

Proprietà monastiche in Egitto nella Tarda Antichità

di Mariachiara Giorda

A number of ancient sources (4th-7th centuries) expressly mention the possession of goods and domestics in regard to those who consecrated themselves to ascetic or monastic life. But what precisely happens to those goods whose owner changes status or to those servants forced to follow the master into a monastery? Do they also become monks or do they obtain freedom – which is what some literary sources lead us to believe – or does their servant status prevail? Do goods rest at the disposition of the monk or do they become monastic acquisitions? What consequently is the juridical-patrimonial status of monasteries? Do monasteries possess juridical personality? This paper attempts to answer these questions by analyzing documents that confirm the survival, also inside the monastic community, of entitlement and the exercise of personal private property. The study of the mutual influence of canon law and civil legislation in the religious realm will furthermore allow the reconstruction of the history of the development of the juridical personality owned by monasteries.

Introduzione

Tre riflessioni metodologiche sono alla base dell'esigenza di trattare un tema tradizionale in una prospettiva nuova e con risultati, ci auguriamo, originali.

Abbreviazioni: *Alph.* = *PG* 65, 71-440, in L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert, collection alphabétique*, Sablé sur Sarthe 1970; *N* = L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert, série des anonymes*, Bégrolles-en-Mauges 1985; *G*¹, *G*² (*Vitae graecae*) = *Pachomii Vitae Graecae*, a cura di F. HALKIN, Bruxelles 1932; *Bo* (*Vita bohairica*), *S*¹, *S*² (*Vitae saidicae*) = *Pachomii vita bohairice scripta*, a cura di L.Th. LEFORT, Louvain 1925; *Praec.* (*Praecepta*), *Praec.Inst.* (*Praecepta et Instituta*), *Praec.Iud.* (*Praecepta atque Iudicia*), *Praec.Leg.* (*Praecepta ac Leges*), *Reg.Hor.* (*Regulae Horsiesii*), *Reg.Pach.* (*Regulae Pachomii*) = *Pachomiana latina. Règle et épîtres de St. Pachôme, épître de St. Théodore et «Liber» de St. Orsiesius. Texte latin de St. Jérôme*, a cura di A. BOON, Louvain 1932; *Ep.Amm.* (*Epistula Ammonis*), *Ep.Hor.* (*Epistulae Horsiesii*), *Ep.Pach.* (*Epistulae Pachomii*), *Ep.Theod.* (*Epistula Theodori*), *Lib.Hors.* (*Liber Horsiesii*) = *The letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, a cura di J.E. GOEHRING, Berlin - New York 1986; *CJ* = *Iustinianii Corpus iuris civilis, (codex, institutiones, digesta et novellae)*, a cura di P. KRUEGER e R. SCHOELL, Dublin 1973; *C. Th* = *Codex Theodosianus*, a cura di P. KRUEGER e T. MOMSEN, Berlin 1905; *Ath.*, *Can.* = ATHANASIUS, *Canons*, version arabe et fragments coptes, a cura di W. RIEDEL e W.E. CRUM, London 1904; *Io.Cass.*, *Inst.* = IOHANNES CASSIANUS, *Institutions cénobitique*, a cura di J.C. GUY, Paris 1965; *V.Matt.* = *Vie de Mathieu le Pauvre*, dans *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, a cura di E. AMÉLINEAU, Paris 1895, pp. 707-736; *V.Sam.* = *The life of Samuel of Kalamon*, a cura di A. ALCOCK, Westminster 1983. Per le abbreviazioni dei papiri si veda: J.F. OATES et al. (edd), *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic, and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets* (<http://scrip-torium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>, aggiornato da J.F. Oates e J.D. Sosin).

Senza dubbio, la pratica di utilizzare fonti di natura differente è un'esigenza per chi si occupi di un qualunque ambito della storia dell'Egitto cristiano: molto si è scritto negli ultimi decenni sull'utilità e la ricchezza derivate dalle operazioni di incrocio delle fonti.¹ In particolare, e per le questioni che più ci interessano, i risultati cui è pervenuta la disciplina della papirologia possono essere sfruttati per accostare alle fonti letterarie classiche le fonti documentarie, tentando letture congiunte e comparate, laddove ciò sia possibile per la presenza di un medesimo contesto di riferimento.² Anche i documenti infatti sono sottoposti a regole formali, hanno dei parametri lessicali, ma anche elementi ideologici e psicologici che ne influenzano il contenuto, che rendono necessaria una cautela nell'uso e un processo di decostruzione alla stregua delle altre tipologie di fonti.³

Le riflessioni più sistematiche su tali questioni hanno condotto a risultati di totale rovesciamento di alcuni *clichè* che per decenni avevano dominato il campo degli studi relativo all'Egitto tardo antico, quali ad esempio un'immagine di una società bipolare, fatta di contadini copti ignoranti e cittadini greci colti, o anche la schiacciante preminenza del 'greco' sul 'copto', sia su un piano degli interessi degli studiosi, sia su quello di una svalutazione a priori del peso degli scritti prodotti in tale lingua rispetto a quelli in greco.⁴ Ripensare alla papirologia e all'impiego delle fonti copte ha permesso di prendere maggiormente in considerazione gli archivi in copto e quelli in cui domina il bilinguismo greco-copto, che mostrano come le due lingue fossero utilizzate in modo interscambiabile nella quotidianità dell'Egitto.

La molteplicità e il pluralismo delle fonti prese in considerazione, che rispecchiano l'esigenza di una multidisciplinarietà operativa, non si traducono soltanto nell'attenzione accordata ai documenti greci e copti, ma anche alle fonti canoniche e alla legislazione. Ciò induce alla seconda riflessione metodologica sul rapporto tra canoni ecclesiastici e leggi imperiali e sulla loro reciproca influenza.

I punti di contatto tra l'ordinamento canonico e l'ordinamento dello Stato romano, a partire dal riconoscimento della religione cristiana come

¹ L.S.B. MC COULL, *Coptic Documentary Papyri as a Historical Source for Egyptian Christianity*, in B.A. PEARSON - J. E. GOEHRING, *The Roots of Egyptian Christianity*, Claremont 1986, p. 50; J.E. GOEHRING, *Monastic Diversity and Ideological Boundaries*, in *Ascetics, Society and the Desert, Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg (PA) 1999, pp. 196-218.

² Si veda, per un esempio di comparazione di fonti letterarie e documentarie, A. PAPACONSTANTINOU, *ΘΕΙΑ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ, Les actes thébains de donation d'enfants ou la gestion monastique de la pénurie*, in *Mélanges Gilbert Dagron* («Travaux et Mémoires», 14), Paris 2002, pp. 511-526; A. PAPACONSTANTINOU, *Notes sur les actes de donation d'enfants au monastère thébain de Saint Phoibammon*, in «Journal of Juristic Papyrology», 32 (2002), pp. 83-105.

³ Su questa questione si legga il parere di J. Gascou, nella sua sintesi di R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, in «Topoi», 6 (1996), pp. 333-349. Si legga anche E. WIPSYCKA, *Le istituzioni ecclesiastiche in Egitto*, in A. CAMPLANI, *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo antica*, Roma 1997, in particolare pp. 229-232.

⁴ L'ultimo contributo in ordine cronologico è quello di S. CLACKSON, *Papyrology and the utilization of Coptic Sources*, in P.M. SUIPSTEIN - L. SUNDELIN (edd), *Papyrology and the History of the Early Islamic Egypt*, Leiden - Boston (MA) 2004, pp. 21-44.

religio licita ad opera di Costantino, sono numerosi:⁵ i canoni degli antichi concilii sono recepiti nell'ordinamento romano assumendo in alcuni casi il valore di leggi, attraverso il procedimento del rinvio formale;⁶ la ricezione dei canoni conciliari nell'ordinamento del Tardo Impero assume il carattere di riconoscimento di un organo legislativo estraneo allo Stato, come fonte di produzione della norma giuridica statale.⁷ Viceversa, il regolamento delle funzioni giurisdizionali e amministrative, più in generale il regolamento dell'Impero viene recepito e influenza i canoni conciliari: per fornire un esempio, le circoscrizioni ecclesiastiche sono uniformate alle circoscrizioni civili secondo una statuizione del concilio di Nicea.⁸ Nelle materie che fanno parte del diritto privato, come per esempio l'ordinamento riguardante la proprietà monastica, la ricezione delle norme canoniche nell'ordinamento statale romano avviene per via indiretta, con un più semplice riferimento alla disciplina canonistica; essa si presenta in questi casi come un antecedente storico, un presupposto di fatto della regolamentazione positiva.⁹

Se, senza dubbio, è possibile individuare una rete di rapporti tra il diritto canonico¹⁰ e la legislazione imperiale, per quanto concerne l'Egitto si apre il problema delle effettive ricadute della legislazione.

La questione di quanto, in una delle province dell'Impero, fosse applicata la legge rappresenta il terzo nodo metodologico cui vorremmo accennare in questa introduzione. Per l'Egitto infatti, i cui abitanti divennero romani dopo il 212, grazie all'abbondanza delle fonti documentarie, le pratiche sociali sono ben documentate e permettono di avere una visione più complessa del piano del 'prescritto' (testimoniato dalla legge, in particolare dal *corpus* giustiniano) e del 'vissuto', nonché dei loro rapporti. A ondate differenti, messe in moto dalla pubblicazione di nuovi papiri, gli studiosi hanno sostenuto tesi anche opposte: se prima degli anni Cinquanta gli specialisti erano concordi nell'affermare che l'autorità di Giustiniano era addirittura più forte in Egitto piuttosto che

⁵ Per un bilancio provvisorio che ha il pregio di fissare con chiarezza la questione dei rapporti tra *canones* e *leges*, si vedano L. VANNICELLI, *Normativa sui monaci e sui monasteri nel diritto ecclesiastico romano. Profili storico-giuridici*, Bologna 1969, pp. 146-150; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, Milano 1952-1954, pp. 359-371. Si veda anche un contributo più recente, ispirato da un'altra prospettiva disciplinare: C.A. FRAZEE, *Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eight Centuries*, in «Church History», 51 (1982), 3, pp. 263-279, in particolare p. 271, sul peso che ebbero i canoni conciliari nella stesura del *codex* di Giustiniano.

⁶ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, pp. 152-155. P.G. CARON, *Gli inizi della proprietà monastica nella legislazione del Tardo Impero*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, X, Napoli 1995, pp. 467-479, si vedano pp. 472-473, in particolare nota 22.

⁷ P.G. CARON, *Gli inizi della proprietà*, p. 472, note 23-25.

⁸ A. DI BERARDINO - C. NOCE, *I canoni dei concili della Chiesa antica. I. I concili greci*, Roma 2006: Nicea, canoni 4 e 6.

⁹ P.G. CARON, *Gli inizi della proprietà*, p. 473, nota 27.

¹⁰ I giuristi parlano anche di diritto specificatamente monastico, ma ci non ci pare evidente la possibilità di usare questa categoria; si aprirebbe in effetti la questione delle norme monastiche e della loro configurabilità in una pluralità di forme, che è l'oggetto delle riflessioni di L. VANNICELLI, *Normativa sui monaci*, pp. 162-166.

in altre zone dell'Impero,¹¹ gli studi di Schiller¹² inaugurarono invece un periodo di riassetto di quest'*opinione*, tanto che nei decenni successivi si sostenne in modo condiviso che le leggi imperiali non avevano avuto impatto alcuno in Egitto e che il codice di Giustiniano era praticamente sconosciuto e puntualmente disatteso. Queste posizioni erano argomentate sulla base, soprattutto, dell'ostilità egiziana nei confronti dell'Impero bizantino, in chiave anticalcedonese, e furono sottoposte a una critica seria ma inizialmente molto limitata.¹³ Dal 1970, l'incremento dell'evidenza papirologica ha portato a nuovi studi e dunque a nuove conclusioni che hanno reso molto più complesso il panorama; il peso della legislazione imperiale varia a seconda degli ambiti ed è difficile impostare un discorso generico, valido per la sfera pubblica e per la sfera privata. L'impatto della legge variò anche a seconda degli strati sociali cui era indirizzata, e anche il momento storico cui si fa riferimento è importante nello stabilire la concretezza della ricaduta della legge: verso il VI secolo, ad esempio, essa assunse tratti più marcatamente romani, rispetto a quelli greco-bizantini, come mostra l'utilizzo di categorie legali concernenti le età.¹⁴ Alla luce delle fonti e degli studi più recenti, si ricava dunque un quadro molto più sfumato e più variegato in cui il peso della legislazione imperiale in Egitto durante il VI e il VII secolo pare essere stato più o meno significativo a seconda dell'ambito legale coinvolto, dell'ambiente sociale, economico e culturale; per dirla con le parole di J. Beaucamp, che si è occupata delle ricadute della legge imperiale in Egitto,

«the picture given above will no doubt be supplemented or refined as new evidence and studies are published. However, two points can be regarded as secure. First, there was no general opposition, out of religious motives, from the population of Egypt towards Justinian's legislation. Secondly, if Egypt shows some specific aspects in the field of law – as in other – it was not more distinctive in this regard than any other province of the empire».¹⁵

Alla luce di questa triplice premessa di carattere metodologico, il tema che vorremmo trattare è la possibilità della proprietà privata dei monaci in

¹¹ Si vedano i seguenti lavori di R. TAUBENSCHLAG: *Geschichte der Rezeption des römischen Privatrechts in Ägypten*, in *Studi in onore di Pietro Bonfante*, I, Milano 1930, pp. 367-440; *The Legislation of Justinian in the Light of the Papyri*, in «Byzantion», 15 (1940), pp. 280-295; *The Law of graeco-Roman Egypt in the Light of the Papyri*, Warsaw 1955.

¹² A.A. SCHILLER, *The Budge Papyrus of Columbia University*, in «Journal of the American Research Center in Egypt», 7 (1968), pp. 79-118; A.A. SCHILLER, *The Fate of Imperial Legislation in Late Byzantine Egypt*, in J.N. HAZARD - W.J. WAGNER (edd), *Legal Thought in the United States of America Under Contemporary Pressures*, Bruxelles 1970, pp. 41-66; A. STEINWENTER, *Was beweisen die papyri für die praktische Geltung des justinianischen Gesetzgebungswerkes*, in «Aegyptus», 32 (1958), pp. 131-137.

¹³ M. AMELOTI - L. MIGLIARDI ZINGALE, *Le costituzioni giustinianee nei papiri e nelle epigrafi*, Milano 1985; D. SIMON, *Zum Zivilgerichtsbarkeit im spätbyzantinischen Ägypten*, in «Revue internationale des droits de l'antiquité», 18 (1971), pp. 623-657.

¹⁴ A. ARJAVA, *Die römische Vormundschaft und das Volljährigkeitsalter in Ägypten*, in «Die Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 126 (1999), pp. 202-204.

¹⁵ J. BEAUCAMP, *Byzantine Egypt and Imperial Law*, in R.S. BAGNALL (ed), *Egypt in the Byzantine World 300-700*, Cambridge - New York 2007, pp. 270-287.

quanto singoli e dei monasteri. Questo libera il campo da alcuni *clichés*, da tempo superati, sulla rinuncia totale ai beni da parte dei monaci, che avrebbe costituito un fattore dell'identità del monachesimo rispetto, per esempio, alle istituzioni ecclesiastiche.

1. *La rinuncia ai beni, espressione dell'ideale di povertà monastica*

Le fonti letterarie e canoniche dei primi secoli del monachesimo parlano di una rinuncia personale ai beni, che diventano *ex lege* beni del monastero:

«Se uno si presenta alla porta del monastero desiderando rinunciare al mondo ed essere aggregato al numero dei fratelli, non sarà libero di entrarvi, ma prima di tutto verrà informato il padre del monastero. Resterà fuori, davanti alla porta per pochi giorni; gli si insegnerà la preghiera del Signore e quanti salmi riuscirà a imparare ed egli darà diligentemente prova di sé: (si esamini) se per caso ha fatto qualcosa di male ed è fuggito all'istante, preso da paura, oppure se è in potere di altri, e ancora se è in grado di rinunciare ai suoi genitori e disprezzare i propri beni. Se lo vedono pronto a tutto, allora gli verranno insegnate anche le altre norme del monastero ... Lo spoglieranno allora dagli abiti secolari e lo vestiranno con l'abito dei monaci».¹⁶

Come si evince dal precetto, la povertà nella vita cenobitica si traduce in una rinuncia alle ricchezze. Il fatto che i monaci dovessero rinunciare ai loro possedimenti è espresso anche dalle biografie di Pacomio:

«ciascuno doveva bastare a se stesso e provvedere ai propri bisogni, ma consegnavano una parte per tutto quello che concerneva le necessità materiali, per il cibo e per i forestieri che ricevevano ospitalità presso di loro».¹⁷

Pacomio sembrerebbe propendere per questa forma piuttosto mitigata di vita comune, perché «vedeva che non erano ancora disposti a legarsi tra di loro nella perfetta comunione, nel genere di vita descritto dagli *Atti* a proposito dei credenti».¹⁸ In seguito però la richiesta di rinuncia divenne più profonda: i fratelli monaci dovranno rinunciare, secondo le fonti canoniche monastiche, a ogni forma di possesso, distaccandosi non soltanto dai loro beni, ma anche dal proprio corpo, dalla propria vita, da ogni volontà e progetto personale, condizione primaria per potere tendere alla comunione fraterna.¹⁹ Le regole infatti, esprimono il divieto assoluto di possedere più di quanto è stato consegnato a ciascuno,²⁰ proibiscono di ricevere doni dall'esterno o di considerarsi proprietari di qualche oggetto²¹

¹⁶ *Praec.* 49.

¹⁷ *S*¹ 11, p. 3, 12-17.

¹⁸ *S*¹ 11, p. 3, 25-32.

¹⁹ *Lib. Hors.*, 26.

²⁰ *Praec.* 81; 83; *Praec. Leg.* 15.

²¹ *Praec.* 98; 106; 116.

e ancora condannano ogni individualismo e ogni mancanza di attenzione ai beni comunitari.²²

La stessa prospettiva si trova nei canoni di Calcedonia, dove si legge che i chierici e i monaci non possono coinvolgersi in attività di commercio e non possono gestire la proprietà,²³ eccezion fatta per il caso in cui il chierico o il monaco siano tutori di un minore o siano stati incaricati da un vescovo di amministrare i beni di una chiesa o di un'istituzione caritativa.

L'ideale di povertà alla base del monachesimo e senza dubbio condiviso fin dalle origini del movimento monastico, fondato su alcuni precisi modelli neotestamentari (At 2,44; At 4,32-35; Mt 18,9), si concretizzò tuttavia in posizioni diverse riguardo alla portata della rinuncia al possesso dei beni patrimoniali da parte del monaco e circa la persona a favore della quale tale rinuncia era effettuata. Il precedente pacomiano fu raccolto, in via diretta o indiretta, entro riflessioni e regole monastiche posteriori, anche in altre zone della cristianità.²⁴

²² *Praec.* 4; 7; 27; 65; 103; 125; 131; *Praec.Inst.* 5; 6; 7.

²³ *Acta conciliorum œcumenicorum. Concilium universale Chalcedonense*, a cura di E. SCHWARTZ, Berlin - Leipzig 1932-1938, 6 voll., II/1, pp. 354-355.

²⁴ Nelle regole di Basilio si trova il divieto al possesso della proprietà privata: BASILIO DI CESAREA, *Regole*, a cura di L. CREMASCHI, Magnano (Biella) 1993; *Regulae fusius tractate* (RL) e *Regulae brevius tractate* (RB); RL 8, 9 sulla rinuncia sulla base di Mt 16,24 e i modi della distribuzione dei beni: chi prende parte alla vita monastica deve distribuire i suoi beni con discernimento e prendersene cura scrupolosamente; RB 85, 86, 89, 92, 94 sulla rinuncia a tutti i beni personali, in base a Atti 4,32, e sull'obbligo di assolvere i propri doveri di cittadino pagando le tasse lasciate in sospeso prima dell'entrata in monastero e non lasciando debiti ai propri parenti. Si veda l'articolo di C. BURINI, *La «comunione» e «distribuzione dei beni» di Atti 2,44 e 4,32.35 nelle Regole monastiche di Basilio Magno*, in «Benedictina», 28 (1981), pp.151-169. Ricordiamo che differente fu la posizione nelle regole bizantine posteriori, molto meno netta nei confronti di una necessità di perdita totale dei beni. Cfr. J.P. THOMAS - A. CONSTANTINIDES HERO - G. CONSTABLE, *Byzantine Monastic Foundation Documents*, Washington DC 2000, p. 23, nota 9. Nella regola di S. Agostino fin dagli inizi della vita monastica i beni posseduti dal monaco devono, all'atto del suo ingresso nella comunità, essere ascritti tra le proprietà del monastero: *omnia opera vestra in communia fiant* (AGOSTINO, *Regula ad servos Dei*, 8: PL 32, 1377-1384). Tuttavia, di fronte alla prospettiva di una perdita dei diritti dei monaci alla libera disposizione dei loro beni che erano acquisiti dal monastero, il monaco avrebbe potuto disporre per testamento dei beni conferiti al monastero, oppure, nel caso della sua morte senza testamento, i beni sarebbero potuti spettare agli eredi legittimi del monaco conforme alle disposizioni della legge civile. Il monaco sarebbe stato una sorta di usufruttuario dei beni apportati dai monaci. Quando Agostino si trovò a dover risolvere la questione dei beni di Onorato, alla cui morte l'eredità fu contesa dalla parrocchia di Thiana e dal monastero di Tagaste, egli propose una soluzione equa – che però non fu accettata –, poiché entrambi le parti in causa interessate alla successione avrebbero potuto essere accusate di avarizia e cupidigia dai donatisti; AGOSTINO, *Epistula LXXXIII*, 4, (PL 33, 293) : «Videtur itaque mihi haec regula esse in rebus huiusmodi retinenda, ut quidquid eo iure quo talia possidentur, eius fuerit qui alicubi clericus ordinatur, ad eam pertineat Ecclesiam in qua ordinatur. Usque adeo autem eodem iure presbyteri Honorati est illud unde agitur, ut non solum alibi ordinatus, sed adhuc in Thagastensi monasterio constitutus, si re sua non vendita, nec per manifestam donationem in quempiam translata moreretur, non nisi haeredes eius in eam succederent, sicut frater Aemilianus in illos triginta solidos fratri Privato successit». Tali regole provenienti dall'ambiente pacomiano sono confermate anche successivamente nella *Regula monachorum* attribuita a Vigilio, *quae vulgo dicitur orientalis* (PL 50, 373-380), dove si ribadisce che i beni posseduti dal monaco passassero ad appartenere al monastero.

2. *Le testimonianze documentarie e legislative: un ribaltamento di prospettiva*

a. La legge imperiale

Sulla base delle fonti interne al monachesimo, pare dunque esserci una tradizione di rinuncia alla proprietà privata che ritorna in contesti monastici di epoche differenti; tuttavia, nelle fonti documentarie vi sono testimonianze di acquisto e vendita di terreni o di trasmissioni ereditarie in cui sono coinvolti monaci che fanno parte di ambienti monastici di vario tipo.²⁵

Crediamo che non sia possibile sostenere la tesi tradizionale per cui soltanto nei monasteri di stampo semi-anacoretico sarebbe stato possibile mantenere proprietà private per i semplici monaci, come quella di Scete o quella meliziana di Labla. Come ha già messo in luce M. Krause, «wir das nach den regeln Pachoms und Schenutes organisierte Klosterwesen nur aus den zwar reichen literarischen Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts kennen».²⁶

Il divieto di proprietà privata e l'obbligo di rinuncia non si può certo fondare soltanto su queste fonti letterarie. Neppure è convincente la tesi secondo la quale vi sarebbe un terzo tipo di monachesimo, a metà tra l'anacoretismo e il cenobitismo, i cui appartenenti avrebbero potuto mantenere dei possessi privati vivendo in una comunità.²⁷

All'interno della legislazione, l'attenzione per i beni dei monaci è espressa dalla seconda metà del IV secolo, epoca alla quale risalgono le prime costituzioni imperiali che prendono in considerazione il monachesimo; fu Valente che, oltre a costringere i monaci al servizio militare e a perseguire con violenza coloro che non obbedivano a tale coercizione,²⁸ nel 370 aveva tentato di regolarizzare la prassi per cui coloro che si univano ai ceti dei solitari abbandonavano al contempo le loro cariche (*munera*) cittadine:

«Quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monazonton congregantur. Hos igitur atque huiusmodi intra Aegyptum deprehensos per comitem Orientis erui e latebris consulta praeceptione mandavimus atque ad munia patriarum subuenda revocari aut pro tenore nostrae sanctionis familiarium rerum carere inlecebris, quas per eos censuimus vindicandas, qui publicarum essent subituri munera functionum».²⁹

²⁵ Si legge, ad esempio, di un monaco che eredita il patrimonio di suo zio: P.Lips. 28 (381).

²⁶ M. KRAUSE, *Zur Möglichkeit von Besitz im apotaktischen Mönchtums Ägyptens*, in T. ORLANDI - F. WISSE (edd), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies*, Roma 22-26 settembre 1980, Roma 1985, p. 128.

²⁷ Per tale tesi, si veda M. HERRERO DE JÀUREGUI, *La legislación imperial de los siglos IV-VI y la praxis jurídica del monacato egipcio*, in «Erytheia», 23 (2002), pp. 7-37, e più specificamente le pp. 27-28.

²⁸ Per una discussione sulle ragioni e i racconti di questa vicenda, si veda P.G. CARON, *Gli inizi della proprietà monastica*, p. 474, nota 32.

²⁹ C. Th. 12,1, 63 (CJ 10, 32,26).

Secondo la costituzione, indirizzata all'Egitto ma in seguito resa efficace in tutto l'Impero da Giustiniano, occorre che essi fossero ricondotti a sostenere i carichi della patria (*municipia*) o che fossero spogliati dei loro beni, rivendicati da coloro che avrebbero sostenuto tali cariche al loro posto. La *ratio* di questa legge sembra chiara: si vuole evitare che l'entrata in monastero diventi il pretesto per sottrarsi al sistema di tassazione; ci interessa sottolineare come, seguendo questa logica, non sia mai detto che i monaci dovevano rinunciare per forza ai loro beni (anzi, li potevano conservare, a patto di pagarci le tasse), ma soltanto nel caso vi fosse la necessità che qualcun altro sostenesse il fardello delle imposte pubbliche.

Successivamente, in altra epoca, vi sono leggi che testimoniano che lo *status* monastico non impedisce di per sé al religioso di possedere dei beni: è il caso di una costituzione di Teodosio II e Valentiniano II del 434, in cui si legge che se un prete, vescovo, diacono, monaco o monaca muore senza testamento, senza genitori, senza figli, senza agnati, senza cognati, i suoi beni saranno devoluti alla chiesa o al monastero (fatta eccezione per i beni che lasciano i monaci ascritti ai censi, soggetti a giuspatronato o condizione curiale):

«Si quis presbyter aut diaconus aut diaconessa aut subdiaconus vel cuiuslibet alterius loci clericus aut monachus aut mulier, quae solitariae vitae dedita est, nullo condito testamento decesserit nec ei parente utriusque sexus vel liberi vel si qui agnationis cognationisve iure iunguntur vel uxor extiterit, bona, quae ad eum vel ad eam pertinuerint, sacrosantae ecclesiae vel monastero, cui fuerat destinatus aut destinata, omni fariam socientur».³⁰

Si trova qui l'attestazione che i monaci potevano continuare a possedere dei beni e trasmetterli poi in eredità avendo il potere di disporre del proprio patrimonio in modo esclusivo. La seconda parte di questo testo sottolinea invece un aspetto importante su cui torneremo in seguito, vale a dire la possibilità per i monasteri di ereditare e dunque possedere una proprietà poiché le eredità vacanti non dovevano più andare necessariamente al fisco.

D'altronde, anche in una costituzione del 484 si trova una testimonianza molto interessante sulla possibilità dei monaci di possedere dei beni: è regolata la sorte dei beni che un monaco può aver conferito al monastero, dopo che egli sceglie di abbandonare il suo monastero. Quanto ai beni mobili si stabilisce che essi debbano rimanere in ogni caso (*etiamsi gesta de iis confecta non fuerint*) acquisiti al monastero per il solo fatto dell'introduzione nel monastero stesso:

«Qui monasteri sua reliquunt, non recipiunt mobilia quae iis intulerunt, cuiuscumque quantitatis sunt, etiamsi gesta de iis confecta non fuerint. In immobilium autem donatione iura observari oportet, cum revocatio donatori non adimatur».³¹

³⁰ C. Th. 5,3,1 (CJ 1,3,20).

³¹ La costituzione è accolta da Giustiniano in CJ 1, 3, 38; il contenuto è noto attraverso una ricostruzione effettuata da editori moderni su sintesi bizantine. Per una discussione della datazione e del testo si veda R. ORESTANO, *Beni dei monaci e dei monasteri nella legislazione giustiniana*, in *Studi De Francisci*, III, Milano 1956, pp. 563-594, in particolare p. 566, nota 1.

Quanto ai beni immobili, è configurata un'ipotesi di donazione del monaco al monastero, riconoscendosi una possibilità di revoca della donazione stessa: è facile pensare che il monaco entrato nel monastero non abbandonasse, una volta per tutte, i suoi averi: possiamo affermare che nella legislazione, almeno fino all'alba del VI secolo, era mantenuto fermo e semmai regolato il principio della capacità patrimoniale del monaco: probabilmente una sorta di pratica di comunione d'uso che caratterizzava la vita cenobitica e che è testimoniata dalle fonti letterarie, non coincideva con una perdita da parte del monaco della proprietà individuale dei beni.³²

Alcune costituzioni attribuibili a Giustiniano contengono disposizioni relative alla capacità di possesso da parte dei monaci; nel 531³³ si regolarizza la posizione, di fronte alla curia di origine, di colui che abbandonava l'abito monastico: nel caso egli sia ricco, vale a dire possieda dei beni (κρήματα), potrà essere sottoposto a *pecuniaria munera*; la curia avrà la facoltà, in caso di latitanza, di agire direttamente sui suoi beni. Inoltre, la medesima costituzione stabilisce la remissione della clausola di restituzione o sostituzione per mancanza di figli che sono contenute in testamenti a favore di persone che si fossero dedicate alla vita religiosa, le quali potevano acquistare la piena proprietà di quanto a esse era stato lasciato («liberorum procreatione minime iis incumbente»).

Si afferma dunque non solo la piena capacità patrimoniale dei monaci, ma anche la libera disponibilità di ogni altro bene di cui essi fossero proprietari ad altro titolo. Anche altre attestazioni relative al diritto di successione confermano l'autonomia patrimoniale di coloro che erano dediti alla vita monastica:³⁴ dopo avere regolato i rapporti patrimoniali tra *sponsi* o coniugi nel caso che uno di loro intendesse dedicarsi alla vita monastica, affronta sotto un altro aspetto il problema delle successioni dei monaci ai loro *parentes*: lo stato monastico non toglieva la capacità di succedere in proprio, sia per testamento sia *ab intestato*, ma anche i beni così acquisiti restavano del monaco e il diritto del monastero sorgeva unicamente in caso di abbandono della vita monastica.³⁵

b. Le fonti documentarie

Non soltanto, dunque, il piano del prescritto monastico non coincideva con quello del prescritto imperiale, ma la realtà era ancora più complicata e difficilmente riconducibile a un modello unico. Troviamo nelle fonti un

³² Si ricordi, a questo proposito il caso di Onorato di cui parla Agostino nel passo citato in nota 24: AGOSTINO, *Epistula LXXXIII*, 4 (PL, 33, 293).

³³ CJ 1,3,52, 9.

³⁴ CJ 1,3, 54 del 533/534.

³⁵ Qui è evidente il carattere sanzionatorio della costituzione. Si veda anche R. ORESTANO, *Beni dei monaci e dei monasteri*, pp. 568-571 per un commento e per l'attestazione di disposizioni che sembrano ispirarsi a un criterio differente.

apotaktikos che paga le tasse su un terreno che possiede,³⁶ un *apa* Johannes anacoreta che accetta otto solidi per intercedere a che un uomo sia dispensato dal servizio militare;³⁷ anche all'interno di comunità monastiche vi sono un diritto e un esercizio della proprietà privata personale, espressi da acquisti, vendite e affitti di terre ma anche di celle monastiche, all'interno di strutture cenobitiche o di laure.³⁸ Vi sono esempi che testimoniano il mantenimento della proprietà privata individuale in un ambiente monastico cenobitico: tra i testi documentari un'evidenza è fornita da KRU 105, della fine del VI secolo, relativo al monastero di *apa* Phoibammon nella Tebaide ovest; in questo documento alcuni rappresentanti della città, presbiteri, diaconi e del funzionario locale, confermano il diritto del responsabile del monastero a possedere e a disporre del *topos* di Phoibammon: egli può viverci, costruire o demolire ogni cosa vi sia in esso, ammettervi monaci, trasmetterlo al suo successore.³⁹

Successivamente, nel *topos* di Epiphanius, un documento della metà del VII secolo testimonia come due monaci, Jacob ed Elia possedevano l'edificio monastico; nel documento sono menzionati i precedenti detentori del documento: Elias l'ha ricevuto da Psan, discepolo di Epiphanius, che in un primo momento l'aveva destinato soltanto a Jacob ma poi anche a un nuovo membro della comunità, Elias appunto. I due possessori del monastero lo lasciano a loro volta in eredità a Stephen, che diventerà il nuovo proprietario non soltanto dell'edificio, ma anche delle terre che circondano l'edificio. La pratica di trasmissione per eredità attraverso un testamento è ben documentata da alcuni testi che sono stati scritti al fine di convalidare il passaggio di proprietà da un morente a un monaco vivo: si tratta del medesimo caso di responsabili di monasteri che arrivano a considerare come loro proprietà privata i monasteri e ciò che essi contengono.⁴⁰

Numerosi sono i casi di compra-vendita e di affitto tra monaci:⁴¹ come quelli documentati in tre testi che arrivano dalla zona di Labla, nei sobborghi di Arsinoé nel Fayum, e sono datati all'inizio del VI seco-

³⁶ P.Berl. Inv. 11860 (SB XIV 11972, 367/8). Si veda anche P.Oxy. XLIV, 3203 (400) dove si trovano due sorelle *monachai apotaktikai* che danno in locazione una casa; P.Oxy. XLVI 3311 (373), parla del controllo che due sorelle vogliono avere sulla proprietà che ha ereditato il loro cugino da suo zio Ammonios, *apotaktikos*.

³⁷ P.Herm. 7-10 (IV secolo).

³⁸ P. Lond. VI, 1913-1922 del IV secolo, sulla proprietà delle celle dei monaci.

³⁹ Si veda la discussione sul documento di E. WIPSYCKA, *Monks and Monastic Dwellings. P. Dublin 32-34, KRU 105 and BL MS. Or. 6201-6206*, in A. BOUD'HORS - J. CLACKSON - C. LOUIS (edd), *Monastic Estates in Late Antique and Early Islamic Egypt: Ostraca, Papyri, and Studies in Honour of Sarah Clackson*, in corso di stampa.

⁴⁰ Altri testi di questo genere sono i testamenti dei responsabili del monastero di *apa* Phoibammon: P.Lond. I 177, KRU 65, KRU 77. Cfr. inoltre A. STEINWENTER, *Byzantinische Mönchtestamente*, in «Aegyptus», 12 (1932), p. 79.

⁴¹ Riferiamo alcuni esempi di natura diversa: P.Köln 157 (589), un monaco emancipa uno schiavo; P.Lond. V 1729 (584); alcuni monaci pagano le tasse individualmente, dato che indica quindi che possiedano dei beni privatamente: CPR V 26 (IV secolo), P.Oxy. X 1338 (V secolo), P.Cair.Masp III 67287 (VI secolo).

lo.⁴² Questi documenti trattano la vendita di un eremitaggio a prezzi differenti da parte dello stesso monaco Eulogio che lo possiede e che si trova ad abitare altrove. L'editore Mc Ging ritiene che queste vendite siano fittizie e che costituiscano soltanto una garanzia per un affitto della cella da parte del proprietario Eulogio.⁴³ In questa sede non è tanto su questo aspetto che si vuole porre l'accento, quanto sul fatto che un monaco, Eulogio, possiede una cella dove egli non vive. Il terzo documento, antecedente agli altri due (511), è un accordo tra due monaci che vivono a Labla in un eremitaggio: Aioulios, figlio di Aranthios promette a Eulogio, figlio di Pousi che dopo la sua morte l'eremitaggio diventerà di Eulogio, in questo modo annullando la precedente decisione di dare questo spazio a Isacco figlio di Sabino.

Numerosi sono i documenti, anche successivi, che illustrano casi di vendita di celle monastiche,⁴⁴ beni che possono essere acquistati e venduti anche da persone non appartenenti all'ambiente monastico.

3. *I beni nei monasteri, i beni dei monasteri*

a. Monaci che perdono e monasteri che acquisiscono patrimoni

Senza dubbio la legislazione di Giustiniano è un discrimine nel trattamento dei beni monastici, dei beni dei monaci/monache e di quelli dei monasteri; si assiste dunque a una svolta, in un contesto di regolarizzazione del monachesimo e dei monasteri che diventano dei luoghi fondamentali per la difesa e la propagazione dell'ortodossia cristiana.⁴⁵ In particolare, conclusa l'opera di compilazione con la promulgazione della seconda edizione del *codex* nel dicembre del 529, nell'aprile del 529 Giustiniano affrontò con nuove costituzioni una serie di problemi relativi all'organizzazione religiosa.

⁴² Si tratta dei papiri P. Dublin. 32, 33 e 34: il 32 e il 33 sono stati ripubblicati in SB 5174 (512) e SB 5175 (513) e studiati e commentati da B.C. MCGING, *Melitian Monks at Labla*, in «Tyche», 5 (1990), pp. 67-94.

⁴³ Di diverso parere è E. Wipszycka, che reputa che per il primo documento si tratti di una vendita fittizia, mentre per il secondo di una vendita reale avvenuta nel 512 da parte di Eulogio a Ioulios figlio di Aranthios e Papnouthios figlio di Isacco, per 10 solidi. Questo testimonierebbe anche il fatto che due monaci potevano abitare lo stesso eremitaggio; si veda anche l'*apophthegma* attribuito a Daniele di Scete: *Alph.Dan.* 6 o la testimonianza tratta dalla *Vita di Daniele di Scete*, del 680 circa, dove si legge che i monaci possono abitare anche in tanti in una medesima cella: U. ZANETTI, *La vie de saint Jean, higoumène de Sceté au VIIe siècle*, in «Analecta Bollandiana», 114 (1996), pp. 273-405, in particolare p. 354.

⁴⁴ Si vedano ad esempio i documenti pubblicati da L. Mc COULL, *The Bawit Contracts: Texts and Translations*, in «Bulletin of American Society of Papyrologist», 31 (1994), pp. 141-158: BL Ms. Or. 6201, 6203, 6304, 6205.

⁴⁵ Secondo Vannicelli, la *ratio* interpretativa del nuovo sistema legislativo di Giustiniano era «l'affermazione della religione cristiana con la novità dei suoi principi da attuarsi praticamente trasformandoli nelle leggi»; tale affermazione trovava compimento attraverso: «le continue citazioni dei principi di fede e dei precetti religiosi, come il richiamo costante alla Sacra Scrittura, alle disposizioni dei Concilii ed ai principi suggeriti dalla Patristica, posti in relazione allo studio di evitare il termine *ius*»; L. VANNICELLI, *Normativa sui monaci e sui monasteri*, p. 280.

Con una costituzione voluta fin dall'imperatore Marciano del 453, accettata nel codice di Giustiniano,⁴⁶ si era già stabilito che i monasteri potessero ereditare: si legge che, contro dubbi precedenti («omni in posterum in huiusmodi negotiis ambiguitate submota») i monasteri possono ricevere in eredità attraverso un codicillo o testamento i beni di una *virgo dei dicata* o di una *sanctimonialis mulier*. Le innovazioni radicali avvengono dopo il 535, attraverso un'impostazione del problema della proprietà del tutto inedita. Nella novella 5 (535) si legge, in controtendenza con le decisioni accolte in precedenza, che i beni di proprietà dei monaci diventano di proprietà del monastero e il monaco non potrà più disporne in alcun modo:

«Illud quoque decernimus, qui in monasterium introire voluerit, antequam in monasterium ingrediatur, licentiam habere suis uti quo voluerit modo. Ingredientem nacque simul secuntur omnino res, licet non expressim quia introduxit eas dixerit et non erit dominus earum ulterius ullo modo».⁴⁷

Il nuovo assetto giustiniano introduce due principi fondamentali: l'assoluta libertà di disporre dei propri beni prima dell'entrata nella vita monastica, per colui che si accinge a divenire monaco, e la perdita della proprietà dopo l'ingresso in un monastero di tutti quei beni per i quali non avesse disposto in precedenza. L'accento è posto su colui che perde la proprietà, mentre nulla si dice rispetto al soggetto acquirente.

Il capitolo prosegue regolando il caso in cui vi siano dei figli: essi possono partecipare solo a un quarto della parte di successione e qualora non l'avessero integralmente ricevuta a qualunque titolo prima della monacazione del loro genitore, potessero conseguirla anche dopo.

Successivamente, nella novella 76 (538) si legge che i monaci e le monache, dal momento del loro ingresso in monastero, non possono disporre dei loro beni, avendone perduto ogni diritto di proprietà:⁴⁸ i beni, si legge, devono rimanere «in monastero».

Infine, nella novella 123 (546), si stabilisce che i beni dei monaci diventano proprietà del monastero: l'accento è spostato sul monastero, cui competono i beni («monastero competere»); il monaco dunque trasferiva i suoi beni patrimoniali al monastero, rimanendo salvi i diritti dei figli alla loro quota legittima; questo diritto era subordinato tuttavia alla condizione che il monaco considerasse il monastero come un figlio vero e proprio, avente diritto a una quota di proprietà.⁴⁹ In seguito a questa 'riforma', la situazione giuridica dei beni di coloro che si dedicavano alla vita monastica, si basava su alcuni principi fondamentali⁵⁰:

⁴⁶ *CJ* 1, 2, 13. occorre sottolineare che vi è un problema filologico: si tratta del *monachus* o del *monachus* (luogo di monaci) che può ereditare? Nel primo caso l'attestazione sarebbe comunque molto interessante per la questione, affrontata nel paragrafo precedente, relativa alla possibilità patrimoniale dei monaci.

⁴⁷ *CJ, Novella 5,5.*

⁴⁸ R. ORESTANO, *Beni dei monaci e dei monasteri*, pp. 573-575.

⁴⁹ L. VANNICELLI, *Normativa sui monaci e sui monasteri*, pp. 256-257.

⁵⁰ R. ORESTANO, *Beni dei monaci e dei monasteri*, p. 577.

- 1) piena libertà per il monacando di disporre dei suoi beni prima della monacazione;
- 2) passaggio automatico al monastero, in caso di mancanza di figli, di tutti i beni di cui fosse ancora proprietario al momento della monacazione;
- 3) mantenimento di un potere di disposizione da parte del monaco sul proprio patrimonio nel caso egli avesse figli;⁵¹
- 4) diritto dei figli a ottenere, sui beni che il monaco apportava al monastero, una quota (*pars legitima*) pari a quella che sarebbe dovuta loro spettare sui beni del genitore in caso di una normale successione *mortis causa*.

Se nella legislazione abbiamo registrato questa tendenza a voler regolarizzare il possesso dei beni da parte dei monasteri, che nell'ottica giustiniana dovrebbero diventare i luoghi deputati alla conservazione e alla propagazione della retta fede e dell'ortodossia cristiana (e dunque è un bene che essi siano stabili anche da un punto di vista economico), nei documenti si trova spesso la testimonianza del fatto che i luoghi monastici abbiano istituzionalmente delle entrate e delle uscite e dunque delle proprietà mobili e immobili da gestire.⁵²

Vi sono diverse modalità di acquisizione di beni e proprietà da parte dei monasteri che diventano a tutti gli effetti possessori in quanto dotati di personalità giuridica,⁵³ quali ad esempio attraverso dei supporti finanziari provenienti dai laici.⁵⁴ All'interno di tali finanziamenti è possibile individuare le sovvenzioni garantite «istituzionalmente» a *collegia* di chierici o monaci, annualmente, da privati;⁵⁵ e in secondo luogo, le elargizioni in natura che derivano da proprietari privati (*ekphoria*).⁵⁶ Accanto a queste vi erano, inoltre, elargizioni donate in occasione di festività o per servizi particolari o necessità puntuali del monastero o della chiesa.⁵⁷ Infine, troviamo la modalità più classica, le donazioni (*prospora*), accordate in

⁵¹ Rispetto alla possibilità del monaco con figli, vi sono quattro ipotesi che Orestano tiene in considerazione e commenta in *ibidem*, pp. 579-581; si danno quattro casi: a) monaco che ha provveduto a disporre del patrimonio prima dell'ingresso nel monastero e ha già attribuito ai figli una parte non inferiore a quella che sarebbe spettata a essi nel caso di una normale successione *mortis causa*; b) il monaco ha provveduto prima dell'ingresso nel monastero a disporre come sopra, ma senza che la parte attribuita ai figli raggiungesse la loro spettanza legittima; c) il monaco non ha provveduto ai figli prima dell'ingresso, ma lo può fare in un qualsiasi momento tra l'ingresso e la sua morte; d) il monaco muore senza avere provveduto nulla.

⁵² H.M. JONES, *Church Finance in the Fifth and Sixth Centuries*, in «Journal of Theological Studies», 11 (1960), pp. 84-95.

⁵³ A.C. JOHNSON - L.C. WEST, *Byzantine Egypt: Economic Studies*, Princeton (NJ) 1949, p. 69, e in generale si veda l'intero § 7, dedicato a «Ecclesiastical Property», pp. 66-72.

⁵⁴ Per un elenco completo e un approfondimento di tali tipologie, si veda J. THOMAS, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington DC 1987, p. 75, nota 90.

⁵⁵ Si possono individuare in questa categoria i *presbiteri annalioni*: *CJ* 6.48.1.15-16,26 (528-529); *CJ* 1.3.45.9-15 (530); *CJ* 1.2.25 (530). Si veda P. Cair.Masp. II 67138f1r.4 (543-546), 67139f4r.7-8; 9 (541-546).

⁵⁶ P.Cair.Masp II 67138f2r, r.27; 34 (543-546).

⁵⁷ P.Cair.Masp. II 67139f6v.15, PSI 8.953 (568), P.Oxy 16, 1945.

tutto l'Egitto a monasteri e chiese: vi sono dunque «prospora inter vivos e mortis causa»,⁵⁸ che possono essere ad esempio il pane e il vino utilizzati per la liturgia, ma anche prodotti atti a soddisfare le esigenze di nutrizione per chi viveva nei monasteri e risorse, se si trattava di donazioni più corpose, importanti per la vita economica del monastero o della chiesa, le quali venivano gestite e conservate come proprietà inalienabili nella *diakonia* del monastero.⁵⁹ È l'accumulo di beni nei monasteri che permette d'altronde la gestione del fondamentale servizio di carità organizzato per i poveri.⁶⁰

Accanto a questo tipo di spesa, senza dubbio la maggior parte delle risorse erano spese per le tasse: nei secoli che ci interessano, vale a dire dal V al VII secolo, non vi era infatti un'esenzione dalle tasse istituzionalizzata ed estesa a tutti, ma vi erano diversi modi di pagare le imposte, in denaro o in natura sia per le chiese sia per i monasteri.⁶¹ Il sistema fiscale bizantino era legato alla proprietà: vi era un δημόσιον pagato in denaro sulla terra in proprietà;⁶² è incerto se vi fosse una tassa pro capite, indicata come διάγραφον (διαγραφή) pagato per persona, in denaro, poiché

⁵⁸ CJ 1.2.14.1 (470). Sull'argomento si veda E. WIPSYCKA, *Les ressources et les activités économiques des Eglise d'Egypte du IVe au VIIe siècle*, Bruxelles 1972, pp. 64-71; E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté social à Byzance, 4e-7e siècle*, Paris 1977, pp. 273-274; J. THOMAS, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, pp. 76-80.

⁵⁹ H.I. MARROU, *L'origine orientale des diaconies romaines*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 57 (1940), pp. 95-142, in particolare pp. 132-136, e la voce «diaconia», di E. WIPSYCKA, in *The Coptic Encyclopedia*, 4, pp. 895-897. Ci limitiamo in questa sede a fornire la definizione di uno studioso dell'Egitto cristiano del termine *diakonia*: J. MASPERO, *Sur quelques objets coptes du Musée du Caire*, in «Annales du Service des antiquités de l'Égypte», X (1910), pp.173-174, nel quale leggiamo che la diaconia è: «un ensemble des biens, mobiliers ou immobiliers appartenant à un monastère ou à un église et gérés par un fonctionnaire décoré du titre général de διακονητής. Le plus souvent, il est vrai, on entend par là les terrains qui dépendent de la maison et assurent son entretien. Mais le sens réel est plus large et désigne toutes les propriétés, les vases et les instruments sacrés qui font, en effet, partie de la διακονία».

⁶⁰ Del servizio si hanno testimonianze già dal IV secolo: ATH., *Can.*, 65 82; collezione anonima degli apoftegmi, N 214; in *HMAE* 28: apa Serapion nell'Arsinoite, fornisce il grano per il servizio ai poveri e inoltre i monaci inviano una parte del frutto del loro lavoro ai fratelli poveri della capitale, con donazioni in grano e in vestiti. Nell'*HL* nella versione copta della *Vita di Pambone* sono inviati grano e pane verso le isole, in Libia, nelle chiese dei villaggi indigenti, al lebbrosario di Alessandria. E. WIPSYCKA, *Les ressources et les activités économiques des Eglise*, pp. 121-122; J. GASCOU, *P. Fouad 87: les monastères pakhômiens et l'Etat byzantin*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», 76 (1976), p. 182: la chiesa episcopale ha un servizio di carità per i poveri, che si fonda su una tassa imposta alle chiese e ai monasteri.

⁶¹ Per una panoramica sul sistema fiscale in Egitto, si veda H. HEINEN, *Taxation in Roman Egypt*, in *The Coptic Encyclopedia*, VII, New York 1991, pp. 2202-2206; Inoltre: A.C. JOHNSON - L.C. WEST, *Byzantine Egypt: Economic Studies*, Princeton (NJ) 1949; A. STEINWENTER, *Die Rechtstellung der Kirchen und Kloster nach der Papyri*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», 50 (1930), pp. 1-50, e, dello stesso autore, *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», 75 (1958), pp. 1-34. Per un inventario delle tasse pagate e registrate all'interno dei documenti bizantini, si veda K.A. WÖRP, *Coptic Tax Receipts: An Inventory*, in «Tyche», 14 (1999), pp. 309-324. I. POLL, *Die διάγραφον-Steuer im späthbyzantinischen und friharabischen Agypten*, in «Tyche», 14 (1999), pp. 237-274.

⁶² Questa tassa fu, in alcune occasioni, un mezzo di entrata per i monasteri: il δημόσιον di un villaggio fa parte delle risorse che ha a disposizione una chiesa privata in KRU 66 e 76, con cui siamo già negli anni Venti o Trenta dell'VIII secolo.

la più antica menzione di questo tributo risale al 653.⁶³ Infine vi era una ἐμβολή versata in grano e trasportata a Alessandria e Costantinopoli.⁶⁴ Il sistema era spesso misto e più complesso; le tasse erano pagate sulle terre possedute o gestite,⁶⁵ ma vi furono anche tasse dirette all'istituzione singola, e versate in denaro.

Per quanto concerne l'immunità ecclesiastica⁶⁶ e in generale la politica di agevolazioni fiscali per chiese e monasteri, è condiviso che fossero molto meno incisive di un tempo.⁶⁷ Non è un caso che i casi di protesta, mossi da chierici e monaci, non mancarono: i monaci del monastero di Psinepolis lamentarono il fatto che Menas, pagarca di Antaeopolis, aveva domandato pubbliche tasse su terre che erano normalmente esenti dal versamento. In questo caso i monaci furono costretti a pagare almeno per un certo periodo, ma il documento è troppo frammentario perché si possa dire qualcosa con maggior sicurezza;⁶⁸ in altre occasioni invece governatori e ufficiali presero sotto la loro curatela alcune istituzioni ecclesiastiche o monastiche forse proprio per evitare disordini di questo genere.⁶⁹

Le fonti documentarie offrono informazioni interessanti relative all'economia dei monasteri, come nel caso del ricco dossier di testi sul monastero di Bawit, in cui si trovano testimonianze dello svolgimento di attività economiche, da parte dei singoli monaci ma anche da parte del monastero rappresentato dalla sua *diakonia*.⁷⁰

⁶³ SB VIII 9756. Si veda la recensione al volume di K. MORIMOTO, *The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic Period*, Kyoto 1981, fatta da J. GASCOU, *De Byzance à l'Islam: Les impôts en Egypte après la conquête arabe*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 26 (1983), pp. 97-108.

⁶⁴ SB 6.9144 (589) da Aphroditô, P.Cair.Masp. II 67138F1 r.10, 15. Si veda su questo argomento, l'articolo di R. Remondon, che mette in discussione l'ipotesi secondo cui parte del grano raccolto in tutto l'Egitto per l'annona civica doveva essere destinata ai monasteri egiziani, in particolare a quello della Metanoia: R. REMONDON, *Le monastère alexandrin de la Metanoia était-il bénéficiaire du fisc ou à son service?*, in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, V, Milano 1971, pp. 769-781; cfr. anche J. GASCOU, *P. Fouad 87: les monastères pakhômiens et l'Etat byzantin*, in particolare, pp. 180-182.

⁶⁵ P.Lond III.1060, 1070; V, 1782 (VII secolo).

⁶⁶ Cfr. J. THOMAS, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, cap. 1; G. FERRARI DALLE SPADE, *Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*, in *Atti giuridici*, III, Milano 1956, pp. 125-152; R. REMONDON, *La date de l'introduction en Egypte du système fiscal de la capitation*, in *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, Toronto 1970, pp. 431-436. Per alcuni esempi di liberalità dello Stato, si veda G. DAGRON, *Ainsi, rien n'échappera à la réglementation. Etat, église, corporations, confréries: à propos des inhumations à Constantinople (IVe-Xe siècle)*, *Hommes et richesses II*, Paris 1992, pp. 155-182.

⁶⁷ Si veda il caso testimoniato da P. Oxy. XVI 2040 (VI secolo): una chiesa contribuisce all'imposta versata per i bagni pubblici.

⁶⁸ P. Cair.Masp. I, 67021 (567).

⁶⁹ Si veda l'esempio di Psmo, il *phrontistes* e *archon* di KRU 104.

⁷⁰ E. WIPSYCKA, *Le fonctionnement interne des monastères et des laures en Egypte du point de vue économique, à propos d'une publication récente de textes coptes de Bawit*, in «Journal of Juristic Papyrology», 31 (2001), pp. 169-186; dello stesso autore, *Les formes institutionnelles et les formes d'activité économique du monachisme*, in A. CAMPLANI - G. FILORAMO (edd), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*. Atti del seminario internazionale, Torino 2-4 dicembre 2004, Leuven 2007, pp. 109-156.

b. Lo «status» dei monasteri: fondazioni private?

A partire dalla fine del V e dall'inizio del VI secolo, numerosi monasteri egiziani possono essere inseriti nella categoria delle fondazioni private che, secondo J.P. Thomas, sono segnalate da tre indicatori:⁷¹ la testimonianza della vendita o dell'affitto di un'istituzione da parte di un individuo privato; la sovvenzione, di un certo peso, dell'istituzione, da parte di individui privati benefattori, la quale, per distinguersi in maniera chiara dalle offerte provenienti dai laici e versate per qualsivoglia istituzione, doveva provvedere a un fine specifico, come ad esempio il sostentamento del clero; infine, la possibilità di atti privati di fondazione, spesso accompagnata dall'esercizio dei diritti del fondatore.⁷²

Il dibattito in ambiente giuridico è aperto: non si può, ad esempio, dare per acquisito il concetto di personalità giuridica,⁷³ che Orestano aveva discusso, mettendo in rilievo il rischio di rileggere il diritto romano alla luce dei concetti moderni; egli nega un passaggio tra il *corpus* mistico e il *corpus* giuridico, e propende per una caratterizzazione topografica⁷⁴ e non antropomorfa del *monasterium*, che non sarebbe stato né *universitas*, né *communitas*;⁷⁵ nel caso in cui vi fosse un concetto di *universitas* concepita a base personale, sarebbe incoerente perché i monaci, che come era stabilito generalmente non potevano possedere alcuna proprietà, sarebbero in questo caso ammessi giuridicamente a partecipare a una proprietà comune. I beni si acquistavano al monastero e quest'ultimo era dunque un centro di riferimento dei diritti: il monastero appare come un'entità distaccata dalla totalità delle persone organizzate, le quali erano le destinatarie dell'utilità dei beni che spettavano al monastero, senza che ciò implicasse la loro partecipazione diretta o indiretta alla proprietà dei beni stessi.

Erano dunque 'fondazioni'⁷⁶ private i monasteri di apa Apollo presso Aphroditô, fondato e diretto dai membri della famiglia di apa Apollos, nonché i monasteri di Phoibammon e di Epiphanius presso Tebe.

⁷¹ J. THOMAS, *Private Religious Foundations*, p. 3. Il concetto di fondazione privata è ripreso in J.P. THOMAS - A. CONSTANTINIDES HERO - G. CONSTABLE, *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 43, nel capitolo «Private Religious Foundations».

⁷² Si veda anche la riflessione di L. Vannicelli sulla categoria di «associazione autonoma normativamente e istituzionalmente»: cfr. L. VANNICELLI, *Normativa sui monaci e sui monasteri*, p. 228.

⁷³ T. ASCARELLI, *Considerazioni in tema di società e personalità giuridica*, in «Rivista del Diritto Commerciale», 52 (1954), pp. 245-263.

⁷⁴ Si veda il capitolo I della novella 5 di Giustiniano in cui si precisano le modalità legislative da seguirsi per la costituzione dei monasteri.

⁷⁵ R. ORESTANO, *Beni dei monaci e dei monasteri*, pp. 586-587. Si mette in discussione la tesi di E. ALBERTARIO, *Corpus e universitas nella designazione della persona giuridica*, in *Studi di diritto romano*, I, Milano 1933, pp. 97-108, e quelle di M. ROBERTI, *Il corpus mysticum nella storia della persona giuridica*, in *Studi di storia e di diritto in onore di Enrico Besta*, Milano 1939, IV, pp. 33-57. Vannicelli propone anche la categoria di *collegia*: cfr. L. VANNICELLI, *Normativa sui monaci e sui monasteri*, p. 272.

⁷⁶ Pur riconoscendo i limiti di questa definizione, la accettiamo come migliore scelta possibile per la definizione dei monasteri da un punto di vista storico ed economico e non prettamente giuridico: si veda R. ORESTANO, *Beni dei monaci e dei monasteri*, pp. 591-592; L. VANNICELLI, *Normativa sui monaci e sui monasteri*, p. 275.

Il monastero di Apollo fu fondato nel 538 da Apollo, che era un *dynatos* copto, membro di un gruppo sociale privilegiato. All'inizio della sua esistenza possedeva una terra donata dal fondatore; più tardi ricevette dei pezzi di terra da altri donatori (P. Cairo Masp. 67003). I vari appezzamenti erano presi in prestito da membri dell'*élite* del villaggio che li affittavano e li facevano coltivare dai contadini.⁷⁷ Il monastero possedeva inoltre degli immobili a Aphroditô, come emerge da un papiro pubblicato da J.L. Fournet, P. Cairo SR 3733 (3), dell'anno 563, un contratto di locazione di una *epaulis*, un insieme di edifici agricoli. Occorre tenere conto del fatto che gli immobili (case, magazzini, laboratori) costituivano un oggetto tipico del dono. Dunque probabilmente l'*epaulis* era stato donato al monastero da Apollos o da Dioscoro, poiché confinava con un terreno appartenente alla loro famiglia. Sulla base di una donazione scritta il monastero entrò in possesso di questa *epaulis*.⁷⁸

Il monastero di Phoibammon possedeva risorse di diverso genere: terre coltivabili e non coltivabili, animali domestici, abitazioni ed edifici, opere di artigianato, e infine, finanze gestite e amministrare dai responsabili del monastero,⁷⁹ oltre che la possibilità di trasmissione ereditaria per mezzo di testamento delle cariche e dei beni a essi legati.

Il dossier relativo a un ambiente monastico più antico, quello di Celle, ci permette di fare alcune riflessioni ulteriori: al di là del *topos* letterario dei monaci poveri che vivevano del poco che eventualmente riuscivano a vendere, vi era un altro stile e tenore di vita in questa laura.⁸⁰ Ciascuno dei membri della laura poteva partecipare alla vita comunitaria non soltanto consumando i pasti nei giorni di festa, ricevendo l'abba che dirigeva la laura, ma anche ottenendo e svolgendo gli incarichi per lavori che dovevano essere assolti anche fuori da essa. Come facilmente si evince, il monaco che si occupa di gestire la spartizione di questi compiti e di organizzare l'economia del monastero è una figura centrale nel nostro discorso sui beni monastici: egli era, appunto, l'economista.

⁷⁷ J.G. KEENAN, *Aurelius Phoibammon, Son of Triadelphus: a Byzantine Egyptian Land Entrepreneur*, in «Bulletin of the American Society of Papyrologists», 17 (1980), pp.145-154, e, dello stesso autore, *Note on Absentee Landlordism at Aphrodito*, in «Bulletin of the American Society of Papyrologists», 22 (1985), pp. 157-15.

⁷⁸ In un altro documento, proveniente dal medesimo monastero di apa Apollo (P.Cair.Masp. I 67096 del 573), un monastero eredita i beni di un monaco dopo la sua morte: dunque i monaci potevano conservare i loro beni anche una volta entrati nel monastero? E che cosa significa o quali sono le conseguenze del fatto che il monastero eredita questi beni?.

⁷⁹ L'elenco dei documenti da cui si evincono queste informazioni è molto denso: si veda il catalogo che ha riordinato W. GODLEWSKI, *Le monastère de St. Phoibammon*, Warszawa 1986, pp. 81-88. Più in generale sul tema si veda poi A.L. BALLINI, *Osservazioni giuridiche a recenti indagini papirologiche sui monasteri egiziani*, in «Aegyptus», 19 (1939), pp. 77-88.

⁸⁰ Si veda l'articolo di E. WIPSYCKA, *Les aspects économiques de la vie de la communauté des Kellias*, in E. WIPSYCKA, *Etudes sur le christianisme de l'Antiquité Tardive*, pp. 336-362.

c. La figura dell'economista nei monasteri

Occorre innanzitutto distinguere il ruolo dell'economista ecclesiastico dalla figura dell'economista monastico. Per quanto riguarda il primo, al concilio di Calcedonia fu stabilito che i vescovi si avvalsero di economisti scelti tra il clero:

«Poiché in alcune chiese come abbiamo appreso i vescovi trattano gli affari ecclesiastici senza l'aiuto di economisti è parso giusto che ogni chiesa dotata di un vescovo abbia anche un economista proveniente dal proprio clero che amministri gli affari ecclesiastici secondo la volontà del proprio vescovo, in modo che l'amministrazione della chiesa sia sanzionata e, di conseguenza, non vengano dissipati i beni della chiesa, né vi sia motivo di biasimo per la dignità sacerdotale. Se un vescovo non lo farà sia sottoposto alle pene stabilite dai divini canoni».⁸¹

All'interno dei monasteri gli economisti si occupano della gestione del lavoro, del denaro della chiesa o del monastero, delle terre, del pagamento delle tasse, dei mezzi tecnici e finanziari di ciascun luogo. Anche coloro che non hanno ricevuto l'ordinazione possono essere economisti, che siano monaci o non lo siano neppure.⁸²

Secondo G. Schmelz, tutta la serie di incarichi e compiti che vanno dal modo di gestire le offerte e le donazioni, al modo di dare e controllare gli incarichi ai lavoratori, oltre che di amministrare le terre,⁸³ sono sotto la responsabilità di preti e diaconi che hanno funzione di economisti. È interessante, a tal proposito, una delle riflessioni che l'autore propone sul fatto che, quando gli amministratori sono ecclesiastici, essi hanno spesso un titolo doppio corrispondente al loro doppio ruolo, amministrativo ed ecclesiastico.⁸⁴ Tuttavia la prospettiva di Schmelz è ribaltata rispetto alla nostra, poiché egli cerca nelle fonti i chierici che sono (anche) economisti.

Faivre afferma che non è sempre possibile stabilire se gli economisti siano ordinati. Partendo da un episodio legato a una nomina di economisti richiesta da Teofilo vescovo di Alessandria, egli afferma: «Nous ignorons si ces économistes sont nécessairement clercs ou bien peuvent être laïcs.

⁸¹ *I canoni dei concili*, Calcedonia, 26: il dettato non lascia spazi di interpretazione: l'economista, che secondo il canone precedente, il 25, deve anche occuparsi delle finanze di una chiesa vacante, è un chierico.

⁸² Per una trattazione della figura e del ruolo dell'economista si veda E. WIPSYCKA, *Les ressources et les activités économiques*, pp. 134-141.

⁸³ Nelle chiese si hanno molti casi di pagamento di tasse attraverso preti e diaconi: testi SB XVI 13066, SB XX 14669 e SPP VIII 743.

⁸⁴ G. SCHMELZ, *Kirchliche Amtsträger im Spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka*, München - Leipzig 2002: la nota 15, p. 163, per i 27 casi dei due titoli *πρεσβύτερος καὶ οἰκονόμος*, la nota 16 per i 10 casi di *διάκονος καὶ οἰκονόμος* e la nota 17 per i due casi di *pepiskopos npoikonomos* nei papiri dal V al VIII secolo. Nel primo caso si veda: BGU I 311, BM 2, P.HermitageCopt. 16, KRU 18, 107, P.Cair.Masp. III 67298, 67307, P.Grenf. II 111, P.Koln III 152, 155, P.Oxy XVI 19000, 1934, XVIII 2206, XXIV 2419, LVIII 3936, P.Stras. V 471, 472, 473, 474, PSI VIII 936, 937, SB XII 10939, SB XVIII 14006, XX 14712, SPP III 63; per il secondo caso, si vedano le seguenti fonti: CPR IV 147, 153, P.Michael. 49, P.Oxy VI 993, XVI 1993, 2019 III 65, SB XII 10808, SPP III 302 e infine PSI I 75. Per il caso del vescovo economista, si veda KRU 96 e 100.

En tout cas, ils ne devaient pas obligatoirement être presbytres». ⁸⁵ Inoltre, secondo Gaudamet,

«les compétences des laïcs. Habités à la vie des affaires les désignaient pour être de précieux auxiliaires de l'évêque dans l'administration du patrimoine. Sans doute abusèrent-ils de cette qualité. Car les textes du quatrième et du cinquième siècle se montrent plus soucieux de réserver les prérogatives épiscopales que d'étendre le rôle de laïcs». ⁸⁶

Occorre in effetti vedere quali informazioni veicolano le fonti su questo argomento e cioè se è dimostrato che vi siano contratti di acquisto, vendita, affitto, pagamento delle tasse stipulati da laici (monaci o secolari, ma non chierici). I responsabili del corretto funzionamento del sistema fiscale sono fin dal IV secolo i medesimi incaricati sia per le chiese sia per i monasteri.

Nelle *Vite di Pacomio*, l'economista è il responsabile del monastero, equivalente al *pater*:

«Stabili che alcuni lo assistessero nella cura delle anime; di questi uno era un economista che doveva provvedere ad ogni bisogno fisico nel monastero ed un secondo, sotto di lui era il suo assistente». ⁸⁷

Nei precetti però è una figura diversa, addetta essenzialmente alla distribuzione del cibo e quindi ha un ruolo molto più circostanziato e di minore responsabilità:

«Se poi trovano dei frutti caduti sotto gli alberi, non oseranno mangiarne e quelli trovati per via li deporranno ai piedi degli alberi. E anche quello che distribuisce i frutti agli altri che fanno la raccolta non potrà mangiare, ma li porterà all'economista che gli darà la sua parte quando li distribuirà agli altri fratelli». ⁸⁸

Tale ruolo di gestore è coerente con il senso che esso ha in greco classico, con cui è designato l'amministratore dei beni e nel greco cristiano, con cui si fa riferimento all'amministratore dei beni di Dio. ⁸⁹ Nella letteratura monastica è solitamente il monaco incaricato di amministrare il patrimonio del monastero e gestire le necessità e le questioni materiali. ⁹⁰

Nella vita di Matteo, monaco copto del VII secolo, è nominato un economista della diaconia che è inviato da padre Matteo a portare un'eulogia a un uomo. Poiché in questo caso l'eulogia è offerta benedetta ma slegata dalla funzione eucaristica, non è indispensabile credere che l'economista

⁸⁵ A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, Paris 1984, p. 190.

⁸⁶ J. GAUDAMET, *L'Eglise dans l'Empire romain (IV e V siècles)*, Paris 1958, pp. 190-191.

⁸⁷ G¹ 28. 61.81, ma anche Bo 70 e 77; con lo stesso significato è usato in *Inst.* 4; 5; 10; 11; 13; 17, nel testo copto, mentre Gerolamo traduce con *pater*. In G¹ 59 si sottolinea la funzione dell'economista che ritira, gestisce ed eventualmente redistribuisce il denaro dei monaci.

⁸⁸ Gerolamo, *Intr.*, 2.8. *Praec.*, 77; 78; 105; 137. In questi passi Gerolamo lascia il termine economista.

⁸⁹ 1Cor 4,1; Tt 1,7; in 1Pt 4,11.

⁹⁰ Si veda F. RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, Münster 1971, pp. 320-328.

sia anche un diacono o un prete.⁹¹ Non è chiaro il rapporto dell'economista con altre figure di responsabili nei monasteri e quale fosse il grado di indipendenza delle sue decisioni. In alcune comunità l'economista era il responsabile della *diakonia* del monastero, ma le sue mansioni potevano cambiare, a seconda della struttura e dell'organizzazione del monastero.

La fortuna di questo tipo di ruolo in ambiente monastico è dovuta all'attenzione costante nei confronti di una gestione finanziaria dei monasteri e alla crescita delle proprietà terriere e non che i monasteri devono gestire come piccole aziende agricole che mirano all'autosufficienza e al mantenimento finanziario. Come ha affermato E. Wipszycka:

«Que la propriété foncière des églises en Egypte ait connu une évolution au cours des siècles, c'est certain, mais ce ne sont pas les papyrus qui le montrent; ces textes sont trop rares pour le IV et le V siècles; la documentation devient plus abondante à partir du VI^e siècle, mais pas assez pour nous permettre de saisir le développement des biens fonciers ecclésiastiques au temps de la domination byzantine force nous est cependant penser que le patrimoine ecclésiastique a dû s'accroître très considérablement car nous savons que les églises continuaient de recevoir des donations de terres de la part de fidèles et que, d'autre part, elles ne vendaient leurs terres qu'exceptionnellement. A la veille de la conquête arabe les églises étaient probablement partout parmi les plus grands propriétaires fonciers et dans quelques localités même les plus grands. D'autre part il ne faut pas oublier que les possibilités économiques de l'Eglise dans son ensemble ont dû être gravement limitées par l'augmentation considérable du nombre des églises et d'autres institutions religieuses vivant du patrimoine ecclésiastique».⁹²

Le riflessioni che nel testo di Wipszycka riguardano le chiese egiziane possono essere ricondotte anche ai monasteri, che erano istituzioni religiose in grado di produrre e di spostare patrimoni finanziari.

Il tema dell'economia monastica è dunque un terreno d'indagine fertile, che occorre continuare a percorrere ed esplorare, per comprendere come gli aspetti sociali, economici e politici avevano un peso nella vita quotidiana dei monasteri e come anche si intrecciarono con gli aspetti spirituali,⁹³ indirizzando con forza la storia del monachesimo dei primi secoli e la sua rilettura, interna ed esterna.

⁹¹ *V.Matt.*, pp. 721 e 723. Un altro esempio è all'interno della *V.Sam.*, p. 238, dove non è attribuito nessun altro titolo a questa figura e dunque non siamo in grado di stabilire se è un ecclesiastico.

⁹² E. WIPSYCKA, *Les ressources et les activités économiques*, pp. 55-56.

⁹³ Il tema dell'economia, in termini di potere, governo degli uomini e, ancora, di teologia economica è stato affrontato da G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer II,2*, Vicenza 2007, dove si trova un capitolo, «Il mistero dell'economia», per noi particolarmente interessante e attinente alle nostre riflessioni, che verte sul concetto di *oikonomia* nei testi dei primi secoli dell'epoca cristiana, con una precisa indagine terminologica volta a cogliere i cambiamenti semantici nel pensiero degli scrittori cristiani antichi. Uno studio utile, benché abbia un orientamento teologico e non linguistico-filologico, è quello di G. RICHTER, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin - New York 2005; esso offre una panoramica delle occorrenze del concetto di economia, su un vasto numero di fonti antiche. Questo piano spirituale e teologico va tenuto senza dubbio in considerazione, per tentare di cogliere i legami tra il governo degli uomini e il governo di Dio, tra il potere umano e la sua gestione efficace e, per dirla con Agamben, la gloria di Dio.