

## INTRODUZIONE

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

\* \* \*

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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