

Il dossier egiziano nel «Prato Spirituale» di Giovanni Mosco

Alcune riflessioni

di *Mariachiara Giorda*

This paper investigates the 7th century description of Egypt drawn from *Il Prato Spirituale* by Giovanni Mosco. Every element of the text asserts the triumph of the only true practicable road, i.e. Chalcedon orthodoxy. The 451 Council had led to a schism of the Christian church between those who accepted and those who repudiated it and were from then on called «monophysites». The reasons behind the adjustments of the objective datum are the defence of Chalcedon and the attacks on monachism considered heterodox. The retrieval is attempted by way of a critical reading of the text and a confrontation with the available documentary source material, which is less mediated and closer to reality.

1. *Introduzione: il testo del «Prato Spirituale»*

L'opera di Giovanni Mosco, *Il Prato Spirituale*, scritta all'inizio del VII secolo, appartiene al genere letterario «agiografia edificante»: tale genere fa di norma riferimento alla narrazione di episodi di vita di un uomo santo la cui popolarità è legata ad azioni o parole particolari. La definizione si addice al nostro testo che propone tratti di vita di uomini straordinari e vuole diffondere l'immagine di un Egitto popolato da monasteri che sono palestra di ascetismo.

A buon diritto, tale opera è stata raccolta a partire dall'età umanistica nelle *Vitae Patrum*, laddove il termine *vita* veicola il significato del greco *politeia* ed è inteso non tanto come biografia completa, ma come «modo di vivere»: il *Prato* narra in effetti i modi di vita di alcuni padri del deserto. I capitoli non hanno un ordine razionale, né geografico, né tematico, ma sono legati dal ricordo, che costituisce il fondamento del libro, da analogie tematiche o più semplicemente sono organizzati in gruppi che condividono lo stesso narratore.

Ricostruire la storia del testo non è operazione semplice: l'opera di Mosco ebbe da subito numerose traduzioni in lingue antiche spesso non dell'intero testo ma di una parte dei capitoli: quaranta di essi sono raccolti nella serie armena di *apophthegmata*, vi è una versione araba del X secolo,

novanta capitoli sono stati tradotti in georgiano, quaranta in etiopico ed esiste infine una versione paleoslava del IX secolo.¹

La tesi più accettata sulla composizione dell'opera è quella di E. Preuschen,² dell'inizio del XX secolo, secondo la quale i racconti edificanti sono stati raccolti, a mo' di cornice, al fine di illustrare meglio gli *apophthegmata* – nucleo primitivo dell'opera – che possono ancora essere individuati in gruppi compatti, in alcuni capitoli. In seguito le parti narrative sarebbero diventate la maggiore porzione del testo e avrebbero attirato altri racconti simili più complessi.

Le versioni latine più antiche sono quella di Anastasio Bibliotecario del IX secolo, a noi non pervenuta ma citata da Giovanni Diacono³ e quella di Giovanni Monaco, che nella seconda metà dell'XI secolo tradusse 42 racconti di cui molti appartenenti al *Prato*.⁴

In greco, il numero di capitoli cambiò in maniera varia: Fozio disse di conoscere i testi di 304 capitoli e alcuni esemplari che arrivavano fino a 342. La ricostruzione dell'opera originaria è molto difficile sulla base stilistica e lessicale poiché il nostro autore non ha una caratterizzazione troppo evidente e inoltre è ingente il materiale di scambio, ovvero i testi entrati e usciti dal racconto di Mosco.

Sappiamo oggi che esistono tre famiglie di *codices* rappresentate da tre esemplari: il Mediceus-Laurentianus X 3 contenente 301 episodi; il Parisinus graeco 1596; il Marcianus graeco II 21, più breve: un florilegio. L'individuazione di tali famiglie è stata operata da Philip Pattenden, che non ha tuttavia potuto concludere il lavoro dell'edizione critica del testo: proponiamo dunque una rapida presentazione della formazione del testo vulgato, storia complessa che aiuta a ricomporre lo stato attuale delle edizioni e delle traduzioni in lingue moderne dell'opera.

Nel XV secolo il testo (il codice *Mediceus-Laurentianus* X 3) fu consegnato all'interno di un corposo gruppo di *Vitae Patrum* dall'arcivescovo di Creta, Pietro II Donato ad Ambrogio Traversari, monaco camaldolese del monastero fiorentino di Santa Maria degli Angeli affinché lo traducesse in latino.⁵

Nel 1443-1444 fu effettuata la traduzione in volgare italiano da Feo Belcari e il libro fu stampato per la prima volta nel 1475, nelle *Vitae Patrum*, come VI volume; la versione latina sarà stampata successivamente, nel 1558,

¹ R. GUARAMA, *Al-Bustan*, Tiflis (Georgia) 1965 (edizione del testo arabo con traduzione, studio, introduzione e glossario); I. ABULAZDE, *Giovanni Mosco, Il prato spirituale*, Tiflis 1960 (edizione del testo georgiano); V. ARRAS, *Patericon Aethiopicus (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 277-278)*, Lovanio 1967 (edizione del testo etiopico, versione in 49 capitoli); V.S. GOLYSENKO - V.F. DUBROVINA, *Sinajskij Paterik*, Mosca 1967 (edizione del testo paleoslavo).

² E. PREUSCHEN, *Moschos*, in «Realencyclopädie für Protestantische Theologie», XIII (1903), pp. 483 ss.

³ Diacono cita il capitolo 151 del *Prato* nella sua biografia di papa Gregorio Magno (872-882).

⁴ M. HOFERER, *Ioannis Monachi liber de miraculis*, Würzburg 1884; A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum XII. Jahrhundert*, München 1949, pp. 193 ss.

⁵ E. MIONI, *Le «Vitae Patrum» nella traduzione di Ambrogio Traversari*, in «Aevum», XXIV (1950), pp. 319-331.

da Luigi Lippomano all'interno della raccolta *Vitarum sanctorum Patrum* (nel tomo VII) e da H. Rosweyd nel X libro delle sue *Vitae Patrum*, nel 1615.

Nel 1624 fu stampata l'edizione in greco di Fronton du Duc, nel tomo II della *Bibliotheca Veterum Patrum*: egli ignorava il codice Laurentianus, ma provò a fare corrispondere il testo latino di Traversari con i *codices* miscellanei che possedeva. Nel 1681 J.B. Cotelier fece uscire un'edizione greca più lunga di quella di Fronton du Duc nel II tomo degli *Ecclesiae Graeca Monumenta* utilizzando solamente i manoscritti parigini greci e accompagnandola con una sua traduzione latina.

Nel 1865 l'abate Migne mise insieme le edizioni di Fronton du Duc e del Cotelier nel volume 87 della *Patrologia Graeca* (PG 87, 2852-3112), con una traduzione latina a fronte tratta dal Traversari che è fatta tuttavia sul *Laurentianus* e dunque spesso non corrisponde al testo greco. D.C. Hesselting nel 1931 pubblicò un'antologia di ventiquattro capitoli, pezzi scelti del testo greco del Migne tradotti in francese e commentati.⁶

Nel 1946 M.J. Rouët de Journal tradusse il testo del Migne in francese e nel 1982 R. Maisano pubblicò la traduzione in italiano del testo, conservando l'ordinamento e la divisione in 219 capitoli del testo della *Patrologia Graeca*, che ha collazionato però per intero sul manoscritto del *corpus* fiorentino.⁷

Giovanni Mosco: il personaggio

Le notizie sulla vita di Giovanni Mosco provengono, sotto forma di aneddoti biografici, dalla sua opera e da un testo anonimo che in una serie di manoscritti funge da prologo del *Prato spirituale*,⁸ cui attinse Fozio nel codice 99 della sua *Biblioteca*.⁹

⁶ Numerosi lavori hanno portato alla pubblicazione di parti dell'opera di Mosco: F. Nau e L. Clugnet hanno pubblicato storie inedite dei padri del deserto tratte dal codice Parigino Greco 1596, tra cui alcune di paternità di Mosco: cfr. F. NAU - L. CLUGNET, *Apophthegmes des saints vieillards e Histoires de solitaires égyptiens*, in «Revue de l'Orient Chrétien», 7-18 (1902-1913); E. Mioni ha lavorato sul Marciano Greco II 21: E. MIONI, *Il «Pratum spirituale» di Giovanni Mosco*, in «Orientalia Christiana Periodica», XVII (1951), pp. 61-94; Ph. Pattenden ha curato l'edizione di quattro capitoli compresi nel *corpus* fiorentino: Ph. PATTENDEN, *The Text of the Pratum Spirituale*, in «The Journal of Theological Studies», XXVI (1975), pp. 38-54; dello stesso autore, *The Editions of the «Pratum Spirituale»*, in «Studia Patristica», XV (1984), pp. 16-19. Infine abbiamo un'edizione di 14 capitoli inediti dal berlinese Greco 221, curata da Th. NISSEN, *Unbekannte Erzählungen aus dem «Pratum spirituale»*, in «Byzantinische Zeitschrift», 38 (1938), pp. 351-376, da cui abbiamo tratto un testo molto significativo per questa indagine.

⁷ Cfr. J. MOSCHUS, *Le pré spirituel*, a cura di M.J. ROUËT DE JOURNAL («Sources Chrésiennes», 12), Paris 1946; G. MOSCO, *Il Prato*, a cura di R. MAISANO, Napoli 2002. Il seguente contributo ha utilizzato il testo greco della PG, consultando entrambe le traduzioni moderne citate fin qui. Una recente traduzione inglese è quella di J. WORTLEY, *The Spiritual Meadow (Pratum Spirituale) by John Moschos*, Michigan 1992.

⁸ H. USENER, *Der Heilige Tychon*, Leipzig 1901, pp. 91-93.

⁹ PHOTIUS, *Bibliothèque*, t. III, (codices 186-222), a cura di R. HENRY, Paris 1962, pp. 96-97. La ricostruzione della vita di Mosco ha messo alla prova numerosi studiosi moderni: tra i tentativi più curati ricordiamo quelli di S. VAILHÉ, *Jean Moschus*, in «Echos d'Orient», 5 (1901/1902), pp. 107-116 e di H. LECLERCQ, *Jean Moschus*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, VII/2 (1927), coll. 2190-2196. Si confronti anche Ph. PATTENDEN, *The Text*, e, dello stesso autore, *Ioannes Moschus*, in *TRE*, XVII (1987), pp. 140-144. K. ROZEMOND, *Jean Mosch, patriarche de Jérusalem en exil* (614-

Giovanni Mosco era originario della Cilicia: nato a metà del VI secolo, in giovane età lasciò la sua terra d'origine per la Palestina dove divenne monaco probabilmente a San Teodosio, insieme al suo amico Sofronio di Damasco, futuro patriarca di Gerusalemme. Dopo la vita monastica all'interno del cenobio, Mosco fece esperienza solitaria nella laura di Fara, nel deserto di Giuda, dove rimase per circa dieci anni. Mosco è il prototipo del monaco palestinese, campione e agente dell'ortodossia calcedonense, formato in monasteri prestigiosi e inviato a sostenere gli altri luoghi e gli uomini fedeli come lui a Calcedonia, con l'interesse di mostrare che essi hanno molte relazioni e che non sono né numericamente inferiori né isolati.

Mosco giunse in effetti in Siria, Cilicia, Fenicia, a Costantinopoli e ad Antiochia e fece due viaggi in Egitto, per raccogliere le tradizioni monastiche e i ricordi di monaci viventi. Il primo di tali viaggi è da porre verso il 580, quando egli si recò nei monasteri della Tebaide e della grande Oasi, mentre il secondo ebbe inizio tra il 604 e il 607: nell'intervallo tra questi due viaggi troviamo Mosco in Palestina, in visita delle comunità monastiche vicine a Gerusalemme, sul Giordano e presso il mar Morto e nelle regioni sopra elencate. Durante il secondo viaggio in Egitto, dove Mosco e Sofronio rimasero per circa otto anni, Mosco aiutò con i suoi consigli il patriarca di Alessandria Eulogio e soprattutto i suoi successori Teodoro Scribone, ucciso nel 609 e Giovanni l'Elemosiniere, compiendo 'missioni' tra i monaci che non avevano aderito a Calcedonia. I due compagni visitarono i monasteri vicini ad Alessandria (l'Ennaton, per esempio) e lasciarono la terra egiziana successivamente al 614, quando i Persiani, dopo essere giunti in Palestina e avere preso Gerusalemme nel mese di maggio, si avvicinavano all'Egitto. Mosco e Sofronio si recarono allora a Costantinopoli via mare, visitando alcune isole identificate con Cipro e Samo: è quasi sicuro che Giovanni Mosco scrisse il suo libro a Costantinopoli, nel monastero degli Encratidi, dedicandolo all'amico compagno di viaggi Sofronio. Mosco morì all'inizio degli anni Trenta del settimo secolo.

2. *Il viaggio egiziano*

Dei 219 capitoli del testo, i capitoli egiziani rappresentano all'incirca un quarto. Si possono fare dunque delle considerazioni generali sul monachesimo egiziano, come è descritto nel *Prato*; in primo luogo vorremmo fornire un elenco dei luoghi egiziani visitati durante i due viaggi dell'autore, affinché la mappatura geografica sia nota.

1. Alessandria, dove si trovano le tracce di un monachesimo urbano; in particolare la serie di testi che vanno dal capitolo 69 al capitolo 77, narrano attraverso la voce di Palladio, monaco a Litazomeno, situato alle porte di Alessandria, l'esperienza di uomini e donne esemplari, come l'uomo devoto

634) in «*Vigiliae Christianae*», XXXI (1977), pp. 60-67; e soprattutto l'edizione citata di R. Maisano, per i dati più recenti e lo *status quaestionis*.

e misericordioso che ricovera i monaci¹⁰ o la religiosa che si strappa gli occhi che hanno sedotto un giovane uomo;¹¹ ancora l'abba filosofo Teodoro e Zoilo, il lettore, paragonati per i loro differenti modi di vivere l'asceti:¹² entrambi non possiedono che un mantello e pochissimi libri e dormono, mangiano e pregano in modo simile, ma il primo si distingue per aver imparato a memoria le Scritture nonostante la malattia agli occhi e per le sue relazioni con i confratelli cui è rivolto il suo insegnamento, mentre Zoilo è degno di lode per la capacità di silenzio e solitudine: ad Alessandria Mosco incontra asceti solitari o monaci che vivono in monasteri, per esempio nel monastero presso i gradini dell'entrata della chiesa di San Pietro dove vive e lavora intrecciando canestri il soldato Giovanni,¹³ o ancora monaci residenti presso una foresteria per stranieri che è localizzata vicino al faro, tra la chiesa di Santa Sofia e quella di san Fausto.¹⁴

2. I monasteri vicini ad Alessandria: l'Ennaton, a nove miglia di distanza dalla città, dove troviamo il monastero di Salamà e il monastero di Tugarà,¹⁵ la laura localizzata a 18 miglia della città, l'*oktokaidekaton*,¹⁶ la laura di Calamone localizzata a venti miglia, l'*eikostòn*, tra il monastero del diciottesimo miglio e quello di Malora.¹⁷ Nel viaggio è registrata dunque un'ingente presenza di uomini fedeli a Calcedonia in questi contesti monastici, segno di una situazione fluttuante e quanto mai intricata che vede aderenti e non aderenti al concilio di Calcedonia vivere insieme; se è vero che Giovanni Mosco è interessato a proporre come trionfante la chiesa ortodossa in Egitto, anche in altre fonti si trovano testimonianze della presenza di monaci calcedonesi e non negli stessi monasteri egiziani: ricordiamo che l'Ennaton divenne la sede del patriarca monofisita così come a Scete il monastero di Macario accolse il patriarcato anti calcedonese.

3. Nitria, Celle e soprattutto Scete: anche in queste località, costituite da una pluralità di strutture monastiche abbiamo notizie pervenute da altre fonti,¹⁸ della coabitazione di monaci che assunsero posizioni diverse nei confronti di Calcedonia¹⁹.

4. Terenuthis sul ramo occidentale del Delta.

5. Arsinoé nel Fayum.

¹⁰ Capitolo 75.

¹¹ Capitolo 60.

¹² Capitolo 171.

¹³ Capitolo 73.

¹⁴ Capitolo 106.

¹⁵ Capitolo 145-146.

¹⁶ Capitolo 110.

¹⁷ Capitolo 162.

¹⁸ Cfr. nella collezione alfabetica degli apoftegmi, *Alph.Phocas* 1, sulla presenza a Celle di due chiese, una degli ortodossi, una degli scismatici.

¹⁹ Per una trattazione più completa della questione dei rapporti tra chiesa calcedonese e non calcedonese: P. MARAVAL, *L'échec en Orient: le développement des églises dissidentes dans l'Empire*, in J.M. MAYEUR et. al. (edd), *Histoire du Christianisme*, III: «Les Eglises d'Orient et d'Occident (432-610)», Paris 1998, pp. 457-484; B. FLUSIN, *L'essor du monachisme oriental*, in J.M. MAYEUR et. al. (edd), *Histoire du Christianisme*, III, pp. 545-608; H.G. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of the Wādi 'n Natrūm*, I-III, New York 1926-1933, II, pp. 219-296.

6. Antinoé.
7. Lykopolis.
8. La grande Oasi.
9. La Tebaide.

3. *Alcune premesse, tra terminologia e contenuti*

In sede di presentazione dell'opera, si possono fare alcune riflessioni sulla terminologia al fine di mettere meglio a fuoco la visione del monachesimo egiziano veicolata dal testo, una visione senza dubbio partigiana e che, a nostro avviso, necessita di molta cautela per ciò che concerne la sua aderenza alla realtà del monachesimo egiziano di VI secolo. I due principali tratti distintivi del monachesimo egiziano raccontato da Giovanni Mosco sono infatti la sua fittizia immobilità rispetto alla situazione delle origini, benché all'occorrenza sia sottolineata la differenza col passato, attraverso forme di *laudatio temporis acti*;²⁰ in secondo luogo, peculiarità già sottolineata in precedenza perché caratterizza particolarmente l'opera ed è coerente con il pensiero dell'autore, è l'immagine di un Egitto monastico in prevalenza fedele a Calcedonia rispetto all'opzione avversa «monofisita».

Sul piano terminologico, nel *Prato spirituale* si trovano spesso i termini *monachòs* (monaco), *adelphòs* (fratello) *ghéron* (vecchio, anziano), *patèr* (padre) e *abbà* (padre), di cui gli ultimi tre sono utilizzati soprattutto per monaci importanti, poiché a capo di monasteri o la cui autorità è riconosciuta da altri confratelli.²¹ La frequenza e l'uso di questi appellativi sono molto simili a quanto si trova nelle fonti classiche del monachesimo egiziano delle origini, vale a dire il *corpus apophthegmatico* e le opere agiografiche. Un termine riflette invece un cambiamento avvenuto tra il IV e il VI secolo ed è dunque una delle rare spie che il testo offre del fatto che il monachesimo narrato da Mosco non è più, esattamente, quello delle origini: l'appellativo *papas* è utilizzato esclusivamente in riferimento al vescovo di Alessandria. Presupposto che tale titolo è applicato solamente agli ecclesiastici e designa una funzione e non un titolo onorifico,²² occorre ricordare che l'uso di *papas* nelle fonti di IV secolo è spesso fatto in riferimento a vescovi, anche ad Atanasio stesso, ma vi sono testimonianze di un suo uso più esteso: abbiamo un testo documentario in cui *papas* è applicato a Heiraskos, che può essere considerato una sorta di anti vescovo meliziano opposto al vescovo ortodosso e ufficiale i Alessandria²³ e un altro scritto dello stesso gruppo in cui

²⁰ Su questo torneremo in seguito, in quanto strettamente legato e influenzato dal secondo tratto peculiare del *Prato*.

²¹ Sui termini, in particolare su *adelphòs* (fratello), si veda l'appendice all'edizione citata di R. Maisano, pp. 306-312.

²² T. DERDA - E. WIPSYCKA, *L'emploi des titres «Abba, Apa, Papas» dans l'Égypte byzantine*, in «The Journal of Juristic Papyrology», 24 (1994), pp. 23-56.

²³ *Greek Papyri in the British Museum*, VI: *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, a cura di H.I. BELL e W.E. CRUM, London 1924, p. 1914.

è riferito a un prete di villaggio,²⁴ *papas* Kaor di Hermopolis. Tra V e VI secolo *papa(s)* diventa invece l'appellativo ufficiale utilizzato soltanto per il patriarca di Alessandria e l'uso che viene fatto all'interno del *Prato spirituale* è coerente con questa sintetica storia dell'impiego del termine.

Anche la pratica ascetica descritta da Mosco è eredità della tradizione: l'ascesi dei monaci egiziani si compone di valori quali la *hesychia* (tranquillità), l'austerità, la continenza, il distacco dal materiale, la pietà, la giustizia, la sottomissione, la sobrietà, la lotta contro i demoni, l'ubbidienza, l'umiltà, la purezza del cuore e concretamente è fatta di lavoro, digiuni e preghiere: temi ricorrenti anche nelle fonti più antiche.

Parimenti, i simboli della vita monastica non apportano novità: chi diventa monaco si taglia i capelli e riceve l'abito, lo *schema* monastico²⁵ oppure il *kousoullion* che dovrebbe coincidere con il *koukoulion*, il cappuccio o il vestito con cappuccio dei monaci.²⁶

La vicinanza con la letteratura monastica delle origini si riflette sia sul piano dei contenuti sia sul piano stilistico: in particolare, vorrei sottolineare la prossimità dell'opera di Mosco con un'opera letteraria monastica, gli *apophthegmata* dei padri del deserto. Non solo alcuni capitoli del *Prato* sono composti da detti di monaci cuciti insieme, come il 144 che raccoglie dei pareri di uno dei monaci delle Celle,²⁷ ma anche si assiste a frequenti scambi di materiale: si hanno pezzi dell'opera di Mosco emigrati nel corpus apoftegmatico o viceversa *apophthegmata* che, non senza aggiustamenti, sono inseriti nel *Prato* e non sempre è possibile capire quale sia la direzione dello scambio o se alla base ci sia una fonte comune più antica. La lettura del capitolo 52 dimostra questi contatti letterari:

«Un giovane monaco si recò da abba Elia l'escicasta alla laura presso la grotta di padre Saba e gli disse: 'Abba, dimmi una parola'.

E l'anziano disse al giovane: 'Al tempo dei nostri padri erano predilette queste tre virtù: povertà, mansuetudine, castità. Ora invece i monaci sono preda di avidità, golosità e tracotanza. Scegli quel che vuoi'».²⁸

Inoltre il *corpus* di sentenze dei Padri del deserto è citato nel capitolo 212: la loro lettura è utile alla vita monastica e in effetti leggere gli *apophthegmata* è un'abitudine per i monaci.

«Venne a trovarmi un anziano di grande virtù. Leggevamo una volta in giardino i detti dei santi padri, perché quell'anziano trascorrevva molto tempo in quel genere di letture che erano il suo nutrimento. Da questo derivava ogni sua virtù».

²⁴ *Ibidem*, II, p. 417.

²⁵ Nel capitolo 143 il capo dei briganti che diventa monaco riceve dell'igumeno del monastero l'abito.

²⁶ Nel capitolo 68.

²⁷ Anche il capitolo 115 contiene detti che appartengono alla collezione apoftegmatico alfabetica (Giovanni di Cilicia 1-4), il 152 racchiude numerosi detti di Marcello di Scete, il 168 dei detti dell'anziano Alessandro.

²⁸ Per le citazioni del testo del *Prato*, si è utilizzata la traduzione di R. MAISANO. Si confronti lo stesso testo nel detto attribuito ad Elia: *Alph. Elia* 8.

4. *L'esperienza di Paolo di Tebe*

Dopo avere condotto questa rapida disanima delle caratteristiche generali del monachesimo egiziano del *Prato*, vorremmo approfondire i due aspetti che abbiamo messo in luce in quanto peculiari, innanzitutto attraverso la lettura e l'analisi di un capitolo che fa parte del gruppo di quattordici capitoli edito da Th. Nissel²⁹ non contenuti nell'edizione greca del Migne e neppure in quella italiana curata da R. Maisano. Riportiamo il testo intero, di cui abbiamo curato la traduzione:

«Accadde che vi era un certo Paolo, in Tebaide, che giorno e notte aderiva alla santa chiesa cattolica di Dio.

Nel vederlo, gli zelanti, i laboriosi (*philoponoi*) che erano con lui gli dicono: 'Appa Paolo, non hai i genitori e non vuoi prendere una moglie. Perché non diventi un monaco?'. Egli risponde: 'Dite bene; ubbidisco, divento monaco'.

Allontanatosi se ne stava in una cella, in solitudine e dedicandosi all'ascesi e alle altre fatiche. Era molto puro, perfettamente intatto nel pensiero. Ma il demonio malvagio osservando che era di tale fattezze, assunse le sembianze di un angelo, ispirando in lui fantasie e prendendosi gioco di lui. Quando il diavolo si accorse di averlo sottomesso, gli disse: 'Cristo si è innamorato del tuo modo di vivere ed egli verrà da te domani, per farti dono di carismi; tu, dunque, uscito della cella inchinati a lui, ricevi i carismi³⁰ e poi rientra nella tua cella'.

Appena uscì dalla sua cella, vide davvero, come se fosse realtà, una folla come di angeli vestiti di luce e un cerchio di fuoco e nel mezzo del cerchio un tale che aveva il sembiante, come pensò, di Cristo. Come piegava il collo per prosternarsi, subito la nocca di una mano gli diede un colpo e lo spinse dall'altra parte, perché egli non si prosternasse. E dunque, caduto, si rivolse verso la terra e non vide più coloro che portavano le lampade, davanti alla ruota di fuoco. Allora, dopo avere riconosciuto lo scherzo del diavolo, restò nello stesso luogo, piangendo, per due giorni e due notti, dicendo davanti a Dio: 'Ahimè, peccatore; ho peccato; ho perso tutta la mia vita e non so ciò che farò'. Apprese che c'era un anacoreta nell'alta Tebaide da molto tempo, che viveva da solo in un campo; decise di andare lì dunque e di comunicare all'anacoreta ciò che era gli successo. Non appena si avvicinò nel luogo (*topos*) di quel vecchio, si gettò nella grotta, sul suolo e si prosternò davanti a lui e gli disse: 'Ho peccato, perdonami e prega per me'. Ed il vecchio gli gridò: 'Non ti allontani di qui, ludibrio dei demoni? Non ti avvicinare!' ed egli lo rimproverava per altre cose simili. Ma quello restò per terra prosternato e piangeva. Tuttavia, poiché ebbe pietà di lui, il santo lo chiamò e gli disse: 'Se ti fossi allontanato per apprendere un'arte, non avresti badato ad andare da un artigiano per imparare tutto ciò che riguarda questa arte. Ma ti sei allontanato, hai vissuto in solitudine con te stesso e senza comunicare a nessuno le cose che ti riguardano. E se Dio e la destra dell'angelo santo non ti avessero salvato, (poiché se ti fossi prosternato, avresti già perso la tua mente), tu avresti potuto vagare per le città, come uno degli uomini che sono posseduti dal diavolo. Tu piuttosto, per il tempo che resta, ringrazia il Signore che è venuto in tuo aiuto e vieni qui nel cenobio'. Il sant'uomo lo accolse dunque in uno dei cenobi della Tebaide e lo consegnò all'abba dicendogli: 'Mettilo in cucina per sette anni, perché si sottoponga al precetto di Cristo e si prenda cura dei fratelli'. E poi disse ad abba Paolo: 'Tra sette anni verrò e ti parlerò'.

²⁹ Th. NISSEL, *Unbekannte Erzählungen*, pp. 359-361.

³⁰ Si può notare qui il termine «carisma», che è raro nel *Prato*, ma fa parte della terminologia monastica classica. Non apriamo in questa sede la questione riguardante significato e uso del termine, per ovvie ragioni di complessità.

Passati i sette anni, il vecchio giunse e disse all'abate: 'dagli una cella fuori dal cenobio'. Infatti i cenobi in Tebaide hanno piccole celle anacoretiche, perché, nel caso alcuni invecchino nell'asceti, possano trascorrere cinque giorni della settimana nelle celle, mentre durante il sabato e la domenica possano andare nel cenobio con i fratelli.

E il vecchio gli rispose: 'Trascorri in una cella anacoretica altri sette anni e dopo verrò e ti parlerò'. Come ebbe adempiuto questo precetto, il vecchio santo ritornò e abba Paolo gli disse: 'Cosa ordini che io faccia?' E il vecchio gli rispose: 'Non hai più bisogno di me, lo Spirito Santo che abita in te ti ha insegnato tutto'. Poiché riceveva molto onore da questa parola, si allontanò e andò a Scete. E venuti quelli del cenobio per porgli delle domande, lo presero con loro (restavano con lui); ma poiché la sua reputazione, da quando si era allontanato, era diventata eccessiva presso la comunità, fuggì di nuovo di là. E mentre restava nel deserto, capitò che io e tre dei Padri l'incontrammo, tra loro c'era anche il mio abba, un anziano. E poiché, per la verità, non aveva bisogno di pane, né di una pentola, né di altro per il suo corpo ed egli non si stancava per un lavoro, non aveva un libro e non mangiava per cinque giorni – era di robusta costituzione – ci disse che non aveva neppure dell'acqua nella sua cella.

E quando alcuni uomini arrivarono da lui al tempo del grande caldo e poiché avevano molta sete, non avendo egli dell'acqua, dopo essersi alzato, pregò. E Dio con un miracolo fece piovere dell'acqua, là dove stava pregando ed essi, dopo avere bevuto, si riconfortarono e glorificarono il Dio».

La complessità e la ricchezza del testo permettono alcune riflessioni preziose sulla lettura che Giovanni Mosco fornisce del monachesimo egiziano.

Innanzitutto vi è l'idea, tradizionale, che la corretta asceti sia quella praticata «a tappe»: il senso della misura, la capacità di discernimento è valore cardine in tutta la letteratura monastica classica, pertanto l'accostamento alla pratica monastica deve avvenire in maniera equilibrata rispetto alle proprie forze fisiche e spirituali. Valga, come esempio, la lettura del seguente detto attribuito ad Antonio: «Vi sono quelli che martoriano il corpo nell'asceti e, mancando discernimento, si allontanano da Dio».³¹

Il percorso corretto di Paolo avviene, sotto la guida di un anziano, con un passaggio dalla vita comunitaria, alla vita semi anacoretica fino alla vita solitaria: questo percorso è prospettato anche nell'opera della seconda metà del VII secolo di Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso*, in cui sono distinte tre condizioni per i monaci:³²

«L'intero stato monastico è compreso, in maniera generale, in queste tre forme di vita: il ritiro e la solitudine dell'atleta spirituale; una vita di esichia con uno o due compagni, oppure l'abitare in un monastero cenobitico. Di questi tre generi di vita di cui si è detto, il secondo conviene a molti».³³

³¹ *Alph.Ant.8*. Si leggano anche: *Alph.Poemen* 35: «Padre Poemen disse: vigilare, stare attenti a se stessi e il discernimento, queste tre virtù sono guida dell'anima». N 93: «Un anziano fu interrogato: Qual è il compito del monaco? Rispose: il discernimento». N 106: «Un anziano disse: il discernimento è la migliore di tutte le virtù».

³² Per il testo greco: PG 88,624-1164; trad. fr. S.J. CLIMACQUE, *L'Echelle du Paradis*, a cura di P. DESEILLE, Bellefontaine 1978; trad. it. GIOVANNI CLIMACO, *La Scala del Paradiso*, a cura di C. RIGGI, Roma 1989.

³³ Giovanni Climaco, *Scala*, I,6 (PG 88,641B-644A). Il medesimo passaggio si trova nella vita di S. Saba narrata da Cirillo di Scitopoli: legge fondamentale del monachesimo sabaita è la prassi che coloro che intraprendono la vita monastica si formino in un cenobio per poi accedere soltanto successi-

Il triplo passaggio riflette anche la tripartizione classica del monachesimo egiziano, praticato all'interno delle grotte o celle eremitiche, delle laure e dei cenobi. Se sulle modalità 'estreme' si ha un'idea più precisa, fosse anche perché esse sono riconducibili ai due celebri capostipiti di tali modelli, vale a dire Antonio per il monachesimo anacoretico e Pacomio per quello cenobitico, rispetto al modello mediano vale la pena spendere qualche parola.³⁴ In questo testo manca il termine che ci pare possa esprimere l'ambiente naturale di un monachesimo non eremitico né cenobitico, cioè quello di laura, il luogo strutturato con un nucleo centrale comune e alcune celle isolate. Nel *Prato spirituale* il termine ricorre in alcune zone egiziane visitate da Mosco: troviamo quattro laure a Scete³⁵ e una laura di Calamone³⁶ a venti miglia da Alessandria.

La laura è un'istituzione monastica che, quasi sicuramente, ha la sua origine nella Palestina, nel deserto di Giuda dove se ne trovano due tipi differenti: la laura montana, rupestre e la laura della campagna, che si distingue per la disposizione del nucleo centrale e delle celle ed è facile immaginare che le laure della pianura fossero più ordinate e organizzate in un modo più regolare. Il nucleo centrale della laura, definito come un piccolo cenobio, in miniatura, era destinato alla celebrazione comune, agli esercizi della comunità e alla direzione generale ed era pertanto composto normalmente da una chiesa, dalla sala delle riunioni, dal forno, dalla stalla per gli animali e dalla dispensa.³⁷

La liturgia eucaristica (*synaxis*) del sabato e della domenica,³⁸ seguita da un pasto comune (*agape*) erano gli unici momenti di comunione dei monaci che vivevano in questa fondazione monastica, così come testimoniano il nostro testo, ma anche altra letteratura monastica:

vamente alla laura e in un terzo momento alla vita anacoretica o eremitica: KYRILLOS VON SKYTHOPOLIS, *Texte und Untersuchungen*. 49.2, Leipzig 1939; B. FLUSIN, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983.

³⁴ La tripartizione in modelli così fissi non è oggi accettabile: superata la dicotomia tra anacoretismo e cenobitismo e ogni genere di categorizzazione rigida, come ad esempio quella tra eremiti, monaci dei cenobi e monaci vagabondi, errante, fatta in base alla lettura di Gerolamo, *Ep.*, 22.34-35: *coenobium, anachoretae, remnuoth* e di Cassiano, *Conf.*, 18.4: *coenobiotae, anachoretae, sarabaitae*, gli studiosi sono oggi in accordo sul fatto che si debba pensare ad una pluralità e una varietà di possibilità di pratica monastica; si prenda, come esempio, la riflessione di J.E. GOEHRING, *Through a Glass Darkly: Images of the Apotaktikoi in Early Egyptian Monasticism*, in J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg (PA) 1999. Questa schematizzazione del monachesimo delle origini, eccessivamente semplice e ormai superata è tuttavia ancora utilizzata in alcuni lavori recenti: si veda lo studio di H.C. ZANDER, *Als die Religion noch nicht langweilig war. Quando la religione non era ancora noiosa. Eremiti, asceti, stiliti: le incredibili avventure e le divertenti imprese dei padri del deserto*, trad. it., Milano 2003: l'impianto stesso del volume, costruito in tre sezioni dedicate, in ordine, all'anacoretismo, al cenobitismo e alle forme «più bizzarre» di pratica monastica, tradiscono tale triplice modello.

³⁵ Capitolo 113.

³⁶ Capitolo 162. (non è meglio specificare?)

³⁷ Per maggiori dettagli su tali strutture: R.P.V. CORBO, *L'ambiente materiale della vita dei monaci di Palestina nel periodo bizantino*, in *Il monachesimo orientale*, Atti del convegno di Studi orientali, Roma 9-12 aprile 1958, Roma 1958, pp. 235-257.

³⁸ È quello che L. Regnault chiama «week end comunitario» in L. REGNAULT, *Vita quotidiana dei Padri del deserto*, Casale Monferrato (Torino) 1994, pp. 182-194.

«E chi si soffermi, verso l'ora nona, può ascoltare come da ogni romitaggio escano i canti dei salmi: allora, si ha l'impressione di essere sollevati in paradiso. In quanto alla chiesa, vi prendono sede soltanto di sabato e di domenica».³⁹

Il tempo restante i monaci rimanevano all'interno delle loro celle, in solitudine e facevano il loro lavoro, dedicandosi alle preghiere, alle veglie, ai digiuni.

Il passaggio graduale attraverso tre tipologie di monachesimo, che richiedono una crescita e un perfezionamento, permette di notare quanto tale visione sia tradizionale nella letteratura monastica e il percorso formativo di Paolo consente di fare riferimento, in maniera ancor più particolare, a un modello letterario che è l'educazione del giovane Antonio, per come è raccontata nella *Vita Antonii* di Atanasio, la più celebre agiografia monastica dell'antichità. Si legge nella *Vita Antonii*:

«C'era a quell'epoca in una città vicina un vecchio che sin dalla giovinezza conduceva una vita solitaria, tutto dedito all'asceti cristiana. Antonio lo vide e prese ad emularlo nel bene. Dapprima cominciò anch'egli a soggiornare in luoghi che erano fuori città. Poi, se sentiva che in qualche posto c'era un uomo zelante, andava in giro a cercarlo come l'ape sapiente e non ritornava a casa prima di averlo visto e di aver ricevuto da lui quasi un viatico per seguire la strada della virtù spirituale... Così Antonio viveva, ed era amato da tutti. Si legava agli eremiti diligenti e santissimi, li cercava e si sottometteva loro nella maniera dovuta e rifletteva sull'intensità dello zelo ascetico di ciascuno».⁴⁰

Dopo avere imitato le virtù di tutti questi uomini, Antonio si allontana dal villaggio, per penetrare nel deserto e vive in una tomba, in un fortino e infine solitario nel deserto interiore.

Oltre alla gradualità della vita ascetica, che per Antonio, vista la sua eccezionalità, non deve tuttavia essere necessariamente sperimentata nell'ambiente del cenobio, riconosciamo in questo brano la presenza di due figure che accompagnano anche il percorso di Paolo: il vecchio e gli asceti zelanti.

Vorremo sottolineare con riguardo la presenza di questi ultimi, il cui corrispondente greco *philoponoi/spoudaioi* non è un semplice aggettivo qualificativo, ma si riferisce a membri di «confraternite religiose» laiche, che praticavano una vita religiosa comune fatta di opere di carità e beneficenza ed erano utilizzati dal clero non solo nelle feste religiose, ma anche quotidianamente; anche Antonio all'inizio del suo percorso ascetico si mette al seguito di altri uomini *spoudaioi*, pieni di zelo, da cui raccoglie, per farne tesoro, diverse virtù. Ancor più che nella *Vita Antonii*, in questo testo è possibile ipotizzare un uso tecnico del termine, che si riferisce appunto agli zelanti che si organizzavano per rendere dei servizi alla Chiesa episcopale.

³⁹ PALLADIO, *Historia Lausiaca*, a cura di G.J.M BARTELINK, in C. MOHRMANN (ed), *Vite dei Santi*, Milano 1974: *Historia Lausiaca*, 7, 5, sui monaci di Nitria. Cfr. anche A.J. FESTUGIÈRE (ed), *Historia Monachorum in Aegypto* («Subsidia hagiographica», 53), Bruxelles 1971: *Historia Monachosimi*, 20,7.

⁴⁰ Cfr. *Vita Antonii* 3,3-4;4,1. si è utilizzata la traduzione di ATANASIO, *Vita di S. Antonio*, a cura di G.J.M BARTELINK, in C. MOHRMANN (ed), *Vite dei Santi*.

La più antica testimonianza⁴¹ di questo gruppo risale all'epoca delle persecuzioni contro Atanasio e i suoi partigiani ad Alessandria e in Egitto nel 356, quando, tra coloro che soffrirono molte pene sei mesi dopo l'esilio di Atanasio, avvenuto sotto l'imperatore Costanzo per opera degli Ariani, c'erano i monaci santi, le vergini consacrate e degli *spoudaioi laikoì*, uomini zelanti; senza dubbio, a partire dal VI secolo, tali associazioni erano presenti con forme diverse ma in maniera piuttosto omogenea in molte parti dell'Impero, a Costantinopoli, in Palestina e in Egitto.⁴²

L'ultimo particolare interessante è il segnale sulla posizione dottrinale di Mosco, che all'inizio del capitolo, con l'espressione «chiesa cattolica apostolica» indica la chiesa fedele a Calcedonia: come vedremo non solo la chiesa ortodossa è secondo Mosco trionfante in Egitto nel VI secolo, ma anche c'è posto, nel *Prato Spirituale*, soltanto per chi appartiene a questa chiesa.

5. *Un monachesimo primitivo filtrato attraverso la lente di Calcedonia*

Ci pare di poter concludere questa rapida indagine, mettendo insieme e provando a far dialogare i due dati caratteristici emersi finora: l'interesse di Mosco a mostrare come assolutamente vincenti la fede, la chiesa, il monachesimo di Calcedonia e la sua volontà di mostrare un monachesimo che, apparentemente, potrebbe sembrare quello delle origini o meglio quello narrato dalle fonti monastiche più antiche. Si è detto apparentemente, perché in realtà Mosco è consapevole del portato di Calcedonia e del fatto di dover considerare le fratture esistenti in seno alla Chiesa, soprattutto in Egitto, conseguenza dei dibattiti fioriti intorno al 451 e di avere la responsabilità di dover difendere ciò che egli reputa ortodosso.

In primo luogo forniamo alcune indicazioni che sottolineano la già notata parzialità dell'autore rispetto alle dispute che animarono il VI secolo; un importante indizio dell'adesione dottrinale dell'autore risiede nel fatto che nel *Prato* si trovano le attestazioni soltanto di vescovi calcedoniensi: Eulogio, *papas* o *pappa* di Alessandria, ad esempio, patriarca di Alessandria dal 581 al 608, che ha edificato la chiesa della santa Madre di Dio e ha una visione di Giuliano martire di Antinoé sotto Diocleziano che l'incita

⁴¹ Cfr. *Ep. Amm.*, cap. 31-32. In realtà anche un'altra opera parla di questi uomini zelanti, in riferimento al gruppo di *spoudaioi* che mettono al sicuro il corpo di Pietro decapitato e contengono la pressione della folla. È questo un testo copto del VI secolo che si riferisce però ad avvenimenti del 312: *Atti del martirio di S. Pietro*, in H. HYVERNAT, *Les actes des Martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticana*, a cura di E. LEROUX, Paris 1977. Un'interessante pista di ricerca si è aperta riguardo alla presenza di *spoudaioi* e *philoponoï* e alla loro eventuale organizzazione in confraternite in appoggio alla Chiesa e in particolare legate al vescovo.

⁴² B. FLUSIN, *L'essor du monachisme oriental*, pp. 545-608; E. WIPSZYCKA, *Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne*, in E. WIPSZYCKA, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996, pp. 257-278; F.R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianisation 370-529*, 2 voll., Leiden 1994, II, pp. 1-51.

a ricostruire il suo tempio.⁴³ Apollinare, patriarca di Alessandria tra il 551 e il 570, uomo santo e misericordioso che aiuta un giovane uomo caduto in povertà⁴⁴ e infine Teofilo santo *papas*, il cui nome serve a incorniciare cronologicamente l'episodio che è narrato nel capitolo 195, patriarca tra il 384 e il 412. Nel testo tutte le notizie riguardanti le autorità ecclesiastiche riconducono dunque a un'unica gerarchia ufficiale, quella melchita, mentre gli uomini non aderenti alla fede considerata ortodossa sono chiamati eretici, scismatici o setta di Severo, acefali, severiani e uno dei capi spirituali della resistenza a Calcedonia, Severo⁴⁵, è nominato in quanto capo degli eretici: nell'opera non c'è spazio per nessun confronto, né per una convivenza, ma c'è la chiesa da un lato e un gruppo non molto numeroso dall'altro di uomini dalla fede deviata, eretici che vanno ricondotti sulla retta via.

La chiesa di Calcedonia è la chiesa cattolica apostolica e ortodossa⁴⁶ e sono centrali gli elementi della Comunione e del miracolo come segnale di adesione alla fede vera: Mosco narra la storia di un mercante di Seleucia, uomo religioso ma seguace dell'eresia di Severo, che ha un uomo di fiducia, in comunione con la santa chiesa cattolica e apostolica, è avvezzo a prendere il pane della comunione il giovedì santo per riporla in un armadio e conservarlo. Un giorno successivo alla Pasqua accade che il padrone, eretico Severiano, apra l'armadio in assenza del suo uomo di fiducia e veda le comunioni appartenenti alla chiesa cattolica. A causa del ritardo protratto dal suo uomo nel ritornare a Seleucia, il mercante decide di bruciare le comunioni per evitare che rimangano ancora un altro anno nell'armadio, ma quando apre l'armadio trova che si sono trasformate in spighe. Alla vista di questo fenomeno tremendo e inconcepibile, non soltanto il mercante ma molti giovani e adulti invocano la pietà di Dio e si avvicinano o riavvicinano alla Chiesa cattolica e apostolica.⁴⁷

In tutta l'opera gli uomini aderenti alla chiesa fedele a Calcedonia sono trionfanti, i severiani confusi e spesso smarriti; si assiste a rifiuti da entrambi le parti a partecipare all'eucarestia insieme a uomini della parte opposta o in luoghi di culto appartenenti alla fazione opposta⁴⁸ e i racconti assumono anche toni accesi e una certa vivacità:

«Abba Giorgio, presbitero del cenobio dello Scolario ci narrò questa storia.

Alle Monodie viveva un anziano che era un grande asceta, ma semplice nella sua fede. Prendeva la comunione dove capitava, senza stare troppo a sottillizzare. Una volta gli apparve un angelo di Dio.

'Dimmi Padre' gli disse 'se vuoi, come vuoi che ti seppelliamo? Secondo l'uso dei monaci egiziani o di quelli di Gerusalemme?'

'Non saprei', rispose l'anziano.

⁴³ Capitoli 77, 146.

⁴⁴ Capitolo 193.

⁴⁵ Capitoli 26, 29, 30, 48, 49, 79, 213. Anche Evagrio è un eretico: capitolo 177.

⁴⁶ Capitolo 36.

⁴⁷ Capitolo 179. probabilmente il terrore di ricevere la comunione da sacerdoti non ortodossi induce a questa pratica: SOFRONIO, *I miracoli dei santi Ciro e Giovanni*, 36.

⁴⁸ Capitoli 30, 48, 49, 79, 106, 188.

‘Pensaci’, gli disse l’angelo. ‘Tornerò fra tre settimane e me lo dirai’.
 L’anziano andò da un confratello più giovane e gli riferì quello che aveva udito dall’angelo. L’altro rimase assai colpito sentendo la cosa. Lo guardò a lungo; poi, ispirato da Dio, gli disse:
 ‘Dove partecipi ai santi misteri?’
 ‘Dove mi trovo’, fu la risposta.
 ‘Guardati bene dal comunicarti mai più al di fuori della santa Chiesa cattolica ed apostolica, che rispetta i quattro santi concili: dei 318 padri a Nicea, dei 150 a Costantinopoli, dei 200 al primo concilio di Efeso, dei 630 a Calcedonia. Quando verrà l’angelo, dovrai dirgli: ‘Voglio essere seppellito secondo l’uso di Gerusalemme’.
 Tre settimane dopo l’angelo tornò.
 ‘E allora?’, chiese all’anziano. ‘Ci hai pensato?’.
 ‘Voglio essere seppellito secondo l’uso di Gerusalemme’, rispose l’anziano.
 ‘Bene, bene!’, disse l’angelo, e in quel momento l’anziano rese l’anima.
 Ciò avvenne per impedire che tutta la fatica dell’anziano andasse perduta e lui finisse condannato insieme agli eretici». ⁴⁹

Abbiamo, in questo capitolo, la testimonianza della duplicità di luoghi deputati al culto e la menzione dei concili che segnano il cammino storico della chiesa ortodossa, che si conclude con quello, fondamentale, di Calcedonia.

Anche negli *apophthegmata* si trovano le tracce della doppia opzione dei luoghi di culto: abbiamo citato in precedenza un detto di Foca, in cui si narra la scelta di Giacomo il Giovane di comunicarsi con gli ortodossi, (difisiti, tacciati di essere nestoriani dai non calcedonesi) e non farsi trascinare dagli scismatici che hanno una loro chiesa alle Celle.

L’immagine di un Egitto monastico ortodosso calcedonense veicolata da Mosco è però piuttosto lontana da quella restituita da altre fonti e in particolare dalle fonti documentarie che possediamo per il VI secolo. Gli equilibri interni all’Egitto tra le due forze ecclesiastiche e monastiche,⁵⁰ assumono oggi un aspetto diverso grazie anche a papiri e *ostraca* in lingua greca e copta, fonti rivalutate dagli studiosi negli ultimi decenni,⁵¹ che parlano di monaci e monasteri in prevalenza non aderenti a Calcedonia⁵² e che per di

⁴⁹ Capitolo 178.

⁵⁰ Per un primo nuovo approccio della questione: J.E. GOEHRING, *Monastic Diversity and Ideological Boundaries in fourth-Century Christian Egypt*, in «Journal of Early Christian Studies», 5 (1997), pp. 61-83. J.E. GOEHRING, *Chalcedonian Power Politics and the Demise of Pachomian Monasticism*, in J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert*, pp. 241-261. Si veda anche: J. SIMÓN PALMER, *Juan Mosco y la defensa del dogma de Calcedón*, in M. MORFAKIDIS - M. ALGANZA ROLDÁN (edd), *La religion en el mundo griego de la antigüedad a la Grecia moderna*, Granada 1997, pp. 289-297.

⁵¹ A partire dai lavori di E.A. Judge, O. Montevecchi, M. Naldini, passando per le considerazioni diffuse in molti lavori di S. Clackson, J. Gascou, A. Papaconstatinou, E. Wipszycka, che non citiamo per ragioni di spazio, rimandiamo per una bibliografia aggiornata a G. SCHMELZ, *Kirchliche Amtsträger im Spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka*, München - Leipzig 2002.

⁵² Come esempio, si faccia riferimento a S. CLACKSON, *S.J. Coptic and Greek Texts Relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo*, Oxford 2000. W. GODLEWSKI, *Le monastère de St. Phoibammon*, Warszawa 1986, pp. 60-75. M. KRAUSE, *Die Testamente der Abte des Phoibammon-Kloster in Theben*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institut», Abteilung Kairo, 25 (1986), pp. 57-67. M. KRAUSE, *Apa Abraham von Hermonthis. Ein oberagyptischer Bischof um 600*, Berlin 1956, tesi non pubblicata. *Coptic and Greek Texts of the Christian Period from Ostraka, Stelae, etc. in the British Museum*, a cura di H.R. HALL, London 1905 (= O. Brit. Mus. Copt. I); *Koptische Ostraka I:*

più, secondo le regole del «riconoscere nell'altro il diverso» si considerano ortodossi: in uno dei testi riguardanti il monastero di apa Phoibammon, si legge che il vescovo che ne è a capo, Abraham, è definito apa, vescovo «ortodosso»,⁵³ mentre Giovanni Mosco l'avrebbe chiamato eretico.

Messa in luce, si spera con sufficiente chiarezza, la posizione dottrinale di Mosco e il peso che essa assume nel *Prato spirituale*, occorre ancora interrogarsi sul ruolo che essa gioca nei confronti dell'immagine tradizionale del monachesimo egiziano descritto dal nostro autore. A prima vista, si è notato, sembrerebbe che Mosco dipinga un mondo monastico come se nulla fosse cambiato dalle origini, riutilizzando materiale più antico e modelli letterari tradizionali. Si incontrano nel testo episodi o sentenze che però tradiscono la realtà del VI secolo: la nostra proposta è quella di vedervi non tanto delle incoerenze o spie casuali del tempo contemporaneo che irrompe nel mondo letterario, ma scelte consapevoli dettate dalla necessità di difendere la chiesa ortodossa e di mettere in cattiva luce il partito dei non aderenti a Calcedonia, che pare aver segnato, almeno agli occhi di Mosco, una spaccatura insanabile e violenta che esclude ogni possibilità di conciliazione o convivenza delle parti. In alcuni punti del testo si legge della degenerazione di Scete:

«La laura detta di Calamone è a venti miglia da Alessandria, fra il monastero del Diciottesimo Miglio e quello di Malora. Insieme al maestro Sofronio incontrai là abba Teodoro della Pentapoli e lo interrogai:

‘Padre, è bene interrompere l’astinenza dal vino quando andiamo a far visita a qualcuno o qualcuno viene a visitarci?’.

‘No’ rispose l’anziano.

‘E come mai gli antichi padri lo facevano?’.

‘Gli antichi padri erano uomini di grande levatura e assai forti’ disse l’anziano; ‘quindi avevano la capacità di interrompere e poi di riprendere. La nostra generazione, invece, figlio mio, non è in grado di farlo: se interrompiamo un’astinenza, non siamo più padroni della nostra asceti’».⁵⁴

L’insistenza sull’attuale generazione e sui cambiamenti che il monachesimo ha subito con il passare del tempo è frequente nel testo, ed essa è dovuta non soltanto alle invasioni barbariche che hanno reso alcuni siti monastici deserti, ma all’impoverimento morale e alle fratture dottrinali, all’esplosione di ciò che Mosco chiama scismi ed eresie.

Ostraka aus dem Britischen Museum in London, a cura di A. BIEDENKOPF-ZIEHNER, Wiesbaden 2000 (= O. Brit. Mus. Copt. II). H.E. WINLOCK - W.E. CRUM, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, New York 1926. Per un altro genere di fonte, un epistolario complesso, che rimanda alla stessa zona, si confronti: J. VAN DER VLIET, *Pisenthios de Coptos (569-632) moine, évêque et saint*, in «Topoi», 3 (2002), pp. 6-72. *Textes coptes. Extraits de la correspondance de St. Pésunthius, évêque de Coptos, et de plusieurs documents analogues (juridiques et économiques)*, a cura di E. REVILLOUT, in «Revue Égyptologique», 9 (1900), pp. 133-131, 77; 10 (1902), pp. 34-47; 14 (1914), pp. 22-32. Inoltre, per la biografia del vescovo: E.A. WALLIS BUDGE, *The Life of Bishop Pisenthios* (Coptic Apocrypha in Upper Egypt), III, New York 1913.

⁵³ Cfr. *ostrakon* n. 114 del dossier raccolto da M. Krause, sulla tesi dedicata al vescovo Apa Abraham di Hemontis, non pubblicata, p. 351: il testo corrisponde a BKU 258 (BKU = Aegyptische Urkunden an den Koeniglichen Museen zu Berlin: Koptische Urkunden, Berlin 1895-1905).

⁵⁴ Capitolo 162; si confrontino 113, 168.

Un caso che reputiamo emblematico è poi quello del racconto che riguarda Daniele l'Egiziano: abba Giovanni di Petra parla di lui a Mosco e Sofronio e in particolare racconta l'episodio in cui Daniele, dopo essere salito a Terenuti e aver pregato per la fertilità di una donna sterile, è accusato di aver messo incinta la donna quando questa finalmente riesce a concepire. Le calunnie si arrestano solo quando, durante un pranzo a cui sono stati invitati amici e parenti della coppia, il bambino appena nato, alla domanda posta da Daniele «Chi è tuo padre?», risponde indicando il giovane marito.⁵⁵

Innanzitutto notiamo come anche questo capitolo sia una ripresa o contenga un motivo presente anche nel corpus *apophthegmatico*, dove un episodio molto simile accade a Macario, che viene accusato di aver ingravidato una donna; la falsa notizia si diffonde rapidamente ed è smentita da un miracolo di Dio: la donna non riesce a partorire, fino a quando non dice che il padre non è Macario.⁵⁶

Inoltre tale episodio riportato da Mosco non si trova in alcuna delle altre fonti che concernono l'abba Daniele:⁵⁷ egli è monaco celebre perché igumeno di Scete, vissuto circa tra il 485 e gli anni Settanta del secolo successivo, poco dopo il sacco di Scete. Non ci soffermiamo in questa sede sui numerosi aneddoti della sua vita, dall'omicidio commesso in giovane età, alla storia di Anastasia, a quella di Andronico e Atanasia, all'episodio del *Tomo di Leone* sulla fede di Calcedonia,⁵⁸ ma piuttosto vogliamo domandarci il senso della presenza di questo monaco nel *Prato*; in effetti, la sua posizione dottrinale non è chiara: secondo la versione greca della vita fu calcedonese, al contrario nelle aggiunte in copto lo troviamo a soffrire persecuzioni per la sua opposizione al concilio; sia che Daniele non aderì a Calcedonia, anche se non è chiaro a quale fazione «monofisita» appartenesse,⁵⁹ sia che non sia possibile pronunciarsi sulla sua adesione dottrinale,⁶⁰ resta centrale la questione della sua accettazione all'interno dell'opera di Mosco. Possiamo supporre che il nostro autore l'abbia inserito, narrando un episodio che non tocca in alcun modo la questione dottrinale, perché troppo importante per passare sotto silenzio e inoltre perché la sua posizione resta imprecisa o comunque moderata: secondo le altre fonti, dopo aver commesso un omicidio e aver consultato il vescovo di Alessandria, non esita a far visita al papa a Roma, al patriarca di Costantinopoli, di Antiochia e Gerusalemme, all'arcivescovo di Efeso, ne fa un monaco comunque rispettoso e sicuramente non irrimediabilmente avverso come altri alla fede e alla chiesa calcedonese.

⁵⁵ Sul *topos* letterario si veda: P. CANART, *Le nouveau-né qui dénonce son père*, in «Analecta Bollandiana», 84 (1966), pp. 309-333.

⁵⁶ *Alph. Macaire* 1

⁵⁷ L. CLUGNET, *Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote*, in «Revue de l'Orient Chrétien», 5 (1900), pp. 49 ss., 254 ss., 370 ss., 535 ss.: versioni greca, copta e siriana della vita, curate da L. CLUGNET, I. GUIDI e F. NAU.

⁵⁸ H.G. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûm*, II, pp. 241-251.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 247, in cui viene citata anche la posizione, concordante, di L. Clugnet. Inoltre anche T. ORLANDI, s.v. *Daniel of Scetis, saint*, in *The Coptic Encyclopedia*, New York 1991.

⁶⁰ Cfr. anche D. CHITTY, *Et le désert devint une cité*, Bégrolles-en-Mouges 1980, p. 282.

Il dossier egiziano del *Prato* offre dunque un'immagine dell'Egitto monastico distorta perché alla luce di Calcedonia ogni elemento del testo, nei contenuti e nella forma, tende ad affermare il trionfo dell'unica vera via praticabile che è quella dell'ortodossia conciliare: i monaci non aderenti sono messi in minoranza e Mosco non esita a inserire nel suo mondo *naif* elementi spia della consapevolezza che qualcosa è cambiato e che occorre fare i conti con i problemi interni che la chiesa deve affrontare.