773, saec. XV

Fogli	Autore	Opera	Clavis
4r-10v	Giovanni Crisostomo	<i>In Publicanum et Pharisaeum</i>	CPG 4591
10v-23v	Giovanni Crisostomo	<i>In filium prodigum</i>	CPG 4577
23v-33v	Giovanni Damasceno	<i>De his qui in fide dormierunt</i>	CPG 8112; BHG 2103t-tb
33v-48r	Gregorio di Nazianzo	<i>De pauperum amore (or. 14)</i>	CPG 3010.14
48v-62v	Giovanni Crisostomo	–	–
62v-67v	Efrem Greco	<i>In aduentum Domini et de consummatione saeculi</i>	CPG 3946; BHG 0812ze-0812zf
68r-83v	Ippolito di Roma	<i>De consummatione mundi</i>	CPG 1910; BHG 0812z
83v-91r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Attende tibi ipsi"</i>	CPG 2847
91r-99r	Asterio di Amasea	<i>In principium ieiuniorum (Homilia 14)</i>	CPG 3260.14
99r-105v	Germano II	<i>De Iona, Daniele et ieiunio (De paenitentia, homilia 5)</i>	CPG 4333.5; BHG 0941c

Indici

105v-112v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
112v-123r	Anastasio Sinaita	<i>In sextum Psalmum</i>	CPG 7751
123r-128r	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio II</i>	CPG 2846
128r-131r	Doroteo di Gaza	<i>Homilia de ieiuniis (doctrina 15)</i>	CPG 7352.15
131r-143v	Andrea di Creta	<i>De humana uita et de defunctis</i>	CPG 8192; BHG 2103p
143v-148v	Giovanni Crisostomo	<i>Quod mortui non ita uehementer plangendi sint, ecloga 45</i>	CPG 4684.45; BHG 2102z
148v-151v	Efrem Greco	<i>Sermo alius in patres defunctos</i>	CPG 3922; BHG 2103e
152r-154r	Efrem Greco	<i>Sermo in patres defunctos</i>	CPG 3912; BHG 2103tc
154r-163v	Gregorio di Nazianzo	<i>In patrem tacentem (or. 16)</i>	CPG 3010.16
163v-178r	Giovanni Crisostomo	<i>In Genesim, sermo 3</i>	CPG 4562; BHG 0025p-pc
178v-184r	Gregorio di Nissa	<i>De s. Theodoro</i>	CPG 3183; BHG 1760
184r-191v	Nectario di Costantinopoli	<i>Sermo de festo S. Theodori</i>	CPG 4300; BHG 1768
191v-201r	–	<i>Theodora II imperatrix, narratio de Theophili imp. absolutione et imaginum restitutione</i>	BHG 1732- 1734c
201v-213r	–	<i>De imagine dicta Antiphonete in Chalcoopratiis</i>	BHG 0797- 0797b
213r-223r	Gregorio II	<i>Epistulae ad Leonem Isaurum Imperatorem</i>	BHG 1387d
223r-239r	–	<i>Maria Deipara, commenta- rius homileticus de imagine Deiparae Romana</i>	BHG 1067
239r-246v	Atanasio di Alessandria	<i>Narratio de Cruce seu ima- gine Berytensi</i>	CPG 2262; BHG 0780- 0788b
246v-250v	–	<i>Miraculum in puteo magnae ecclesiae et narra- tio de mago Mesita</i>	BHG 0799- 0799d

Indici

270r-274r	Giovanni Crisostomo	<i>De ueneranda Cruce, ecloga 38</i>	CPG 4684.38; BHG 0448
274r-282r	Giovanni Crisostomo	<i>De adoratione pretiosae Crucis</i>	CPG 4539; BHG 0419-0419d
282r-285r	Teodoro Studita	<i>In adorationem sanctae Crucis</i>	BHG 0414
285r-288v	Giuseppe di Tessalonica	<i>Homiliae in Sanctam Crucem (1-3)</i>	BHG 0429d; 0440, 0442-0444b
288v-290v	Michele Coniate	<i>Homilia in tertia Dominica ieiuniorum</i>	BHG 0420m
290v-303r	Giovanni Crisostomo	<i>De paenitentia</i>	–
303r-319v	Sofronio di Gerusalemme	<i>Vita Mariae Aegyptiacae</i>	CPG 7675; BHG 1042, 1042d
319v-326v	–	<i>Maria Deipara, Miraculum de acathisto</i>	BHG 1059z-1060
333r-342r	Anastasio Sinaita	<i>De sacra synaxi</i>	CPG 7750
342r-345v	Giovanni Crisostomo	<i>De Lazaro et diuite</i>	CPG 4590
345v-369v	–	–	–
370r-374v	Amfilochio di Iconio	<i>In occursum Domini</i>	CPG 3232; BHG 1964, 1964b
374v-378v	Gregorio Antiocheno	<i>Homilia I in S. Theophania</i>	CPG 7385; BHG 1926-1927
378v-384v	Leone VI	<i>Homilia in occursum Domini (in Christi natiuitatem I) (homilia 28)</i>	BHG 1974
384v-394v	–	<i>Theodorus Stratelates m., Passio metaphrastica</i>	BHG 1752
394v-400r	–	<i>Theodorus Tiro m., Passio metaphrastica</i>	BHG 1763
400r-403r	Teodoro Studita	<i>Laudatio tertiam capituli inuentionem S. Iohannis Baptistae</i>	BHG 0842
403r-415v	Evodio monaco	<i>Passio martyrum XLII Amoriensium</i>	BHG 1214

Indici

415v-423r	–	<i>Martyres XL Sebasteni, Passio metaphrastica</i>	BHG 1202
423v-429v	Basilio di Cesarea	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	CPG 2863; BHG 1205
429r-436r	Giovanni Crisostomo	<i>In annuntiationem Beatae Mariae Virginis</i>	CPG 4519; BHG 1128f
436v-446r	Andrea di Creta	<i>In annuntiationem Beatae Mariae Virginis</i>	CPG 8174; BHG 1093g
446r-453v	Germano I	<i>In annuntiationem Deiparae</i>	CPG 8009; BHG 1145n-1145r

15. *Laurentianus gr. plut. VII.26, saec. X*

Fogli	Autore	Opera	Clavis
4r-9v	Gregorio di Nazianzo	<i>In Theophania (Or. 38)</i>	CPG 3010.38; BHG 1921- 1921b
9v-14v	Basilio di Cesarea (?)	<i>In sanctam Christi generationem</i>	CPG 2913; BHG 1922
14v-21v	Gregorio di Nissa	<i>Encomium in S. Stephanum protomartyrem I</i>	CPG 3186; BHG 1654- 1654b
21v-59v	Gregorio di Nazianzo	<i>In Basilium (Or. 43)</i>	CPG 3010.43; BHG 0245
60r-86v	Amfilochio di Iconio	<i>Vita et miracula S. Basilii Magni</i>	CPG 3253; BHG 0246y-0260ab
86v-87r	Giuliano Flavio Claudio	<i>Epistulae ad Basilium</i>	BHG 0260bl
87r-88r	Basilio di Cesarea	<i>Ad Iulianum (Ep. 41)</i>	CPG 2900.041; BHG 0260bll
88r-90r	Giovanni Crisostomo	<i>Ad populum Antiochenum homiliae 1-21</i>	CPG 4330; BHG 0488i, 0488k, 0488kb

Indici

90r-93r	Giovanni Crisostomo	<i>In Herodem et infantes</i>	CPG 4638; BHG 0827b
94r-102r	Gregorio di Nazianzo	<i>In sancta Lumina (Or. 39)</i>	CPG 3010.39; BHG 1938- 1938b
102v-110r	Basilio di Cesarea	<i>Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma</i>	CPG 2857; BHG 1935
111r-133r	Gregorio di Nazianzo	<i>In sanctum baptisma (Or. 40)</i>	CPG 3010.40; BHG 1947
133v-138v	Amfilochio di Iconio	<i>In occursum Domini</i>	CPG 3232; BHG 1964- 1964b
139r-147v	Asterio di Amasea	<i>In principium ieiuniorum (homilia 14)</i>	CPG 3260.14
147r-154r	Gregorio di Nissa	<i>De beneficentia (De pauperibus amandis 1)</i>	CPG 3169
154v-159r	Giovanni Crisostomo	<i>Homilia in poenitentiam Niniuitarum</i>	CPG 4442; BHG 0941h
159v-165v	Basilio di Cesarea	<i>In quadraginta martyres Sebastenses</i>	CPG 2863; BHG 1205
165v-170v	–	<i>Martyres XL Sebasteni, Passio</i>	BHG 1201- 1201d, 1201f
171r-182v	Anastasio Sinaita	<i>In sextum Psalmum</i>	CPG 7751
182v-189v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
189v-197r	Basilio di Cesarea	<i>In illud: “Attende tibi ipsi”</i>	CPG 2847
197r-206r	Basilio di Cesarea	<i>Quod Deus non est auctor malorum</i>	CPG 2853
206r-210v	Pamfilo il teologo	<i>Encomium S. Soteridis</i>	CPG 6921; BHG 1942- 1642a
210v-214r	Giovanni Crisostomo	<i>Ad populum Antiochenum homiliae 1-21</i>	CPG 4330; BHG 0488i, 0488k, 0488kb
214r-223v	Giovanni Crisostomo	<i>Ad populum Antiochenum homiliae 1-21</i>	CPG 4330; BHG 0488i, 0488k, 0488kb
223v-232v	Efrem Greco	<i>De communi resurrectione</i>	CPG 3945; BHG 2102y

Indici

232v-238v	Nestorio	<i>Homiliae III in tentationes Christi</i>	CPG 5717-5719
238v-245v	Giovanni Crisostomo	<i>In parabolam de filio prodigo</i>	CPG 4577
251v-260v	Atanasio di Alessandria	<i>In caecum a natiuitate</i>	CPG 2272
260v-263v	Giovanni Crisostomo	<i>In annuntiationem Beatae Mariae Virginis</i>	CPG 4519; BHG 1128f
263v-270r	Gregorio il Taumaturgo	<i>Homilia II in annuntiationem Deiparae</i>	CPG 1776; BHG 1092w
270r-274v	Giovanni Crisostomo	<i>In Lazarum, homilia 1</i>	CPG 4680; BHG 2221
274v-280r	Leonzio di Bisanzio	<i>Homilia 3 in ramos palmarum</i>	CPG 7898; BHG 2216-2216c
280v-285r	Epifanio di Salamina	<i>In Festo Palmarum</i>	CPG 3767
285r-290r	Giovanni Crisostomo	<i>In parabolam de ficu</i>	CPG 4588
290r-294r	Giovanni Crisostomo	<i>In decem uirgines</i>	CPG 4580
294r-298v	Giovanni Crisostomo	<i>In meretricem et pharisaeum</i>	CPG 4199; BHG 1162f
299r-307r	Giovanni Crisostomo	<i>De prodizione Iudae, 1-2</i>	CPG 4336; BHG 0415t, 0418u, 0426d-e
307r-309r	Stefano II di Ierapoli	<i>Contra Agnoetas</i>	CPG 7005; BHG 0434g
309r-310r	Proclo di Costantinopoli	<i>Homilia 10: In feriam quintam</i>	CPG 5809; BHG 0418f
310r-311r	Proclo di Costantinopoli	<i>Homilia 11: In Parasceuen</i>	CPG 5810; BHG 0450e
311r-321v	Epifanio di Salamina	<i>In diuini corporis sepulturam</i>	CPG 3768; BHG 0808e

Indici

16. Parisinus Coisl. 285, saec. XIV-XV

Fogli	Autore	Opera	Clavis
10r-20r	Giovanni Crisostomo	<i>In parabolam de filio prodigo</i>	CPG 4577
20r-39v	Giovanni Damasceno	<i>De his qui in fide dormierunt</i>	CPG 8112; BHG 2103t-tb
39v-53r	Giovanni Crisostomo	<i>In secundum Domini aduentum</i>	CPG 4595
53r-65v	Basilio di Cesarea	<i>In illud: "Attende tibi ipsi"</i>	CPG 2847
65v-71v, 66r-70v, 27r-74v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio II</i>	CPG 2846
74v-94v	Anastasio Sinaita	<i>In sextum Psalmum</i>	CPG 7751
94v-107v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
107v-112r	Efrem Greco	<i>Sermo in patres defunctos</i>	CPG 3921; BHG 2103tc
112r-118r	Efrem Greco	<i>Sermo alius in patres defunctos</i>	CPG 3922; BHG 2103e
118r-130r	Nectario di Costantinopoli	<i>Sermo de festo S. Theodori</i>	CPG 4300; BHG 1768
130r-142v	–	<i>Theodora II imperatrix, Narratio de Theophili imp. absolutione et imaginum restitutione</i>	BHG 1732-1734c
143r-148r	Giuseppe di Tessalonica	<i>Homiliae in Sanctam Crucem (1-3)</i>	BHG 0429d, 0440, 0442-0444b
148r-174r	Sofronio di Gerusalemme	<i>Vita Mariae Aegyptiacae</i>	CPG 7675; BHG 1042-1042d
174r-185v	–	<i>Maria Deipara, Miraculum de acathisto</i>	BHG 1059z-1060
186r-203r	Andrea di Creta	<i>In Lazarum quatruiduanum</i>	CPG 8177; BHG 2218
203r-220v	Andrea di Creta	<i>In ramos palmarum</i>	CPG 8178

Indici

220v-222v, 331, 223r-230v	Giovanni Crisostomo	<i>In Matthaenum homilia 67</i>	CPG 4424.67
230v-239v	Giovanni Crisostomo	<i>In Matthaenum homilia 78</i>	CPG 4424.78
240r-250v	Giovanni Crisostomo	<i>In Matthaenum homilia 80</i>	CPG 4424.80
251r-269r	Giovanni Crisostomo	<i>De proditione Iudae, 1-2</i>	CPG 4336; BHG 0415t, 0418u, 0426d-e
269r-278r	Giovanni Crisostomo	<i>In sancta et magna Parasceue</i>	CPG 4524; BHG 0434
278r-305r	Gregorio di Nicomedia	<i>In Sanctam Mariam assistentem Cruci</i>	BHG 1139
305r-326r	Epifanio di Salamina	<i>In diuini corporis sepulturam</i>	CPG 3768; BHG 0808e
326r-329v	Gregorio di Nazianzo	<i>In sanctum Pascha et in tarditatem (Or. 1)</i>	CPG 3010.01
329v-330v, 332r-335r	Gregorio di Nissa	<i>In luciferam sanctam Domini resurrectionem (In Christi resurrectionem V)</i>	CPG 3177
335r-345r	Proclo di Costantinopoli	<i>Homilia 33: In S. Thomam ap.</i>	CPG 5832; BHG 1839- 1841
345r-352r	Giovanni Crisostomo	<i>In nouam dominicam et in apostolum Thomam</i>	CPG 4689; BHG 1837
352v-370r	Sofronio di Gerusalemme	<i>Homilia in festum palmarum</i>	CPG 7657
370r-388r	Andrea di Creta	<i>In annuntiationem Beatae Mariae Virginis</i>	CPG 8174; BHG 1093g
389r-396r	–	<i>Georgius m. Diospoli in Palaestina, De filio ducis Leonis</i>	BHG 0687z-0688g
414r-415v	Menandro Protettore	<i>Visio Constantini, inuentio Crucis et clauorum</i>	BHG 0396- 0409z

Indici

17. *Hierosolymitanus gr.* Hagiou Saba 80, saec. XIII

Fogli	Autore	Opera	Clavis
1r-16r	Ippolito di Roma	<i>De consummatione mundi</i>	CPG 1910; BHG 0812z
16r-30r	Efrem Greco	<i>De patientia et de consummatione huius saeculi ac de secundo aduentu</i>	CPG 4007
30r-37r	Efrem Greco	<i>In aduentum Domini et de consummatione saeculi</i>	CPG 3946; BHG 0812ze-0812zf
37r-41v	–	<i>Defuncti, Oratio anonyma</i>	BHG 2103s
41v-49r	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
49r-66r	Giovanni Crisostomo	<i>In Genesim, sermo 3</i>	CPG 4562; BHG 0025p-pc
66r-71r	Giovanni Crisostomo	<i>In Psalmum 92</i>	CPG 4548
71r-83v	Anastasio Sinaita	<i>In sextum Psalmum</i>	CPG 7751
83v-93r	Efrem Greco	<i>De Cain et Abel</i>	CPG 4112
93r-96r	–	<i>Theodorus Tiro, Miraculum</i>	BHG 1765m
96r-98r	Gregorio di Nissa	<i>De S. Theodoro</i>	CPG 3183; BHG 1760
98r-v, 122-123v	Atanasio di Alessandria	<i>Narratio de Cruce seu imagine Berytensi</i>	CPG 2262; BHG 0780-0788b
100v-108v	Nectario di Costantinopoli	<i>Sermo de festo S. Theodori</i>	CPG 4300; BHG 1768
108v-123v	Giovanni Damasceno	<i>De sacris imaginibus contra Constantinum Cabalinum</i>	CPG 8114; BHG 1387e-1387g
123v-134r	–	<i>De imagine Edessena</i>	BHG 0796b
134r-141r	–	<i>De imaginibus</i>	BHG 1387y
141r-153r	Giovanni Crisostomo	<i>In Psalmum 50, homilia 1</i>	CPG 4544
153r-164r	Giovanni Crisostomo	<i>In Psalmum 50, homilia 2</i>	CPG 4545
164r-171r	Giovanni Crisostomo	<i>De paenitentia homiliae 1-9</i>	CPG 4333
171r-174v	Giovanni Crisostomo	<i>In Daviden regem et Paulum apostolum, de paenitentia</i>	CPG 4541; BHG 2102w

Indici

174v-180r	Severiano di Gabala	<i>De serpente homilia</i>	CPG 4196; BHG 0451h
180r-183r	Giuseppe di Tessalonica	<i>Homiliae in Sanctam Crucem (1-3)</i>	BHG 0429d, 0440, 0442- 0444b

18. *Parisinus gr. 757, saec. XI*

Fogli	Autore	Opera	Clavis
1r-9v	Severiano di Gabala	<i>In filium prodigum</i>	CPG 4200
9v-22v	Giovanni Crisostomo	<i>In secundum Domini aduentum</i>	CPG 4595
22v-50v	Gregorio di Nazianzo	<i>De pauperum amore (Or. 14)</i>	CPG 3010.14
50v-68v	Giovanni Damasceno	<i>De his qui in fide dormierunt</i>	CPG 8112; BHG 2103t-tb
68v-80v	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
80v-89r	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio II</i>	CPG 2846
89r-105v	Gregorio di Nazianzo	<i>In patrem tacentem (Or. 16)</i>	CPG 3010.16
105v-123r	Niceta Paflagone	<i>Laudatio S. Theodori Stratelatis</i>	BHG 1753
123r-131v	Gregorio di Nissa	<i>De S. Theodoro</i>	CPG 3183; BHG 1760
131v-164r	Giovanni Crisostomo	<i>In Psalmum 50, homiliae 1-2</i>	CPG 4544-4545

19. *Laurentianus gr. plut. IV.17, saec. X*

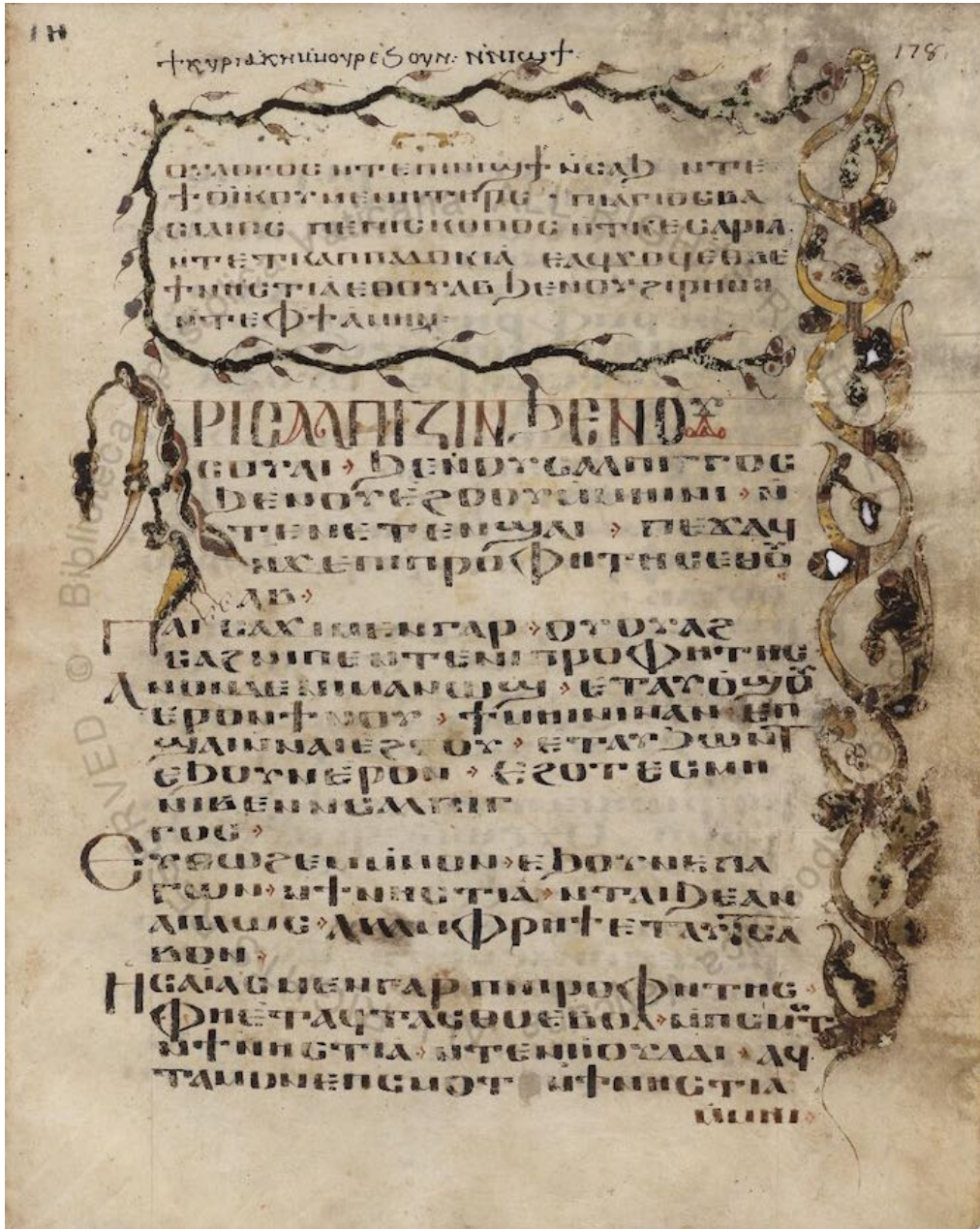
Fogli	Autore	Opera	Clavis
1r-10r	Basilio di Cesarea	<i>De ieiunio I</i>	CPG 2845
10r-17v	Giovanni Crisostomo	<i>In illud: "Memor fui Dei et delectatus sum"</i>	CPG 4636; BHG 1896

Indici

17v-21v	Efrem Greco	<i>In uanam uitam, et de paenitentia</i>	CPG 4031, 4622; BHG 2103n
22r-36v	Giovanni Crisostomo	<i>Homiliae</i>	–


TAVOLE

TAVOLA I



Vat.copt. 58, f. 178r

TAVOLA II



ΔΕΙΟΥΣΙΡΗΝΗ > ΟΥΤΟΥΣΩ
 ΜΗΝΑΖΩΡΕΟΣ > ΟΥΣΩΚΕΚΑ
 ΙΠΡΩΔΑΜΙΟΥΝΗ > ΙΠΑΚ
 ΨΕΡΤΟΔΙΑΝΓΑΡ > ΕΨΠΕΚ
 ΟΥΟΙ > ΕΘΟΥΝΕΨΙΕΤΟΥΝΗ
 ΗΤΕΠΨΕΙΨΙΜΨΥΣΤΕΡΙΟ
 ΜΑΥΑΤΨΑΝ > ΔΑΨΠΚΕΨΕΨΙ
 ΟΩ > ΕΝΑΨΙΡΗΜΟΨΙΨΟΡΗ > ΔΕ
 ΟΨΨΗΚΑΤΑΠΗΨΙΟΨΟΣ > ΔΤΟΝΕ
 ΘΑΙ >

Τ ΜΙΣΤΙΑΠΕΤΑΘΟΡΕΝΙΑΔΟΝΑΨ
 ΕΠΑΙΝΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΠΧΗΨΡΕΨΤΟΥΨΕΤΕΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΚΑΤΨΨ >

Π ΑΡΙΨΨΓΑΡΔΨΙΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΔΕΝΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ >

Ε ΤΑΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ >

Ε ΒΟΛΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ >

Χ ΕΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ
 ΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨΨ >

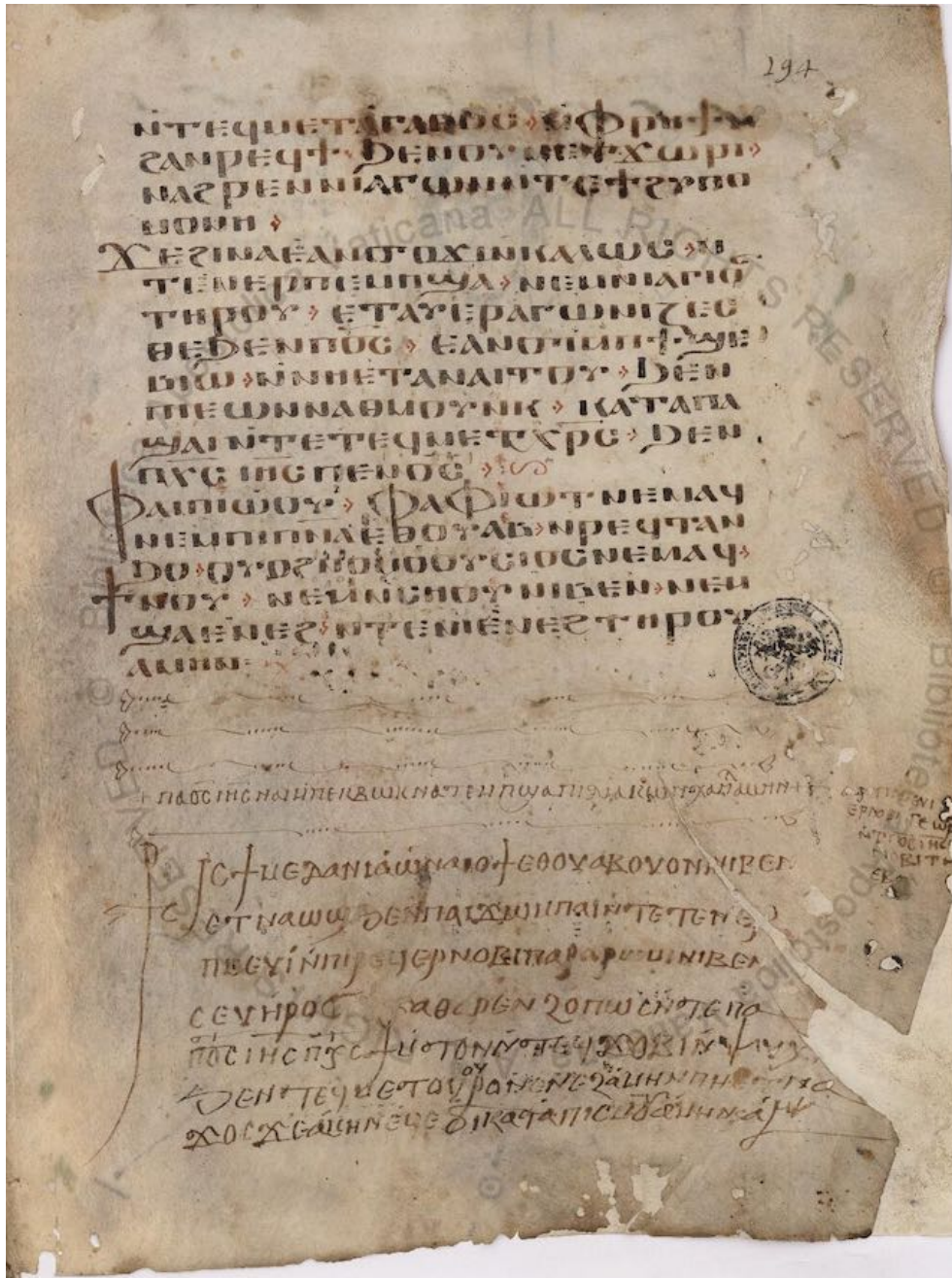
Vat.copt. 58, f. 185v

TAVOLA III

ΕΘΒΕ ΦΑΙΓΑΡ ΠΕΧΔΥ ΧΕΦΟΥ
 ΝΧΕΠΟΥ ΧΕΝΝΕΙΟΥ ΖΩΟΥ
 ΕΧΕΠΙΚΑΖΙ ΙΟΥΦ ΕΒΟΛΙΤΕ
 ΠΙΓΑΧΩΤΕΡΩΙ
ΟΥΟΣ ΕΒΟΛΙΤΕΝ ΠΙΣΒΩΝ ΔΥΝ
 ΦΟΥΓΤΙΑ ΧΕΡΙΑΝΤΕΦΤΑΡΟΣ
 ΡΑΤΦ ΟΠΙΒΩΛΕΒΟΛΙΤΕΠΟΥΒΙ
 ΟΣ ΕΤΑΥΘΡΕΦΧΩΒΕΝΦΙΑ
 ΚΙΑ ΝΕΥΦΤΡΥΦΗ
ΦΒΙΟΓΔΕ ΝΕΛΙΓΕ ΟΣΟΥ ΔΥΡΗΦΗ
 ΕΤΑΦΟΥΕΝΟΥ ΔΕΝΠΗΦΩ
 ΙΑΝΙΤΗΣ Χ ΙΕΕΤΑΦΥΕΠΠΙΟΡΟ
 ΦΗΤΗΣ ΕΡΟΦΙΑ ΔΥΡΗΦ
 ΜΕΤΑΦΧΕΚΦΙΕΤΥΕΠΠΕΒΛ
 ΔΗ ΔΕΝΟΥΟΥΟΤΟΥΕΤ ΝΑΓ
 ΡΙΟΝ ΝΕΜΟΥΚΟΥΧΙΩΝΩ
 ΙΤ
ΟΥΟΣ ΠΗΤΗ ΧΕΤΕΝΙΑΔΥ ΦΑΙ
 ΤΑΥΕΡΙΦΙΑΝΝΕΥΠΕΒΒΗΤΕΦ
 ΧΕΝΝΕΤΑΧΧΕΥΤΙΠΠΙΜΟΥ ΔΥ
 ΔΠΙΩΔΑΝΤΕΠΡΕΦΕΡΝΟΥΤΕΥ
 ΙΩ ΩΔΙΩΔΥΝΦΙΕΤΡΕΦΤΑΚΟ
 ΝΤΕΠΠΗΤΗΣ
ΛΠΩΣΤΕΝΙΑ ΧΕΝΦΟΥΓΤΙΑ ΕΣ
 ΛΩΚΔΑΧΩΟΥΝΝΕΘΟΥΑΒΤΗ
 ΡΟΥ ΕΒΟΥΝΕΦΠΟΛΗΤΙΑΙΑΤΑ
 ΦΤ
ΟΥΟΝΟΥΚΟΥΝΓΩΙΑΤΗΚΟΝΕΔΑ
 ΟΟΥΦΕΡΟΦΧΕΑΠΙΑΤΟΝ ΑΠΑΦ
 ΟΟΥΝΚΒΕΝΠΙΧΡΩΩ ΩΔΦΕΡΑ
 ΟΥΑΝΠΕΝΝΧΕΒΒ ΔΙΩΔΑΝΕΚΔΕ

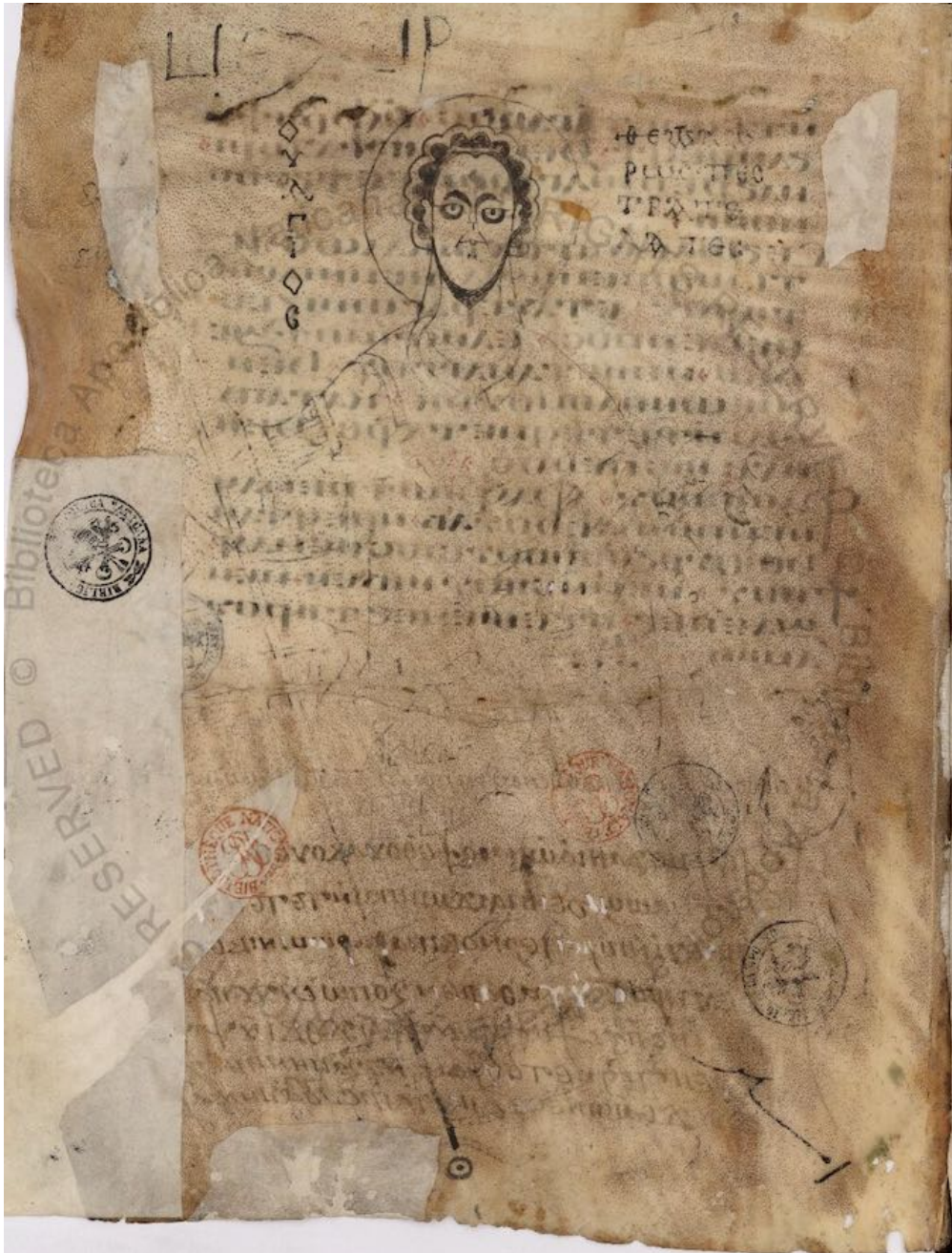
176

ΕΒΗΓΑΡΧΕΔΗΡΕΝΗΒΕΧΗ ΕΡ
 ΗΝΣΤΕΥΗΝ ΜΕΙΝΟΥΤΕΒΝΩ
 ΟΥΙ ΠΑΥΝΑΕΡΕΒΟΜΗΠΕ ΕΤ
 ΖΟΤ ΜΕΙΝΙΤΑΙΟ
 ΔΑΗΝΑ ΕΤΑΥΩΤΕΝΗΡΩΟΥ
 ΜΗΝΟΥΙ ΕΘΕΤΗΝΣΤΙΑ ΕΤΑ
 ΠΗΝΑΥΩΠΗΒΕΝΕΣΤΡΑΔΑΕΡ
 ΠΡΟΦΗΤΕΥΗΝΚΑΜΗΚΕΣΟΠΗ
 ΝΙΧΩΜΗ ΠΤΕΠΙΟΧΑΙΣΤΕΒΗΤ
 ΗΝΣΤΙΑ
 ΛΤΟΗΕΤΗΝΣΤΙΑ ΝΕΥΤΑΚΗΕΙ
 ΝΗΝΕΥΣΑ ΥΠΙΛΣΟΥΕΧΕΝΝΕΩ
 ΝΟΒΙ ΟΥΔΕΥΠΑΥΕΡΠΙΕΤΑΝΟΙ
 ΟΥΔΕΥΠΑΥΩΠΗΒΕΝΟΥΒΙΟ
 ΙΗΕΤΕΥΣΕΒΗΣ ΟΥΔΕΥΠΑΥ
 ΕΡΩΦΗΡΕ
 ΦΦ
 ΠΙΩΝΕΒΗΕΤΑΝΟΥΚΕΛΙΣΕΙΣΠΥΛ
 ΧΕΙ ΜΗΝΗΑΝΕΤΑΥΩΠΗΒΕΛΟΥ
 ΕΙΑΥ ΟΥΟΣΠΗΑΝΗΑΙΕΝΑΥ
 ΟΥΟΠΥ ΕΒΟΔΒΕΝΤΦΕ ΟΥΟΣ
 ΠΗΩΟΥΔΥΣΟΥΕΒΟΔΒΕΝΤΦΕΤ
 ΡΑ ΟΥΟΣΝΑΥΟΡΗΟΥΤΠΕΕΝΟΥ
 ΧΑΧΗΜΟΠΠΕΤΩΩΠΗΒΕΝΝΟΥ
 ΦΥΛΗ
 ΕΒΕΔΕΧΕΔΥΕΡΦΜΕΥΙ ΚΗΧΑ
 ΚΙΟΝΗΑΥ ΟΥΟΣΔΥΚΟΤΟΥΕΧΗ
 ΜΒΕΝΟΥΤΕΒΙΟΥΜΙΑ ΜΠΟΥΝΑ
 ΕΠΙΛΣΗΦΕΠΑΓΓΕΛΙΑ
 ΗΚΕΡΕΟΦΑΙΒΑΤΕΜΠΗΡΑΔΥΡΙΑ
 ΗΚΕΝΣΟΥΡΑΗ ΟΥΟΣΗΤΕΚΣΒΕΡ



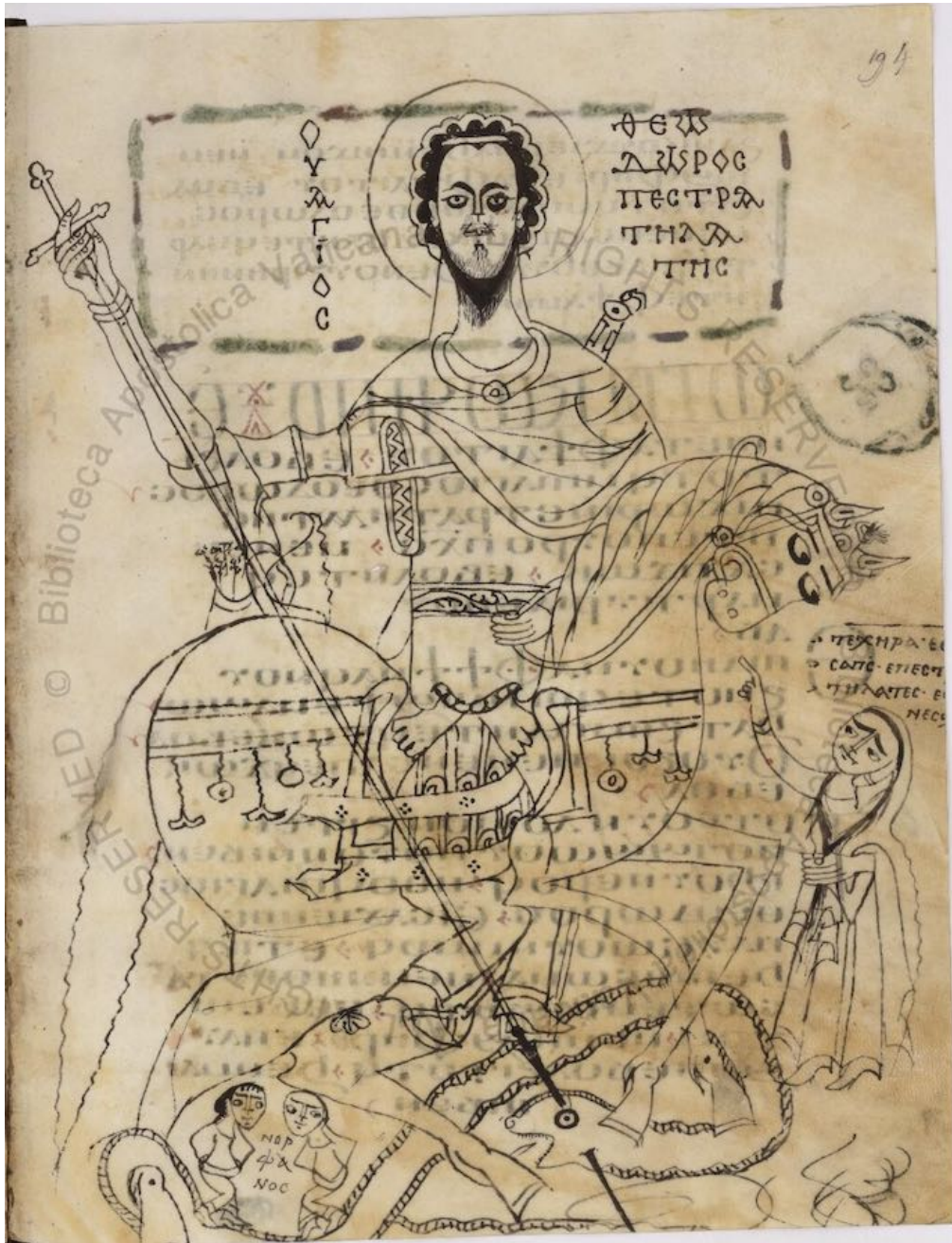
Vat. copt. 58, f. 194r

TAVOLA VIII



Vat. copt. 58, f. 194v

TAVOLA IX



Vat. copt. 66, f. 194r

TAVOLA X



Vat.copt. 66, f. 210v

TAVOLA XI



Vat.copt. 66, f. 287v

TAVOLA XII



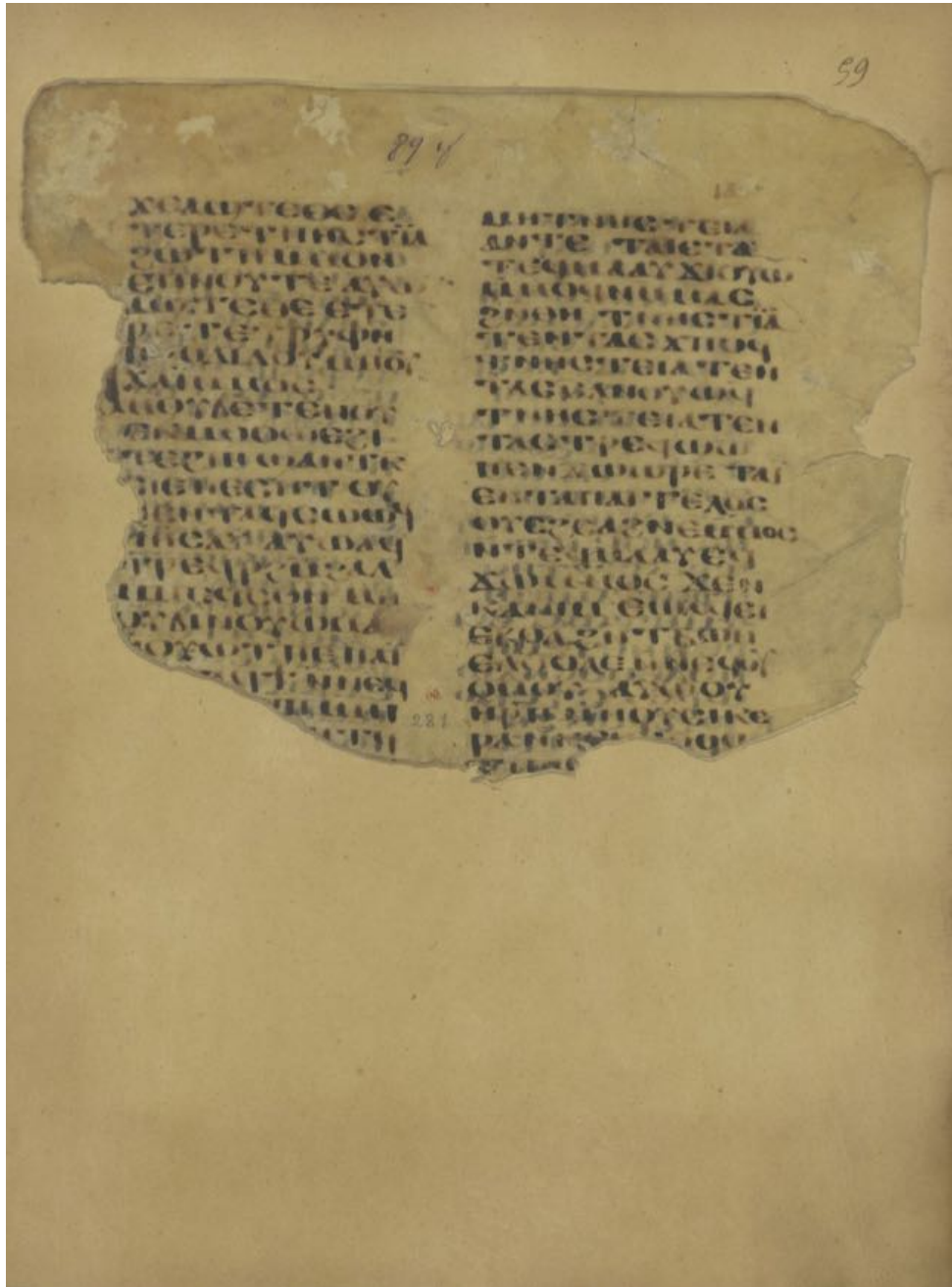
Vat. copt. 62, f. 89v

TAVOLA XIII



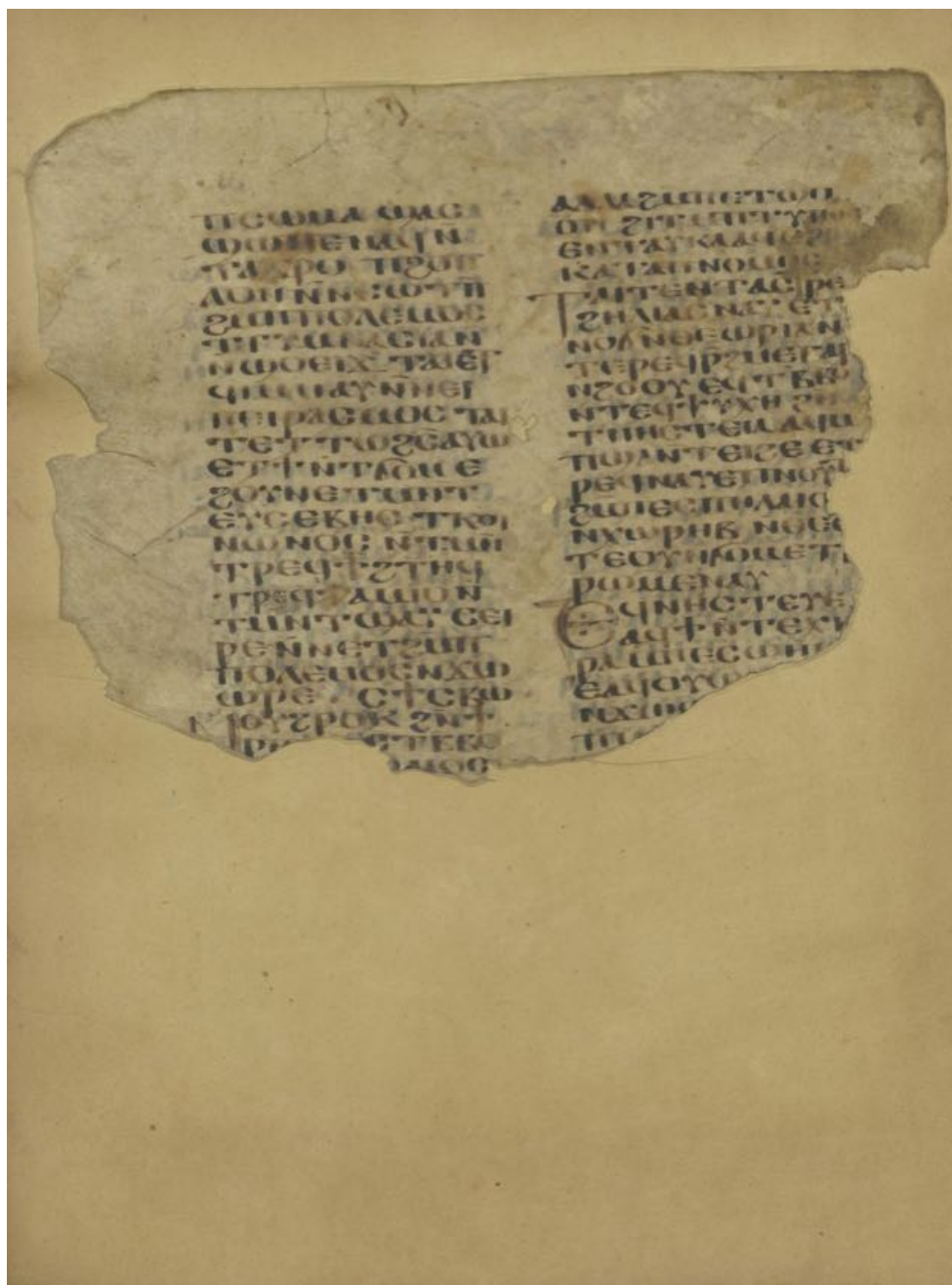
New York, Morgan Library & Museum M613, f. 1v

TAVOLA XIV



Paris.copt. 131⁶ 59 (recto)

TAVOLA XV



Paris.copt. 131⁶ 59 (verso)

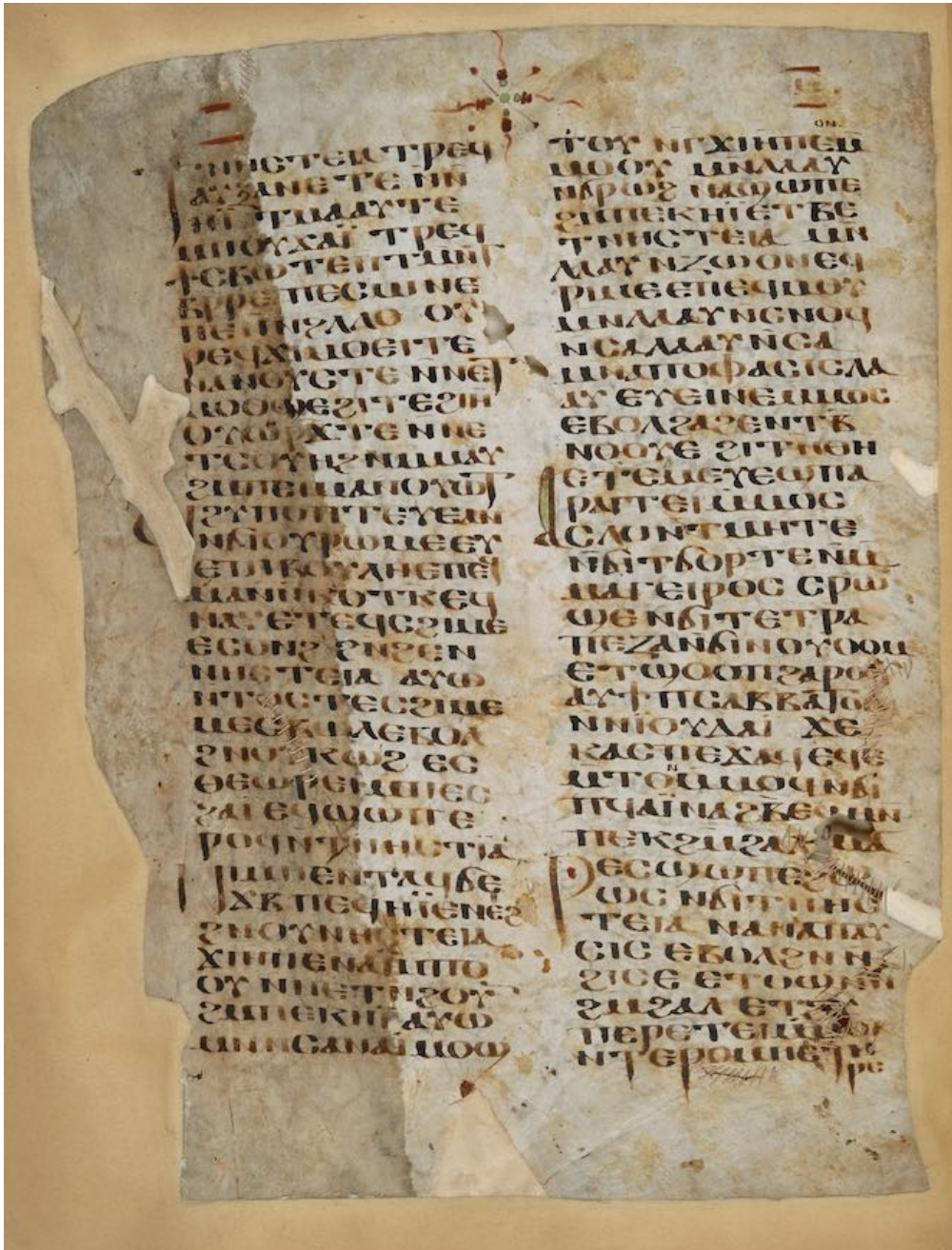
TAVOLA XVI



Cat. 174

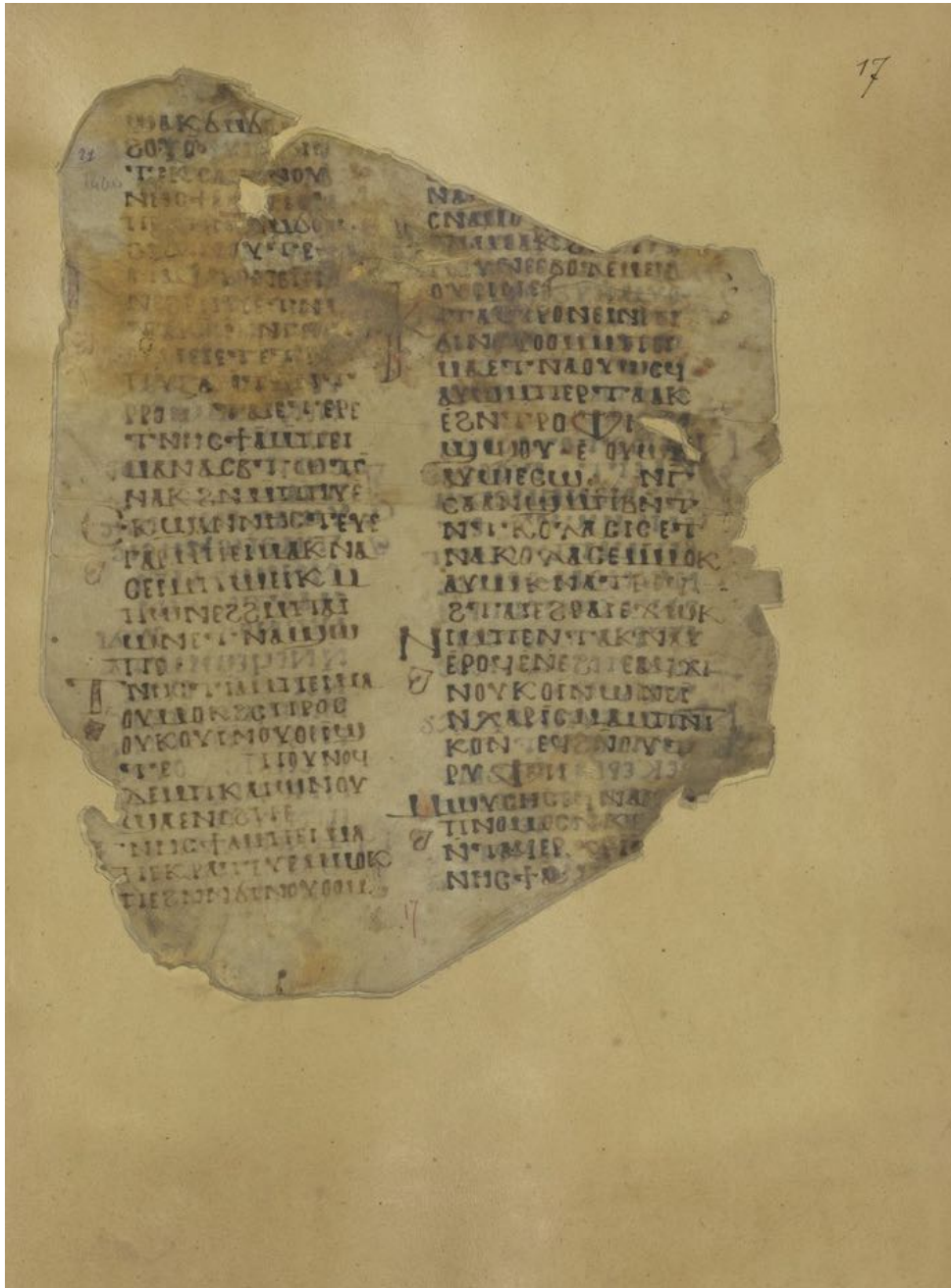
Londin.or. 3581 A, 3 (recto)

TAVOLA XVII



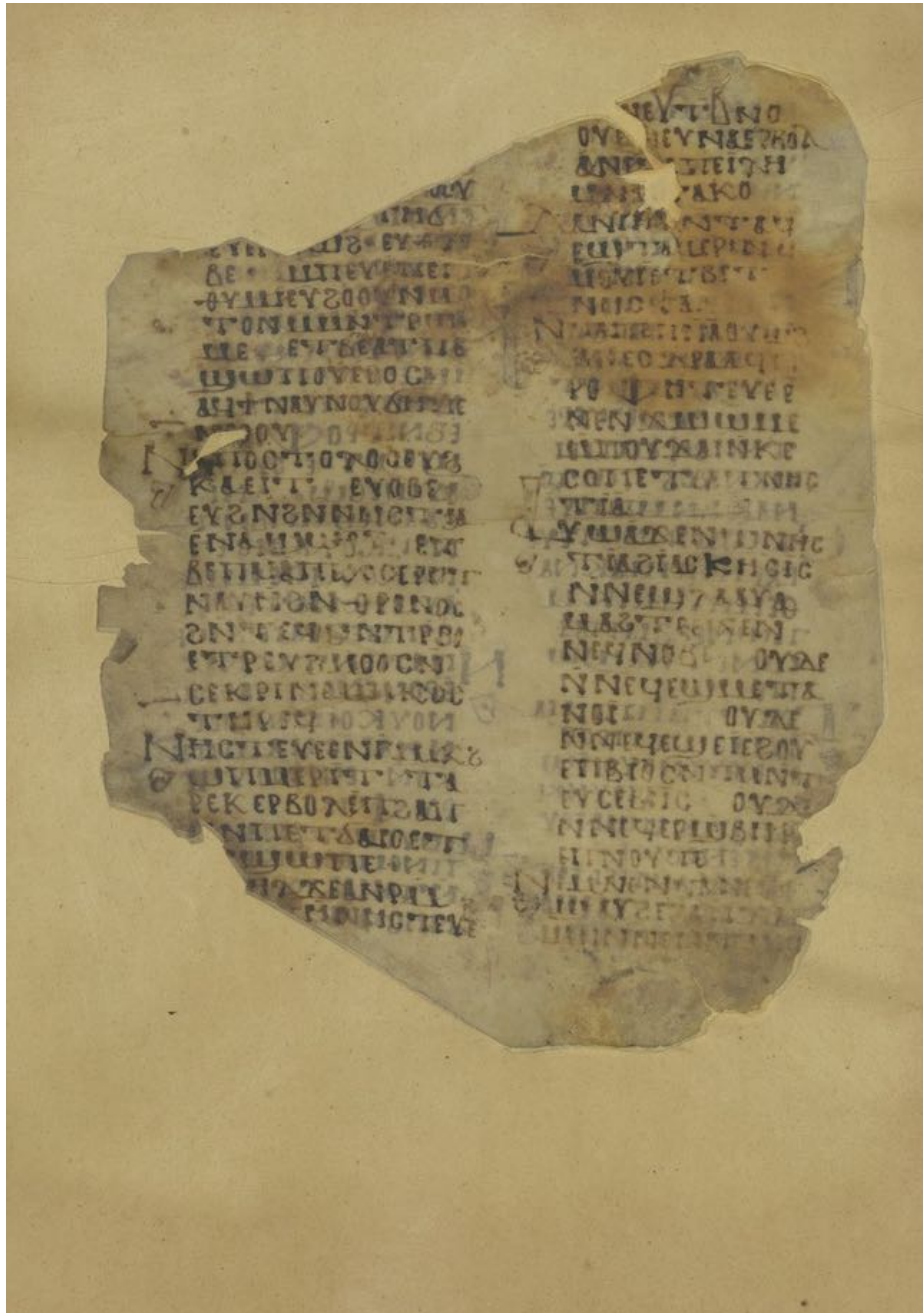
Londin.or. 3581 A, 3 (verso)

TAVOLA XVIII



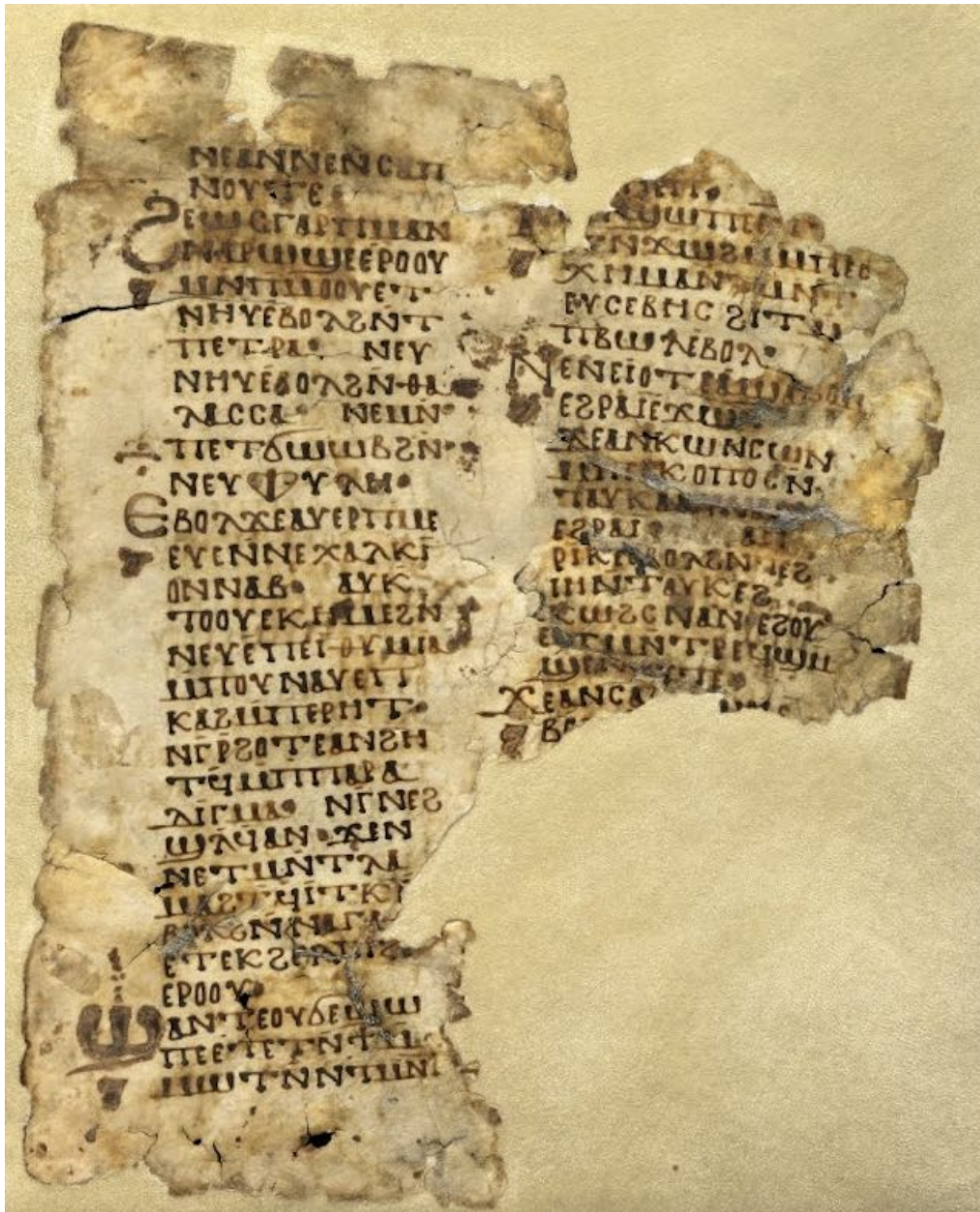
Paris.copt. 131⁶ 17 (recto)

TAVOLA XIX



Paris.copt. 131⁶ 17 (verso)

TAVOLA XX

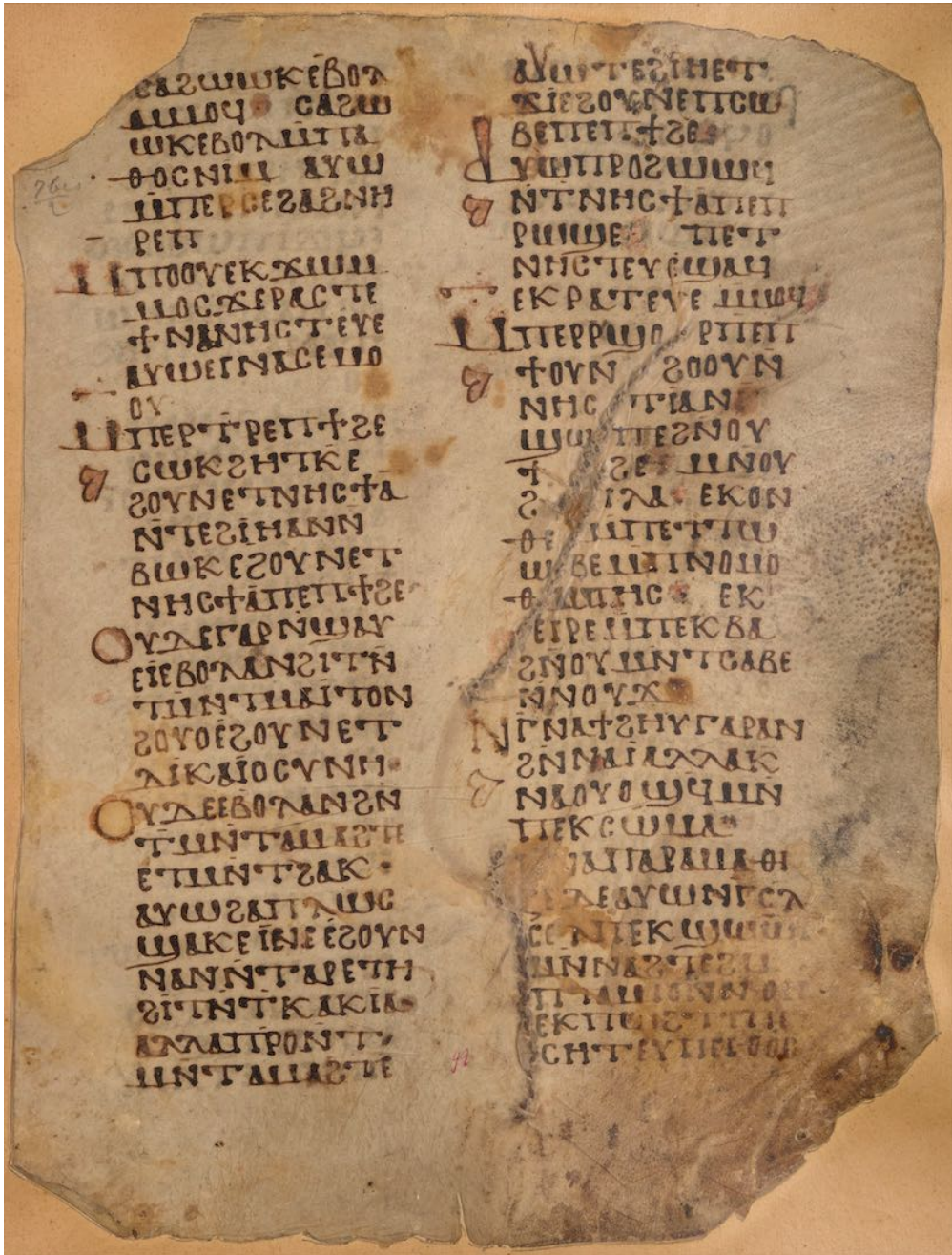


Paris.Lupar. E 10028 (recto)

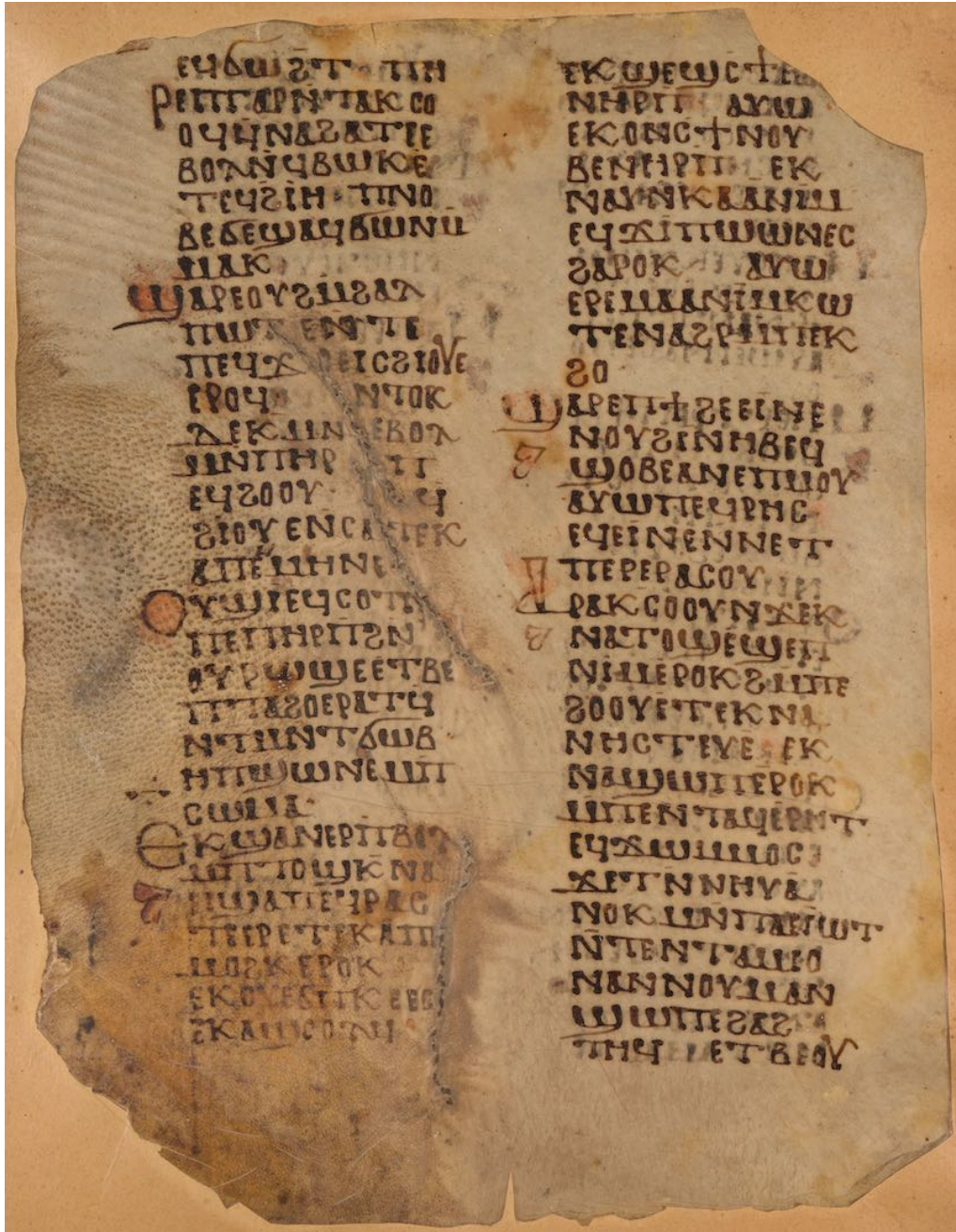
TAVOLA XXI



Paris.Lupar. E 10028 (verso)



Paris.copt. 131² 117 (recto)

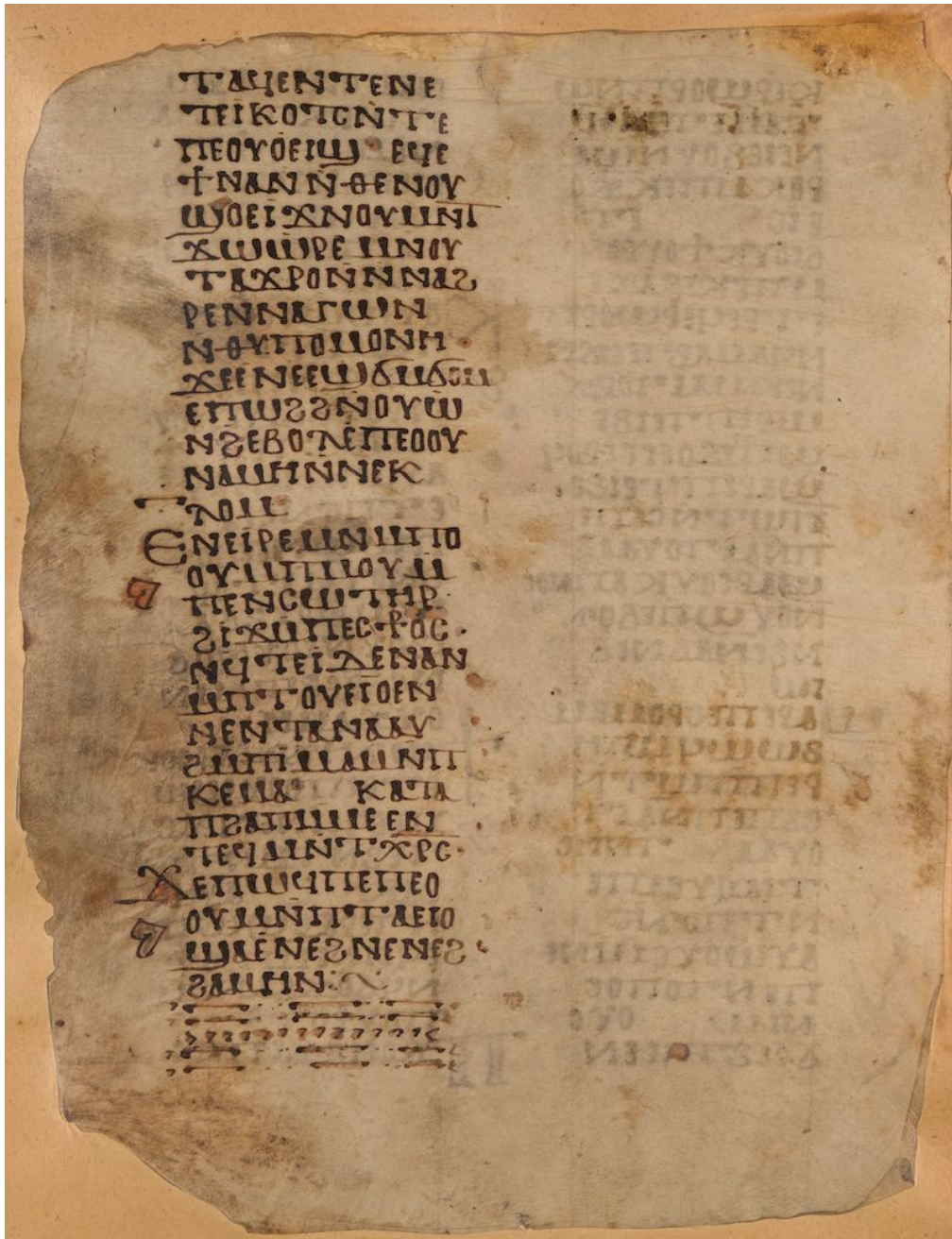


Paris.copt. 131² 117 (verso)

ΚΕΡΩΟΡΤΙΝΩ
ΤΑΙΕΤΕΣΗ
ΝΕΙΕΣΟΥΝΩ
ΡΟΚΙΤΤΕΚΣΟ
ΕΙΟ ΕΤ
ΒΕΟΥΚ†ΟΥΡΟ†
ΙΤΤΕΚΣΑΧΕ
ΕΤΡΕΠΕΡΩΟΡΤΙ
ΝΥΑΙΑΣΤΕΕΣΗ
ΝΕΚΙΛΛΕ†ΟΡΑ
ΑΠΕΡΤΙΤΕΙΣΕ
ΩΤ†ΧΟΕΙΣΕΡΟΥ
ΩΑΡΕΤΤΕΙΣΕ
ΠΩ†ΝΣΗΕ
ΤΙΝΑΕ†ΟΥΑΒ
ΩΑΡΕΟΥΚΑΙΝΟC
ΝΟΥΩΤΙΕΒΟ†
ΝΣΕΝΑΒΝΕΒ
Ω
ΩΑΡΕΤΤΕCΡΟΙΡΗ
ΣΩΩΥΩΗ
ΡΕΤΤΩ†Ν
CΑΙΕΤΙΝΑΕ†
ΟΥΑΒ†ΙΝΕΙC
ΤΙΔΟΥCΑΙΕ
Ν†ΤΙΟΝC
ΑΥΩΟΥCΙΝΕ
ΤΙΕΝ†ΙΟΤΤΟC
ΝΗΗ ΟΥC
ΔΡΕΣΤΙΕΕΝ

ΝΑΙΟΡΑ ΑΥΩ
ΟΥΩΡΧΙΤΕΙΛΙΑ
ΝΗΗ†ΡΗ†
ΝΗΔΕΝΗΛΛΗ
ΝΟΥΩΣ†ΤΟΥ
ΧΑΙΤΕΙΤΕ†ΙΝ
†ΑΚ
ΚΟΥΩΝΕΝΑΥΕ
†ΕCΙΝ†ΣΑΚ
†Ν†ΝΤΙΝΑΥ
ΝΡΟΥΣΕΙΤΤΟΥ
ΙΝΡΑC†Ε
ΑΥΩΚΝΑΝΑΥ
Ε†ΤΙΟΝCΕΑC
ΠΩΩΝΕΕΒΟ†
ΣΝΟΥΩ†ΟΡ
†ΡΙΝΟΥΣΒΑ
ΕΣΟΥΝΕΟΥΝΟC
ΝCΔΡΕC†ΙΝ
ΟΥΧΑΛΗ†
†ΩΝΗΔΕΑΝΟΚ
Ε†ΡΕΤΤΟΥΩΩ
†ΙΕΕΥΕΙΝΕΝΡΑC
†ΤΕΣ†ΗΗ†
ΣΑΚ ΑΥΩ
Ν†ΤΕΡCΩΩΤΕ
ΕΥΕΙΝΕΙΤΤΟΥ
ΝCΔΟΧΒΑΝΣΗ
†ΤΟΥΡΟ†
†ΧΟΕΙCΑΕΤΕΝ

Paris.copt. 131² 119 (recto)



Paris.copt. 131² 119 (verso)

