

I.

MONACI EGIZIANI E LIBRI GRECI: LE FONTI LETTERARIE

Evagrio Pontico, nel suo trattato *De octo spiritibus malitiae*, fornisce una descrizione molto vivida del monaco accidioso: egli è veloce nel pregare l'ufficio, trova ogni scusa per lasciare la propria cella, è incostante nelle attività e nei lavori manuali, aspetta con ansia l'arrivo di visitatori, senza staccare lo sguardo dalla porta. E soprattutto,

ἀναγινώσκων ἀκηδιαστῆς χασμᾶται πολλὰ καὶ πρὸς ὕπνον καταφέρεται εὐχερῶς, τρίβει τὰς ὄψεις καὶ διατείνει τὰς χεῖρας, καὶ τοῦ βιβλίου τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀποστήσας, ἐνατενίζει τῷ τοίχῳ, πάλιν ἐπιτρέψας ἀνέγνω μικρόν, καὶ ἀναπτύσσω τὰ τέλη τῶν λόγων περιεργάζεται, ἀριθμεῖ τὰ φύλλα, καὶ τὰς τετράδας ἐπιψηφίζει, ψέγει τὸ γράμμα καὶ τὴν κόσμησιν, ὕστερον δὲ πτόξας ὑπέθηκε τῇ κεφαλῇ τὸ βιβλίον, καὶ καθεῦδει ὕπνον οὐ πάνυ βαθύν, ἡ γὰρ πείνα λοιπὸν διεγείρει αὐτοῦ τὴν ψυχὴν, καὶ τὰς ἑαυτῆς φροντίσεις ποιεῖ¹.

l'accidioso, leggendo, spesso sbadiglia e facilmente si fa prendere dal sonno, si sfrega gli occhi, stende le mani e, levato lo sguardo dal libro, prende a fissare il muro. Quindi torna a girarsi, legge un poco e inutilmente si affatica a sillabare le terminazioni delle parole, conta le pagine, calcola i fascicoli, critica la scrittura e la decorazione. Infine, chiuso il libro, lo mette sotto la testa e cade in un sonno non tanto profondo, perché poi la fame desta la sua anima e lo porta a darsene pensiero².

È significativo che Evagrio valuti il grado di accidia di un monaco soprattutto in base al suo rapporto con il libro e la lettura³. Siamo davanti a un'ulteriore prova,

¹ *Ev. Oct. Spir.* 6 (= *PG* 79 col. 1159); il passo era stato già notato da CAVALLO 2002-2003, p. 17. Si veda anche *Ev. De Cog.* 33-34 (= ed. GÉHIN, GUILLAUMONT 1998, pp. 266-272; trad. it. COCO 2014, pp. 76-78).

² Traduzione di COCO 2010, pp. 91-92, con adattamenti.

³ Per l'asceta la tentazione della noia è di origine demoniaca: Εἰσὶ τινες τῶν ἀκαθάρτων δαιμόνων, οἵτινες ἀεὶ τοῖς ἀναγινώσκουσιν προκαθέζονται, καὶ τὸν νοῦν αὐτῶν ἀρπάζειν ἐπιχειροῦσι, πολλάκις καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν θεῶν γραφῶν λαμβάνοντες ἀφορμὰς, καὶ εἰς λογισμοὺς πονηροὺς καταλήγοντες, ἔστι δὲ ὅτε καὶ παρὰ τὴν συνήθειαν χασμᾶσθαι καταναγκάζοντες, καὶ ὕπνον βαρύτατον ἐπιβάλλοντες, πολλὸν τοῦ συνήθους ἀλλότριον. [...] Ταῦτα δὲ πάντα πάσχομεν, διὰ τὸ μὴ προσέχειν νηφόντως ἡμᾶς τῇ ἀναγνώσει, μηδὲ μεμνήσθαι ὅτι λόγια ἄγια θεοῦ ζῶντος ἀναγινώσκομεν ("ci sono certi demoni impuri che stanno sempre seduti accanto a quelli che leggono nel tentativo di rapirne le menti. Spesso essi prendono spunto dalle stesse divine Scritture per giungere a cattivi pensieri. A volte costringono a sbadigliare più del

semmai ce ne fosse stato bisogno, della grande importanza che l'oggetto libro e l'attività della lettura avevano nella vita quotidiana di un monaco dell'Egitto tardoantico.

Libri scritti in che lingua? Le fonti letterarie solo raramente sono esplicite sul tema. Alcuni monaci sono in grado di parlare, e verosimilmente di leggere più lingue. Alcuni casi sono ben noti⁴. Nella *Historia Monachorum* viene ricordato un certo Teone, monaco nei pressi di Ossirinco, il quale

πεπαίδευτο [...] τριπλῆ τῶν διαλέξεων χάριτι ἔν τε Ἑλληνικοῖς καὶ Ῥωμαϊκοῖς καὶ Αἰγυπτιακοῖς ἀναγνώσμασιν, καθὼς καὶ παρὰ πολλῶν καὶ παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ἐμάθομεν. Ἐπιγνούς γὰρ ἡμᾶς ξένους ὄντας γράψας ἐν πινακιδίῳ τῷ θεῷ ἐφ' ἡμῖν ἠὲ ὑπαχάριστησεν⁵.

era stato istruito, per triplice grazia di eloquenza, nelle letture in greco, in latino e in egiziano, come abbiamo appreso da molti e da lui stesso. Infatti, avendo capito che eravamo stranieri, ringraziò Dio per noi, scrivendo su una tavoletta.

Anche se il testo non lo dice, il santo monaco deve aver scritto in greco perché i pellegrini potessero apprezzare il suo poliglottismo⁶. E non si tratta di un caso isolato. Apollo, monaco presso Hermoupolis, sceglie tre suoi confratelli ἱκανούς ἐν λόγῳ καὶ ἐν πολιτεία καὶ ἐμπείρους ὄντας τῆς Ἑλληνικῆς διαλέκτου καὶ Ῥωμαϊκῆς καὶ Αἰγυπτιακῆς per accompagnare i pellegrini dai santi asceti della Tebaide⁷.

Alcuni uomini, prima di dedicarsi all'ascesi, avevano ricevuto un'educazione superiore in greco. È il caso di Eulogio, σχολαστικός [...] ἐκ τῶν ἐγκυκλίων παιδευμάτων, eremita non a caso originario di Alessandria⁸, oppure di Diocle che, dopo aver stu-

solito e destano un sonno pesantissimo, diverso da quello consueto. [...] Noi subiamo tutto ciò per non prestare attenzione con spirito vigile alla lettura senza ricordarci che stiamo leggendo le parole sante del Dio vivente" [trad. COCO 2014, pp. 76-77]; Ev. *De Cog.* 33.1-9 e 29-32 [= ed. GÉHIN, GUILLAUMONT 1998, pp. 266, 268-270]]. Anche in Cass. *Inst. Coen.* 10.2 (= ed. GUY 1965, pp. 384-386; trad. it. D'AYALA VALVA 2007, pp. 264-265) l'accidia, tra le altre cose, non permette al monaco di dedicarsi alla lettura (*nec operam sinit impendere lectioni*).

⁴ Si veda TORALLAS TOVAR 2010, pp. 35-42.

⁵ Ruf. *Hist. Mon.* 6.3 (= ed. FESTUGIÈRE 1961, pp. 44-45). Si veda anche Soz. *Hist. Eccl.* 6.28.3 (= ed. BIDEZ, HANSEN 1983, vol. III, p. 388): λέγεται δὲ Θεωνᾶν μὲν ἴστορα ὄντα τῆς Αἰγυπτίων καὶ Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων παιδεύσεως, ἐπὶ τριάκοντα ἔτεσι σιωπὴν ἀσκῆσαι ("si dice che Teone, pur conoscendo la cultura egiziana, greca e latina, fosse rimasto per trent'anni in silenzio"). Una suggestiva proposta di BLUMELL 2008, ripresa da CHOAT 2017, pp. 40, individua in questo personaggio il Teone autore di tre lettere latino-greche (P.Oxy. XVIII 2193, 2194 e P.Köln IV 200).

⁶ CAIN 2016, p. 121 nota 122. Rufino (*Hist. Mon.* 6.7 [= ed. SCHULZ-FLÜGEL 1990, p. 285.24-28]) è invece più esplicito: *erat autem supradictus vir [scil. Teone] eruditus non solum Aegyptiorum et Graecorum lingua, sed etiam Latinorum, ut et ab ipso et ab his, qui ei aderant, didicimus. Sed et ipse levare cupiens et solari peregrinationis nostrae laborem in tabella scribens ad nos gratiam doctrinamque sui sermonis ostendi*.

⁷ Ruf. *Hist. Mon.* 8.62 (= ed. FESTUGIÈRE 1961, pp. 70-71). Cfr. Ruf. *Hist. Mon.* 7.16.3 [= ed. SCHULZ-FLÜGEL 1990, p. 306.399-402]: *ipse sanctus pater [scil. Apollo] eligit ex omnibus tres, qui et Graecam linguam et Aegyptiam bene nossent, ut sicubi necessarium fuisset interpretarentur nobis, quique et in adlocutionibus suis aedificare nos possent*.

⁸ *Hist. Laus.* 21.3 (= ed. BARTELINK, BARCHIESI 1974, pp. 106-107, con trad. it.).

diato grammatica e filosofia, ἀπετάξατο τῶν ἐγκυκλίων μαθημάτων per diventare eremita presso Antinoe.

Si tocca qui un punto molto controverso: il grado di alfabetismo e di diffusione del bilinguismo nelle comunità monastiche dell'Egitto tardoantico. Non è certamente questo il luogo per affrontare il problema⁹, che inevitabilmente si intreccia con il grado di circolazione dei libri greci. Se da una parte è vero che l'attenzione delle fonti ai casi di bilinguismo, o addirittura di trilinguismo, farebbe pensare a casi isolati e straordinari¹⁰, tuttavia, seguendo la prudenza di Alberto Camplani, dovremmo vagliare con molta attenzione le

testimonianze antiche circa la lingua, spesso viziate da intenti ideologici: il monolinguisma egiziano potrebbe essere un tratto intenzionale della rappresentazione letteraria del monachesimo delle origini, solo parzialmente corrispondente ad una reale situazione sociolinguistica di questo ambiente, che dovette essere ben più articolata¹¹.

Assai noto è il caso del padre del monachesimo egiziano, Antonio. La *Vita* scritta da Atanasio di Alessandria (vescovo dal 328 e il 373) presenta ai lettori un uomo che, avendo ricevuto dai genitori un'educazione cristiana, γράμματα μαθεῖν οὐκ ἠνέσχετο¹². Come è già stato messo in luce dagli studiosi¹³, l'espressione γράμματα

⁹ Ricchissima è la bibliografia che si è andata accumulando su questo argomento negli ultimi decenni. Sarà sufficiente rimandare a BAGNALL 1993, pp. 230-260 e, più recentemente, a CHOAT 2009, per un inquadramento generale della questione etnico-linguistico-culturale dell'Egitto tardoantico. Per un approfondimento sul bilinguismo nei monasteri si vedano TORALLAS TOVAR 2010, pp. 35-43; PAPAConstantINOU 2014 (limitatamente al IV-V secolo si veda anche TORALLAS TOVAR 2003). Di taglio più sociolinguistico ZAKRZEWSKA 2014 e ZAKRZEWSKA 2017. Un inquadramento del dibattito intorno alla nascita della lingua copta nel contesto linguistico tardoantico si può leggere in CAMPLANI 2015a, pp. 131-141 e CAMPLANI 2018 (quest'ultimo maggiormente incentrato sulle traduzioni).

¹⁰ È questa l'opinione di TORALLAS TOVAR 2010, p. 36.

¹¹ CAMPLANI 2015a, p. 133. Si vedano a questo proposito le considerazioni di CAVALLO 1997 e CAVALLO 2002 valide per il monachesimo bizantino. Tra gli altri, RAPP 2010 ha mostrato chiaramente come lo scopo di questa letteratura agiografico-monastica sia essenzialmente didattico. Per un confronto fra rappresentazione letteraria del monachesimo egiziano e documentazione materiale si veda FIORETTI 2017, pp. 1161-1182.

¹² Ath. Alex. *Vita Ant.* 1.1-2 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 148-149, con trad. it.). La stessa *iunctura* in *Vita Ant.* 72.1 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 370-371, con trad. it.) e 73.1 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 372-373, con trad. it.).

¹³ Si vedano almeno BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 148-149 nota 2 (con bibliografia); GEMEINHARDT 2018, pp. 37-40. Sul senso di ἀγράμματος nella documentazione papiracea, il rimando obbligato è a CALDERINI 1950 e YOUTIE 1971. Sulla questione è ritornata brevemente MARAVELA 2018, pp. 143-144, prendendo in considerazione anche la documentazione copta. Talvolta, l'interpretazione di γράμματα μαθεῖν, o di espressioni analoghe, non è affatto pacifica. Il caso più noto è senza dubbio quello di Aurelio Ammonio, ἀναγνώστης della chiesa del villaggio di Chrysis, il quale, nel febbraio del 304, nel pieno della persecuzione diocleziana, è costretto a denunciare i beni posseduti dalla propria chiesa. Tale dichiarazione (P.Oxy. XXXIII 2673 = TM 16878) è però sottoscritta da Aurelio Sereno a nome di Ammonio, in quanto quest'ultimo "non conosce le lettere", μὴ εἰ(δότης) γρά(μματα) (l. 35). Dopo aver sottolineato le difficoltà nel credere che un lettore non fosse in grado di scrivere poche parole in greco (come vogliono l'editore del papiro, John Rea, e YOUTIE 1975b, p. 104), WIPSYCKA 1983 mise in campo

μαθεῖν, che in genere vuol dire “imparare a leggere”, in questo caso si riferisce alla letteratura profana in greco. Antonio non è un illetterato *tout court*, come dimostrano le conversazioni che intrattiene con filosofi e sapienti pagani¹⁴ in difesa della sua fede. Ma per comunicare con loro, è costretto a servirsi di interpreti, e la sua predicazione avviene solamente in copto¹⁵. L’uso della scrittura svolge un ruolo essenziale: ai monaci che vengono a fargli visita, Antonio suggerisce:

ἕκαστος τὰς πράξεις καὶ τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ὡς μέλλοντες ἀλλήλοις ἀπαγγέλλειν, σημειώμεθα καὶ γράφωμεν. [...] Ὡσπερ οὖν βλέποντες ἀλλήλους οὐκ ἂν πορνεύσαιμεν, οὕτως, ἐὰν ὡς ἀπαγγέλλοντες ἀλλήλους τοὺς λογισμοὺς γράφωμεν, πολὺ τηρήσομεν ἑαυτοὺς ἀπὸ λογισμῶν ῥυπαρῶν, αἰσχυρόμενοι γνωσθῆναι. Ἔστω οὖν τὸ γράμμα ἀντὶ ὀφθαλμῶν τῶν συνασκήτων¹⁶.

Annotiamo e scriviamo, ciascuno, gli atti e i moti dell’anima, come se dovessimo riferirceli vicendevolmente. [...] Come dunque non forniceremmo guardandoci l’un l’altro, così, se scriviamo i nostri pensieri, come se ce li riferissimo vicendevolmente, ci guarderemo molto bene dai pensieri impuri, per la vergogna di essere svelati. Il nostro scritto dunque sia l’equivalente degli occhi dei compagni di asceti¹⁷.

Se a questo si aggiunge il fatto che ad Antonio è attribuito un *corpus* di sette lettere che, al di là della questione dell’originaria lingua di composizione¹⁸, dimostra-

motivazioni più psicologiche: dichiarandosi analfabeta, Ammonio non avrebbe dovuto sottoscrivere di proprio pugno un documento prodotto giurando sulla *τύχη* dell’imperatore. Recentemente, CHOAT e YUEN-COLLINGRIDGE 2009 (soprattutto pp. 122-130) hanno ipotizzato che Ammonio non fosse abituato a leggere mani documentarie così corsive, come quella di P.Oxy. XXXIII 2673, e che dunque si affidasse a Sereno per assicurarsi che la propria dichiarazione corrispondesse a quanto scritto nel documento. Lo stesso aggettivo è utilizzato per un altro monaco, Abba Or, il quale, ἀγράμματος ὢν, riceve per grazia divina la conoscenza a memoria delle Scritture, tanto che davanti ad un libro può mettersi a leggere come se fosse ἔμπειρος τῶν γραφῶν (Ruf. *Hist. Mon.* 2.5 [= ed. FESTUGIÈRE 1961, pp. 36-37]). Il *topos* non è raro: si veda la documentazione raccolta da NERI 2007, p. 181.

¹⁴ Ath. Alex. *Vita Ant.* 72-80 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 370-391, con trad. it.). GEMEINHARDT 2018 ha analizzato il modo in cui le due versioni latine della *Vita Antonii* (una anonima, l’altra di Evagrio Pontico) cercano di tradurre in termini occidentali il modello di educazione ascetica proposto dal passo.

¹⁵ Ath. Alex. *Vita Ant.* 16.1 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 204-205, con trad. it.).

¹⁶ Ath. Alex. *Vita Ant.* 55.9-12 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 322-325, con trad. it.).

¹⁷ La traduzione è tratta dall’edizione BARTELINK, BRUZZESE 2013.

¹⁸ La tradizione di questo *corpus* è estremamente complicata. Le sette lettere sono tramandate in latino, in arabo e in georgiano. Della versione siriana sopravvive soltanto la prima lettera, di quella copta un solo frammento (Napoli, Biblioteca Nazionale “Vittorio Emanuele III”, I.B.01.18-19 = ZOEGA 1810 *Sahidici* CLXXI, p. 363, da riferire al IX-XI secolo e non al VII secolo come scrive RUBENSON 1990 [= 1995], p. 15 nota 1, fraintendendo lo studioso olandese; cfr. BUZI 2009, pp. 115 e 122-123). Della versione greca non è sopravvissuta nulla. È dunque molto difficile stabilire i rapporti tra le varie traduzioni, nonché determinare l’originaria lingua di composizione, da individuare o nel greco o, più verosimilmente, nel copto. Per la storia della tradizione, si veda RUBENSON 1990 [= 1995], pp. 15-34. Resta aperto il dibattito sull’autenticità del *corpus*, ma un consenso generale sembra essere stato raggiunto almeno per quanto riguarda la prima lettera (si veda RUBENSON 1990 [= 1995], pp. 35-47; il dibattito è stato riaperto da BUMAZHNOV 2009, in partico-

no la sua conoscenza almeno parziale della cultura Alessandrina di lingua greca e dei dibattiti teologici attorno all'arianesimo, è chiaro come questa rappresentazione, che tra l'altro ha echi scritturistici¹⁹, non possa reggere.

Tuttavia, Atanasio descrive un uomo che, in realtà, non ha bisogno di leggere per la propria santificazione:

καὶ γὰρ προσεῖχεν οὕτω τῇ ἀναγνώσει, ὥς μηδὲν τῶν γεγραμμένων ἀπ' αὐτοῦ πίπτειν χαμαὶ πάντα δὲ κατέχειν καὶ λοιπὸν αὐτῷ τὴν μνήμην ἀντὶ βιβλίων γίνεσθαι²⁰.

era così attento alla lettura che non faceva mai cadere a terra neanche una parola della Scrittura, ma le tratteneva tutte e ormai aveva la memoria al posto dei libri²¹.

Anche Pacomio, altro grande campione del monachesimo egiziano, contemporaneo di Antonio, è presentato da tutte le biografie antiche come un uomo che non conosceva il greco. Eppure, il suo cenobio pullulava di monaci provenienti praticamente da tutto il mondo cristiano. La storia di uno di questi monaci, Teodoro, è particolarmente significativa. Dopo aver intrapreso la strada della santificazione ad Alessandria, sotto la guida dell'arcivescovo Atanasio, egli decide di aderire al movimento pacomiano. Si reca dunque in Tebaide dove

ΟΥΟΣ Ν̄ΤΟΥΝΟΥ ΛΑΤΗΙΛ ΕΟΥΗΙ ΕΟΥΟΝΟΥΒΕΛΛΟ ΝΑΡΧΕΟΣ ΥΠΟ Ν̄ΗΤΗ ΦΗ ΕΤΕΜΜΑΥ
ΛΕ ΝΑΦΕΜΙ ΕΤ̄ΜΕΤΟΥΕΙΝΙΝ ΧΕΖΙΝΑ Ν̄ΤΕΥΑΧΙ ΝΕΜΑΥ ΟΥΟΣ Ν̄ΤΕΥΕΛΑΩΛ²²

e subito [Pacomio] lo pose in una casa in cui viveva un vecchio anziano – costui sapeva parlare in greco – affinché parlasse con quello e lo confortasse.

Il particolare è presente, oltre che nella versione bohairica, dipendente direttamente dall'originale saidico, anche nella prima vita greca:

καὶ οὕτως ἀποδεξάμενος αὐτὸν ἐποίησεν εἶναι ἐν οἰκίᾳ παρά τινι ἀρχαίῳ ἀδελφῷ εἰδῶτι τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν εἰς παραμυθίαν, ἕως μάθη καὶ τὴν θεβαϊκὴν²³.

e così accogliendolo, [Pacomio] lo fece stare per confortarlo presso un anziano fratello che conosceva la lingua greca, finché non avesse imparato a comprendere anche quella tebana²⁴.

lare pp. 83–88, che ha notato tra la prima lettera e le restanti sei una differente prospettiva teologica; si veda anche CAMPLANI 2017, pp. 159–160). Il *corpus* è stato tradotto in inglese da RUBENSON 1995, pp. 196–231.

¹⁹ ZANETTI 2004, pp. 541–545. D'altra parte, RYDELL JOHNSÉN 2018 ha sottolineato gli aspetti che il movimento monastico ha in comune con alcune correnti filosofiche, come l'epicureismo e soprattutto il cinismo di Diogene di Sinope.

²⁰ Ath. Alex. *Vita Ant.* 3.7 (= ed. BARTELINK, BRUZZESE 2013, pp. 158–159, con trad. it.).

²¹ La traduzione è tratta dall'edizione BARTELINK, BRUZZESE 2013.

²² *Pach. vita Boh.* 89 (= ed. LEFORT 1956, p. 104.5–8).

²³ *Pach. vita Gr. pr.* 94 (= ed. HALKIN 1932, p. 63.8–10).

²⁴ È possibile che la θεβαϊκὴ γλῶσσα altro non sia che il dialetto saidico, contrapposto al dialetto bohairico. Di questo avviso LUISIER 2018, pp. 101–102.

Si noti *en passant* la sensibilità linguistica di Pacomio, che si adoperava affinché Teodoro possa comunicare e possa apprendere il copto, e che cerca egli stesso di imparare un po' di greco²⁵. Ben presto, i progressi compiuti dall'alessandrino spingono l'archimandrita a sceglierlo per un ruolo di grande responsabilità:

ΠΕΝΙΩΤ ΠΑΒΩΜ ΔΕ ΕΤΑΧΝΑΥ ΕΘΕΟΔΩΡΟΣ ΕΤΑΧΕΡΠΡΟΚΟΠΤΗΝ ΉΕΝΠΙΕΜΙ ΝΤΕΦΤΑΧΘΑΩΗ
ΕΡΕΜΕΝΗ ΕΧΕΝΣΑΝΞΕΝΙΚΟΣ ΕΑΓΥΪ ΖΩΟΥ ΕΘΡΟΥΕΡΜΟΝΑΧΟΣ ΔΑΤΟΤ²⁶.

Pacomio nostro padre, vedendo Teodoro fare progressi nella conoscenza di Dio, lo mise come superiore nella casa degli stranieri che giungevano anche loro da lui per abbracciare la vita monastica.

καὶ λοιπὸν ἔταξεν αὐτὸν οἰκιακὸν τῶν μετ' αὐτὸν ἐλθόντων Ἀλεξανδρέων καὶ ξενικῶν·
καὶ ἦν ἡ οἰκία αὐτοῦ εὐλαβείας πλήρης²⁷.

quindi [Pacomio] lo mise come superiore della casa degli Alessandrini giunti dopo di lui e degli stranieri; e la sua casa era piena di pietà.

Teodoro, proprio per le sue competenze linguistiche, viene scelto per dirigere l'οἶκος²⁸ riservato a coloro che giungevano al monastero dalla capitale o da altre parti del Mediterraneo, senza conoscere il copto e che avevano dunque bisogno di un interprete. Ed è proprio questa la funzione svolta dall'alessandrino, ad esempio, in occasione della visita di Ammone²⁹, condotto proprio εἰς τὸν οἶκον, ἐν ᾧ [...] ἦσαν

²⁵ *Pach. vita Boh.* 89 (= ed. LEFORT 1956, p. 106.3-7) e *Pach. vita Gr. pr.* 95 (= ed. HALKIN 1932, p. 63.21-22). A questo proposito, un passo ben noto (*Paral.* 27 [= ed. HALKIN 1932, pp. 154-155]) narra di come un monaco di origine romana e perfettamente grecofono non volle appoggiarsi ad un interprete per comunicare con Pacomio, vergognandosi troppo dei propri peccati. Pacomio allora si mise a pregare chiedendo la grazia di poter comunicare (τὴν ὁμιλίαν) con il confratello ellenofono per la salvezza della sua anima: non è infatti giusto che il suo pellegrinaggio e la sua asceti si rivelino inutili soltanto per il fatto che lui, Pacomio, non conosca le lingue (διὰ τὸ ἀγνοεῖν με τὰς γλώσσας τῶν ἀνθρώπων). La risposta di Dio non tarda ad arrivare, e tre ore dopo ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατεπέμφη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τῆ δεξιᾷ ὡς ἐπιστόλιον χάρτινον γεγραμμένον· καὶ ἀναγνοὺς αὐτὸ ἔμαθεν πασῶν τῶν γλωσσῶν τὰς λαλιάς ("improvvisamente dal cielo fu fatto scendere, sulla sua mano destra un foglio di papiro scritto, come se fosse una lettera; e, avendolo letto, imparò a conversare in tutte le lingue"). A questo punto, tornato dal confratello, poté conversare con lui senza l'ausilio di intermediari, parlando "senza inciampo", ἀπτάστωσ, sia in greco che in latino. È esplicita in questo episodio la polemica contro gli intellettuali, tanto che è lo stesso confratello romano, un tempo membro dell'élite colta dell'impero prima di rinunciare al mondo, a riconoscere la miracolosa competenza εἰς τὴν διάλεκτον di Pacomio, di gran lunga superiore a quella degli σχολαστικοὶ da lui frequentati.

²⁶ *Pach. vita Boh.* 89 (= ed. LEFORT 1956, pp. 105.29-106.3).

²⁷ *Pach. vita Gr. pr.* 95 (= ed. HALKIN 1932, p. 63.21-23).

²⁸ Il monastero pacomiano era costituito da spazi comuni, come il refettorio con le cucine e i forni, la sala per il culto (definita in genere σὺναξις) e un edificio per gli infermi, mentre i monaci vivevano in una serie di strutture separate che ospitavano tra le venti e le quaranta persone; si veda CHITTY 1966, pp. 22-23.

²⁹ L'episodio è narrato in *Epist. Amm.* 4 (= ed. HALKIN 1932, p. 99.13-19). Sul ruolo di Teodoro si veda GOEHRING 1986, p. 208 e ΠΑΠΑΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ 2014, pp. 15-18.

οἰκοῦντες μονάζοντες Ἑλληνισταὶ τὸν ἀριθμὸν εἴκοσι³⁰. Quello che qui interessa è la presenza nei monasteri pacomiani di comunità non egiziane, per le quali il greco era o la lingua madre o la lingua veicolare. Ora, i *Praecepta* fanno riferimento più volte ai libri che circolavano nel monastero: regole come *Praec.* 25³¹, 100³², 101³³ o *Inst.* 2³⁴ suggeriscono un vivace scambio di testi tra i monaci, dopotutto inevitabile per assolvere il precetto di *aliquid de scripturis meditari* (*Praec.* 3, 37, 59). Tra queste regole, una è particolarmente significativa:

*si quis absque conscientia duorum ierit ad alteram domum, vel ad alterius domus fratrem, codicem ad legenduum mutuum postulare, vel quodlibet aliud, et in hoc convictus fuerit, monasterii ordine increpabitur*³⁵.

se uno, all'insaputa del preposito o del suo secondo, sarà andato in un'altra casa o da un fratello di un'altra casa per chiedergli in prestito un codice o qualche altra cosa e in questo sarà trovato colpevole, sarà punito secondo le norme del monastero³⁶.

L'organizzazione della vita dei monaci ruota in tutto e per tutto attorno all'οἶκος al quale sono assegnati. I libri non fanno eccezione. Al pari dei monaci, anch'essi sono legati ad una specifica "casa" dalla quale non possono uscire senza l'autorizzazione del superiore, esattamente come non possono uscire gli uomini o qualsiasi altro oggetto³⁷. Pur non avendo testimonianze esplicite in questo senso, non è difficile immaginare che l'οἶκος di cui Teodoro era responsabile fosse dotato di testi in lingua greca, accessibili ai monaci ellenofoni che vi abitavano.

³⁰ *Epist. Amm.* 7 (= ed. HALKIN 1932, p. 100.30-32).

³¹ *Praec.* 25 (= ed. BACHT 1983, p. 87): *codicem si ad legendum petierint, accipient; et finita ebdomade, propter eos qui succedunt in ministerium, suo succedent loco* ("se chiedono un codice da leggere, lo abbiano, ma finita la settimana, lo rimettano al suo posto per quelli che succedono loro nell'incarico" [trad. CREMASCHI 1988, p. 70]).

³² *Praec.* 100 (= ed. BACHT 1983, p. 106): *nemo vadens ad collectam aut ad vescendum dimittat codicem non ligatum* ("nessuno lasci il codice sciolto quando si reca alla sinassi o in refettorio" [trad. CREMASCHI 1988, p. 80]). Di questo precetto, come del successivo abbiamo conservata la versione copta: *ⲛⲛⲉⲣⲟⲩⲙⲉ ⲕⲁⲡⲉⲒⲬⲟⲩⲙⲉ ⲉⲒⲄⲨⲗ ⲉⲄⲟⲗ ⲛⲒⲄⲟⲕ ⲉⲡⲢⲟⲩⲱⲓⲓ ⲛ̅ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̅ⲱⲟⲩⲙ* (= ed. LEFORT 1956, p. 31.24-25).

³³ *Praec.* 101 (= ed. BACHT 1983, p. 106): *codices qui in fenestra, id est in risco parietis, reponuntur ad vesperum, erunt sub manu secundi qui numerabit eos et ex more concludet* ("i codici che alla sera vengono riposti nella nicchia, cioè nella cavità del muro, saranno sotto la responsabilità del secondo, che li conterà e li rinchiuderà secondo l'uso" [trad. CREMASCHI 1988, p. 80]); in copto, *ⲛⲒⲬⲟⲩⲙⲉ ⲗⲉ ⲛⲡⲟⲩⲟⲩⲱⲓⲧ ⲉⲣⲉⲡⲙⲉⲤⲛⲗⲱ ⲛⲁⲧⲁⲱⲟⲟⲩ ⲉⲄⲟⲗ ⲱⲣⲟⲩ [ⲉⲄ ⲙ̅]ⲙⲛⲏⲛⲉ, ⲛⲒ[ⲱ]ⲧⲉ ⲉⲣⲟⲩⲱⲩ* (= ed. LEFORT 1956, p. 31.26-27).

³⁴ *Inst.* 2 (= ed. BACHT 1983, p. 227): *si codicem postulaverint, deferant eis* ("se chiederanno loro un codice, lo diano" [trad. CREMASCHI 1988, p. 125]); in copto: *ⲟⲩⲒⲬⲟⲩⲙ[ⲉ ⲉⲧⲟⲩⲛⲗ]ⲗⲏⲧⲉⲓ ⲛ̅ⲙⲟⲩ ⲉⲛ̅]ⲧⲒ ⲛ̅[ⲗⲱ* (= ed. LEFORT 1956, p. 34.4).

³⁵ *Leg.* 7 (= ed. BACHT 1983, p. 276).

³⁶ Trad. di CREMASCHI 1988, pp. 147-148.

³⁷ DE VOGÜÉ 2003, p. 47.

delle traduzioni bibliche saidiche, che soppianteranno col tempo le altre versioni. Se questo è vero, dobbiamo immaginare nella biblioteca del Monastero Bianco, tra IV e V secolo almeno, un cospicuo fondo patristico greco da cui venivano tratti i testi da tradurre, ma di cui non resta traccia. È verosimile che, una volta approntata la versione copta, il libro greco perdesse semplicemente di interesse e che quindi fosse più facilmente ceduto, venduto, smembrato per riutilizzarne le pergamene o comunque eliminato dalla collezione. Abbiamo però una testimonianza molto precisa sul tipo di attività scrittoria svolta all'interno di questa importante fondazione:

ΖΕΝΧΩΜΕ ΟΝ ΕΜΝΤΑΝΟΥ ΜΜΑΥ ΕΝΩΑΝΑΣΕ ΝΑΥ ΕΜΟΨΤΟΥ Η ΣΖΑΙ ΖΙΩΟΥ
ΝΝΕΝΕΨΩΠΙΝΕ ΝΣΩΟΥ ΖΙΒΟΛ ΔΧΜΠΣΛΛΟ⁴⁴.

inoltre, se abbiamo necessità di vedere libri che noi non possediamo per esaminarli o per copiarli, non ci sia consentito cercarli fuori senza il permesso del superiore.

ΟΥΤΕ ΕΨΩΔΑΝΕΙΝΕ ΝΑΝ ΖΙΒΟΛ ΝΖΕΝΧΩΜΕ ΕΨΩΨΕ ΕΟΨΟΥ Η ΖΕΝΕΠΙΣΤΟΛΗ ΝΝΕΝΤΑΔΥ
ΝΛΑΔΥ ΣΡΑΙ ΝΖΗΤΝ ΕΜΠΕΝΤΑΜΟΨ ΕΡΟΟΥ· ΟΥΤΕ ΝΝΕΡΩΜΕ ΣΡΑΙ ΝΖΗΤΝ ΩΨ ΖΙΩΟΥ ΕΠΗΡΨ
ΕΜΠΟΥΧΟΟΣ ΝΑΨ ΝΨΟΡΠ· ΧΕΜΕΨΑΚ ΡΩ ΟΥΝΖΕΝΨΑΧΕ ΝΖΗΤΟΥ ΕΨΩΨΕ ΔΝ ΕΤΡΕΡΩΜΕ
ΣΩΤΜ ΕΡΟΟΥ⁴⁵.

né, se portiamo per noi da fuori libri che è giusto leggere, o lettere, non ci sia permesso darli a nessuno tra di noi, senza averlo [*scil.* il superiore] informato riguardo ad essi. Né alcuno, tra di noi, possa leggerli in nessun caso senza averglielo detto prima. Infatti, forse, ci sono in essi parole che non è giusto che gli uomini ascoltino.

I due passi testimoniano il fatto che nel Monastero Bianco confluivano libri anche di provenienza esterna. Se i primi archimandriti sentirono la necessità di regolamentare questo flusso, vuol dire che tali scambi non erano sporadici, ma al contrario piuttosto frequenti. I libri venivano fatti arrivare per iniziativa dei monaci stessi, che li richiedevano “per esaminarli o per copiarli”. Il verbo copto ΜΟΥΨΤ indica un’azione più intensa del semplice ‘leggere’, e corrisponde, in genere, ai greci ἐρευνάω, ἐκζητέω, κατανοέω, διακρίνω e simili⁴⁶. Voler scorgere dietro a ΜΟΥΨΤ una vera e propria attività di studio, tra l’altro non attestata in tutto il monachesimo orientale⁴⁷, rischia di essere una forzatura della fonte. Il termine va inteso, piuttosto, nel senso di quella lettura intensiva, ripetuta, meditata tipica della vita ascetica tanto orientale

⁴⁴ No. 245 LAYTON. Si veda anche LUNDHAUG, JENOTT 2018, pp. 306-310.

⁴⁵ No. 246 LAYTON.

⁴⁶ Tale verbo è attestato anche negli *ostraca*. Ad esempio, il mittente di O.Crum 249 (TM 83140) raccomanda al suo interlocutore di non dimenticarsi di inviare il κήρυγμα (o i κηρύγματα) di Apa Damiano, l’*Encomio di Apa Shenoute* e un altro τομάριον per leggerli approfonditamente e trarne utilità per la propria anima (ΝΤΗΜΟΨΤΟΥ [ΧΕ]ΚΑΣ ΕΝΑΨΗΨ ΕΡΟΟΥ).

⁴⁷ Si veda a riguardo il giudizio di Guglielmo Cavallo: «il monastero greco-orientale non fu mai centro di cultura né mai risulta tale nel mondo delle rappresentazioni» (CAVALLO 2003, p. 43; cfr. CAVALLO 1997, pp. 149-151 e 153).

quanto occidentale, che le fonti greche e latine indicano, rispettivamente, con i termini *μελετᾶν* / *meditari*. In ogni caso, emerge il quadro di una frenetica attività di copia.

I due passi vanno letti assieme ad altri⁴⁸ in cui i libri sono affiancati a diversi oggetti prodotti direttamente dai monaci la cui vendita è finalizzata al sostentamento del monastero stesso. Il lavoro di questo laboratorio, che si occupava di tutte le fasi del confezionamento di un libro, dalla ricerca dei modelli al prodotto finito, può essere intuito attraverso le regole che lo riguardano: in esse, si menziona anche un *κοειε νχωωμε*⁴⁹, una “custodia per libri”, dietro cui potrebbe forse nascondersi il riferimento alla legatura. Se è vero che non vi è in nessun caso un esplicito riferimento a manoscritti bilingui o a testi in lingua greca (ma si noti che neppure il copto è menzionato) né, tanto meno, ad un’attività di traduzione, tuttavia l’ambiente che si intravede dietro testimonianze di questo tipo ben si adatta all’ambiente presupposto dall’ipotesi di Orlandi, e cioè che il Monastero Bianco, sotto l’igumenato di Shenoute, fosse diventato un vero e proprio centro di cultura, attivo anche nell’opera di traduzione della patristica greca. Non è difficile immaginare, tra i libri che giungevano al monastero, anche opere greche, destinate non solo ad essere consultate, ma anche ad essere copiate e tradotte. Infine, si noti che il dettato delle due regole sopra citate (nos. 245–246 LAYTON) sembra suggerire l’esistenza, all’interno del monastero, già dai primi decenni della sua fondazione, di una biblioteca piuttosto fornita, forse anche con un fondo greco, che tuttavia non era in grado di rispondere pienamente alle esigenze di monaci. Ben si comprende allora la preoccupazione, espressa dai padri superiori che, senza un rigido controllo, questi libri (o lettere) provenienti dall’esterno potessero contenere passi non rispondenti all’ortodossia o passibili di ingenerare dubbi in chi li leggeva.

Ben più significativa per il nostro tema è una notizia riguardante Ieraca di Leontopoli. Secondo Epifanio di Salamina⁵⁰, egli non solo si applicò Ἑλληνικῶν πάντων

⁴⁸ Ad esempio, accanto alla già citata regola no. 14 LAYTON, si vedano anche le regole no. 267, in cui i libri compaiono accanto a oro, bronzo, ceste e sacchi come merce di scambio, e no. 316, in cui essi figurano accanto a tessuti, corde o ceste come prodotti esplicitamente destinati alla vendita. I libri non hanno un ruolo particolare nemmeno nel testamento di Abraham, monaco e vescovo di Hermonthis, col quale lascia al discepolo Vittore tutti i propri beni, siano essi ἐν τε χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ καὶ ἐσθήσεσι καὶ χαλκώμασι καὶ ἱματίοις καὶ γραμματείοις καὶ οἰκοπέδοις | καὶ ψιλοῖς τόποις καὶ αὐλαῖς (P.Lond. I 77, pp. 231–236, ll. 20–21), “d’oro, d’argento, abiti, oggetti in bronzo, mantelli, libri, terreni edificati, aree vuote, edifici”. Sul passo, si veda GIORDA 2017, pp. 144–145. Ad Abraham di Hermonthis è dedicata la dissertazione inedita di KRAUSE 1956. Più facilmente accessibili i lavori di KRUEGER 2020a e, soprattutto, 2020b.

⁴⁹ No. 526 LAYTON: [...] ΔΥΩ ΝΑΙ ΜΝΗΕΙΚΟΟΥΕ ΨΑΞΡΑΙ ΕΥΚΟΕΙΣ ΝΧΩΩΜΕ ΜΝΟΥΨΕ ΝΝΑΤ ΝΟΥΕΧΤΜΗ ΜΝΟΥΨΟΠ ΝΩ · Μ[Ν]ΖΕΝΖΝΔΔΥ ΝΒ[ΛΧ]Ε ΜΝΕΥΕΩΤ[ΟΟΥΣ]ΟΥ ΟΥΔΕ Ν[ΜΕΥΕΩ]ΧΙΤΟΥ [(“e questi, insieme alle altre cose, anche una custodia di libri o una parte lignea del telaio per tagliare una stuoia o un bicchiere per bere o dei vasi di ceramica non venga loro permesso comprarli o riceverli [...]”). L’editore traduce l’espressione copta con “book binding”; si veda LAYTON 2014, pp. 54, 317. Il termine *κοειε* utilizzato in senso tecnico è attestato anche nei papiri documentari: per una discussione si veda BOUD’HORS 2008, p. 159 e nota 49. Sui termini relativi alla legatura e alla decorazione del libro nel monachesimo egiziano, si veda BIANCONI 2016, pp. 25–29.

⁵⁰ Epiph. *Pan.* 67.1.2–3 (= ed. HOLL 1985, p. 133.1–4; trad. it. CIARLO 2014, pp. 7–8).

λόγων ἐπιτεδεύμασιν ma, in quanto egiziano, conosceva perfettamente τὴν τῶν Αἰγυπτίων γλῶσσαν. In particolare,

συνεγράματο δὲ Ἑλληνικῶς τε καὶ Αἰγυπτιακῶς, ἐξηγησάμενος καὶ συντάξας περὶ τῆς ἑξαήμερου, μύθους τινὰς πλασάμενος καὶ κομπῶδεις ἀλληγορίας. Εἰς ἄλλα δὲ πόσα ἀπὸ τῆς γραφῆς συνέταξε, ψαλμούς τε πολλοὺς νεωτερικοὺς ἐπλάσατο. [...] Φασὶ δὲ τινες περὶ αὐτοῦ ὅτι ἐνενήκοντα ἔτη βιώσας ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἐτελεύτα ἐκαλλιγράφει (καλλιγράφος γὰρ ἦν)· ἔμενε γὰρ αὐτοῦ συνεστῶς ὁ ὀφθαλμὸς⁵¹.

ha scritto sia in lingua greca sia in lingua egiziana, componendo opere di esegesi sull'Esamerone in cui ha inventato favole e allegorie millantatorie. Ha scritto su qualsiasi argomento possibile tratto dalla Scrittura e ha composto molti nuovi salmi. [...] Alcuni dicono di lui che visse fino a oltre novant'anni e che fino al giorno in cui morì scrisse con l'eleganza dei copisti (egli stesso era appunto un copista): infatti l'occhio gli rimase saldo.

Purtroppo, la quasi totalità delle informazioni su Ieraca si devono ad Epifanio⁵². Nulla è rimasto della sua produzione bilingue. Eppure, l'aspetto più sorprendente del passo è che Ieraca veniva ricordato anche per la sua attività di copista, che verosimilmente avveniva tanto in greco quanto in copto a livelli formali alti. Ora, se questa notizia giunge fino ad Epifanio è probabile che gli autografi calligrafici di Ieraca abbiano circolato, almeno tra i suoi discepoli. Ciò permette di ipotizzare l'esistenza di altre mani, oltre quella di Ieraca, che potevano copiare tanto il greco quanto il copto.

Anche del già citato Evagrio la tradizione letteraria ricorda la perizia calligrafica. Egli nacque nel 346 ad Ibora, città del Ponto. Ebbe stretti rapporti sia con Basilio di Cesarea che con Gregorio di Nazianzo. A Costantinopoli si distinse per la veemenza retorica con cui, da diacono, portò avanti la lotta contro le eresie. Si spostò poi a Gerusalemme, dove fu accolto da Melania che lo convinse a dedicarsi all'ascesi. Evagrio, dunque, si stabilisce prima a Nitria e poi a Kellia. Lì,

ἐποίει δὲ εὐχὰς ἑκατόν, γράφων τοῦ ἔτους τὴν τιμὴν μόνον ὧν ἦσθιεν· εὐφυῶς γὰρ ἔγραφε τὸν ὀξύρυγχον χαρακτῆρα. Ἐντὸς οὖν δεκαπέντε ἐτῶν καθαρεύσας εἰς ἄκρον τὸν νοῦν κατηξιώθη χαρίσματος γνώσεως καὶ σοφίας καὶ διακρίσεως πνευμάτων. Συντάττει οὖν οὗτος τρία βιβλία ἱερὰ μοναχῶν ἀντιρρητικὰ οὕτω λεγόμενα, πρὸς τοὺς δαίμονας ὑποτιθέμενος τέχνας⁵³.

⁵¹ Epiph. *Pan.* 67.3.7-9 (= ed. HOLL 1985, p. 136.9-19; trad. it. CIARLO 2014, pp. 11-12 con adattamenti).

⁵² Per una valutazione complessiva di Ieraca, si veda lo studio di Rosso 1983, pubblicato solo su *microfiche*. Delle posizioni di Ieraca riguardo alla verginità e al matrimonio si discute ampiamente nella *Epistula ad virgines* (ed. LEFORT 1955a, pp. 83-87; trad. francese in LEFORT 1955b, pp. 65-69) ascritta ad Atanasio di Alessandria. L'attribuzione è stata dimostrata da BRAKKE 1994, pp. 19-25.

⁵³ *Hist. Laus.* 38.10 (= ed. BARTELINK, BARCHIESI 1974, pp. 198-201, con trad. it.). Della vita di Evagrio possediamo anche una versione copta, pubblicata da AMÉLINEAU 1887, pp. 104-124, in cui però il riferimento all'attività di copista è solo accennata. A questo proposito, oltre che per un chiarimento

recitava cento preghiere, e come scriba si applicava nel corso dell'anno solo per il valore dei cibi che consumava; bisogna sapere che aveva una speciale disposizione a tracciare i caratteri detti *ossirinchi*. Dopo quindici anni, purificata la mente al più alto grado, ricevette la grazia della scienza, della saggezza e della capacità di discernere gli spiriti. Compose tre libri sacri per i monaci, chiamati *Antirretici*, suggerendo i modi per combattere i demoni⁵⁴.

La testimonianza è molto significativa sotto vari aspetti. In primo luogo, il lavoro di copista è ancora una volta concepito essenzialmente come attività finalizzata al proprio sostentamento, senza essere legata ad un impegno culturale di qualsivoglia tipo⁵⁵. La produzione letteraria di Evagrio, che comunque viene ricordata⁵⁶, è indipendente dalla sua attività di copista. Ma soprattutto, il monaco è ricordato per la perizia con cui verga l'ὄξύρυγχος χαρακτήρ. Il dibattito attorno a questa espressione⁵⁷ è iniziato alla fine dell'800 con Albert Ehrhard⁵⁸ ed è proseguito in modo molto acceso nei primi decenni del '900⁵⁹. Sostanzialmente, sono tre le posizioni sostenute: 1) l'ὄξύρυγχος χαρακτήρ si riferisce ad una scrittura calligrafica 'appuntita' («spitzschnauzige Schrift», secondo l'espressione di Ulrich Wilcken⁶⁰), caratterizzata dalla spezzatura delle curve, molto vicina perciò alla maiuscola ogivale⁶¹; 2) l'aggettivo ὄξύρυγχος

sulla relazione che lega il testo copto alla *Historia Lausiaca*, si veda BUNGE, DE VOGÜÉ 1994, in particolare p. 160 e nota 36.

⁵⁴ La traduzione è tratta dall'edizione BARTELINK, BARCHIESI 1974.

⁵⁵ Si veda CAVALLO 2003, pp. 33-34.

⁵⁶ Non senza problemi: gli *Antirretici* sono costituiti da otto libri, e non tre.

⁵⁷ Ὀξύρυγχος χαρακτήρ, lungi dall'essere un'espressione isolata, ricorre anche in altri passi, nonché in *marginalia* e scritte avventizie apposti a codici molto più tardi del IV secolo. Documentazione in ATSALOS 1971, pp. 194-197. Si veda più avanti la bibliografia citata alla nota 91.

⁵⁸ EHRHARD 1891. Lo studioso arriva addirittura a identificare con Evagrio Pontico il copista del *codex H* (= 015 ALAND) delle lettere paoline, riferito comunemente al VI secolo. Sul codice, ora smembrato tra il Monte Athos (Μονή Μεγίστης Λαύρας, *σπαραγ.* 1), Kiev (Natsional'na biblioteka Ukrainy imeni V. I. Vernads'koho, F. 301 [KDA], 26p), Mosca (Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Sinod. gr. Vlad. 563 e Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka, F 270.70.1 [gr. 166.1]), Parigi (Bibliothèque nationale de France, Coisl. 202 e Suppl. gr. 1074), San Pietroburgo (Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka, gr. 14) e Torino (Biblioteca Nazionale Universitaria, B.I.5 [olim A.1]) si vedano almeno TREU 1966, pp. 31-34; CAVALLO 1967, p. 82; DUPLACY 1977, pp. 164-166, 169, 173-177. Secondo quanto affermato nella sottoscrizione (Coisl. 202, ff. 14r-14v), il codice fu collazionato πρὸς τὸ ἐν Καισαρίᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου; si veda almeno MURPHY 1959, pp. 229-231.

⁵⁹ Tale dibattito è stato ricostruito da ATSALOS 1971, pp. 197-217, da cui attingo. SPADARO 1977 nota che nel IX secolo i termini ὄξύρυγχος e στρογγύλος, almeno nel resoconto di un'azione giudiziaria tramandato dai ff. 43v-45r del Par. gr. 1182, si riferiscono non tanto a specifiche scritture maiuscole, quanto piuttosto a due qualità di tracciato, spezzato e allungato nel primo caso, più rotondeggiante ed equilibrato nel secondo.

⁶⁰ WILCKEN 1901, p. 317.

⁶¹ Su questa posizione, che è sostanzialmente uno sviluppo delle considerazioni di EHRHARD 1891, si allineano, oltre a WILCKEN 1901, anche BÉES 1911; FURLANI 1915; SCHUBART 1925, p. 157 nota 2; nonché lo stesso ATSALOS 1971, p. 214. Pensano ad una maiuscola calligrafica anche SERRUYS 1910, p.

non si riferisce alla scrittura, secondo questa ipotesi corsiva, ma al calamo molto appuntito con la quale è vergata⁶²; 3) l'espressione ὀξύρυγχος χαρακτήρ non descrive le caratteristiche estetiche della scrittura, ma va tradotta "Oxyrhynchosschrift" (così Arthur Mentz), vale a dire «scrittura proveniente dalla (o caratteristica della) città di Ossirinco»⁶³. Quest'ultima posizione fu veementemente contrastata, su base lessicale (l'equivalente greco di "ossirinchiata" è semmai ὀξύρυγχιος non ὀξύρυγχος), da Giuseppe Furlani⁶⁴, le cui obiezioni furono sostanzialmente accettate dagli studiosi. Anche la seconda ipotesi è debole, perché basta il sostantivo χαρακτήρ a rendere esplicito il riferimento alla scrittura e non allo strumento con cui è vergata⁶⁵. Al di là delle questioni di dettaglio, quello che appare chiaro è che Evagrio, nella sua attività di copista, impiega una maiuscola calligrafica di sicuro impatto estetico⁶⁶, forse appresa a Cesarea di Cappadocia o nella stessa Costantinopoli e successivamente portata in Egitto. Tra le maiuscole canoniche, esclusa la biblica, caratterizzata da forme geometriche il più possibile regolari, e l'alessandrina, dal tracciato morbido ed occhiellato, l'unica che possa definirsi ὀξύρυγχος è la maiuscola ogivale a motivo delle sue curve spezzate (quasi fossero archi a sesto acuto) e dei tracciati angolosi. Nel IV secolo, però, l'ogivale ancora non aveva raggiunto la maturità del canone, per cui non è possibile identificarla *tout court* con l'ὀξύρυγχος χαρακτήρ, che al massimo può aver indicato quella classe di scritture spezzate da cui si svilupperà il canone⁶⁷.

In alternativa, elaborando una delle ipotesi sopra riportate, si potrebbe vedere nell'aggettivo ὀξύρυγχος un'allusione al tracciato "sottile", vale a dire "privo di chiaroscuro" poiché tracciato con un calamo ben appuntito. Questa caratteristica sarebbe stata degna di nota perché nel IV secolo la maggior parte delle scritture calligrafiche,

496; DEVRESSE 1954, p. 23. Si veda infine MAAS 1927, p. 75 (= 1980, p. 47) che parla di «eine gazierte Schrift im Gegensatz zur einfachen». Sulla maiuscola ogivale si vedano CAVALLO 1967, pp. 118-123; CAVALLO 1977, pp. 98-106; CAVALLO 1988a, pp. 503-506; CRISCI 1985; CRISCI, EGGENBERGER *et al.* 2007, pp. 31-67.

⁶² Questa interpretazione si deve a GARDTHAUSEN 1902, pp. 113-114 (idea poi ripresa, nel 1913, nella *Griechische Palaeographie*, vol. II, pp. 113-115), seguito da THOMPSON, LAMBROS 1903, p. 202 nota 1 e WEINBERGER 1917, pp. 1349-1350.

⁶³ Fautore di questa linea è MENTZ 1913, pp. 610-614, seguito da KOUGÉAS 1913, p. 130 nota 5.

⁶⁴ FURLANI 1915, pp. 606-607.

⁶⁵ Così ATSALOS 1971, p. 214.

⁶⁶ Questo dato appare ancora più chiaro se si vanno a leggere le traduzioni, che chiaramente non intendono fino in fondo il passo, ma che comunque trattano l'ὀξύρυγχος χαρακτήρ come se fosse un tipo di scrittura ben individuato, traslitterando l'aggettivo oppure parafrasando l'espressione in modo da rendere esplicita la perizia calligrafica di Evagrio: ad esempio, la versione copto-bohairica ha εϣοι νγραφεϣ ντεχνητης (AMÉLINEAU 1887, p. 112), "era uno scriba abile". Al ricco materiale presentato in FURLANI 1915, p. 612 nota 3, ci si limita ad aggiungere una diversa versione latina (l.) di *Hist. Laus.* 38.13: *subtiliter etiam illam scribebat manum, quam Oxyrincham vocant Graeci* (= ed. WELLHAUSEN 2003, p. 626.100-101).

⁶⁷ La cronologia dello sviluppo della maiuscola ogivale, in particolare nella variante ad asso diritto, è stata ricostruita da CRISCI 1985, pp. 109-116.

al contrario, mostrano una chiara alternanza tra pieni e fletti⁶⁸. Il riferimento all'assenza di chiaroscuro permetterebbe di superare le difficoltà cronologiche derivanti dall'identificazione dell'ὄξύρυγχος χαρακτήρ con la maiuscola ogivale *tout court*, mantenendo al contempo l'attenzione per l'aspetto formale ed estetico della scrittura di Evagrio implicita nella definizione.

Un altro canale attraverso cui il monachesimo egiziano poteva entrare in contatto con testi greci era quello delle lettere ufficiali fatte circolare per volere del patriarcato di Alessandria⁶⁹. Le testimonianze in questo senso sono numerose. Ad esempio, in una lettera indirizzata a Calosirio, vescovo dell'Arsinoite, Cirillo di Alessandria (412-444), informato della dilagante eresia che assegna alla divinità una forma umana, esorta a «τὰυτα [...] ἀναγνωσθῆναι [...] ἐν ἐκείνοις μοναστηρίοις εἰς οἰκοδομὴν τῶν αὐτόθι»⁷⁰. Calosirio, tra l'altro, partecipò ai lavori del secondo Concilio di Efeso (449) ma, stando a quanto riportano gli *Acta* del concilio, accompagnato da un interprete, circostanza che spinge a credere che il vescovo dell'Arsinoite non fosse in grado di affrontare in greco argomenti teologici ed ecclesiologici in un contesto formale come l'assise conciliare, benché tenesse regolarmente corrispondenza in greco⁷¹.

A questo proposito, può essere utile ricordare un episodio riportato nella *Vita di Shenoute*, composta nel V secolo dal successore dell'archimandrita alla guida del Monastero Bianco, Besa⁷². Venuto a conoscenza della fama di santità che già circolava attorno alla figura di Shenoute, l'imperatore Teodosio (379-395) volle convocarlo a corte. Per questo motivo, decise di inviare in Egitto il suo veredario Eudossio⁷³ con una lettera di convocazione per Shenoute, minacciandolo di morte se non fosse riuscito a portare a Costantinopoli il santo. Giunto al monastero, il veredario, a seguito del rifiuto di seguirlo nella capitale da parte dell'archimandrita, si risolve, per avere salva la vita, a catturarlo e a trascinarlo via con la forza. Venuto a conoscenza del piano, Shenoute si rivolge a Dio, che miracolosamente lo trasporta in volo di-

⁶⁸ Devo questo prezioso suggerimento a Guglielmo Cavallo. Una ricognizione sistematica delle scritture librarie di IV secolo, affiancata ad una analisi sistematica delle attestazioni dell'aggettivo ὄξύρυγχος potrebbe aiutare a dirimere la questione.

⁶⁹ I termini 'patriarcato' e 'patriarca' suonano abbastanza anacronistici se impiegati per riferirsi alla Chiesa di Alessandria prima di Damiano (576-605); sul punto, si veda DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2020, p. 58 e il commento a pp. 187-188 (ad ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ). Tuttavia, per semplicità di esposizione, si è preferito non essere troppo rigidi, cercando nel contempo di mantenere, per quanto possibile, il rigore storico.

⁷⁰ Cyr. Alex. *Ad Calos.* (= ed. PUSEY 1872, p. 607.5-6). La lettera è stata riedita, corredata da una traduzione inglese e da note di commento, da WICKHAM 1983, pp. 214-221, in particolare p. 220.7-8.

⁷¹ Su questi aspetti si veda CAMPLANI 2015a, pp. 147-148. Due papiri greci, P.Prag. I 100 e 101, riportano, rispettivamente come mittente e come destinatario, un certo Καλοσίριος ἐπίσκοπος, identificato dagli editori con il vescovo che partecipò al secondo Concilio di Efeso.

⁷² Dell'originale saidico della *Vita* rimangono solo frammenti. Tuttavia, si conosce la versione bohairica, tramandata in modo completo da un unico manoscritto, il Vat. copt. 66. L'episodio è raccontato in Besa, *Vita Sin.* 53-67 (= ed. LEIPOLDT 1906, p. 34.9-15; trad. it. ORLANDI 1983, pp. 150-154).

⁷³ Menzionato in PLRE II, s.v. *Eudoxius 1*.

rettamente davanti all'imperatore. Dopo il colloquio, Shenoute chiede al sovrano un documento che attesti l'avvenuto incontro e che gli permetta così di congedare il veredario senza che quest'ultimo abbia da temere qualcosa per la sua vita. Tornato al proprio monastero nello stesso miracoloso modo nel quale era giunto a Costantinopoli, Shenoute mostra al veredario la lettera. Egli rimane sbalordito: quella lettera non può che essere stata consegnata direttamente dall'imperatore.

ΝΘΟΛ ΔΕ ΕΤΑΦΕΙΤΕ ΔΥΧΟΥΩΤ ΕΧΩΣ ΔΥΧΟΥΩΝΣ ΧΕΘΑΠΟΥΡΟΤΕ ΟΥΟΣ ΔΥΧΟΥΩΤ
 ΕΒΟΥΝ ΗΕΝΠΟ ΜΠΑΙΩΤ ΕΘΟΥΔΒ ΑΠΑ ΨΕΝΟΥΤ. ΠΕΧΕΠΑΙΩΤ ΝΑΥ ΧΕΛΟΥΩΝ ΜΜΟΣ
 ΟΥΟΣ ΟΥΩΣ. ΟΥΟΣ ΕΤΑΦΕΡΣΗΤΣ ΝΩΨ ΝΗΗΤΣ ΔΥΙ ΕΠΕΣΗΤ ΕΧΕΝΝΙΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΕΤΟΥΤΩ
 ΝΕΜΑΔΥ ΔΥΩΨΠΙ ΕΥΣΟΡΕΜ ΝΣΗΤ⁷⁴.

Egli [*scil.* il veredario] dopo che l'ebbe presa [*scil.* la lettera] e l'ebbe osservata riconobbe che era dell'imperatore e scrutò il viso del mio padre santo apa Shenoute. Gli disse il padre mio: "Apri e leggila". E dopo che ebbe cominciato a leggerla giunse alle confidenze fra lui e l'imperatore e restò senza fiato⁷⁵.

Ma com'è possibile se il monaco non si è voluto muovere dalla propria cella? Nonostante l'incredibile racconto di Shenoute, il veredario non può che credergli, a motivo della lettera che tiene in mano, sicuramente prodotta a corte. E così torna a Costantinopoli, sicuro del fatto che, in un modo o nell'altro, il suo imperatore e quel monaco si erano incontrati. Come fa il veredario ad essere assolutamente certo che quella lettera, ancor prima di leggerla, proviene direttamente dall'imperatore, tanto da non temere più per la propria vita? Accanto alla presenza del sigillo, menzionato poco prima⁷⁶, l'ulteriore prova di autenticità è data dalla valutazione degli elementi diplomatici e grafico-formali del documento, che confermano l'impressione iniziale del veredario. Da ultimo, la lettura di confidenze note solo al funzionario e all'imperatore fuga ogni dubbio. Si tratta chiaramente di un racconto non attendibile, ma al di là degli aspetti favolistici e miracolistici (dopotutto si tratta di agiografia), l'episodio riportato evidenzia molto bene come Besa abbia piena consapevolezza del fatto che certe istituzioni possono emanare documenti caratterizzati da elementi grafico-materiali propri e ben riconoscibili, e che siano queste caratteristiche a garantirne l'assoluta autenticità⁷⁷.

Quanto emerge dall'episodio della *Vita di Shenoute* può essere verificato per quella che, probabilmente, va considerata la tipologia più importante di documento dell'Egitto cristiano. Dalla cancelleria patriarcale di Alessandria, ogni anno, veniva-

⁷⁴ Besa, *Vita Sin.* 65 (= ed. LEFORT 1906, p. 34.9-15).

⁷⁵ Traduzione di ORLANDI 1984c, p. 153, con minime variazioni.

⁷⁶ Besa, *Vita Sin.* 62 (= ed. LEFORT 1906, p. 33.19-20): ΔΥΤΟΒΣ ΗΕΝΠΕΥΩΣΟΥΡ ("l'imperatore] la [*scil.* la lettera] sigillò con il suo anello").

⁷⁷ Episodi simili non sono rari nell'agiografia greca; si vedano i passi raccolti e commentati da DÉROCHE 2006, pp. 116-118.

no fatte circolare in tutto il territorio della Chiesa egiziana le lettere festali⁷⁸ scritte dal vescovo. Si tratta di una prassi cominciata, con ogni verosimiglianza, con Demetrio (188-231), il primo vescovo di Alessandria che è possibile collocare storicamente. Nate come strumento indispensabile per annunciare, in occasione della festa dell'Epifania, in tutto il territorio egiziano la data della Pasqua, ottenuta attraverso calcoli sofisticati e oggetto, soprattutto nel IV secolo, di un acceso dibattito liturgico⁷⁹, le ἐπιστολαὶ ἑορταστικαὶ vennero caricate ben presto di «esortazioni di carattere morale, riferimenti all'attualità religiosa, brevi esposizioni dottrinali» destinate «a un uditorio più ampio, bisognoso di una catechesi morale, dottrinale e scritturistica di base»⁸⁰, fino a trasformarsi in un vero e proprio strumento di propaganda nelle mani del patriarcato, in grado di raggiungere capillarmente tutti i villaggi, i monasteri e gli eremi d'Egitto. Eppure, queste lettere circolavano in greco e solo in un secondo momento venivano tradotte, spesso anche estemporaneamente, in copto, in modo tale che il popolo al quale erano destinate potesse comprenderne i contenuti.

Esplicite allusioni a questo genere di documenti non sono rare nelle fonti letterarie. Prima di diventare vescovo di Pemge, la greca Ossirinco, l'anacoreta Aphu, stando a quanto racconta la sua *Vita*⁸¹, fu protagonista, a questo proposito, di un episodio molto istruttivo. Ogni anno, Aphu abbandonava momentaneamente il proprio eremitaggio per recarsi nella città di Ossirinco ad ascoltare la lettura pubblica della lettera festale. Tuttavia, nel 399⁸², l'occasione non fu motivo di gioia.

ΔΣΩΠΝΕ ΔΕ ΕΤΙ ΕΨΩΟΠ ΜΝ ΝΕΘΗΡΙΟΝ ΕΤΡΕΨΕΙ ΕΒΟΛ ΕΠΤΑΨΘΕΟΕΨ ΜΠΑΣΧΑ ΕΤΟΥΔΔΒ.
ΔΨΩΤΜ ΔΕ ΕΥΛΕΞΙΣ ΝΣΣΥΜΨΩΝΕΙ ΔΝ ΜΝ ΠΣΟΟΥΝ ΜΠΕΠΝΕΥΜΑ ΕΤΟΥΔΔΒ ΨΩΣΤΕ
ΝΨΩΤΟΡΤΡ ΕΜΔΤΕ ΕΧΜ ΠΨΑΧΕ⁸³.

Quando ancora stava con gli animali, accadde che si recasse alla predica della santa Pasqua. Ed udì una frase che non concordava con la conoscenza dello Spirito Santo, tanto che fu molto turbato dalla cosa⁸⁴.

⁷⁸ Per un'introduzione al significato storico ed ideologico delle lettere festali, che devono essere considerate un vero e proprio genere letterario dell'Egitto cristiano, si vedano CAMPLANI 2003, pp. 15-49; CAMPLANI 2025. Per un'introduzione alle origini e alla storia del patriarcato di Alessandria si veda WIPSZYCKA 2015.

⁷⁹ Si veda CAMPLANI 2003, pp. 16 nota 7, 111-116.

⁸⁰ CAMPLANI 2003, p. 26.

⁸¹ La *Vita di Aphu*, composta probabilmente tra il V e il VI secolo, è tramandata dal solo codice papiraceo Torino, Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. III (= CLM 47 = CMCL GIOV.AC), fortunatamente integro. Il testo è edito da Rossi 1887-1892, vol. I, fasc. 3, 5-22. 83-88. Una nuova edizione, a cura di Tito Orlandi, è accessibile tramite il sito web del Corpus dei Manoscritti Copti Letterari (<https://www.cmcl.it/~cmcl/testi/aphou/aphou_txt.pdf>; ultimo accesso gennaio 2026).

⁸² Su questa data si veda CAMPLANI 2023, pp. 2-6.

⁸³ Il testo è tratto dall'edizione digitale di Orlandi.

⁸⁴ Traduzione a cura di Antonella Campagnano e Tito Orlandi in ORLANDI 1984c, p. 57.

Tale turbamento era giustificato, perché un passo della lettera sembrava negare esplicitamente che nell'uomo fosse impressa l'immagine di Dio. Spinto da un angelo, Aphu si reca ad Alessandria per incontrare l'autore del documento, vale a dire il vescovo Teofilo⁸⁵. Alla domanda di quest'ultimo circa il motivo dell'inusuale visita, l'anacoreta risponde:

ΜΑΡΕ ΠΑΧΟΕΙΣ ΠΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΚΕΛΕΥΕ ΝΕΘΩΩ ΕΡΟΙ ΜΠΕΙΜΑ ΜΠΙΣΙΟΝ ΜΠΤΑΩΘΕΘΕΙΩ
ΕΠΕΙΔΗ ΔΙΣΩΤΗ ΕΥΛΕΣΙΣ ΝΖΗΤΗ ΝΣΣΥΜΦΩΝΕΙ ΔΝ ΜΝ ΝΕΓΡΑΦΗ ΝΝΙΘΕ ΝΤΕ ΠΝΟΥΤΕ.
ΔΝΟΚ ΔΕ ΜΠΙΣΙΤΕΥΕ ΧΕ ΝΤΑΣΕΙ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤΚ ΑΛΛΑ ΝΤΑΙΧΟΟΣ ΧΕ ΜΗΠΟΤΕ ΝΤΑ
ΝΣΥΝΓΡΑΦΕΥΣ ΩΩΨΤ ΕΥΣΖΔΙ. ΤΔΙ ΝΤΑ ΖΔΖ ΖΝ ΝΕΥΣΕΒΗΣ ΧΙ ΧΡΟΠ ΕΤΒΗΗΤΣ ΖΩΣΤΕ
ΝΣΕΜΚΔΣ ΝΖΗΤ ΕΜΑΤΕ⁸⁶.

che il mio signore vescovo comandi che mi venga letta qui la copia della predica, poiché udii una frase in essa che non concorda con le Scritture ispirate da Dio. Ed io non credo che possa essere venuta da te, ma mi sono detto che forse il copista ha sbagliato a scrivere. A causa di essa molti uomini pii si sono confusi tanto da essere molto addolorati⁸⁷.

Dopo aver verificato che non fosse affatto un errore di trascrizione, Aphu non esita ad elencare tutte le implicazioni teologiche della dottrina dell'arcivescovo, sul filo dell'eresia. Ammirato dalla sapienza e dall'eccezionale ortodossia dell'eremita, Teofilo è costretto a rivedere le proprie posizioni e a rettificare il messaggio con una seconda lettera. A distanza di qualche anno, quando bisognerà nominare il nuovo vescovo di Pemge, il vescovo Teofilo non potrà non pensare ad Aphu.

Per il discorso che qui si sta portando avanti, il passo è significativo in particolare sotto due aspetti. Il primo concerne l'esplicita menzione della figura del copista (ΣΥΝΓΡΑΦΕΥΣ) a cui era demandato il compito di moltiplicare il messaggio dell'arcivescovo, affinché raggiungesse ogni chiesa locale. Il testo lascia intravedere la possibilità che durante questa operazione la posizione ufficiale dell'episcopato potesse essere fraintesa.

Il secondo aspetto è ben più significativo. Per controllare l'esatto contenuto della lettera e sincerarsi, in questo modo, che l'errore non fosse imputabile all'arcivescovo, Aphu si incammina verso Alessandria. L'eremita, infatti, sa con certezza che nel palazzo episcopale ad Alessandria è conservata la copia ufficiale della lettera

⁸⁵ Le implicazioni teologiche dell'episodio, oltre che nell'introduzione di ORLANDI 1984c, pp. 51-53, sono dettagliatamente affrontate in CAMPLANI 2023, pp. 4-5. La stessa lettera è conosciuta da Cassiano, su cui ancora CAMPLANI 2023, pp. 2-4. Shenoute, in almeno un caso, cita e discute un passo di un'altra lettera festale di Teofilo; si veda CAMPLANI 2022 (in particolare pp. 90-92 per un'analisi del passo della *Vita di Aphu*). Lo stesso Shenoute, in almeno un caso, cita e discute un passo di una lettera festale di Teofilo di Alessandria. Il passo è ampiamente discusso da CAMPLANI 2022, in particolare pp. 90-92.

⁸⁶ Il testo è tratto dall'edizione digitale di Orlandi.

⁸⁷ Traduzione a cura di Antonella Campagnano e Tito Orlandi in ORLANDI 1984c, p. 58.

colare, P.Berol. inv. 10677⁹⁵, lettera relativa alla Pasqua del 713 o del 719, fu inviata dal patriarca Alessandro II (705-730) alla massima autorità del già citato Monastero Bianco presso Atripe, dove fu rinvenuta. Nonostante il protocollo parzialmente in arabo, il testo della lettera, inviata all'istituzione più importante per la chiesa copta, è totalmente in greco. Questo dimostra che, ancora nell'VIII secolo, quando ormai l'Egitto è sotto la dominazione araba da più di settant'anni, il patriarcato di Alessandria continua a rivolgersi in greco ai cristiani d'Egitto e che, allo stesso modo, nella Tebaide continuano ad abitare monaci in grado di comprendere la lingua della capitale. L'impatto che le lettere festali ebbero sullo sviluppo della cultura grafica copta fu estremamente significativo, se si pensa allo spazio che la maiuscola alessandrina, soprattutto nella tipologia ad alternanza di modulo, ebbe nella produzione libraria copta, fino quasi ad identificarsi⁹⁶. È chiaro che il prestigio del patriarcato, la più alta istituzione religiosa del paese, deve aver giocato un ruolo centrale nella percezione, e nel successivo adattamento, che i copti avevano della maiuscola che rappresentava l'autorità del patriarca e che ne veicolava il messaggio al di fuori della capitale.

A margine di quanto detto finora, un ultimo passo, sempre tratto dalla *Historia Monachorum*, apre uno spiraglio sull'impatto che, già nel IV secolo, l'oggetto 'libro' ha nell'immaginario monastico.

Nel corso del loro viaggio, un anonimo pellegrino e i suoi compagni giungono da un prete eremita, di nome Copres. Sollecitato dalle richieste dei visitatori, l'asceta inizia a raccontare la vita e le incredibili gesta degli eremiti che lo hanno preceduto. Non troppo convinto dalle parole del sacerdote, uno dei pellegrini si distrae e inizia a sonnecchiare. Allora, nel sonno,

ὄρᾱ βιβλίον θαυμαστὸν ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ ἀνδρὸς ἐπικείμενον χρυσοῖς γράμμασι γεγραμμένον καὶ ἐφεστῶτα ἄνδρα τινὰ πολὺν μετὰ ἀπειλῆς αὐτῷ λέγοντα: “Οὐκ ἀκούεις προσεχῶς τοῦ ἀναγνώσματος, ἀλλὰ νυστάζεις;”. Ὁ δὲ παραχθὲς εὐθὺς ἡμῖν ἀκροωμένοις αὐτοῦ τὸ ὄραθεν ῥωμαῖστὶ ἐξέφηεν⁹⁷.

vede, posto tra le mani dell'uomo un libro mirabile, scritto con lettere d'oro, ed un tale con i capelli bianchi ritto in piedi che gli diceva minacciosamente: “Non ascolti attentamente la lettura, ma dormi?”. Egli, turbato, subito rivelò a noi, che stavamo ascoltando Copres, in latino, la visione.

295 (VIII secolo). Per ulteriore bibliografia si rimanda allo studio di BASTIANINI, CAVALLO 2011, p. 32 e a STROPPIA 2022.

⁹⁵ Il papiro è edito in BKT VI, pp. 55-109, nr. V a cura di Wilhelm Schubart e Carl Schmidt. Ampia contestualizzazione storica e traduzione inglese in MACCOULL 1990.

⁹⁶ Ancora a metà del secolo scorso, Jean Irigoin, in un fondamentale articolo su questa scrittura, parlava di «onciale grecque de type copte»; cfr. IRIGOIN 1959, specialmente, pp. 47-48.

⁹⁷ Ruf. *Hist. Mon.* 10.25 (= ed. FESTUGIÈRE 1961, pp. 85-85); cfr. Ruf. *Hist. Mon.* 9.7.2 (= ed. SCHULZ-FLÜGEL 1990, pp. 318-319).

L'autorevolezza dell'eremita e del suo racconto è testimoniata all'incredulo pellegrino dalla visione in cui Copres tiene in mano un libro "scritto con lettere d'oro" (*aureis litteris scriptum*, nella traduzione di Rufino), ovvero in crisografia⁹⁸. Ora, l'inchiostro d'oro (o d'argento), magari impiegato su pergamena tinta di porpora, è attestato nel mondo greco e latino soprattutto per il libro dei *Vangeli*, vale a dire il libro contenente il Testo Sacro per eccellenza, dotato di autorità perché di per sé Parola di Dio⁹⁹. Non è un caso che l'angelo, per riferirsi alle parole di Copres, così trascurate dall'improvvido pellegrino, utilizzi il termine ἀνάγνωσμα che, nel greco patristico, può indicare nello specifico o il passo biblico proclamato durante la liturgia oppure la lettura, sempre tratta dalla Scrittura, oggetto di una catechesi¹⁰⁰. In entrambi i casi, si tratta di una parola autorevole che edifica e santifica chi la ascolta, così come è autorevole l'incredibile racconto di Copres. La pratica della crisografia è ben attestata dalle fonti antiche: Giovanni Crisostomo si lamenta che nessuno desideri conoscere τὰ ἐγκείμενα, i "contenuti" dei testi, ma piuttosto possedere almeno un codice χρυσοῖς γράμμασι ἐγγεγραμμένον¹⁰¹, mentre Girolamo, praticamente contemporaneo dell'anonimo autore della *Historia Monachorum* (come Crisostomo, del resto), più volte si scaglia contro i codici *in membranis purpureis auro argentoque descriptos*¹⁰², dall'aspetto sontuoso ma in genere con un testo filologicamente non attendibile. Vengono in mente gli imponenti codici purpurei tardoantichi, come il *Codex Purpureus Rossanensis*¹⁰³ (Rossano Calabro, Museo dell'Arcivescovado, s. n.), il *Codex Sinopensis*¹⁰⁴ (Par. Suppl. gr. 1286), la *Genesi* di Vienna¹⁰⁵ (Vindob. Theol.

⁹⁸ Si veda CAIN 2016, pp. 220-221. Sulla crisografia e l'argirografia il testo di riferimento rimane TROST 1991.

⁹⁹ Sui codici purpurei il rimando obbligato resta CAVALLO 1987b, pp. 11-18, in cui lo studioso per la prima volta pone il problema del loro significato ideologico, sulla base delle caratteristiche paleografico-codicologiche e della loro posizione nella produzione libraria tardoantica. Si vedano anche CAVALLO 1998, pp. 14-16 e FURLAN 1998: si tratta di due interventi presentati ad un convegno dedicato alla porpora tenutosi a Venezia nel 1996, i cui atti sono stati pubblicati a cura di LONGO 1998.

¹⁰⁰ Cfr. LAMPE 1961, s.v. ἀνάγνωσμα.

¹⁰¹ Joann. Chrys. in *Iohan. Hom.* 32.3 (= PG 59 col. 187).

¹⁰² Ieron. *Praef. in librum Job (Heb.)* 4.18-19 ed. CANELLIS 2017, p. 404 (= PL 28 coll. 183-184A); cfr. Ieron. *Ep.* 22.32 (= PL 22 coll. 417-418).

¹⁰³ Sigla Σ (= 042 ALAND). *Tetravangelo* illuminato di cui si conservano i *Vangeli di Marco e Luca*; il testo è vergato con inchiostro d'argento. Sul codice, si si veda la monografia di CAVALLO, GRIBOMONT, LOERKE 1987, con edizione in facsimile.

¹⁰⁴ Sigla O (= 023 ALAND). Del codice originario, forse un *Tetravangelo*, sopravvivono 43 fogli contenenti sezioni del *Vangelo di Matteo*, vergate con inchiostro d'oro su pergamena purpurea e impreziosite da miniature. Si veda D'AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, pp. 125-129 (scheda a cura di Paola Degni), e relativa bibliografia. Si ha notizia di un altro foglio appartenente al codice, un tempo conservato nel Ginnasio di Mariupol, in Ucraina, ma di cui oggi si sono perse le tracce.

¹⁰⁵ Sigla L RAHLFS. Si tratta di un celebre codice miniato, copiato con inchiostro d'argento su pergamena violacea, della *Genesi*. Descrizione in HUNGER, KRESTEN 1976, pp. 52-55. Edizione in facsimile a cura di GERSTINGER 1931. I ff. 25r-26v del medesimo codice provengono invece da un *Tetravangelo*

gr. 31) e, sul versante latino, il *Codex Brixianus*¹⁰⁶ (Brescia, Biblioteca Queriniana, s. n.), il *Codex Vindobonensis*¹⁰⁷ (*olim* Vind. lat. 1235, oggi Napoli, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III", lat. 3) e il *Codex Palatinus*¹⁰⁸ (Trento, Castello del Buon Consiglio, Monumenti e Collezioni provinciali, cod. 1589 [*olim* Vind. lat. 1185] + Dublin, Trinity College, 1709 + London, British Library, Add. 40107), tutti manoscritti datati tra la fine del V e il VI secolo. È curioso come nell'immaginario del pellegrino, probabilmente occidentale dal momento che si rivolge in latino ai suoi compagni, l'autorevolezza del monaco egiziano sia simboleggiata da un prodotto librario tipico della tradizione greco-latina e non di quella copta, per cui non è attestata una produzione di lusso paragonabile a quella tardoantica greco-latina né, tantomeno, l'utilizzo della crisografia (o dell'argirografia) o della pergamena purpurea¹⁰⁹. In altre parole, l'autorevolezza di Copres viene rappresentata, attraverso un oggetto, il manoscritto crisografato, del tutto estraneo non solo al monachesimo egiziano, ma a tutta la produzione libraria copta, e tuttavia ben presente nell'immaginario tanto dei protagonisti quanto dei primi lettori dell'*Historia*.

Al termine di questa cursoria e sicuramente incompleta presentazione si può provare a trarre qualche considerazione di carattere generale. Le fonti letterarie, siano esse *vitae* o opere agiografico-storiografiche come la *Historia Lausiaca* o la *Historia Monachorum in Aegypto*, lasciano intravedere un mondo tardoantico in cui i libri venivano letti e copiati, si spostavano da un monastero all'altro, venivano raccolti in biblioteche: in una parola, circolavano. I passi che si potrebbero citare a questo proposito sono innumerevoli. Per restare alle fonti copte, forse meno note agli specialisti di scrittura greca, Papnute racconta nella *Storia dei monaci presso Siene*, resoconto del pellegrinaggio dell'autore da collocare presumibilmente nella prima metà

noto come *Codex Purpureus Petropolitanus* o *Codex N* (= 022 ALAND), sempre in inchiostro d'argento su pergamena purpurea, ma privo di miniature, i cui fogli si trovano sparsi in diverse biblioteche, non solo europee; cfr. D'AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, pp. 124-125 (scheda a cura di Paola Degni).

¹⁰⁶ Sigla *f* (= 10 BEURON). Il testo dei *Vangeli*, in una versione pregeronimiana, è vergato con inchiostro d'argento su pergamena purpurea; titoli in oro. I canoni eusebiani non solo aprono il codice, ma sono ripetuti in calce al testo dei *Vangeli*. Descrizione in FERRAGLIO 2010, pp. 15-16 (nr. 27); cfr. D'AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, pp. 30-31.

¹⁰⁷ Sigla *i* (= 17 BEURON). I frammenti del codice riportano, in una versione latina pregeronimiana, brani del *Vangelo di Luca* e di *Marco*, copiati in inchiostro argento su pergamena purpurea; l'oro è riservato ai *nomina sacra*. Si veda D'AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, pp. 140-141 (scheda a cura di Paolo Radiciotti) e relativa bibliografia.

¹⁰⁸ Sigla *e* (= 2 BEURON). Si tratta ancora una volta di un *Tetravangelo* che tramanda un testo latino pregeronimiano. L'inchiostro argento è sostituito dall'oro solo in corrispondenza degli *incipit* e dei titoli. Descrizione in PAOLINI 2010, pp. 110-111 (nr. 97); cfr. D'AIUTO, MORELLO, PIAZZONI 2000, pp. 141-143 (scheda a cura di Paolo Radiciotti).

¹⁰⁹ L'unico esempio noto di pergamena colorata nella tradizione manoscritta copta è rappresentato da due bifogli «of a bright saffron colour», non a caso contenenti un brano, in saidico, del *Vangelo di Giovanni*; si veda P.Lond.Copt. I 112 (vd. anche Intr., p. XIII).

del VI secolo¹¹⁰, di un certo apa Zaccheo che introduce Papnute e i suoi compagni alla vita eremitica, non senza prima aver consegnato loro ΠΟΕΙΚ ΜΝΧΩΩΜΕ CΝΑΥ¹¹¹, “pane e due libri”, lo stretto indispensabile per cominciare l’ascesi. Addirittura un passo dell’*Encomio di Macario di Tkou*, attribuito a Dioscoro di Alessandria (patriarca dal 444 al 451, ma si noti che la redazione conservata non può essere anteriore alla prima metà del VI secolo), riporta che il santo, presentatosi coperto di stracci alla corte imperiale, venne fatto entrare solo grazie all’intercessione di un suo compagno di viaggio, il quale volle con sé il santo ΧΕΡΕΖΝΧΩΩΜΕ ΕΝΟΥΙΝΕ ΝΤΟΟΤῘ¹¹², “poiché portava libri per suo conto”, libri indispensabili per combattere l’eresia nestoriana. E tuttavia, benché si parli abbastanza spesso di libri, è estremamente raro che gli autori diano informazioni precise sul contenuto dei codici (compresa la lingua di composizione) o sulle loro caratteristiche materiali e paleografiche. In questo contesto, i casi di Ieraca di Leontopoli, di cui viene esplicitamente ricordata sia l’opera esegetica tanto in greco quanto in copto sia l’attività come copista, e dello ὀξύρυγχος χαρακτήρ di Evagrio Pontico, anch’egli autore di numerose opere morali e protrettiche in greco, vanno considerati con molta cautela e non possono essere oggetto di generalizzazioni non supportate da sufficienti prove. Inoltre, l’ideologia quale emerge, ad esempio, dalla *Vita Antonii* di Atanasio di Alessandria e che tende a rappresentare il monaco come un uomo semplice ma ignorante, descrivendo quindi un contesto lontano, se non addirittura ostile ai libri e alla cultura, e tanto più ai libri e alla cultura greci, potrebbe falsare la nostra percezione di certi ambienti sociali monastici¹¹³. La questione dell’ideologia non si pone con i documenti papiracei, come si vedrà nel prossimo capitolo.

¹¹⁰ Il titolo è del tutto convenzionale: l’incipit dell’opera, infatti, non è conservato. L’ultima edizione, curata da Jitse H.F. Dijkstra e Jacques van der Vliet e accompagnata da una traduzione in inglese e da un ricchissimo commento, indica l’opera come *Life of Aaron* (si veda DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2020, pp. 42-43). Ai due studiosi si deve anche la datazione al VI secolo; si veda DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2020, pp. 56-60.

¹¹¹ Paph. *Hist.* 4 (= ed. BUDGE 1915, p. 441.14 = ed. DIJKSTRA, VAN DER VLIET 2020, p. 74.36; trad. it. ORLANDI 1984c, p. 79).

¹¹² Ps.-Diosc. *Enc. Mac.* 6.4 (= ed. JOHNSON 1980, p. 44). Dell’opera esiste anche una versione araba, pubblicata da MOAWAD 2010, pp. 63-102 (il passo discusso è a p. 81, con traduzione in tedesco a p. 119).

¹¹³ Eppure, come messo in luce da RAPP 2007, anche nella stessa rappresentazione del monachesimo non mancano casi in cui la santità del monaco si riverbera sui libri (o sulle lettere) da lui copiati o anche soltanto posseduti, tanto da venir percepiti come vere e proprie reliquie, talvolta dai poteri miracolosi.