

Wipszycka, Ewa

Il vescovo e il suo clero. A proposito di CPR V 11

The Journal of Juristic Papyrology 22, 67-81

1992

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.

Ewa Wipszycka

IL VESCOVO E IL SUO CLERO. A PROPOSITO DI CPR V 11

Il punto di partenza delle mie riflessioni sui rapporti fra il vescovo e il suo clero sarà un testo interessante pubblicato da John Rea, CPR V 11¹.

Non sappiamo da dove provenga questo papiro. Il testo non ci fornisce alcuna informazione sulla sua data. Siamo costretti a datarlo solo sulla base della scrittura. John Rea, che in questo campo ha una esperienza vastissima, lo data all' "early fourth century", però con un punto di domanda. Su questioni legate a questa datazione parlerò alla fine dell'articolo.

Il testo è incompleto dalla parte destra: mancano probabilmente da otto a dodici lettere per riga; nella parte conservata ci sono qua e là delle lacune. Ma nonostante tutto questo, il senso del documento è chiaro (tranne la clausola supplementare del contratto, troppo rovinata per poter essere restituita). Il linguaggio non è comune, compaiono parole e modi di dire leggermente strani, anche se comprensibili. Accetto la maggior parte delle restituzioni proposte da John Rea nel suo commento. Quanto all'interpretazione, mi discosto da lui in qualche punto.

Ἄμμωνοθέωνι ἐπισκόπῳ [.....
Ἀὐρήλιος Βῆσις Ἀκώριος ἀπὸ τοῦ . [.....
(vac.) χαίρειν. (vac.) [
5 ἐπειδὴ σήμερον ἐχειροτονήθην εἰς τὴν σὴν]
διακονίαν καὶ προφοράν σοι ἐξεδόμην πρὸς]
τὸ ἀπαράβλητόν με εἶναι τῆς ἐπισκοπῆς σου,]
διὰ τοῦτο ὁμολογῶ διὰ τοῦδε τοῦ γραμματίου μὴ]
ἐνκαταλείπειν σε μηδὲ μετέρχεσθαι εἰς τάξιν]
10 ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ἢ κληρικοῦ εἰάν]
μὴ συνπίθῃ διὰ τὸ ἐμὲ ἐπεὶ τοῦτοις]
εἰάν δὲ θελήσω ἀποστήναι χωρὶς τῆς γνώμης]
σου ἢ καὶ χωρὶς γραμμάτων μὴ δυναθῶ κλη-]
ρου τυχάνῳ δῆθεν ἐγὼ τῆς διακονίας σου ἀλ-]
15 λὰ λαϊκῆς κοινωνίας μεταξίω .[.....
μην σοι τὸ γραμματίον τοῦτο πρὸς ἀσφάλειαν]
καὶ — ὁ μὴ εἶη — εἰάν πράξω τοῦτο ὑπεύθυνος ἔσο-]
μαι τοῖς μεταξὺ ὠρισθίσει καὶ ἐπερλωτηθ(εῖς) ὠμολόγησα.)]

¹ Griechische Texte, edd. J. R. Rea, P. J. Si j p e s t e i j n, Wien 1976.

- καὶ μὴ ἐξέλιναι κοινῶνιν με μυστηρίῳ (ὀππυρε μυστηρίων)
 γενομένῳ .[.....]. στη ἕαν μὴ σ.[.....]
- 20 τῷ προκειμένῳ] (vac.) [
 Αὐρήλιος Βῆσις ὁ προκειμένος τέτιμ[αι τὸ προκειμέ-]
 νου γράμμα καὶ ὠμολόγησα ὡς π[ρ]όκειται.]
 Αὐρήλιος Ἰερακίω[ν] ὑπὲρ αὐτοῦ γράμματα μὴ εἰδότης.]
 Μεσορῆ ιβ'. (vac.) [
 6. ἐπισκοπῆς 10. συμπείθη, ἐπί 13. τυγχάνειν 21. τέθειμαι

"A Ammonotheon vescovo di [...], Aurelios Besis figlio di Akoris da [...], saluti. Poiché oggi sono stato ordinato come tuo diacono (o: per servirti come diacono) e (poiché) ti ho fatto una dichiarazione impegnandomi a far parte del tuo vescovato senza inganno, m'impegno perciò, con questo documento, a non lasciarti e a non trasferirmi [nell'équipe] di un vescovo o di un presbitero o di un [chierico], a meno che tu ti lasci convincere, perché è a queste condizioni [che ho fatto il contratto]. Se vorrò allontanarmi senza il tuo consenso o anche senza documenti, [che io non possa] naturalmente ottenere partecipazione al [tuo servizio], ma [...] la comunione laica. Ti ho fornito questo documento per sicurezza e se — possa questo non avvenire — farò questo, sarò soggetto alle pene stabilite fra di noi. Interrogato, ho dato il mio consenso. E che non mi sia lecito partecipare al mistero (oppure: ai misteri) [... grande lacuna]. Io, soprascritto Aurelios Besis, ho fatto il soprascritto documento e ho dato il mio consenso, come è sopra scritto. Io, Aurelios Herakion, ho scritto a nome di lui [che non sa scrivere]."

l. 6. ἀπαράβλητον. J. R e a ha inteso questa parola come il predicato di *με εἶναι*, e sulla base del fatto che in certi testi geometrici *παραβάλλω* è usato nel senso di "divedere", ha proposto, con esitazione, di attribuire a ἀπαράβλητον il significato di "inseparabile", traducendo la frase così: "so that I should be inseparable(?) from your bishopric". Ma il nostro documento non ha nulla a che fare con la geometria, e in ogni modo mi pare impossibile che ἀπαράβλητον col genitivo possa significare "inseparabile da ...". Osservo che il dizionario *L i d d e l l - S c o t t - J o n e s* registra l'uso del medio *παραβάλλομαι* nel senso di "deceive, betray". Propongo dunque di intendere ἀπαράβλητον come un accusativo neutro, usato come avverbio e avente il significato di "senza tradimento, senza inganno".

ll. 12-13. Traduco come posso il testo ipotetico proposto da J. R e a — testo che mi sembra leggermente sospetto. J. R e a stesso l'ha inteso in un modo un po' diverso: "let me certainly not be able to enjoy the position of deacon". Mi sembra però che *τυγχάνω* (= *τυγχάνειν*) non possa significare "to enjoy"; e osservo che se si restituisce *τῆς διακονίας σου*, bisogna tener conto dell'ipotetico *σου*.

ll. 13-14. J. R e a propone di leggere [ἀλλὰ λαϊκῆς κοινωvίας μεταξίωσ[ω], oppure ... *μεταξίωσ[αι]*, e di intendere, nel primo caso, "I shall claim instead lay community", e nel secondo caso, "to enjoy instead lay communion". Egli osserva però che il verbo *μεταξιοῦν* non è attestato. Prende perciò in considerazione la possibilità di restituire *μετ'ἀξίωσ[ιν]* oppure *μετ'ἀξίωσ[εως]*. — Comunque sia, il senso approssimativo del testo sembra chiaro.

ll. 18-20. È difficilissimo restituire la clausola supplementare che doveva essere contenuta nelle righe 18-20. J. R e a scrive: "Part of the extra provision should perhaps be restored on the model of a passage from the rulings of the Council of Laodi-

cea, οὕτω κοινωνεῖν τῷ μυστηρίῳ τῷ ἁγίῳ (C. Laod. can. 7 = J. D. M a n s i, *Sacrorum Conciliorum ... collectio*, Lucae 1748; II, col. 566), as μὴ ἐξέλθαι (or -εστι, -εσται or -έστω) κοινωνεῖν με μυστηρίῳ. 'And it is not to be permissible that I should participate in the mystery'. The canon relates to the conditions under which reformed heretics are to be received back into the orthodox church, so whether μυστήριον here refers to the Christian faith in general, see G. W. H. L a m p e, PGL s.v. D.2(e), or to the eucharist (F.3), it looks as if the present passage laid down a penalty of exclusion from the church, excommunication, in fact, for some contravention of the contract". Ma in che cosa poteva consistere questa ipotetica violazione del contratto? L'eventualità che il diacono abbandonò il vescovo, e la punizione che questa trasgressione comporterebbe, sono già state contemplate nella parte principale del contratto. Nel passo in questione lo spazio della lacuna è troppo ristretto perché si possa supporre che qui fosse contemplata una trasgressione di altro tipo. — Alla fine della l. 18 e all'inizio della l. 19, J. R e a propone con molta esitazione di leggere [σὺν τῷ] γενομένῳ ἀναγνώστῃ, "with the former lector"; aggiunge però: "but the circumstances would then have to have been somewhat peculiar". Effettivamente, non si vede bene in che cosa potrebbe esser consistito il ruolo di questo ipotetico ex-anagnostes.

Commentando l'insieme di questo testo, J. R e a giustamente fa osservare che il vescovo Ammontheon ha usato per i suoi scopi il modello di documento fornito dai contratti di servizio². È chiaro però che questo tipo di documento non si prestava bene per gli scopi ecclesiastici. Il diacono s'impegna a restare presso il vescovo, ma le sue funzioni non possono essere considerate come un "servizio personale", né, tanto meno, un lavoro specifico. Non si parla per niente della mercede, che è menzionata regolarmente nei contratti di servizio e che costituisce un elemento fondamentale di essi: colui che, in un contratto di questo genere, s'impegna a servire qualcuno, è tenuto a questo proprio perché ha ricevuto o riceverà un pagamento in denaro o in natura. In CPR V 11 il chierico sarà tenuto a restare presso il vescovo semplicemente perché dichiara che resterà.

Che i membri del clero fossero tenuti a restare nella diocesi dove erano stati ordinati, è ben noto agli storici della Chiesa tardo-antica³. I dirigenti della Chiesa insistevano moltissimo sull'osservanza rigorosa di questo principio. Invano: poiché i membri del clero continuavano a svolgere la vita sociale che avevano svolto prima di venir ordinati, i bisogni risultanti dalla loro attività economica o dagli impegni nel servizio dello Stato o dalle obbligazioni familiari, li costringevano di tanto in tanto a cambiare il luogo di residenza. La Chiesa, senza rinunciare al principio secondo cui un chierico era tenuto a restare nella comunità per la quale era stato ordinato, tentò d'imporre delle regole applicabili nei casi di trasferimenti, per diminuire i danni eventuali. I chierici, prima di andarsene, dovevano soprattutto chiedere al vescovo il permesso e ottenere da lui una attestazione scritta di buona condotta⁴.

² Oltre a R. T a u b e n s c h l a g, *The Law of Graeco-Roman Egypt*, seconda ediz., Warszawa 1955, pp. 373-381, occorre citare O. M o n t e v e c c h i, *La papirologia*, seconda ediz., Milano 1988, pp. 219-221, 569.

³ Su questo, e su questioni connesse, si veda J. G a u d e m e t, *L'Eglise dans l'empire romain (IV^e-V^e siècles)*, seconda ediz., Paris 1989, pp. 107-113, 724.

⁴ Vedi *I Canoni dei Apostoli*, nr. 12 e 15, nell'edizione recente di M. M e t z g e r, *Les Constitutions apostoliques*, vol. III, Paris 1987 (Sources Chrétiennes). Gli stessi principi furono formulati dai padri del Concilio calcedonense: si veda il canone 13 in:

In linea di massima, un membro del clero che andasse a vivere in un'altra diocesi, diventava, nella nuova comunità, un semplice laico. Il comportamento ideale in una situazione del genere è descritto dall'autore della *Vita* di Macario di Sketis⁵, un bel testo agiografico pieno d'informazioni precise sulla vita di quest'epoca.

Il padre di Macario era presbitero nel suo villaggio natale. Delle perturbazioni, la cui natura non risulta chiaramente dal testo, lo costrinsero ad andare a vivere altrove insieme con tutta la famiglia. Il clero del nuovo villaggio era pronto ad accoglierlo come proprio membro, ma egli si oppose energicamente, sostenendo che non poteva servire come sacerdote fuori della chiesa per la quale era stato ordinato.

La *Vita* di Macario mostra che nel V secolo (il testo non può essere più antico; caso mai potrebbe essere un po' più tardo) la Chiesa non ha ancora accettato l'idea dell'indelebilità dell'ordinazione sacerdotale. Uno può cessare di essere presbitero senza che questo faccia scandalo; anzi, il rifiuto di Macario di riprendere le funzioni sacre in condizioni perfettamente regolari è considerato un atto virtuoso.

Gli spostamenti dei chierici creavano delle difficoltà nelle attività pastorali delle loro comunità d'origine; ma a leggere i testi, si direbbe che la ragione fondamentale dell'opposizione da parte della gerarchia stesse altrove. I dirigenti della Chiesa avevano imparato per esperienza che il cambiamento del luogo di residenza rendeva possibile ai chierici disonesti o disobbedienti di sfuggire alla punizione. Isidoro di Pelusio⁶, nella prima metà del V secolo, dice in una lettera che il cambiamento del luogo di residenza "diventa per quello che è stato espulso una protezione, un regalo, una fonte di reddito, perché i chierici o non confessano di essere stati espulsi dal clero o messi sotto accusa, o, se lo fanno, pretendono di esser stati trattati ingiustamente".

Per impedire a tali chierici di proseguire la carriera ecclesiastica, bisognava osservare rigidamente il principio che vietava di accettare un membro del clero di un'altra diocesi senza una lettera del vescovo della diocesi d'origine. Ecco che cosa dice uno dei *Canon* di Ippolito⁷ — collezione canonica redatta in Egitto a metà del IV secolo: se un presbitero parte per abitare stabilmente in un luogo straniero e se il clero di questo luogo lo accetta, bisogna interrogare il vescovo del luogo d'origine per assicurarsi che quel presbitero non sia scappato per qualche ragione. Anche il nostro CPR V 11 parla della necessità di ottenere dal vescovo il consenso per iscritto.

Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz, I, 2, Berlin-Leipzig 1933, p. 160 [356].

⁵ *Vie de Macaire de Scété*, ed. E. Amélineau, "Annales du Musée Guimet", 25, 1894, pp.48-52.

⁶ PG 78, III, 259, col. 937-940.

⁷ *Les Canons d'Hippolyte*, ed. R.-G. Coquin, *Patrologia Orientalis*, Paris 1966, canone 9, pp. 360-363.

Nella pratica, la ripresa delle funzioni sacerdotali non dipendeva esclusivamente dalla possibilità di presentare tale documento. Le chiese che avevano un clero numeroso potevano rifiutare di accogliere un nuovo venuto, se non avevano bisogno di lui per l'attività pastorale e/o se non avevano i mezzi finanziari per pagarlo. Non per caso l'autore della *Vita* di Macario insiste sul ruolo del clero locale nella faccenda. Anche il redattore dei *Canon di Ippolito* fa dipendere la sorte del chierico che abbandona la chiesa d'origine dalla decisione dei chierici del nuovo luogo di residenza. Il vescovo poteva, certo, imporre la sua volontà contro il parere del clero di una data località o chiesa, ma di solito non aveva alcun motivo per farlo.

Un buon vescovo — aggiungiamo — doveva essere estremamente attento con i nuovi venuti, per non offendere i vescovi di altre diocesi e non esporsi ad accuse da parte loro. A questo proposito vale la pena di citare un testo pubblicato anni fa, che testimonia questa prudenza nei rapporti fra vescovi. Si tratta di P. Giss. 55, del VI secolo:

"Al caro e piissimo fratello e [...] Sarapion papas, Heron papas, saluti nel Signore. Essendo stato nel villaggio di Afrodite, sono stato pregato dai presbiteri di là di scrivere alla tua santità intorno a un tale Sansneus che molto tempo fa è stato ordinato dal vescovo Phoibadios di buona memoria [...] del suo villaggio. Poiché viene attestato da parte del suo villaggio e dai chierici stessi che egli conduce una vita irreprensibile, dégnati di dare ordine che sia promosso alla dignità di diacono fino a quando potrà, con la grazia di Dio, tornare al suo villaggio. A te e ai fratelli che sono con te nel Signore mandiamo saluti, io e quelli che sono con me nel Signore."

La situazione è abbastanza chiara: Sansneus ha cambiato residenza; nel suo villaggio di origine era stato lettore o subdiacono; nel nuovo villaggio il clero locale lo vuole come proprio membro, ma il vescovo della diocesi a cui questo villaggio appartiene rifiuta di ordinarlo perché non conosce il parere del vescovo della diocesi da cui Sansneus proviene (probabilmente Sansneus è partito senza permesso e senza opinione scritta). Quest'ultimo vescovo è passato, per una ragione che non conosciamo, per il villaggio dove vive attualmente il suo ex-chierico Sansneus. Scrive ora al vescovo della diocesi a cui questo villaggio appartiene. Facciamo attenzione al passo: "che sia promosso alla dignità di diacono fino a quando potrà tornare al suo villaggio". Se il vescovo della nuova diocesi ordinerà Sansneus, questa ordinazione sarà valida per tutto il tempo in cui questo dipenderà dalla sua giurisdizione, ma non oltre. Se Sansneus tornerà nella diocesi d'origine, sarà il vescovo di questa a decidere se riconfermare o no la dignità di diacono ottenuta in altra diocesi.

Un vescovo che ordinasse un ex-chierico venuto da un'altra diocesi, senza che questi avesse l'intenzione di restare presso il suo nuovo capo, rischiava di esser sospettato di aver commesso il peccato di simonia⁸. L'automatismo di questa ac-

⁸ Uno studio sulla simonia nella Chiesa egiziana si trova nel mio articolo: *Sur quelques aspects du fonctionnement de l'Eglise égyptienne aux IV^e-VIII^e siècles*, che sarà pubblicato in un volume in onore di Maurice Martin dall'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire.

cosa è dimostrato da una lettera copta⁹ appartenente al gruppo dei testi provenienti da Jeme, dunque un testo tardo, del VII-VIII secolo (non bisogna preoccuparsi del fatto che la lettera è tarda: la simonia era un male abbastanza comune già nel V secolo). Il vescovo Isaak scrive al vescovo Michaias. Egli ha saputo che Michaias non aveva accettato un presbitero ordinato da lui, e ha creduto di capire che Michaias sospettava lui, Isaak, di aver preso soldi per l'ordinazione. "Iddio mi è testimone, lui non mi ha dato per questo né un solido, né un carato di bronzo, né nient'altro, nemmeno un quarto di bronzo; ma degli uomini, che me l'hanno presentato, mi hanno incoraggiato a fare questo." Evidentemente Isaak non si aspettava l'opposizione di Michaias, col quale aveva buoni rapporti.

I vescovi cercavano di lottare non solo contro gli spostamenti durevoli dei chierici ordinati da loro. Per ragioni pastorali cercavano di opporsi anche alle assenze prolungate dei loro collaboratori che si allontanavano per ragioni di famiglia, per far commercio etc. Nell'archivio di un vescovo di Hermonthis di cui parlerò tra poco, troviamo tracce di questi sforzi.

L'insistenza con la quale i dirigenti della Chiesa lottavano contro gli spostamenti dei chierici merita un'attimo di riflessione. Ci si potrebbe stupire dell'esistenza di questo fenomeno nella tarda antichità, che, secondo un'opinione diffusa, sarebbe un'epoca di scarsa mobilità territoriale. Ma questa opinione mi sembra esagerata in generale: i papiri forniscono parecchie testimonianze di "Binnenwanderungen", direi non meno frequenti di quelle delle epoche precedenti¹⁰. I chierici, poi, a quanto pare, si muovevano particolarmente spesso — così spesso, che ognuno di loro era sospettato di aver voglia di andare a vivere in un nuovo luogo. È improbabile che la tendenza a spostarsi fosse propria di tutti gli abitanti dell'Egitto fra il IV e il VII secolo. Sebbene il tipo particolare dell'agricoltura egiziana e della struttura della proprietà terriera favorisse gli spostamenti, la maggior parte dei contadini nasceva e moriva certamente nello stesso posto.

Anche se gli autori ecclesiastici affermano che i chierici che cambiano il luogo di residenza lo fanno per sfuggire ai vescovi scontenti di loro, è chiaro che questa ragione non poteva essere né l'unica, né la principale. Come ho detto, moltissimi membri del clero continuavano a svolgere attività che avevano svolto

⁹ *Varia Coptica* 39: "Before (coming to) the matter I greet [.....] in all the fullness of my soul, [.....] all [the congregation] that is under thy holy hand. And I inform thy fraternity that, seeing I have been told as to how thy benevolence hath not received our son George, whom I have ordained priest, lest thou shouldest think (ill) of me again, I have written unto thy sanctity. God is my witness, he hath not given a solidus, nor a bronze carat, nor aught else, down to a bronze quarter for this matter; but men that presented him to me encouraged me thereto. I, for my part, hesitated not to appoint him, knowing that thy angelhood hath me at command. Indeed I admonished him, at the moment when I was about to give him ordination, that he should be subject unto thy holiness. So now, if you approve, be so kind and receive him unto you and the brethren, that he may give thanks for the delivery of my letter and be zealous to serve thy holiness, being under the hand of his good shepherd, which ye are. And pray thou for me, holy father, and write me of thy health often, commanding me in all things, to the extent of my power. Farewell in the Lord, beloved fellow-minister."

¹⁰ Cfr. H. Braunert, *Die Binnenwanderungen*, Bonn 1964, pp. 334-336.

prima dell'ordinazione: questa doveva essere la ragione principale dei loro spostamenti. Del resto non credo che un chierico colpevole di una irregolarità finanziaria veramente grave potesse contare di sfuggire alle sue responsabilità spostandosi in un'altra diocesi: nella nuova diocesi egli aveva molte probabilità di venire individuato e accusato. L'Egitto non era un paese dove uno potesse facilmente far perdere le sue tracce. È vero però che in casi di conflitti col vescovo dovuti a colpe che non avessero un carattere criminale, il cambiamento del luogo di residenza poteva servire.

Se i chierici si muovono tanto da preoccupare i loro capi ecclesiastici, possiamo trarre da questo fatto la conclusione che il clero si reclutava negli strati della società caratterizzati da una mobilità più grande della media, cioè tra gli artigiani, i commercianti, i funzionari di vari gradi (sia i funzionari dello Stato, sia quelli delle grandi proprietà). Le mie ricerche sul clero dell'Egitto bizantino, fatte essenzialmente sulla base dei papiri, i quali forniscono numerose informazioni sull'origine del clero, confermano questa ipotesi¹¹. Occorre sottolineare soprattutto la frequenza dei casi di reclutamento di chierici fra i funzionari, numerosi e importanti nell'antichità tarda. Quanto ai commercianti, la Chiesa ufficialmente li rifiutava, ma la pratica era spesso diversa.

Torniamo a commentare CPR V11. Questo testo, come ha osservato J. Rea, è un *unicum* nella documentazione in lingua greca. Non solo non abbiamo testi analoghi, ma nei numerosi testi letterari o canonici greci non troviamo alcuna traccia del costume attestato da CPR V 11¹². È vero che nella traduzione latina dei *Canon degli Apostoli*¹³, conservata in un manoscritto di Verona e fatta ancora nel IV secolo, troviamo la frase: "*Matthaeus dixit: Diaconus ordinetur; scriptum est: in tribus testibus stabit omne verbum domini*". Tuttavia questo testo non dice che

¹¹ Si veda il mio libro *Les ressources et les activités économiques des églises en Egypte du IV^e au VIII^e siècle*, Bruxelles 1972, capitolo VI ("Les occupations laïques du clergé").

¹² Nel libro coscienzioso e dettagliato di P.-H. Lafontaine, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique*, 300-492, Ottava 1963, non ho trovato nessuna informazione che si riferisca a questo costume (neanche nel capitolo intitolato "Enquête préliminaire", pp. 103-120).

¹³ *Didascaliae Apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae versiones latinae*, Berlin 1963, cap. 65, p. 107. Lo stesso canone nella versione araba: *La version arabe de 127 Canons des Apôtres*, edd. J. e A. Périer, *Patrologia Orientalis*, VIII, 1912, p. 585. Che un diacono avesse l'obbligo di presentare come testimoni tre persone, è ripetuto nei Canon dello Pseudo-Basilio (canone 47), in: W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, p. 261. Da questo testo apprendiamo anche che il vescovo ha bisogno di dodici persone, il presbitero di cinque. La forma delle dichiarazioni non è precisata. Sui *Canon* dello Pseudo-Basilio si veda l'articolo di R.-G. Coquin, *Canons of Saint Basil*, in: *The Coptic Encyclopedia*, s.v. Il testo dei *Canon* dello Pseudo-Basilio procura delle difficoltà agli studiosi che se ne servono; la sua prima redazione è del VI secolo (o più antica), ma l'opera fu rielaborata durante il medioevo. Inoltre bisogna tenere conto del fatto che il testo, certamente utilizzato in Egitto, proviene da un altro paese, probabilmente dalla Siria. Non credo che nella Chiesa egiziana tardo-antica un candidato all'ordinazione episcopale avesse bisogno di presentare dei testimoni; in ogni modo non troviamo tracce di tale abitudine nei testi sicuramente egiziani, i quali, si noti, sono abbastanza numerosi.

la testimonianza debba esser fatta per iscritto e avere un carattere formale analogo a quello dei documenti della pratica giuridica dell'epoca.

Testi analoghi a CPR V 11 troviamo invece fra i documenti copti provenienti dal cosiddetto archivio di Apa Abraham (vescovo di Hermonthis nella prima metà del VII secolo) — archivio che è stato pubblicato da W.E. Crum e ripubblicato (con qualche pezzo nuovo) da Martin Krause nella sua vecchia tesi di dottorato che è inedita, ma a cui ho potuto aver accesso¹⁴.

L'archivio di Abraham è stato trovato nel monastero di Deir el Bahari, dove egli visse prima di essere ordinato vescovo e dove rimase anche dopo, amministrando di là la sua diocesi. Oggi i testi che ne fanno parte sono dispersi in varie collezioni, che spesso sono entrate in possesso dei documenti attraverso il commercio antiquario. La maggior parte di questi testi è scritta su un materiale particolare, che era utilizzato solo in questa regione dell'Egitto, e cioè su tavolette di calcare locale; questa pietra si sfalda facilmente, dando delle superfici lisce che assorbono bene l'inchiostro.

L'insieme è composto da 114 pezzi: lettere (questo è il gruppo più numeroso: più di cinquanta testi), documenti, circolari, attestazioni, ammonizioni. Cinquant'otto testi hanno come autore il vescovo (ma nessuno è scritto di mano sua). Tenendo conto del fatto che i testi sono stati trovati a Deir el Bahari, bisogna supporre che abbiamo a che fare con copie che il vescovo Abraham teneva a conservare.

Questo insieme di testi legati all'attività episcopale di Abraham è estremamente ricco e interessante. Abbiamo qui un dossier del tutto eccezionale, che ci consente di seguire da vicino le faccende di una piccola diocesi gestita da un uomo di Chiesa coscienzioso e severo, ma che non era una personalità eminente.

Prima di procedere all'ordinazione, Abraham si faceva dare dai candidati delle dichiarazioni scritte in cui essi s'impegnavano (per la sicurezza del vescovo, come dicevano) ad adempiere i loro doveri ed elencavano questi doveri. Vediamo qualche esempio.

¹⁴ W. E. Crum, *Coptic ostraca from the collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others*, London 1902 (che citerò con l'abbreviazione CO); M. Krause, *Apa Abraham von Hermonthis. Ein oberägyptischer Bischof um 600*, diss. Humboldt-Universität, Berlin 1956. Lo stesso Krause ha scritto in *The Coptic Encyclopedia* alcuni articoli che riguardano soprattutto l'archivio di Abraham: *Ordination, clerical; Bishop, correspondence; Archives*. Informazioni su Abraham e sul suo monastero si trovano anche nel libro di W. Godlewski, *Le monastère de St. Phoibammon*, Varsovie 1986. Le dichiarazioni e le garanzie che accompagnavano le ordinazioni hanno attirato l'attenzione di A. Steinhilber, che ha scritto un breve articolo *Die Ordinationsbitten Koptischer Kleriker*, *Aegyptus*, 11, 1931, pp. 29-34. A. Steinhilber s'interessava soprattutto delle analogie fra i testi dell'archivio di Abraham e le professioni fatte da monaci, specialmente benedettini. Per l'organizzazione della Chiesa egiziana, cfr. E. Wipszycka, *La Chiesa nell'Egitto del IV secolo: le strutture ecclesiastiche*, [in:] *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* 6, Bruxelles 1983 (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 67), pp. 182-201; A. Martini, *L'Eglise et la khora au IV^e siècle*, "Revue des Etudes Augustiniennes", 25, 1979, pp. 3-26.

Cominciamo da Coptic Ostraca 31 = Krause 7¹⁵. Il documento è presentato da un certo Abraham, lettore del villaggio di The, che sarà ordinato diacono. Egli s'impegna a occuparsi della chiesa giorno e notte, ad essere ubbidiente nei confronti dei suoi superiori, a dire le preghiere del giorno e della notte, a studiare il Vangelo secondo Matteo, a osservare, durante la Quaresima, il digiuno fino a sera, a restare puro nei giorni della santa comunione, a imparare a memoria il Vangelo¹⁶, a non andare via senza permesso.

La differenza di questo testo copto rispetto a CPR V 11 consiste sia nel fatto che la dichiarazione riguarda vari aspetti della vita del chierico e non esclusivamente l'obbligo della permanenza, sia nel fatto che il vescovo esige, oltre alla firma dell'interessato, anche quella di garanti. Nell'archivio di Abraham abbiamo più di una dichiarazione fatta, all'occasione dell'ordinazione, non dall'interessato, ma dai suoi garanti. Vediamo uno di tali testi, un documento conservato a Berlino (BP 12489 = Krause 11)¹⁷. La garanzia è presentata da un

¹⁵ Ecco la traduzione data da M. Krause di questo testo: "Ich, Abraham, der geringste Lektor der Kirche von The, schreibe an meinen heiligen väterlichen Herrn, den Bischof Apa Abraham: nachdem ich deine Vaterschaft durch einige Leute, nämlich Biktor und Sabinus, gebeten habe, dass du ihre Bitte annehmest, meine Wenigkeit zum Diakon an der Kirche von The zu ordinieren, ersuchte ich deine Vaterschaft, die Sicherheit dieses Schreibens anzunehmen: ich bin verpflichtet für die Kirche Tag und Nacht zu sorgen und dir und meinen Oberen zu gehorchen nach den Kanones und den Oberen untertan zu sein und [] der [] Heiligkeit [] hinein und die Gebete des Tages und der Nacht zu sprechen, das heilige Evangelium nach Matthäus zu studieren, 40 Tage täglich bis zum Abend fastend zu verbringen und in den Abendmahlstagen rein zu sein, das Evangelium aber zu jeder Zeit einzuüben. Wenn ich es aber nicht auf sage, soll keine Hand(auflegung) auf mich kommen und das Fasten [] und (ich bin verpflichtet) an meinem Schlafplatz in den Abendmahlstagen zu wachen.—

Ich, Sabinus und Panau, wir erklären, indem wir für den Diakon Abraham bürgen, in die Hand deiner Vaterschaft, dass er alles, was er auf diesem Kalksteinsplitter geschrieben hat, einhält. Ich, Abraham, der geringste Lektor, bin mit diesen Worten einverstanden und (damit einverstanden) alles zu halten; und nicht werde ich weggehen ohne Erlaubnis. Ich Sabinus und Panau, sein Blut soll über uns kommen".

Testi analoghi: CO 34 = Krause 9, documento scritto su domanda dell'interessato da Abraham, presbitero; CO 33 = Krause 8; CO 32 = Krause 10, l'ordinazione è fatta su richiesta del padre, ma il garante è un'altra persona, un diacono; P. V. J e r n š t e d t, *Koptskije Teksty Muzeja im. A.S. Puškina*, Moskva 1959, 45 = Krause 4, il futuro diacono imparerà in due mesi il Vangelo secondo Marco.

¹⁶ Non sappiamo in che cosa consistesse lo studio del Vangelo, in ogni modo era diverso dallo sforzo d'imparare il testo a memoria, come risulta dal testo.

¹⁷ "Nachdem wir deine heilige Vaterschaft gebeten haben, den Johannes und den Achilleus zu Diakonen zu ordinieren, leisten wir jetzt für sie die Bürgschaft, dass sie die Gebote halten und das Evangelium studieren und ihre Gebete sprechen und dass sie festhalten an der Demut und der (bestehenden) Ordnung des heiligen Ortes und 40 Tage vollenden, indem sie fasten, indem sie täglich 100 Gebetsturnus beten und 40 Tage lang ihre Schlafplätze nicht berühren, und dass wir halten an der Kenntnis der Diakonie in aller Demut und dass wir die Kanones der Kirche aufmerksam halten. Ich, Johannes und Achilleus, wir sind einverstanden mit diesen Kanones und diesen Gesetzen, die du uns gegeben hast, dass wir sie tun.

Ich, Theodor, der Presbyter und Apa Viktor, der Klostergründer, wir bürgen für sie auf diese Weise. Ich, Paulus, der Vater des Johannes, übernehme die Haftung für meinen Sohn, und sein Vergehen (komme) auf mich".

Testi analoghi: CO 30 = Krause 2; CO ad 7 = Krause 3.

monaco che è presbitero e *πρωτοκτίστης* (probabilmente il fondatore di un monastero), e dal padre di uno degli interessati. I due garanti avevano già prima chiesto al vescovo di ordinare Johannes e Achilleus come diaconi, il vescovo aveva accettato la proposta, e ora gli stessi uomini firmano la garanzia. I doveri dei futuri diaconi sono analoghi a quelli elencati nel testo analizzato poco fa. C'è però qualcosa di nuovo: i diaconi debbono dire cento preghiere al giorno durante i quaranta giorni di digiuno, inoltre si parla dell'obbligo di osservare i canoni della Chiesa e le leggi date dal vescovo.

Il terzo testo che vale la pena di citare qui, CO 37 = Krause 12¹⁸, menziona solo l'obbligo di studiare il Vangelo (questa volta il Vangelo secondo Giovanni): il nuovo chierico dovrà personalmente trascrivere il testo del Vangelo.

Nell'archivio di Abraham troviamo altre dichiarazioni e garanzie che riguardano le ordinazioni e il comportamento del clero. In CO 29 = Krause 6, i candidati alla funzione di diacono promettono d'imparare il Vangelo secondo Giovanni fino a una data precisa, posteriore però all'ordinazione; se non adempiranno quest'obbligo, saranno esclusi dal clero. Gli interessati si impegnano a non commerciare, a non praticare l'usura e a non andare "all'estero" (cioè fuori della diocesi) senza permesso.

Le dichiarazioni dei candidati (o dei nuovi chierici) e le garanzie per loro costituiscono solo l'ultima tappa di una procedura che possiamo ricostruire grazie ai testi dell'archivio di Abraham. L'interessato doveva trovare delle persone disposte a scrivere al vescovo per presentarlo come candidato alla dignità ecclesiastica data. Qualche volta anche la richiesta di una lettera di questo genere era fatta per iscritto. In un dossier composto di ostraka trovati nell'eremo di Epifanio a Deir el Bahari¹⁹ leggiamo una lettera scritta da un chierico di nome David e indirizzata a un monaco Isaak. L'autore della lettera ricorda al suo corrispondente che questi in passato gli aveva detto: "Tu devi diventare presbitero". Adesso David gli chiede di scrivere una lettera al vescovo per proporre la sua candidatura, e aggiunge: "Non prenderò un'altra lettera da nessuno".

Conosciamo delle lettere di presentazione di candidatura: in CO 36 = Krause 1, tre uomini (due ecclesiastici e un notevole locale) chiedono al vescovo di ordinare come presbitero un tale Isaak, "perché egli è necessario", e si dichiarano pronti a portarsi garanti per lui.

Troviamo anche delle dichiarazioni e delle garanzie presentate al vescovo da chierici che sono stati esclusi dal clero per punizione e che si impegnano a osservare le regole imposte dalla Chiesa. In CO 40 = Krause 81, un presbitero confessa di essere andato via dalla diocesi, chiede perdono della colpa e dichiara che non avrà diritto ad allontanarsi tranne il caso in cui ... — qui il testo è purtroppo, lacunoso. Egli aggiunge che, se non manterrà questo impegno, sarà ἀπό-

¹⁸ "Ich der [...] Hemai, schreibe an meinen gottliebenden Herrn, den gottliebenden Bischof Abraham: nachdem ich dich gebeten habe, hast du ihn für mich ordiniert. Jetzt leiste ich für ihn Bürgschaft in deine Hand, deine Liebe, dass er das Evangelium nach Johannes für sich schreibt und studiert".

¹⁹ *The monastery of Epiphanius at Thebes, Part II, Coptic Ostraca and papyri*, New York 1926, n° 145.

κληρος. Non c'è un garante, ma il testo è firmato da un testimone. In CO ad. 9 = Krause 16, un padre, presbitero, firma una garanzia per i suoi due figli che hanno attirato su di sé l'ira del vescovo (probabilmente per essere andati "all'estero"). Tutti e tre s'impegnano a servire fedelmente il *topos* (non sappiamo se questo sia la chiesa del villaggio o di un monastero). Dichiarano che, se saranno negligenti, dovranno andar via dal *topos*: "perché il *topos* è tuo e tu ne sei il padrone".

Una garanzia interessante riguarda il peccato di bestemmia: CO 81 = Krause 83. Il vescovo ha escluso un presbitero dal clero; in seguito, quattro garanti fanno la seguente dichiarazione: il presbitero non bestemmierà; se lo farà, essi si impegnano a far sapere questo al vescovo²⁰. Un altro testo parla di un altro chierico che aveva l'abitudine di bestemmiare. La garanzia è fornita questa volta dal figlio del colpevole. Egli promette: se sento mio padre invocare il nome di Dio invano, verrò a dirtelo²¹. Un'analoga promessa da parte dei garanti (cioè la promessa di denunciare le eventuali trasgressioni) riguarda il servizio che un futuro diacono presterà nella sua chiesa (CO 45 = Krause 14).

Non sappiamo in che cosa consistesse la disubbidienza di un presbitero che fa una dichiarazione in P. Berl. 12486 = Krause 80. Escluso dal clero, egli ha ottenuto il perdono. Promette di essere umile e di imparare una parte del Vangelo (non sappiamo quale parte di quale Vangelo). Se non la imparerà fino a una data stabilita, sarà ἀπόκληρος.

Ho dedicato tanto spazio alla presentazione di testi dell'archivio di Abraham perché volevo mostrare la varietà delle situazioni nelle quali un vescovo esigeva dichiarazioni e garanzie scritte, e la frequenza di tali casi. Se confrontiamo questi testi fra di loro, vediamo che esiste, certo, un formulario, ma che esso non è osservato in modo rigido. Troviamo delle variazioni nelle esigenze del vescovo: chiaramente, questi adattava alla situazione concreta e alla persona data il testo che faceva scrivere.

Chiediamoci: possiamo considerare l'archivio di Abraham come un esempio tipico di archivio vescovile, nonostante che non abbiamo altri dossieri di questo genere altrettanto ricchi?²² Il fatto che Abraham viveva in un monastero lontano sia dalla sua sede vescovile, sia dalla zona coltivata, può indurre a pensare che uno sviluppo così forte della documentazione scritta della prassi quotidiana della chiesa sia dovuto proprio al fatto che questo vescovo doveva scrivere ai suoi chierici (e ricevere da loro delle lettere) in casi in cui normalmente una conversazione sarebbe bastata. Non credo però che questo giudizio sarebbe corretto.

²⁰ Un testo analogo: CO ad. 41 = Krause 84

²¹ H. R. H a l l, *The XIth Dynasty Temple at Deir el Bahari*, Part III, p. 20 = Krause 88

²² Conosciamo, è vero, un insieme di lettere di un vescovo di Koptos, Pisenhios, contemporaneo di Abraham, ma esso è molto più povero; mancano le dichiarazioni, le garanzie, le circolari, dunque i testi più interessanti dal punto di vista dello studio della burocrazia ecclesiastica. Le lettere di Pisenhios sono state pubblicate essenzialmente da E. R e v i l l o u t, *Textes coptes extraits de la correspondance de St. Pésunthios, évêque de Coptos et de plusieurs documents analogues*, "Revue Egyptologique", 9 (1900), pp. 133-177; 10 (1902), pp. 34-47; 14 (1914), pp. 22-32. Sul dossier di Pisenhios vedere A b d e l S a y e d e G a b r a G a w d a t, *Untersuchungen zu den Texten über Pésyntheus, Bischof von Koptos (569-632)*, Bonn 1984.

Da testi dell'archivio in questione risulta che più di una volta gli interessati erano andati dal vescovo e avevano parlato con lui: nonostante questo, essi presentano per iscritto dichiarazioni, impegni, garanzie. Il nostro CPR V 11 mostra che già più di tre secoli prima del vescovo Abraham, gli uomini della Chiesa hanno avuto l'idea di far scrivere ai chierici dei documenti di questo genere. L'imitazione della prassi burocratica da parte della Chiesa è molto più antica di quanto si potrebbe immaginare.

Studiando le dichiarazioni e le garanzie del dossier di Abraham impariamo parecchio sul clero dell'Egitto bizantino, sul suo reclutamento, sulla sua origine sociale, sul suo livello culturale, sulla tendenza alla trasmissione ereditaria delle funzioni ecclesiastiche all'interno di certe famiglie. Ma l'interesse principale di questi documenti sta altrove: essi ci fanno conoscere un aspetto della mentalità che senza di essi non sarebbe evidente per noi.

Dal punto di vista giuridico, le garanzie e le dichiarazioni in questione non hanno senso. Contrariamente ai documenti che servivano ad esse come modello, esse non potevano creare delle obbligazioni, fornire una base a una eventuale azione davanti a un tribunale. Per mezzo di esse il vescovo non acquistava, nei confronti dei suoi chierici, nessun diritto in più, oltre a quelli che già possedeva. (Ricordiamo che il vescovo faceva da giudice nei casi di mancanze nell'esercizio delle funzioni ecclesiastiche e poteva sempre servirsi delle punizioni ecclesiastiche contro membri del clero che praticassero l'usura o un altro mestiere mal visto dalla Chiesa.) La responsabilità dei garanti era, dal punto di vista giuridico, nulla. Che cosa si poteva esigere da uno che avesse prestato garanzia per un diacono, se questo diacono, per esempio, non imparava il Vangelo a memoria? L'unica cosa che il garante poteva fare, era andare a denunciare il colpevole.

È chiaro che i documenti presentati al vescovo hanno un senso solo sul piano morale e sociale. Abbiamo a che fare con una società che crede nel potere del documento formulato secondo le regole stabilite dallo Stato e che tutti conoscono attraverso la prassi notarile. Il candidato a una dignità ecclesiastica si sente più legato dalle proprie dichiarazioni se le fa per iscritto, e non solo oralmente.

La cosa ha anche un altro aspetto. Chiedendo non solo dichiarazioni, ma anche garanzie scritte, il vescovo voleva verosimilmente creare, per i suoi chierici, un sistema di pressioni all'interno delle comunità locali. I futuri diaconi che dovevano essere ordinati dal vescovo Abraham, chiedendo ai notabili locali di prestare garanzia, si impegnavano davanti a questi: le loro eventuali trasgressioni avrebbero coinvolto questi personaggi influenti, non sarebbero state soltanto delle faccende tra il vescovo e il dato chierico. L'ira di un notabile poteva essere più temibile, e dunque più efficace, che parole dure del vescovo.

A leggere queste garanzie, si direbbe che i garanti prendevano il loro ruolo molto sul serio. Troviamo formule come queste: "la sua colpa passerà su di me" (CO 36 = Krause 1); "i suoi peccati verranno a me" (CO ad. 9 = Krause 16), o addirittura "il suo sangue passerà su di noi" (CO 31 = Krause 7). Non sappiamo se queste formule bibliche fossero intese letteralmente; il sospetto che si tratti di espressioni ormai stereotipate è giustificato. In ogni modo, anche se queste formule si erano in parte svuotate del senso teologico, resta un fatto importante per

noi: i garanti avranno d'ora in poi davanti al vescovo una responsabilità di tipo religioso.

Non sappiamo che cosa voglia dire un diacono che si porta garante della buona condotta di un certo Teodoro, dichiarando: se non denuncerò i misfatti di Teodoro presso il vescovo, "sarò io a ricevere la sua punizione"²³. Si tratta di una punizione materiale, o si tratta solo di responsabilità morale e religiosa, come nei casi presentati prima? Penso che la seconda ipotesi sia quella giusta.

Sapevamo da sempre che la Chiesa teneva a fare le ordinazioni in pubblico. Questo è testimoniato in modo particolarmente preciso da un bel testo dimenticato, sepolto nella *Patrologia Graeca*, il canone 6 di Teofilo (patriarca di Alessandria negli anni 385-412): "Per ciò che riguarda coloro che devono venire ordinati, la regola sarà la seguente: tutto il clero si metta d'accordo e scelga, e allora il vescovo esamini, oppure, col consenso del clero, il vescovo faccia l'ordinazione in mezzo alla chiesa, in presenza del popolo e chiedendo al popolo se anch'esso possa testimoniare in favore del candidato. Non si faccia l'ordinazione di nascosto, perchè, ora che la Chiesa è in pace, bisogna che le ordinazioni si facciano in presenza dei santi, nelle chiese".

Teofilo si preoccupa esclusivamente del pericolo che vengano ordinati dei candidati disonesti, colpevoli di azioni cattive, ignote ai dirigenti della Chiesa. La presenza e la partecipazione del popolo costituiscono per lui un mezzo efficace per eliminare questo pericolo. Egli non pensa ancora a far valere, per scopi ecclesiastici, i rapporti personali all'interno della comunità, a far pesare la responsabilità della scelta (o almeno una parte di essa) sui membri influenti del popolo.

* * *

Per finire, vorrei ritornare alla questione della datazione di CPR V 11. John Rea, nel proporre di assegnare il testo all'"early fourth century", sembra essere stato un po' perplesso: nel lemma, dopo aver indicato questa data, ha messo un punto di domanda. Nel commento constata che la scrittura è della prima metà del IV secolo e "could well be earlier than the middle of the century"; precisa però che non c'è alcuna ragione per assegnarla "to any surprisingly early date, that is, before Constantine had made Christianity reasonably safe to profess". Egli è evidentemente convinto che in una chiesa egiziana dei primi due decenni e mezzo del IV secolo un documento di questo genere sarebbe stato inconcepibile.

L'esitazione di J. Rea quanto alla datazione è una conseguenza del modo in cui egli si immagina la Chiesa delle due generazioni che precedettero la svolta costantiniana. È evidente che egli vede la Chiesa di quel tempo come un organismo ancora privo di strutture solide, ben definite, e di regole analoghe a quelle dell'amministrazione statale: la vede come un organismo costantemente minacciato da parte del potere ostile, e perciò incapace di preoccuparsi dei minuti dettagli della vita quotidiana.

²³ BKU 70 (= *Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin, Koptische Urkunden I*, edd. W. E. C r u m, A. E r m a n n, Berlin 1904). Traduzione anche in W. C. T i l l, *Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben*, Wien 1964, p. 18.

Se prendiamo in mano la *Storia ecclesiastica* di Eusebio, troviamo un'immagine ben diversa. Ecco come questo scrittore, in VIII, 1, rappresenta la situazione della Chiesa del tempo immediatamente anteriore alla persecuzione diocleziana:

"Raccontare degnamente quanto e quale fosse il prestigio e quanta e quale fosse la libertà di cui, prima della persecuzione del nostro tempo, il verbo, annunciato da Cristo al mondo, della religione del Dio dell'universo godeva presso tutti gli uomini, Greci e barbari, sarebbe un compito superiore alle nostre forze. Come prove di questo prestigio e di questa libertà potrebbero servire gli atti di benevolenza dei sovrani verso i nostri, ai quali essi affidavano perfino il governo di province, liberandoli, per la grande simpatia che avevano verso la dottrina, dall'angoscia relativa ai sacrifici. Che dire di coloro che vivevano nel palazzo imperiale e che governavano in ogni cosa²⁴? Essi lasciavano che i loro familiari — mogli e figli e servitori — si comportassero liberamente in loro presenza, nel modo di parlare e nel modo di vivere, per ciò che riguardava la divinità, e quasi quasi permettevano loro addirittura di vantarsi della libertà della fede, e consideravano questi servitori specialmente graditi, più degli altri servitori [...]. Si poteva inoltre vedere di quale favore godessero, presso tutti i procuratori e governatori, i capi delle singole chiese. E come si potrebbero descrivere i famosi raduni di migliaia di uomini e la quantità di riunioni in ogni città e la cospicue folle nei luoghi di preghiera? A causa di queste, non accontentandosi più dei vecchi edifici, costruivano dalle fondamenta ampie chiese in tutte la città. Queste cose che col tempo andavano avanti e ogni giorno crescevano, nessun malvolere le tratteneva e nessun demone cattivo era capace di colpirle col malocchio né di impedirle per mezzo di insidie umane, fin tanto che la mano divina e celeste tute-
lava e proteggeva il suo popolo, perché questo ne era degno (οἷα δὲ ἄξιον ὄντα)".

Eusebio certamente esagera. Questa immagine di una Chiesa che prospera sotto la protezione divina, gli serve nel suo discorso: infatti il passo citato è destinato a introdurre il racconto delle persecuzioni che colpirono il popolo di Dio quando esso, peccando, cessò di essere degno della protezione divina. Tuttavia l'esagerazione retorica non diminuisce il valore della sua testimonianza. Questa trova conferma in testi letterari del III secolo (per esempio nella *Didascalia apostolorum*) e nei papiri.

Fra gli storici odierni della Chiesa, sempre più numerosi sono quelli che vedono la svolta decisiva, per la vittoria del cristianesimo, proprio nella seconda metà del III secolo. T.D. Barnes riferisce così questa opinione, che egli condivide²⁵: "the decisive shift came during the third century rather than the fourth, so that «the triumph of Christianity» can be seen as occurring in the

²⁴ τί δὲ περὶ τῶν κατὰ τοὺς βασιλικούς λέγει οἶκος καὶ τῶν ἐπὶ πᾶσι ἀρχόντων; La mia interpretazione di questa frase è diversa da quella che ne ha dato G. B a r d y, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique*, t. III, Paris 1958, pp. 3-4: "Que faut-il dire de ceux qui se trouvaient dans les palais impériaux et des princes eux-mêmes?"

²⁵ T. D. B a r n e s, *Christians and pagans in the reign of Constantius in: L'Eglise et l'Empire au IV^e siècle, "Entretiens sur l'Antiquité Classique", Fondation Hardt, t. 34, Vandoeuvres-Genève 1987, p. 307.*

period between 260 and 303. Effective toleration of Christianity began with the capture of Valerian by the Persians in 260 and the accession of Gallienus to sole rule, and the 'Great Persecution' of 303-313 was not the final titanic struggle of two religions long set on a collision course, but a desperate attempt of die-hard pagans to reverse the course of history before it was too late".

Non c'è dubbio che ben prima di Costantino, le comunità cristiane — non solo quelle più grosse, ma anche quelle minori — si sforzavano di organizzare le loro attività in modo stabile. Le chiese disponevano di mezzi finanziari e di beni considerevoli, ed erano impegnate in attività filantropiche che imponevano il bisogno di un certo ordine. La paura di affidare gli averi della comunità a gente poco onesta doveva essere diffusa. La formalizzazione dei rapporti e il ricorso alla documentazione scritta sembravano fornire una difesa contro le malversazioni.

Il valore di CPR V 11 consiste anche nel ricordarci tutto questo.

[Warszawa]

Ewa Wipszycka

...après le C. P. 11, l'histoire d'un conflit social...
 ...dans les documents...
 ...au début du V^e siècle, les...
 ...disciplines historiques...
 ...elle domine sans conteste dans la représentation...
 ...dans les manuscrits.

...Selon cette interprétation, qui, pour décrire l'appellera "nationaliste",
 ...entre Grecs et Copites aurait été à la base des divisions religieuses qui
 ...la vie de l'Égypte byzantine, notamment aux V^e et VI^e siècles. Les appé-
 ...nationales des Copites seraient déterminées le type de la patrie égyptienne,
 ...infirmer le caractère de l'Église égyptienne, ses fonctions dans la vie so-
 ...la littérature et l'art créés par elle et pour elle.

...Cette interprétation est malade et onfinde de se montrer remarquablement
 ...aux collègues. Et pourtant que a été critiqué dès très tôt. En 1914,
 ...dans un article qui est devenu classique, Jean Maspero écrivait: "Il n'est pas
 ...exact de dire, comme on l'a souvent répété, depuis E. Amélineau et M. Leipoldt,
 ...que le christianisme égyptien fut une réaction de l'esprit national-contre
 ...l'hellénisme. La religion nouvelle venait de l'étranger tout comme l'Évangile
 ...grec. Vers la fin du V^e siècle et au début du VI^e, le christianisme égyptien est ce-
 ...lui qui est en faveur à Constantinople. Zénon même, comme tous le monophysites
 ...copites-égyptiens, Anastase en est parvenu à déclarer. Comment les nationalismes de la
 ...vallée du Nil pourraient-ils voir dans cette croyance officielle un instrument de
 ...persécution contre l'hellénisme? Car la haine du Grec, très réelle chez eux,
 ...s'exerce contre le Grec actuel, le Byzantin, beaucoup plus que contre le Grec
 ...d'autrefois, l'idolâtre."

...La réaction aux thèses soutenues dans l'article polémique de A.H.M. Jones,
 ...*Were ancient heretics national or social movements in disguise?*, a été fructue-

1) Maspero, *Herésie et la fin de l'égypte antique*, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire*, 12, 1914, pp. 157-158.

2) *The Journal of Theological Studies*, n. s., 18, 1959, pp. 250-256.