

Naldini, Mario

In margine alle 'Lettere cristiane' nei papiri

The Journal of Juristic Papyrology 19, 163-168

1983

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

IN MARGINE ALLE « LETTERE CRISTIANE » NEI PAPIRI

La signora Ewa Wipszycka ha dedicato recentemente alla mia raccolta di « lettere cristiane » nei papiri, dopo circa sette anni dalla data di pubblicazione¹, un'estesa serie di annotazioni². A parte le opportune rettifiche e gli inevitabili rilievi di cui sono grato, l'impulsiva recensione risulta qua e là arbitraria e talvolta inesatta, si da indurre chi ne è stato sollecitato, a trascurare i pregi di un opportuno silenzio ed a rivolgerle qualche doverosa noterella. Su gran parte di queste note ho già avuto l'occasione di discutere francamente in un recente colloquio fiorentino con la signora Wipszycka, che mi ha gentilmente suggerito di pubblicare questi miei appunti nel JJP.

Secondo la distinta collega, nella raccolta si sarebbero dovute inserire soltanto le lettere databili non oltre la metà del IV secolo, perché quella data segnerebbe un completo cambiamento nelle condizioni di vita dei cristiani in Egitto (W., pp. 204 sg.). Ma è veramente sicura la W. che si possa, senza alcun oltraggio alla complessa realtà storica, precisare così nettamente la data d'inizio di quel cambiamento? È noto, fra l'altro, che nella seconda metà del IV secolo il paganesimo resisteva diffusamente anche in Egitto di fronte all'avanzata cristiana, e il movimento di quella reazione ebbe una certa consistenza anche oltre la cerchia dei gruppi intellettuali in varie zone tuttora legate alla vecchia fede³. Questo basterebbe non dico a giustificare (ché non ce n'è bisogno), ma indubbiamente a rendere più che plausibile la decisione di estendere la raccolta dei documenti epistolari a tutto il IV secolo. D'altra parte, secondo una regola elementare di avveduta ricerca storica, si è creduto bene di allargare l'orizzonte ai documenti databili al secolo IV-V, allo scopo di ridurre quanto più possibile il rischio di incompletezza.

Seguendo la discriminazione voluta dalla W. capisco che avrebbero potuto agevolmente e anche utilmente trovar posto nella raccolta le 17 lunghe lettere divise

¹ M. Naldini, *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Firenze 1968.

² JJP 18 (1974), 203-221. Il fascicolo è comparso nel febbraio 1975.

³ Si può vedere in particolare P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1942, pp. 340-342, 469 sg. Cfr. anche H. Bloch, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*. In: *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel sec. IV*. Saggi a cura di A. Momigliano (trad. di A. Davies Morpurgo), Torino 1968, pp. 202 sgg. Un documento significativo è l'apologia dell'imperatore Giuliano *Contra Galilaeos*, scritta nel 363, parzialmente ricostruita dai 10 libri rimasti della apologia *Adversus libros athei Iuliani* di Cirillo Alessandrino.

fra il carteggio « meleziano » e quello di Pafnuzio (P. Lond. 1913-1929), nonché le numerose lettere dell'archivio di Abinneo (P. Lond. II 267-307; P. Gen. 45-63); ma i due importanti carteggi, come accennavo nell'introduzione al mio lavoro, sono pubblicati ed egregiamente commentati in ottime edizioni⁴, a disposizione di qualsiasi attento studioso. Anche in questo caso si è trattato di seguire una scelta consapevole, che secondo il sorprendente giudizio della W. sarebbe causa di un « grand dommage » per i non papirologi. In realtà, le molte lettere giudicate indegne dalla studiosa polacca di entrare nel *corpus* costituiscono una testimonianza problematica eppure d'indubbio interesse, ed è un'offesa all'intelligenza del lettore veramente critico presumere che questi venga facilmente « suggestionato » dall'insieme di tanti testi d'incerta attribuzione religiosa. Raccolte di documenti spesso problematici come la *Historia Ecclesiastica* di Eusebio o rassegne di autori anche non cristiani e di scritti di dubbia autenticità, come quelli di G i r o l a m o nel *De viris illustribus* (se possiamo appellarci ad esempi eccezionali), possono sorprendere, non scoraggiare o debilitare l'interesse e il senso critico del lettore.

Altri appunti critici della W. sono rivolti, quasi con intollerante sicurezza, ad aspetti relativi alla vita monastica. In alcune lettere della raccolta databili, su base paleografica, al sec. III-IV, compaiono elementi e situazioni che testimoniano, a parer nostro, una qualche forma di vita cenobitica in via di formazione (per es. le lettere nn. 24 e 25) o presentano qualche possibile riferimento alla vita monastica (alcune sono databili, sempre sulla base relativa di impressioni paleografiche, a III secolo). La W. non accetta le nostre interpretazioni, e sostiene che nel III secolo non si può parlare di monaci né di comunità monastiche, come se anche queste istituzioni fossero sorte quasi all'improvviso in uno spazio vuoto e in una data precisa. L'obbiezione appare troppo sbrigativa, per non dire preconcepita, e la stessa Wip-szycka lo ha già riconosciuto. Si sa infatti che nel III secolo è in atto una prima forma di vita monastica anche di gruppo che troverà organica regolamentazione agli inizi del IV secolo (320) nelle costituzioni di Pacomio, che è considerato in questo senso il fondatore della vita cenobitica, per la quale si ispirò a modelli precedenti⁵. In tale quadro è da intendere l'interpretazione della lettera n. 24, compreso quanto concerne l'uso dell'abito (πρόσχημα), riferita espressamente ad ambiente

⁴ H. I. B e l l, *Jews and Christians in Egypt*, London 1924; H. I. B e l l ed altri, *The Abinnaeus Archive*, Oxford 1962.

⁵ Cfr. H. B a c h t, *Pakhôme et ses disciples (IV^e siècle)*, in *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, pp. 39 sgg. Nelle fonti relative alle origini del cenobitismo pacomiano s'incontrano, per esempio a proposito della vocazione di Teodoro o intorno a Petronio, delle comunità parallele, indipendenti, costituite sul modello di Pacomio (cfr. L. Th. L e f o r t, *Les vies coptes de S. Pachôme = Bibliothèque du Muséon* 16, Louvain 1943, pp. 103, 16-18; 119, 15). Sembrano chiari gli influssi reciproci; e l'analisi del vocabolario pacomiano (le « case » i « capi di casa », l'« economo » o superiore generale) ha fatto pensare ad elementi e ad usanze cenobitiche cui Pacomio si è ispirato (così in una lettera personale inviata il 28 IV 1975 dal P. Jean G r i b o m o n t).

monastico ⁶. Se mai, per il III secolo sarebbe più preciso allo stato attuale sottolineare il prevalente aspetto ascetico di gruppi in cui si andava maturando un assetto cenobitico vero e proprio. Appunto perché le idee e le esperienze monastiche del III secolo si esprimono in fase preparatoria, è atteggiamento antistorico presumere che le relative denominazioni vengano applicate con la rigida accezione giuridica successiva alle fluttuanti e incerte testimonianze.

E veniamo a qualche particolare. La W. contesta indiscriminatamente ogni valore di testimonianza cristiana all'uso sia della formula εὐχομαι παρὰ τῷ κυρίῳ θεῷ sia dell'attributo ἀγαπητός (W., p. 214), senza tener conto della differenziata valutazione che ne è stata fatta chiaramente nell'introduzione alla nostra raccolta (N., pp. 10 sgg., 18 sgg.). Pesano in favore dell'uso tipicamente cristiano di ἀγαπητός, oltre al colorito biblico, il valore semantico e la documentazione, che registra la presenza sicura del termine in documenti cristiani, e mai in lettere o in documenti dichiaratamente pagani. La W. è padrona di pensarla come vuole, e nessuno se ne risentirà; ma la testimonianza « cristiana » di ἀγαπητός attualmente può essere smentita soltanto dai documenti, non da gratuite sensazioni.

Analoga si presenta la documentazione quanto all'uso cristiano della espressione εὐχομαι παρὰ τῷ κυρίῳ θεῷ, benché in questo caso non mi siano tenute nascoste incertezze e perplessità (N., pp. 10 sgg.), che la W. mostra tuttavia di ignorare o di sottovalutare. La testimonianza del carteggio di Panisco (P. Mich. III 214-221; N., nn. 14-17) costituisce in realtà il punto debole della nostra ipotesi ⁷, ma il fatto che anche questa formula non s'incontra in un documento palesemente pagano, mentre è usata in testi sicuramente cristiani, permane indizio non trascurabile. È insomma sulla base di queste ponderate « probabilità » che abbiamo introdotto nella raccolta molte lettere, come la n. 38 dall'archivio di Teofane (P. Herm. Rees 4), sulle quali si concentrano gli appunti critici della W., strettamente vincolati al radicale scetticismo sul valore cristiano delle formule suindicate. Chiunque è libero di rifiutare più o meno nervosamente queste « probabilità », ma deve anche riconoscere con elementare coerenza che nel suo stesso diniego si annida una almeno altrettanta dose di problematicità: altrimenti addio ipotesi e di conseguenza addio ricerche. È poi gratuita e inesatta la pretesa della W. che io consideri specificamente cristiani atteggiamenti morali che mi risultino « elevati e simpatici », ed abbia pochissima stima « della morale, dei costumi e della sensibilità pagana », e che ignori l'influsso della filosofia popolare specialmente stoica e cinica (W., p. 207). Legga attentamente, qualora siano sfuggiti o non siano stati intesi, i miei pur rapidi accenni al sincretismo filosofico-religioso, all'influsso del concetto stoico di provvidenza, ai riflessi non

⁶ Il nostro accenno a p. 141, « ... o comunque, ad ecclesiastici », appare chiaramente incidentale e prudenziale, e forse non meritava il serrato sproloquio della W.

⁷ Delle 7 lettere dell'archivio soltanto la prima in ordine cronologico contiene un elemento pagano (τοῖς θεοῖς), mentre le successive non presentano se non indizi di fede monoteistica, compresa la formula di cui sopra. L'ipotesi che Panisco si sia convertito al cristianesimo successivamente alla data della prima lettera (G h e d i n i) è certo discutibile, ma non impossibile.

soltanto lessicali di certa tradizione cinico-stoica (N., pp. 9 sg., 14 sg., 215, n. 17); e non menzioni poi parzialmente (W., p. 218) la pagina che sottolinea sentimenti e contegni meno elevati e ingenerosi di ambienti cristiani (N., pp. 42 sg.) solo per contestare, con palese incoerenza, i miei rilievi critici circa l'atteggiamento di persone presumibilmente cristiane. Purtroppo è mancata alla W. la premura di ben comprendere come certi nostri accostamenti comparativi fossero opportunamente diretti a rilevare le innegabili contrapposizioni fra mentalità cristiana e mondo pagano, anche all'interno del cristianesimo stesso, in cui è altrettanto innegabile la tensione ad integrare ogni valore nella dimensione biblica (si vedano, ad esempio, le nostre osservazioni a pp. 41 sgg., 54 sg., 260, della nostra raccolta). Il fatto è che la W., se da una parte rivendica maggior peso e varietà ai documenti di ambienti colti, dall'altra sembra voler disconoscere un qualche interesse di rilievo alle modeste letterine private, e mentre si accalora nel patrocinare l'*ars nesciendi*, dà piuttosto l'impressione di voler proporre un programmatico *studium nesciendi* (W., pp. 206 sg.). Io non mi sarei rassegnato a riconoscere lo scarso interesse documentario delle lettere private. Ma gioverà veramente alla ricerca storica l'autoritario precetto di austera « rassegna » proposto dalla W.? La quale, in preda alla norma estetica di adeguare l'espressione formale a quella prescritta gravità, se la prende col tono « dolciastro » come dice Lei, della mia prosa, che rifletterebbe una troppo soggettiva emozione di fronte ai documenti presi in esame (W., p. 206). È ancora questione di gusti e di stile, e sarebbe altrettanto poco serio rimproverare alla W. il tono dolciastro della sua penna affilata.

Riferendosi alla lettera n. 24 la W. presume che io abbia inteso 'casa' nel significato di comunità monastica in quanto traduzione di οἶκος o di οἶκία (W., pp. 210 sg). Ognuno può vedere, leggendo a p. 141 del mio libro, come sia impreciso il giudizio della W. e quanto pleonastico il relativo discorso di sostegno. La particolare grafia del nome 'casa' in quel passo serve chiaramente a porre in evidenza il significato inconsueto del termine, che nella problematica fattispecie potrebbe alludere (si parla ancora di probabilità) ad un raggruppamento monastico di «transizione» verso forme propriamente cenobitiche. Quel che riconosciamo discutibile è il significato di chiesa-comunità da noi attribuito a οἶκία nella lettera n. 97 (N., pp. 372 sgg.), benché l'affermazione della W. che οἶκία (come οἶκος) non è mai usato in quel senso risulti troppo categorica⁸.

Di fronte all'idea che da documenti così modesti e anonimi ci si possa atten-

⁸ Dal momento che οἶκος in testi pacomiani indica un gruppo differenziato di monaci e οἰκο-
νόμος il capo della casa o comunità, non dovrebbe parere assurdo che in età precedente οἶκος fosse
usato per designare piccole comunità prepacomiane.

Quanto a οἶκος = chiesa-comunità, non si sarebbe poi troppo lontani da un uso neotesta-
mentario e patristico (cfr. G. W. H. L a m p e, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v., 3 e 4). Per *domus*
cfr. A. B l a i s e, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1966², s.v., 5-7, dove
è registrato l'uso tardo di *domus Dei* nella regola dei S. Benedetto col significato di 'chiostro, mo-
nastero'.

dere, sia pure in forma dubitativa, testimonianze nuove o anche aspetti relativamente nuovi, la W. appare decisamente scettica. Non accetta così la circospetta e pur non infondata attribuzione della lettera n. 42 al celebre abate S. Antonio (W., pp. 211 sg.), basata soprattutto su alcune espressioni bibliche e su analogie con lettere note del santo, e non soltanto sulla presenza del nome, come sembra far credere l'insigne collega; e respinge la prudente supposizione che nella lettera n. 51 si alluda all'ufficio del *corepiscopo* o del presbitero delegato (cui ha fatto pensare sia l'uso di *περιοδεύομεν* sia il contesto).

Esaminando la lettera n. 43 la W. esclude categoricamente che vi si possa intravedere l'allusione ad un'attività artigianale esercitata presso qualche centro comunitario cristiano, perché tale attività nelle chiese sarebbe « tout à fait fantaisiste » (W., pp. 215 sg.). Ma è da notare che al proposito abbiamo parlato cautamente, e senza fantasie preconcepite, di possibili riferimenti ad un'attività presso qualche centro monastico — attestata anche nelle lettere nn. 87 e 95 — e non necessariamente e soltanto al lavoro presso una chiesa. La supposizione poi che in alcuni biglietti si faccia riferimento alla consuetudine di presentare dei catecumeni presso qualche comunità anche allo scopo di procurar loro un'ulteriore istruzione catechetica, ci era sembrata e ci sembra ragionevole contro il giudizio sbrigativo della W., tenendo conto del legame esistente fra l'istruzione catecumenale e la liturgia, nonché della prassi di aggregare i catecumeni alle comunità e ai vari centri catechetici nei primi secoli⁹, ma valutando in particolare l'accurata e caratteristica distinzione che si fa nella lettera n. 29 (e analogamente nella lettera n. 47) fra catecumeni *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* e catecumeni cosiddetti *συναγόμενοι* (N., pp. 39, 154 sg., 212–215).

Con atteggiamento rigidamente giuridico la W. insiste nel segnalare l'anomalia di alcune nostre denominazioni, come « religioso » ed « ecclesiastico » a proposito delle lettere nn. 24 e 25 (W., p. 209). Conosco bene il valore giuridico di tale terminologia, e riconosco anche che si potevano evitare le severe censure sostituendo, ad esempio, l'espressione « semplice laico » con « secolare » riferito ad Apollonio nella lettera n. 25. Ma anche in questo caso basterebbe intendere *cum grano salis* certe denominazioni usate in relazione a documenti occasionali come le lettere private e a realtà ed istituzioni d'incerta fisionomia o in via di elaborazione canonica. Devo riconoscere che l'incertezza e la genericità del contesto documentario si riflettono negativamente su alcune nostre valutazioni, come a proposito della lettera n. 30 (N., pp. 156–158). Ma quando la W. ritiene « certainement fausse » l'ipotesi, già avanzata dal Ghedini, che l'*arura* menzionata nel testo servisse alla comunità per uso cimiteriale, va anche tenuto conto delle altre ipotesi che abbiamo proposte, sia pure giudicandole meno probabili. Ancor più sbrigativo e poco accettabile ci

⁹ Vedi DACL II, 2, coll. 2579–2580; cfr. anche M. R i g h e t t i, *Storia liturgica*, IV, Milano 1951, p. 53. Da ricordare anche la presenza di catecumeni nelle comunità pacomiane, e la denominazione specifica di « catechesi » per indicare l'istruzione del superiore (cfr. L e f o r t, *op. cit.* pp. 141, 211, 251, 312).

sembra il presupposto di una netta distinzione, in epoca precostantiniana, fra certi elementi istituzionali come la proprietà monastica e quella ecclesiastica (W., p. 213), sui cui fondamenti ancor oggi si discute (N., p. 40).

A p. 218 della recensione la W. presume che in alcune mie osservazioni su certi atteggiamenti dell'anacoreta Giovanni (lettere nn. 82-85) non abbia tenuto conto del ruolo sociale dei monaci nell'Egitto del IV secolo e del fatto che questi per il prestigio e la venerazione che godevano erano spesso consultati e richiesti del loro intervento negli affari esterni. Il giudizio appare tendenzioso e risulta comunque stranamente erroneo, come lo dimostrano i miei espliciti riferimenti a quel ruolo e a quelle attività 'secolari' dei monaci nelle pagine 35, 323, 327, 333 del mio libro; ma forse la W. non ha capito che quando ho parlato di almeno apparenti dissonanze nell'attività del monaco Giovanni, alludevo chiaramente al modo con cui lo stesso Giovanni appare implicato nella questione dell'esonero militare, per la cui mediazione avrebbe ricevuto anche del denaro senza esito positivo per l'interessato (N., pp. 324-326).

Infine la W. contorce ed altera (W., pp. 219 sg.) il senso ben chiaro della mia nota 19 alla lettera n. 89 (N., p. 347) sull'espressione Ἀφύγγιος ὁ κναφεύς. È insinuazione grottesca, per non dire faziosa, scovare nella mia inequivocabile domanda (basata su una nota di S. Calderini) se questo Aphyngios potesse essere il gualchieriaio della comunità cristiana di Ossirinco, scovare, dico, la presunzione che « les chrétiens se servaient exclusivement d'artisans chrétiens et boycottaient les artisans païens »; ed è poi falso che io neghi l'uso indifferenziato nel greco dei papiri delle forme κναφεύς e γναφεύς quando nella mia nota si legge testualmente: « Interessante la forma κναφεύς propria dell'attico invece di γναφεύς d'uso normale nella koinè (cfr. Mayer, I, 1, 169 sg.) e presente anche nel N.T. ».

Ma ... *dictum sapienti sat est*. Nell'impeto dei suoi critici appunti la W. è incorsa più d'una volta, se pure in buona fede, in arbitrarie e inesattezze non trascurabili. Il che dispiace veramente, perché nello sceverare la mala erba di quelle storture si rischia di estirpare anche il buon grano delle valide e utili annotazioni, ...*si parva licet componere magnis*.

[Firenze]

Mario Naldini