

Giancarlo Rinaldi

**Obiezioni al monachesimo
da parte dei pagani
in area mediterranea
(secoli IV e V)**

estratto da:

Cristianesimo e specificità regionali
nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI).

XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana

Roma 6-8 maggio 1993

Studia Ephemeridis Augustinianum 46

Roma 1994, pp. 31-82

OBIEZIONI AL MONACHESIMO DA PARTE DEI PAGANI IN AREA MEDITERRANEA (SECOLI IV E V).

I. Il monachesimo¹, nella sua gran varietà di forme e di atteggiamenti, costituiti, dalla seconda metà del III sec. d.C., una radicalizzazione dell'esperienza cristiana il cui sviluppo e la cui diffusione si incrementarono nella misura in cui la Chiesa si andava 'mondanizzando'. Il fenomeno, con forme di pietà e convinzioni teologiche talvolta peculiari, trasse motivo d'accrescimento dalla cessazione delle persecuzioni in seguito alla quale l'ansia di perfezione cristiana e di adeguamento al modello del Cristo sofferente poté sentirsi appagata in virtù di una letterale fuga dal mondo e del ricorso a forme di asceti oltremodo rigorose².

Il IV secolo d.C. è, dal punto di vista della storia del cristianesimo, una stagione caratterizzata da due grandi fenomeni: la lotta per la definizione della ortodossia cristologica e la vigorosa fioritura del monachesimo. Ma questo è anche il momento nel quale il conflitto ideologico tra pagani e cristiani acquisisce dimensioni e livelli di profondità prima raramente attestati. La resistenza pagana al cristianesimo ravvisa ora proprio nel monachesimo il principale e più immediato avversario contro il quale pronunciarsi. I motivi e le forme di questa opposizione sono senz'altro più numerosi di quel che la documentazione in nostro possesso potrebbe a prima vista indurci a ritenere.

In assenza di una trattazione specifica sui giudizi dei pagani nei riguardi del monachesimo³, il presente contributo, dopo aver ricordato i testi di quegli autori che sono pertinenti al nostro tema, intende sottolineare alcuni filoni principali che da questi testi emergono. Ci si

¹ Sul tema la bibliografia è immensa. Rimando ad una recente ben articolata trattazione: G. M. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, trad. ital., I, Milano 1984, II, Milano 1990.

² Cfr. E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington 1950; Id., *Martyrdom and Monastic Profession as a second Baptism*, in *Fs. O. Casel*, Düsseldorf 1951, pp. 115-134.

³ Spunti e riflessioni interessanti sono tuttavia reperibili in vari contributi tra i quali, principalmente: L. Cracco Ruggini, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo. Appendice IV. Polemica antimonastica nelle due «partes imperii»*, in *Studi in onore di O. Bertolini*, I, Pisa 1972, pp. 288 ss. ed i titoli riportati più sotto alla nota 88.

soffermerà, quindi, su due momenti ben caratterizzanti l'attività monastica di quest'epoca: il culto delle reliquie dei martiri e le *eversiones* dei templi pagani. Inoltre, dal momento che anche per quest'epoca sembra arduo operare una netta divisione tra gruppi di convinzioni religiose diverse, ci si domanderà se le riflessioni dei pagani erano dei lamenti isolati di *laudatores temporis acti*, oppure hanno potuto trovare corrispondenza in altri e più ampi ambiti della società dell'epoca⁴, anche cristiana. Si tenterà, infine, di verificare l'esattezza di un'affermazione generalmente ricorrente anche in trattazioni autorevoli secondo la quale le obiezioni dei cristiani al monachesimo avrebbero inteso soltanto correggere alcune degenerazioni⁵ di quest'ultimo laddove i pagani avrebbero formulato giudizi di condanna radicale a causa della loro ignoranza pressoché totale del fenomeno.

II.1. Il più deciso *oppugnator* del monachesimo è l'imperatore **Giuliano**. Nelle sue critiche ravvisiamo argomentazioni nello stesso tempo d'ordine religioso⁶, sociale ed economico.

Il primo testo è l'orazione *Contro il cinico Eraclio* composta nella primavera del 362 d.C, dove troviamo sviluppato un paragone tra i cinici⁷ del

⁴ Per quest'aspetto della vita dei secoli IV e V la consultazione del *Codex Theodosianus* è indispensabile. Oggi disponiamo dell'eccellente lavoro di G. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardo antico*, Milano 1990.

⁵ Va ricordato che ai margini del monachesimo 'ortodosso' sono attestate forme fortemente radicali ed anarcoidi più volte condannate dagli stessi cristiani (ad es. i *remnuoth* di Girolamo ed i *sarabaiti* di Cassiano). Per la nostra ricerca andranno utilizzate anche le regole ed i manuali nei quali i vizi più ricorrenti tra gli asceti vengono elencati e deprecati anche se questi testi sono prevalentemente successivi al periodo qui trattato; cfr. Colombás, *Monachesimo...* cit., I, pp. 346 ss.

⁶ L'ostilità dell'imperatore verso i monaci è accentuata, a mio avviso, dal fatto che costoro, di regola, sono strenui difensori della fede nicena che diffondono tra il popolo. Giuliano ritenne più praticabile un dialogo con gli ariani, specialmente anomei, come Aezio da lui stesso beneficato. Anche se mi sembra troppo radicale l'affermazione di Ph. Schaff, *History of the Christian Church. Nicene and Post-Nicene Christianity*, II, Edinburgh 1891, p. 42: «The Arian pseudo-Christianity of Constantius produced the heathen anti-Christianity of Julian; and the latter was a well-deserved punishment of the former», le dispute sull'arianesimo incisero sul pensiero di Giuliano più di quanto non sia stato messo in luce da W. P. Steeger, *Arian influence upon the Emperor Julian and the pagan-Christian struggle*, (diss.) Louisville 1972. Qualcosa di simile avverrà, con le dovute differenze, con l'ariano Valente della cui avversione al monachesimo ci parlano gli storici ecclesiastici, cfr. Soc., *h.e.* 4,24; Soz., *h.e.* 6,36; Theod., *h.e.* 4,21 ss.

⁷ Il paragone tra cinici e cristiani è un *topos* ricorrente di certa letteratura pagana, cfr. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1934, pp. 83-87; F. Gasco La Calle, *Cristianos y Cínicos, una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo II*, in

tempo e i "rinuncianti" cristiani: «Da molto tempo io vi ho affibbiato questo soprannome ed ora credo bene anche di scriverlo. "Rinuncianti" (ἀποτακτίτας) li chiamano gente siffatta gli empi Galilei. La maggior parte di costoro rinunciano a poca cosa per portarsi via molto anzi ogni cosa da tutte le parti e per di più si procacciano onori, cortei che li accompagnano e complimenti. Qualche cosa di simile è anche il vostro sistema tranne forse il cavar danari... Il motivo è forse che nulla può esser per voi pretesto per esigere speciosamente tasse come fanno essi, quella che, non so come, chiamano elemosina. In tutto il resto però perfettamente vi assomigliate. Avete abbandonata la patria come quelli, vagabondate dovunque e date molestia al mio accampamento ben più e più sfrontatamente di quelli»⁸. Il testo giuliano è interessante anche perché contiene la più antica attestazione di individui definiti ἀποτακτικοί⁹. Questi *renuntiantes*, che avevano costituito nella prima metà del IV sec. un regolare *ordo* all'interno delle chiese, si evolveranno in forme aggregative extraurbane le quali, in sèguito, sfoceranno in un radicale encratismo condannato apertamente dalla chiesa. La rinuncia da cui costoro traevano il nome era prioritariamente quella che riguardava le nozze. Qui, tuttavia, Giuliano sembra prender di mira la rinuncia ai beni materiali a favore dei poveri da lui criticata ampiamente anche altrove¹⁰; egli, in realtà, adopera il termine

Memorias de Historia Antigua 7(1986), pp. 111-119. Su Giuliano ed i filosofi cinici cfr. R. Asmus, *Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken*, Freiburg i. Br. 1904, pp. 48 ss.

⁸ Iul., *or.* 7 (c. *Heracl.*), 224a-c.

⁹ Sugli ἀποτακτικοί cfr. A. Lambert, *Apotactites et apotaxamènes*, in *DACL* 1, 1907, coll. 2604-2626. In particolare su questa citazione in Giuliano cfr. Asmus, *Julians...* cit., p. 3 nota 1; G.J.M. Bartelink, *L'empereur Julien et le vocabulaire chrétien*, in *Vigiliae Christianae* 11 (1957), p. 43; E. A. Judge, *The earliest use of monachos for 'monk'* (*P. Coll. Youtie 77*) and the origins of Monasticism, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977), pp. 79-82. Tra le obiezioni pagane riportate da Macario di Magnesia ne figura una che riguarda l'enfasi posta dai cristiani sulla verginità che contrasterebbe col fatto che questa non sarebbe stata prescritta né da Gesù, né da Paolo (Mac. Magn., *apocr.* 3,36 = G. Rinaldi, *Biblia gentium*, Roma 1989, n° 708). A questa obiezione Macario risponde affermando che non possono dichiararsi cristiani quei gruppi che ritengono vincolante l'obbligo della verginità come i manichei, gli encratiti, gli asceti e gli apotactiti (cfr. Mac. Magn., *ibid.* 3,43) La menzione delle ultime due categorie ci spinge a congetturare che il testo pagano tra le mani dell'apologeta (un canovaccio "porfiriano" - secondo Harnack - ma quasi certamente arricchito da motivi della propaganda giuliana) conteneva puntate contro l'ascetismo monastico.

¹⁰ Cfr. Iul., *Galil.* fr. 100 (ed. Masaracchia, Roma 1990, che ho adoperato per questa ricerca); cfr. Rinaldi, *Biblia gentium...* cit., n° 455 con commento ed ulteriori indicazioni bibliografiche. La *quaestio* giuliana fu ben diffusa negli ambienti

ἀποτακτικοί per indicare, più in generale, coloro che, all'interno della professione di fede cristiana, avevano realizzato il *propositum* monastico¹¹.

Nell'orazione *Contro i cinici ingoranti*, scritta di getto a Costantinopoli all'inizio dell'estate del 362, come il testo precedente, Giuliano rimprovera ad un seguace di quella scuola di trascurare gli esempi di antica virtù di Diogene e gli rinfaccia: γυναικῶν ἀθλῶν τεθαύμακας φιλόνεκρον βίον¹². Qui il Geffcken¹³ ha ravvisato un'allusione alle monache d'Egitto.

Nell'epistola 84¹⁴ inviata nell'inverno del 362 ad Arsacio, sommo sacerdote della Galazia, Giuliano indica con chiarezza tre fattori che hanno contribuito a diffondere l'ateismo (= il cristianesimo): la filantropia verso gli stranieri, la cura nel seppellire i morti ed un atteggiamento di simulata austerità. Quest'ultima affermazione sembra tener presente l'ascesi monastica che, come vedremo in sèguito, viene generalmente ritenuta dai pagani una simulazione.

Tuttavia il testo nel quale l'imperatore attacca in maniera più esplicita e violenta il monachesimo è la nota epistola 89b, scritta ad Antiochia nei primissimi mesi del 363, dove leggiamo: «... contro quelli che non acconsentono ad invocare gli dèi è schierata la tribù dei demoni malvagi, dai quale la maggior parte di questi atei sono invasati e vengono indotti a cercare di morire con l'idea che voleranno in cielo, quando abbiano perduto violentemente la vita. Inoltre, mentre per natura l'uomo è un animale socievole e civile, vi sono di quelli che cercano luoghi deserti (τὰς ἐρημίας), invece delle città, asserviti a demoni malvagi (δαίμοσιν... πονηροῖς), dai quali son tascinati a questa misantropia (εἰς ταύτην ἄγονται τὴν μισανθρωπίαν). La maggior parte di loro ha anche escogitato catene e gioghi (δεσμὰ καὶ κλοιούς); a tal punto da ogni parte li incalza il demone perverso a cui spontaneamente si sono affidati, ribellandosi agli dèi eterni e salvatori»¹⁵.

cristiani d'Antiochia dove il monachesimo sollevava problemi di cui dirò in sèguito; cfr. A. Guida, *La rinunzia evangelica ai beni: la polemica di Giuliano e la replica di Teodoro di Mopsuestia*, in *Sileno* 10 (1984), pp. 277-287.

¹¹ Per l'imperatore il rifiuto della proprietà ostentato dai monaci era senz'altro più inammissibile dell'astensione dalle nozze e dalla riproduzione che, in ogni caso, avrebbe potuto essere compatibile con forme ascetiche da lui stesso professate; cfr. D. M. Cosi, *Casta Mater Idaea. Giuliano l'Apostata e l'etica della sessualità*, Milano 1986, pp. 33-75.

¹² 203c. Il testo è corrotto; tuttavia possiamo esser sicuri del suo senso generale; cfr. Giuliano Imperatore, *Contro i cinici ingoranti*, a cura di C. Prato e D. Micalèlla, Lecce 1988, pp. 52,97.

¹³ Cfr. J. Geffcken, *Kaiser Julianus*, Leipzig 1914, pp. 156-157.

¹⁴ Iul., ep. 84. Cfr. M. Caltabiano, *L'epistolario di Giuliano imperatore*, Napoli 1991, pp. 260-261 (commentario).

¹⁵ Iul., ep. 89b, 288ab.

Al dossier di testi giulianeî relativi al monachesimo va senz'altro aggiunto l'epistola a Fotino¹⁶, sempre del 363, nella quale l'imperatore inveisce contro Diodoro di Tarso, promotore di un *asceterium* antiocheno, sia accusandolo di simulare un aspetto austero, sia attribuendo la sua malferma salute al castigo degli dèi da lui abbandonati¹⁷.

I sentimenti ostili di Giuliano erano ricambiati negli ambienti monastici come attesta in piú luoghi la letteratura a questi connessa¹⁸. È tuttavia significativo il fatto che Giuliano, «virtute senior quam aetate»¹⁹ in realtà abbia praticato costumi 'ascetici' per certi aspetti non dissimili a quelli che caratterizzavano i suoi avversari²⁰. Sembra probabile che l'avversione di Giuliano sia stata per tale motivo ancor piú profonda; forse proprio per queste affinità "esterne" l'imperatore filosofo ha insistito non solo (e non tanto) sulle motivazioni sociali della sua avversione, ma anche (e principalmente) su quelle 'teologiche', piú profonde, cioè sul rinnegamento della paideia religioso-filosofica dell'ellenismo come motivo prioritario della condannabilità dei monaci.

II.2. Libanio. Anche se nelle opere di Libanio reperiamo vari spunti anticristiani²¹ è del tutto legittimo affermare che il suo impegno fu rivolto

¹⁶ Iul., *ep.* 90.

¹⁷ Per un'analisi dei rapporti tra Giuliano e Diodoro di Tarso cfr. il mio *Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista*, in *Augustinianum* 33 (1993) (= Ricerche patristiche in onore di Dom Basil Studer), pp. 407-430.

¹⁸ È, infatti, ai monaci che vengono attribuite le 'profezie' sulla morte dell'imperatore, cfr. *Apopht. Patr.*, Epifanio 1, (= PG 65,161-164; Atanasio); *Hist. monach.*, 8,4, p. 48 (Festugièrre; l'asceta Apollo è ispirato a confutare i pagani d'Egitto proprio all'epoca di Giuliano); *Hist. Laus.*, 4,4 (Didimo Alessandrino); *ibid.*, 45,1 (la vocazione di Filoromo suscita le ire dell'imperatore); Theod., *h. e.* 3,19 (la 'veggenza' di Giuliano Sabba e le esultanze dei monaci dell'Orsoene). Specialmente se si pensa alla conflittualità con Diodoro di Tarso, sembra parziale l'affermazione di J.H.W.G. Liebeschuetz, *Antioch. City and imperial administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, p. 234 secondo la quale l'influenza monastica iniziò a farsi avvertire nella vita religiosa della città dall'epoca di Valente.

¹⁹ Amm. Marc. 25,4,7.

²⁰ Piú in particolare: scarsa cura per l'apparenza, capelli incolti, barba ed unghie tagliate raramente, dormire sulla nuda terra, veglie notturne dedicate alla preghiera ed al lavoro, pratica della castità. Per tutto ciò cfr. Iul., *misop.* 339-340; Amm. Marc., 16,5; 25,4.

²¹ Si attende ancora uno studio complessivo e ad ampio respiro su Libanio e il cristianesimo. Nel frattempo va utilizzata la minuziosa schedatura degli argomenti anticristiani contenuti nelle sue opere offerta a suo tempo da J. Misson, *Libanios et le Christianisme*, in *Musée Belge* 24 (1920), pp. 73-89 e, specialmente per l'antimonasticismo, A.J. Festugièrre, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959. Alla raccolta del Misson aggiungo *or.* 45,27 dove Libanio

principalmente ad arginare il furore monastico che, in età teodosiana, si esercitò particolarmente contro il patrimonio artistico pagano d'ispirazione religiosa.

Nell'orazione XIV, indirizzata nell'autunno del 362 a Giuliano in difesa del pagano Aristofane²², Libanio afferma che il vescovo Giorgio di Cappadocia, all'epoca di Costanzo II, avrebbe fatto tutto il possibile per vedere costui in Egitto tra i profanatori dei misteri degli dèi e sarebbe giunto a conferirgli una posizione di comando tra quegli eunuchi²³. Eppure Aristofane, fedele agli dèi tradizionali, non si lasciò vincere dall'amor di comando, di ricchezza e di sicurezza. In questo brano, dunque, con ogni probabilità, Libanio con spregio allude all'ambiente della corte costantinopolitana nel quale eunuchi e monaci detenevano posizioni di prestigio e di forza. Di pochi mesi successiva²⁴ è un'epistola indirizzata al pagano praefectus urbis Constantinopolitanae Domitius Modestus, nella quale i monaci son definiti uomini senza focolare (ἀνέστιοι).

Un importante documento sull'influenza dei monaci alla corte di Costanzo II è costituito dall'orazione 62, forse del 374, dove si afferma che i cortigiani intriganti (cristiani) allontanavano dall'imperatore ogni buon collaboratore ed εἰσηγον δὲ τοὺς ὀχρούς, τοὺς θεοῖς ἐχθρούς, τοὺς περὶ τοὺς τάφους, ὧν τὸ σεμνὸν διασῦραι τὸν Ἥλιον καὶ τὸν Δία καὶ τοὺς σὺν ἐκείνῳ ἄρχοντας...²⁵. Qui, oltre alle ricorrenti caratterizzazioni (emaciati, nemici degli dèi, frequentatori di tombe) riscontriamo l'accusa di interferire nelle decisioni di corte in un'epoca in cui il monachesimo non aveva ancora una ben compatta organizzazione²⁶.

protesta contro quei magistrati che dopo aver brigato tanto per ottenere la loro carica, se posti di fronte alla necessità di frustare o far decapitare dichiarano che ciò è contro la loro natura. Qui il retore ha di mira i magistrati cristiani (cfr. *or.*, 4,36 a proposito di Eutropius) e le sue obiezioni coincidono con quelle avanzate dal pagano Volusiano di Cartagine ancora nel 411 (cfr. *Aug.*, *ep.* 136,2) sulla scorta di precetti biblici da lui citati (*Rom.* 12,7 e *Mt.* 5,39-41).

²² Cfr. PLRE, I, pp. 106-107.

²³ Cfr. Lib., *or.* 14, 65.

²⁴ Lib., *ep.* 1367,4; la missiva è scritta nel 363, subito dopo la partenza di Giuliano per la spedizione partica. Domizio Modesto fu segretamente pagano all'epoca di Costanzo II, manifestò la sua fede durante il regno di Giuliano e continuò a praticarla anche dopo. Sembra che si sia convertito all'arianesimo all'epoca di Valente, cfr. PLRE, I, pp. 605-608. Nel 370 compare, nella qualità di Prefetto del Pretorio d'Oriente, come destinatario di CTh 12,1,63 che vieta la fuga dei cittadini nei solitari rifugi dei monaci e sulla quale cfr. più sotto le note 66 e 83.

²⁵ Lib., *or.* 62,10.

²⁶ In considerazione delle convinzioni religiose dell'imperatore possiamo ritenere che questi monaci siano stati ariani.

Nella sua seconda orazione, pronunciata nel 381 e definita il manifesto del 'partito degli Elleni' (Petit), Libanio paragona la prosperità economica dei tempi di Giuliano con la miseria che affligge ora la campagna. Le cause di questa situazione dolorosa sono due: la pesante tassazione e, quel che gli sembra un male ancor peggiore, «una folla stipata nelle caverne, individui saggi solo per gli abiti che indossano (τῶν μέχρι τῶν ἱματίων σωφρόνων)»²⁷.

Nell'or. 45 (*De vincitis*) che è contemporanea alla *Pro templis*, Libanio descrive un caso di condizionamento esercitato dai monaci sull'amministrazione della giustizia: ad Antiochia, presso il colonnato del tempio di Dioniso, il magistrato Tisamenus è intento a celebrare un processo per omicidio quando μελλούσης δὲ εἰσιέναι τῆς δίκης ἀκούει μὲν ἄδόντων τὰ αὐτῶν ἄσματα τῶν ἐν τοῖς σπηλαίοις οἰκούντων δεῦρο τότε ἠκόντων, ὃ ποιεῖν τοῦ θέρους εἰώθασιν; a questo punto egli si alza di scatto dalla sua sedia e, atterrito, pone termine affrettatamente al processo al quale neanche in seguito vorrà più interessarsi²⁸.

Ma la *summa* più articolata e violenta delle invettive di Libanio contro il monachesimo è certamente l'orazione XXX espressamente dedicata alla difesa dei templi contro gli attacchi iconoclasti dei monaci²⁹. Il cuore del discorso è costituito da una denuncia di queste *eversiones* insieme ad una richiesta di tolleranza per chi non condivideva le convinzioni religiose dell'imperatore Teodosio, destinatario dell'orazione. Qui riporto le principali frecciate antimonastiche riservandomi di ritornare più oltre sul tema specifico della distruzione dei templi.

La caricatura più violenta dei monaci la troviamo nel paragrafo 8 che li descrive come ipocriti ed instancabili crapuloni: «Questi uomini vestiti di nero invece, che mangiano più degli elefanti, che stancano, per l'abbondanza delle coppe che tracannano, coloro che versano loro da bere al suono dei loro canti; essi, che nascondono questi eccessi sotto un pallore che si procurano artificialmente...». Poco oltre gli asceti sono paragonati a

²⁷ Lib., or. 2,32. Cfr. Festugière, *Antioche...* cit., p. 239. Per Libanio, i monaci avrebbero contribuito alla desolazione delle campagne sia abbandonando il lavoro sia distruggendo i santuari rurali.

²⁸ Lib., or. 45,26. Libanio altrove muove anche altre critiche a questo *consularis Syriae*, cfr. PLRE, I, pp. 916-917.

²⁹ Per il problema della datazione cfr. Libanio, *In difesa dei templi*, a cura di R. Romano, Napoli 1982, pp. 17-22 che concorda con il Petit nel collocare la composizione tra il 385 ed il 386. J. Wytzes, *Libanius et les lois*, in M. B. De Boer - T. A. Edridge (curatori), *Homages à M. J. Vermaseren*, III, Leiden 1978, pp. 1334-1350 studia l'orazione nel quadro incerto e contraddittorio della legislazione antipagana dell'epoca.

pecchioni che non lavorano e vivono a spese altrui³⁰; essi, tuttavia, sono avidi di ricchezze che sequestrano ai tesori dei templi ed ai contadini i cui poteri vengono da loro requisiti³¹. La "guerra civile"³² che i monaci conducono giunge persino a macchiar loro le mani con omicidi³³. Libanio insiste particolarmente sui danni che tali azioni arrecavano alle campagne, private con violenza di quei templi che erano come le loro "anime"³⁴. Altro aspetto messo in evidenza è l'ignoranza³⁵ di questa gente unita alla presunzione di aver un rapporto privilegiato con Dio.

Le obiezioni di vario genere formulate da Libanio all'indirizzo dei monaci ci fanno ritenere che esse non sono motivate da pregiudizi di letterato o di sofista (Misson) e neanche dalla semplice militanza pagana. Il Pack³⁶ ha ben messo in rilievo il ruolo che in esse hanno rivestito fattori d'indole sociale quali l'appartenenza ad una famiglia di decurioni ed il ruolo di proprietario terriero. Vorrei qui sottolineare che Libanio rivolge il

³⁰ Lib., or. 30, 12 dove i contadini danneggiati dalla distruzione dei templi sono paragonati alle api laboriose.

³¹ «...Si impadroniscono del terreno di un tale asserendo che è terra sacra e molti son privati dei patrimoni paterni con falsi pretesti. Essi vivono nel lusso grazie ai mali di altri, proprio essi che dicono di onorare il proprio dio con il digiuno. E se le vittime dei saccheggi vanno dal pastore in città - infatti così vien chiamato un individuo non certo perbene - a lamentarsi dei danni che hanno subiti, questo pastore approva quelli, e scaccia loro perché pur sempre hanno guadagnato qualcosa non subendo mali peggiori». 30,11; su questo stesso tema cfr. anche 30,54.

³² «E poi che altro è questo se non far guerra ai contadini in tempo di pace?» or. 30,13.

³³ «Io tralascio di enumerare quanti abbiano ucciso nel corso delle sommosse senza minimamente lasciarsi impressionare... ma quando si scacciano coloro che con le loro cure aiutano poveri vecchi e vecchie, fanciulli orfani... tutto questo non è forse un delitto?» or. 30,20; l'ultima affermazione allude allo smantellamento di opere assistenziali organizzate intorno ai templi pagani, conformemente alla riforma giuliana; cfr. Lib., or. 2,20.

³⁴ «Tutte queste violenze si osano anche nelle città, ma per lo più nelle campagne, ed essi, in gran numero, attaccano in ogni luogo; dopo aver causato separatamente mille danni, si riuniscono e l'un l'altro si chiedono conto delle imprese... Vanno all'assalto per le campagne come torrenti, devastano i campi col pretesto dei templi: nel campo dove hanno distrutto un tempio hanno anche accettato, abbattuto, ucciso!... I contadini... pensano di lavorare invano se son privati degli dèi che conducono a buon fine le fatiche», or. 30,9-10.

³⁵ «...Gente che ha or ora abbandonato le tenaglie, i martelli e le incudini, e pur pretende di discutere del cielo e dei suoi abitanti», or. 30,31; il monaco ha «appena lasciato il lavoro dei campi e pretende di intrattenersi sui monti col creatore dell'universo», or. 30,48.

³⁶ R.C. Pack, *Studies in Libanius and Antiochene Society under Theodosius*, Diss., Univ. of Michigan 1935, pp. 41-45.

suo ironico sarcasmo esplicitamente e direttamente a quelli che sappiamo essere alcuni aspetti peculiari del monachesimo: sobrietà del vitto, operosità, professione di povertà, comunione intima con Dio.

II.3. **Ammiano Marcellino** menziona soltanto una volta le «virgines Christiano ritu cultui divino sacratae» che il re persiano Shapur, nel 359 d.C., trova nelle vicinanze di Amida, in Armenia, dopo aver espugnato due fortezze romane³⁷. Lo storico, i cui giudizi sul cristianesimo non sono mai pregiudizialmente negativi, non menziona mai i monaci nella sua vasta opera rinunciando ad una facile occasione di polemica³⁸.

II.4. **Eunapio**, iniziato ai misteri eleusini, insegnò a Sardi e si impegnò nei suoi scritti a combattere la religione cristiana³⁹ soffermandosi in particolare su due tratti caratterizzanti dell'attività monastica: l'abbandono della patria ed il culto dei martiri e delle reliquie.

Nelle *Vitae sophistarum* abbiamo due riferimenti ai monaci. Nel primo viene ricordato l'insediamento di costoro nei luoghi sacri del paganesimo; lo storico caratterizza questi 'cosiddetti monaci' (τοὺς καλουμένους μοναχούς) in termini estremamente negativi: sono uomini solo in quanto all'aspetto, ma per lo stile di vita sono piuttosto dei porci (ἀνθρώπους μὲν κατὰ τὸ εἶδος, ὁ δε; βίος αὐτοῖς σωδής), in pubblico, infatti compiono azioni turpi ed innominabili. Si può dire che per loro la pietà consiste nel disprezzare quanto attiene al divino (τὸ καταφρονεῖν τοῦ θεοῦ). Ed infatti allora ogni uomo che si comportava in pubblico in tal maniera ed indossava abiti neri esercitava l'autorità del tiranno (τυραννικῆν... ἐξουσίαν). La conclusione è amara: ἐς τοσούδε ἀρετῆς ἤλασε τὸ ἀνθρώπινον⁴⁰.

Più oltre viene riportata la profezia di uno ierofante di Eleusi secondo

³⁷ «Inventas tamen alias quoque virgines, Christiano ritu cultui divino sacratas, custodiri intactas, et religioni servire solito more, nullo vetante, praecepit» Amm. Marc., 18,10,4.

³⁸ Così P. Grattarola, *Ammiano Marcellino fra «reazione» pagana e cristianesimo*, in *Aevum* 55 (1981), p. 87; i giudizi sul clero cristiano formulati da Ammiano non dipendono dalla professione di fede bensì dal loro comportamento. Ai vescovi romani crapuloni egli contrappone la frugalità e la semplicità del clero provinciale, cfr. 27,3,14-15. In 21,16,16 egli afferma che Costanzo II fu succube degli enuchi e dei cortigiani; poco dopo lo accusa di aver confuso la «absoluta et simplex» religione cristiana con una «superstitio anilis». Un paragone con la già citata Lib., or. 62,10 ci spingerebbe a ravvisare in quest'ultima espressione di Ammiano un'allusione al culto dei martiri in auge presso i monaci.

³⁹ Manca a tutt'oggi una monografia complessiva e specifica su Eunapio e il cristianesimo. Sono pertanto da consultare: I. Opelt, s.v. *Eunapios*, in *RAC* 6, 1966, coll. 928-936; per il lessico: G.J.M. Bartelink, *Eunape et le vocabulaire chrétien*, in *Vigiliae Christianae* 23 (1969), pp. 293-303.

⁴⁰ Eun., v. *soph.*, pp. 422-424 Wright.

la quale si sarebbe verificata ad un tempo la distruzione dei templi, la fine del culto eleusino e la rovina dell'Ellade. Eunapio ne vede la realizzazione nell'invasione della Grecia da parte di Alarico nel 395 che ebbe luogo molto agevolmente attraverso il passo delle Termopili; la sciagura fu favorita da uomini avvolti in neri paludamenti (τῶν τὰ φαῖα ἱμάτια ἐχόντων = i monaci)⁴¹.

In ogni caso il monachesimo per Eunapio giocò un ruolo di rilievo nel processo di decadenza dell'impero. È interessante notare che, sia a proposito del primo che del secondo episodio sopra riferito, Eunapio dichiara di aver trattato l'argomento in maniera più ampia nella sua *Historia*⁴² che fu utilizzata da Zosimo, altro storico pagano che ha polemizzato con i monaci. Ora è proprio in un frammento della *Historia* di Eunapio che leggiamo sia che v'erano monaci tra i barbari (che erano di fede cristiana), sia che costoro, sapendo come presso i "romani" tali asceti erano tenuti in buona considerazione, si travestirono, appunto, da monaci e riuscirono a penetrare nei territori entro il limes. Lo storico pagano aggiunge che l'operazione era oltremodo facile dal momento che per esser monaco è sufficiente spazzar la terra con lugubri mantelli⁴³.

⁴¹ Eun., *v. soph.*, p. 438 Wright, ma cfr. anche *ibid.*, p. 464 Wright. Cfr. F. Paschoud, *Eunapiana*, in *Bonner Historia Augusta Colloquium 1982-1983*, Bonn 1985, pp. 271-278. Canivet, *Monachisme...*, p. 73 nota 30 ritiene che non si debba pensare ad un'allusione ai barbari al seguito di Alarico bensì, più semplicemente, al prevalere di tutti coloro che non possedevano la cultura greca. Nel racconto di Eunapio, tuttavia, questa rovina è connessa anche ad altri fattori come la nomina di un ierofante privo di purezza rituale, le devastazioni dei santuari e, più in generale, la legislazione antipagana di Teodosio del 391-392 i cui effetti giunsero a maturazione proprio negli anni precedenti la compilazione degli scritti di Eunapio, cfr. R. J. Penella, *Greek philosophers and sophists in the fourth century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds 1990, p. 143.

⁴² Phot., *bibl. cod.* 77 afferma che Eunapio nella prima edizione della sua *Storia* parlò molto male del cristianesimo mentre eliminò molte di queste insolenze nella edizione successiva. Oggi possediamo soltanto frammenti di quest'ultima.

⁴³ Eun., *Hist. ap.* FHG IV, n° 55, pp. 38-39 (Müller): Ἡ δὲ καὶ τῶν καλουμένων μοναχῶν παρ' αὐτοῖς γένος, κατὰ μίμησιν τῶν παρὰ τοῖς πολεμίοις ἐπιτηθευμένων, οὐδὲν ἐχούσης τῆς μιμήσεως πραγματώδες καὶ δύσκολον, ἀλλὰ ἐξήρκει φαῖα ἱμάτια σύρουσι καὶ χιτῶνια, πονηροῖς τε εἶναι καὶ πιστεύεσθαι. Καὶ τοῦτο ὀξέως συνείδον οἱ βάρβαροι τὸ θαυμαζόμενον παρὰ Ῥωμαίοις ἐς παραγωγὴν ἐπιτηδεύσαντες: Nella rievocazione eunapiana va notata l'affermazione secondo la quale presso tali barbari (di fede ariana) v'erano ἱερέας καὶ ἱερέας; qui vedrei un accenno, rarissimo presso i pagani, a cristiane *virgines consecratae*, cioè monache, che può trovar conferma nel calendario gotico (ariano) del 400 il quale commemora il martirio a Berea di 40 *moniales* il 19 luglio. Se l'ipotesi ha probabilità di essere vera allora il vocabolo andrebbe aggiunto a quelli studiati nel già citato articolo del

II.5. **Zosimo**, parlando nella sua *Historia Nova*⁴⁴ dei torbidi che seguirono il primo esilio da Costantinopoli di Giovanni Crisostomo, ci presenta una descrizione estremamente denigratoria dei monaci: «... la città era in pieno tumulto e la chiesa dei cristiani fu occupata dai cosiddetti monaci (ὕπὸ τῶν λεγομένων μοναχῶν). Costoro non contraggono matrimoni legittimi e formano, in città e nei villaggi, complessi popolosi di uomini non sposati, inadatti alle guerre o a qualche altra necessità pubblica; senonché, continuando ad avanzare da quel tempo sino ad ora, si sono appropriati di molta terra e con il pretesto di distribuirla ai poveri hanno resi poveri quasi tutti»⁴⁵.

II.6. **Pallada**. Epigrammatista alessandrino dell'età di Arcadio, alluse più volte e con buona dose di ironia al cristianesimo⁴⁶. L'*Antologia Palatina* ci ha trasmesso un suo epigramma nel quale sono i monaci ad esser presi di mira: εἰ μοναχοί, τί τοσοῖδε; τοσοῖδε δέ, πῶς πάλι μῦνοι; ὦ πληθὺς μοναχῶν ψευσαμένη μονάδα⁴⁷.

II.7. **Rutilio Namaziano**, pagano⁴⁸ di origine gallica⁴⁹, rivestì all'epoca di

Bartelink sul vocabolario cristiano di Eunapio. Su Eunapio, i monaci e le reliquie cfr. più sotto alla nota 178.

⁴⁴ Composta tra il 502 ed il 518 a Costantinopoli. Zosimo fu ammiratore di Giuliano (cfr. Zos., 3,2) e convinto assertore che la decadenza di Roma era da attribuirsi all'abbandono dei culti tradizionali; cfr. L. Cracco Ruggini, *Zosimo, ossia il rovesciamento delle Storie Ecclesiastiche*, in *Augustinianum* 16 (1976), pp. 23-36. Secondo un noto giudizio di Fozio, nella sua opera storica egli avrebbe seguito pedissequamente la *Historia* di Eunapio della quale s'è già detto.

⁴⁵ Zos., 5, 23, 4, p. 35,5-13 Pashoud. Sul brano cfr. le osservazioni alla nota 270.

⁴⁶ I rapporti tra il pagano Pallada ed il cristianesimo hanno costituito l'oggetto delle seguenti ricerche di A. Cameron: *Palladas and the Nikai*, in *Journal of Hellenic Studies* 84 (1984), pp. 54-62; *Palladas and the Christian Polemic*, in *Journal of Roman Studies* 55 (1965), pp. 17-30; *Wandering Poets, A Literary Movement in Byzantine Egypt*, in *Historia* 14 (1965), pp. 470-509; cfr. anche C. M. Bowra, *Pallas and Christianity*, in *Proceedings of the British Academy* 45 (1959), pp. 255-264.

⁴⁷ Cfr. *Anth. Pal.*, 11, 384. Hier., *epp.* 14,6 e 58,5 insistono sull'obbligo della solitudine per il monaco («quid facis in turba qui solus es?»; «...monachus, id est solus, quid facis in urbibus?»). L'epigrammatista pagano è anche testimone delle *eversiones* che nella sua città compiono i monaci al seguito di Teofilo; cfr. C. M. Bowra, *Palladas and the converted Olympians*, in *Byzantinische Zeitschrift* 53 (1960), pp. 1-7. Di Pallada va ricordato anche l'epigramma indirizzato ad Ipazia, filosofa pagana uccisa nel 415 dai monaci d'Alessandria, cfr. *Ant. Pal.*, 9,400.

⁴⁸ Il paganesimo di Rutilio, negato a suo tempo da H. Schenkl, *Ein spätromischer Dichter und sein Glaubensbekenntnis*, in *Rheinisches Museum* 66 (1911), pp. 393-416, è oggi fuori discussione. Basti pensare, tra i moltissimi altri spunti, all'invettiva contro Stilicone, colpevole di aver dato alle fiamme nel 407 i libri sibillini (Rut., *de red.* 2, 42-52 e le osservazioni di I. Lana, *Rutilio Namaziano*, Torino 1961, pp. 43-44) ed

Onorio le cariche di *magister officiorum* e di *praefectus Urbi Romae*. Il suo *De reditu*, che descrive il viaggio di ritorno in patria dalla capitale compiuto nel 417, contiene due invettive contro il monachesimo⁵⁰ che sono le uniche pervenuteci per tradizione diretta da autori pagani d'occidente.

Il primo brano riguarda l'insediamento monastico dell'isola di Capraia⁵¹ che gli si dischiude alla vista non appena ha abbandonato Populonia: «Processu pelagi iam se Capraria tollit; squallet lucifugis insula plena viris. Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt quod soli nullo vivere teste volunt. Munera fortunae metuunt, dum damna verentur. Quisquam sponte miser, ne miser esse queat?»⁵² Quaenam perversi rabies tam stulta cerebri, dum mala formides, nec bona posse pati? Sive suas repetunt factorum ergastula poenas, tristia seu nigro viscera felle tument. Sic nimiae bilis morbum assignavit Homerus Bellerophonteis⁵³ sollicitudinibus. Nam inveni

all'ampia digressione anti giudaica nella quale alla religione ebraica, tra le tante accuse oramai tradizionali, viene rivolta anche quella di essere *radix stultitiae* (1, 389) cioè matrice del credo irrazionale dei cristiani; cfr. F. Paschoud, *Une relecture poétique de Rutilius Namatianus*, in *Museum Helveticum* 35 (1978), p. 324 nota 23. A. Dufourcq, *Rutilius Namatianus contre saint Augustin*, in *Revue d'histoire et littérature religieuses* 10 (1905), pp. 488-492 ha ravvisato nel poema rutiliano alcuni accenni polemici al *De civitate Dei* agostiniano.

⁴⁹ Probabilmente di Tolosa. Nella Gallia di Rutilio la diffusione del cristianesimo era stata accompagnata (dalla seconda metà del sec. IV) da episodi di distruzione radicale dei templi e dei boschi sacri pagani; cfr. Sulp. Sev., *dial.* 3,9 ss.; *v. Mart.* 10-14. Per un quadro generale cfr. Colombás, *Monachesimo...* cit., I, pp. 247-278 e la bibliografia ivi utilizzata.

⁵⁰ L'edizione qui adoperata è quella a cura di J. Vessereau e F. Préchac, Paris 1933. Su Rutilio, il cristianesimo ed i monaci cfr. P. de Labriolle, *Rutilius Claudius Namatianus et les moines*, in *Revue des études latines* 6 (1928), pp. 30-41 (forse la menzione di Circe in Ilario di Arl., *ser. de v. Honor.* 3,15-17 è una risposta polemica a Rutilio); L. Gougaud, *Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident*, in *Revue Mabillon* 24 (1934), pp. 145-163; F. Corsaro, *Studi rutiliani*, Bologna 1981, pp. 69-93; F. Ruggiero, *La follia dei cristiani. Su un aspetto della "reazione pagana" tra I e V secolo*, Milano 1992, pp. 219-230 ed i commenti ad loc. di E. Doblhofer (Heidelberg 1977) e di A. Fo (Torino 1992).

⁵¹ Ambr., *Examer.* 3,23 e Hier., *ep.* 77,6 attestano, rispettivamente per gli anni intorno al 388 ed il 400, l'esistenza di insediamenti monastici nelle isole del Tirreno. Per quanto riguarda i monaci di Capraia; cfr. l'elogio fattone da Aug., *ep.* 48,4 del 398 e Oros., 7,36 (nel 398 alcuni monaci di Capraia accompagnano ed assistono con le loro preghiere Mascezel che si reca a combattere in Africa contro Gildone).

⁵² L'argomentazione richiama Sen., *ep.* 24,22-23 dove, confortato da un adagio epicureo, si afferma: «la follia umana è così grande che alcuni sono spinti alla morte proprio dal timore della morte»; cfr. anche Mart., *epigr.* 2,80,2.

⁵³ Cfr. Y. M. Duval, *Recherches sur la language et la littérature latine: Bellérophon et les*

offenso saevi post tela doloris dicitur humanum displicuisse genus»⁵⁴.

In un altro brano leggiamo vibrare parole di disappunto per un giovane fattosi monaco: «Adsurgit ponti medio circumflua Gorgon inter Pisanum Cyrnaicumque latus. Adversus scopulus damni monumenta recentis: perditus hic vivo funere civis erat. Noster enim nuper iuvenis maioribus amplis, nec censu inferior coniugiove minor, impulsus furiis homines terrasque⁵⁵ reliquit et turpem latebram credulus exul agit. Infelix putat illuvie caelestia pasci seque premit laesis saevior ipse deis. Num, rogo, deterior Circaeis secta venenis? Tunc mutabantur corpora, nunc animi»⁵⁶.

Questi brani antimonastici di autori pagani, anche se non numerosi, sono sufficienti per tentare una prima valutazione dei contenuti e dei termini di tale avversione. A questo scopo ci si potrà avvalere, ove possibile, anche della letteratura patristica reperendovi sia critiche formulate in ambienti cristiani sia altre obiezioni in cui possiamo ravvisare una matrice pagana.

III. È stato detto che nell'epoca della quale ci stiamo interessando gli intellettuali pagani intrattengono col cristianesimo gerarchizzato «un rapporto nell'insieme pacifico, talora perfino di dialogo ideologico aperto e cortese» mentre fanno del monachesimo l'oggetto di «una manifesta e diffusa intolleranza»⁵⁷. Questa osservazione è sostanzialmente giusta; tuttavia, proprio perché le articolazioni tra gruppi religiosi furono allora tutt'altro che nette, sembra interessante domandarci quali aspetti del monachesimo in particolare furono avvertiti dai pagani come inaccettabili, quali punti di convergenza le loro critiche potevano trovare in ambienti cristiani o in esigenze espresse dalla legislazione dell'epoca e, inoltre, quali condizionamenti su queste polemiche antimonastiche abbiano potuto esercitare peculiarità d'ordine geografico o alternanze nei quadri dell'amministrazione tra alti funzionari di fede diversa.

III.1. I risvolti economici⁵⁸ del monachesimo sono ben presenti nelle obiezioni di matrice pagana; queste, per così dire, oscillano (solo in apparenza poco coerentemente, come si vedrà) tra due estremi: da un lato la derisione della radicale povertà evangelica praticata dagli asceti, dall'altro

ascètes chrétiens. Melancholia ou otium?, in *Caesarodunum*, II, 1968, pp. 183-190.

⁵⁴ I, 440-452.

⁵⁵ Oppure «divosque» secondo un'altra lezione; cfr. la nota ad loc. nella citata edizione a cura di J. Vessereau e F. Préchac, p. 27.

⁵⁶ I, 515-526.

⁵⁷ Cracco Ruggini, *Simboli...* cit., p. 288.

⁵⁸ Sugli aspetti economici e sociali del primo monachesimo cfr. M. Mazza, *Monachesimo basiliano: modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'impero romano del IV secolo*, in *Studi Storici* 21 (1980), pp. 31-60.

la denuncia dell'accumulo delle proprietà da parte dei monasteri.

I testi agiografici danno grande enfasi all'attuazione dei precetti evangelici relativi alla rinuncia totale dei propri beni al fine di conseguire la perfezione cristiana (*Mt.* 19,21.24; *Lc.* 12,33)⁵⁹. Tali precetti costituiscono un bersaglio per gli avversari del monachesimo; tra questi l'anonimo contro il quale polemizza Macario denuncia quei cristiani che, citando *Mt.* 19,21, avevano persuaso donne di nobile nascita «a distribuire ai poveri tutte le sostanze e i possessi che avevano e, venute esse stesse in povertà, a mendicare, passando da uno stato di libertà a un disdicevole accattonaggio, dalla prosperità a una condizione penosa, e infine, costrette ad andare per le case dei ricchi... perdere i propri beni col miraggio della santità e bramare gli altrui sotto la spinta del bisogno»⁶⁰. Giuliano svolge riflessioni d'ordine economico più articolate in margine al «vendete tutto e distribuite ai poveri» di *Lc.* 12,33: se tale precetto venisse osservato i commerci finirebbero, le famiglie e le città si sgretolerebbero perdendo il loro valore⁶¹. Anche in Africa, nell'età di Agostino, i pagani dichiareranno stolti e derideranno i monaci che si sono privati d'ogni loro cosa in ottemperanza ai precetti evangelici⁶². Osservazioni di tal genere sono sullo sfondo della critica giuliana agli apotactiti cristiani nel già citato discorso contro Eraclio⁶³. Esse, mi sembra di poter osservare, riflettono una prassi monastica che prevede il passaggio dei beni del novizio direttamente ai poveri, senza alcuna mediazione del cenobio. Un diverso e più evoluto tipo di economia monastica mi sembra invece esser riflesso in critiche successive. La povertà evangelica viene ora realizzata tramite la devoluzione dei propri beni al monastero il quale diventa, agli occhi dei non cristiani, una istituzione che accumula ricchezza. Questi incameramenti sono denunciati da Libanio per il quale i monaci si appropriano di terre sottratte ai templi

⁵⁹ Cfr. G. Bardy, s.v. *Dépouillement*, in *DicSp* 3, 1957, coll. 455-464; M. G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980. Già Celso aveva contrapposto, forse dietro suggestioni marcionite, i precetti veterotestamentari di acquisire ricchezza e potenza alla rinuncia prescritta da Gesù, cfr. *Or.*, *Cel.* 7,18 (= Rinaldi, *Biblia gentium...* cit., n° 576).

⁶⁰ *Mac. Magn.*, *apocr.* 3,5 (= Rinaldi, *Biblia gentium...*, cit. n° 388).

⁶¹ Cfr. Guida, *La rinuncia evangelica ai beni* cit., pp. 277-287.

⁶² Cfr. *Aug.*, in *Ps.* 136,9,30-33.

⁶³ Anche nell'*ep.* 115 Giuliano allude ironicamente al precetto della povertà evangelica e punisce gli ariani di Edessa per le loro violenze confiscandone i beni; l'imperatore afferma di prendere tale provvedimento «facendo alleanza con i loro santi» e pertanto, probabilmente, vuol affermare, con forte ironia, che ha inteso aiutare gli asceti nel realizzare il loro ideale di perfezione. Nell'*ep.* 114 l'imperatore accusa il clero cristiano di «scrivere testamenti, appropriarsi illegalmente delle proprietà altrui, e prendere tutto per sé».

o ai contadini col semplice dichiararle "sacre" ai loro scopi⁶⁴ e, successivamente, in modo ancora più aderente alle mutate situazioni, da Zosimo per il quale i monasteri «si sono appropriati di molta terra e con il pretesto di distribuirla ai poveri, hanno reso poveri quasi tutti».

Anche la legislazione attesta una diffusa paura della venalità dei monaci: nel 370 Valentiniano I indirizza una *constitutio*⁶⁵ al vescovo di Roma Damaso nella quale vieta ai *continentes* di frequentare le abitazioni di giovani donne o di vedove e di riceverne l'eredità. È dello stesso anno CTh 12,1,63, promulgata da Valentiniano I e Valente, che «intende impedire l'illegale devoluzione alle comunità ascetiche dei beni economici giuridicamente appartenenti ai monaci, ma vincolati da *munera* sanciti dalla legislazione vigente»⁶⁶. Le stesse preoccupazioni sottendono leggi successive, questa volta di Teodosio I: le CTh 16,5,7 e 9 che pure mirano ad impedire l'accentramento di patrimoni da parte di comunità ubicate in luoghi nascosti e definite *turba pessimorum*⁶⁷.

Sempre nell'ambito dei rapporti tra monachesimo ed economia, i pagani d'oriente denunciano i danni all'agricoltura provocati dall'abbandono delle terre. Libanio ravvisa nei monaci una delle cause della crisi delle campagne della Siria ancor più grave della pur pesante tassazione⁶⁸. Nella *Pro templis*⁶⁹ la sua denuncia si fa più esplicita: in margine alla

⁶⁴ Lib., *or.* 30,11.

⁶⁵ Ai risvolti economici del monachesimo s'interessano le *constitutiones* CTh 16,2,20 (del 30.7.370) e 16,2,27 (del 21.6.390) che, tra l'altro, interdicono ai *continentes* di ricevere beni da *feminae* alle quali erano stati uniti «privatim sub praetextu religionis» e alle diaconesse con parenti di trasferire alla chiesa tutti i loro beni. Ambr., *ep.* 18,3 ravvisa nei provvedimenti una discriminazione a danno dei cristiani; Hier., *ep.* 38,5, invece, chiama in causa le responsabilità dei monaci nel provocare tali restrizioni. Per queste e per le altre *constitutiones* trasmesse dal libro XVI del *Codex Theodosianus* risulta utile la consultazione di L. De Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa - Stato*, Napoli 1980 e del più recente già citato lavoro di Barone Adesi.

⁶⁶ Barone Adesi, *Monachesimo...* cit., pp. 195 ss dove la legge è commentata nel quadro di un'analisi degli aspetti economici connessi al monachesimo primitivo. I provvedimenti erano già stati impartiti al comes Orientis pagano Eutolmius Tatianus; essi sono ora indirizzati al PPO criptopagano ed antimonastico Domitius Modestus sul quale cfr. più sopra la nota 24. Amm. Marc., 27,3,14-15 denuncia la prassi dell'episcopato romano di arricchirsi con le offerte delle matrone. Hier., *ep.* 52,6 condanna quei chierici che assistono i vecchi ammalati per carpirne l'eredità.

⁶⁷ Le leggi, rispettivamente dell'8.5.381 e del 31.3.382, intendono colpire, accomunandoli, comunità di manichei, apotactiti, encratiti, saccofori, idroparastati e solitari vari.

⁶⁸ Lib., *or.* 2,31

⁶⁹ Cfr. Lib., *or.* 30,9-11.

distruzione violenta dei templi pagani i monaci requisiscono le campagne⁷⁰; i contadini, pertanto, quando non sono stati espropriati, perdono l'incentivo e la fiducia nel loro lavoro poiché son persuasi che l'abbandono delle loro trådite pratiche religiose causerà la carestia: «i templi sono l'anima delle campagne»⁷¹. Nella *Vita di Alessandro l'Acemeta* leggiamo che gli abitanti di Palmira serrarono le porte della loro città all'avvicinarsi dell'aseta accompagnato da una gran folla di discepoli; i palmireni pensavano che costoro avrebbero consumato tutte le loro provviste alimentari. La narrazione prosegue con un'annotazione interessante: i monaci furono soccorsi da truppe di barbari stanziati nella regione⁷². È in ogni caso evidente che i pagani consideravano i monaci gente che rifuggiva dal lavoro come asseriscono chiaramente sia Libanio che Zosimo e sta forse ad attestare anche l'espressione "lucifugi yiri" di Rutilio⁷³. Intorno al 378, in occidente, l'ascetismo è accusato di provocare un decremento della natalità con effetti devastanti⁷⁴.

III.2. Le accuse rivolte ai monaci di aver "abbandonato la patria" s'inseguono nel filone tradizionale che rimprovera al cristiano il disinteresse per quanto attiene alle necessità politiche dell'impero⁷⁵ e, tuttavia, lo

⁷⁰ «At any rate, the fact that the monks effected permanent changes in the ownership shows that there was organizations and powerful backing behind their activities», Liebeschuetz, *Antioch...*, cit. p. 238.

⁷¹ Il nesso istituito dai contadini tra la carestia ed il trascurare le pratiche religiose è attestato anche in Symm., *rel.* 3,15-17 ed è confutato da Ambr., *ep.* 18,19-23. L'importanza dei templi rustici per la religiosità dei contadini sarà implicitamente riconosciuta da Arcadio il quale, con una *constitutio* del 10.7.399 (CTh 16,10,16) ordinerà la distruzione di questi edifici prescrivendo che avvenga «sine turba ac tumultu».

⁷² Cfr. *V. Alex. Acem.* 34-35 (= PO pp. 684-686). Barone Adesi, *Monachesimo...* cit., p. 115 cita questo episodio come esempio di paura delle conseguenze economiche prodotte dai monaci condivisa dai ceti popolari come dai ceti abbienti delle popolazioni urbane. La solidarietà tra monaci e barbari richiama l'accusa di aver collaborato con i barbari al sèguito di Alarico che Eunapio muove ai monaci. Alessandro era stato precedentemente ἑπάρχος a Costantinopoli e, convertitosi, aveva donato tutti i suoi beni ai poveri; la sua attività evangelistica, secondo *V. Alex. Acem.* 9, sarebbe stata accompagnata da distruzione di templi.

⁷³ Così per L. Alfonsi, *Lucifugi viri. Nota a Rutilio Namaziano*, in *Atene e Roma* N.S. 5 (1961), pp. 98-99; Id., *Su 'Lucifuga'*, in *Aevum* 41 (1967), p. 157 intende l'espressione non solo alla luce del "lucifuga natio" di Min. Fel., 8,4, ma anche di autori satirici per i quali i 'lucifugi' sono coloro che odiano la luce in quanto sono nemici del lavoro. Questa accusa riprende un motivo anticristiano già attestato in Tert., *apol.* 42,1.

⁷⁴ Cfr. Ambr., *de virginitate* 35-37.

⁷⁵ Cfr. le accuse in tal senso mosse da Celso già nel II d.C. e quelle attestate in Tert., *apol.* 24,9-10.

esaspera sino a giungere all'accusa di collaborare con i nemici di questo. Giuliano accomuna l'"apoliticità" dei monaci a quella dei cinici. Per Libanio i monaci sono *ἀνέστιοι* per definizione. Zosimo rincara la dose ravvisando fra i tratti che li caratterizzano quello dell'essere inadatto «alla guerra o a qualsiasi necessità pubblica». In realtà l'abbandono degli impegni militari è per i cristiani di quest'epoca un alto ideale di santità come attesta il culto fiorente per i martiri militari⁷⁶; risale proprio alla campagna renana di Giuliano l'esemplare 'diserzione' di san Martino che provoca l'ira del cesare⁷⁷. Basilio, nel 372, mette in guardia il monaco Firmiano dal suo 'vergognoso' interesse per le esigenze militari⁷⁸. Girolamo, nel 396⁷⁹, trova poco encomiabile che il giovane asceta Nepoziano, guardia palatina di fede cristiana, abbia indugiato ad abbandonare la divisa⁸⁰. Prudenzio elogia i credenti che «Caesaris vexilla liquuntur»⁸¹. Eunapio, come s'è visto, a più riprese chiama in causa il monachesimo a proposito del disfaccimento dell'impero⁸². Anche la legislazione riflette questo stato di cose: una *constitutio* di Valentiniano I e di Valente del 370 vieta ai cittadini di rifugiarsi presso i monaci al fine di sottrarsi ai loro *munera*⁸³. Successivamente

⁷⁶ Cfr. J. Fontaine, *Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV^e siècle: l'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien*, in *Augustinianum* 20 (1980), pp. 141-171.

⁷⁷ Venant., *v. s. Mart.* 1,50.

⁷⁸ Cfr. Bas., *ep.* 116.

⁷⁹ Hier., *ep.* 60,9-10.

⁸⁰ Nepoziano raggiunge la perfezione soltanto dopo essersi spogliato degli abiti militari ed aver distribuito ogni suo avere ai poveri, in ottemperanza a *Mt.* 19,21.

⁸¹ Prud., *perist.* 1,34.

⁸² Zos., 4,40 elogia Geronzio per aver combattuto contro gli infidi alleati barbari accampati presso Tomi; questi ultimi, sconfitti, trovano riparo «in un edificio onorato dai cristiani e considerato come asilo». Eunapio, che è la fonte del racconto, «in this one episode... was able to assail not only the Emperor and his barbarians, but also the eunuchs and Christianity» come osserva D. F. Buck, *Eunapius of Sardis and Theodosius the Great*, in *Byzantion* 58 (1988), p. 44. Se si tiene presente l'utilizzazione di Eunapio da parte di Zosimo (cfr. Phot., *Bibl. cod.* 77) è interessante notare come quest'ultimo accusi aspramente di aver favorito l'invasione di Alarico il PPO Rufinus che, come vedremo (cfr. più sotto la nota 253) è un fervente sostenitore dei monaci. L'invasione descritta da Eunapio come un agevole passaggio è tuttavia arginata dalla visione di Atena Promachos e di Achille che mettono in fuga Alarico secondo Zos., *his.*, 5,5-6. Al contrario Hier., *ep.* 60,16 (che però è del 396) individua negli asceti e nel clero cristiano le prime vittime delle invasioni barbariche.

⁸³ Si tratta di CTh 12,1,63 (C.I. 10,32,26): «...Quidam ignaviae sectatores desertis muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monazonton congregantur...»; cfr. più sopra le note 24 e 66.

un'altra legge impone ai monaci, che si erano autorelegati nei loro solitari rifugi, l'arruolamento nell'esercito⁸⁴. In Egitto i monasteri avevano offerto facile accoglienza a popolani non romanizzati che cercavano la maniera di non arruolarsi⁸⁵, pertanto l'applicazione di questo editto dà luogo a tumulti che saranno descritti come vere e proprie persecuzioni contro "i santi"⁸⁶. In realtà Valente sembra preoccupato dalla fuga di sempre più ingenti masse di persone dalla società, in un periodo in cui questa era minata da gravi problemi sia economici che militari che culmineranno nella disfatta di Adrianopoli⁸⁷.

In occidente, invece, ci si preoccupa prevalentemente proprio quando il *propositum* monastico è abbracciato da aristocratici e latifondisti⁸⁸. Nella prima metà del IV sec. il nome stesso di monaco è ritenuto a Roma ignominioso e nessuno che non appartenga ai ceti bassi ardisce praticare forme ascetiche a questo connesse⁸⁹. Le critiche al clero ed a molti asceti romani formulate da Girolamo nella sua *ep.* 22, come attesta Rufino, furono lette e messe a frutto dai pagani⁹⁰ tra i quali proprio allora (siamo

⁸⁴ Cfr. Hier., *chron.* a. 377; Oros. 7,33,1-3.

⁸⁵ Documenti interessanti sono il P. Lond. II 417, che contiene l'intercessione di un religioso a favore di un disertore del villaggio di Abinneus, ed i graffiti del monastero tebano di San Phobammon attestanti le perquisizioni dei soldati in cerca di renitenti; cfr. R. Rémondon, *Problèmes militaires en Égypte et dans l'empire a la fin du IVe siècle*, in *Revue historique* 79 (1955), pp. 34-36.

⁸⁶ Oros. 7,33. Questo testo, composto in Africa nel 417, contiene una delle prime definizioni del monachesimo la quale appunto, con la sua semplicità, è stilata per un pubblico non cristiano: «monachi... hoc est Christiani qui ad unum fidei opus dimissa saecularium rerum multimoda actione se redigunt».

⁸⁷ Frend, *Monks...* cit., p. 475 afferma che i monaci, sebbene potenti, non avrebbero potuto ostacolare la politica di tolleranza per i pagani promossa da Valente; se ciò può esser vero dobbiamo tuttavia ammettere che in questi anni, in oriente, l'imperatore e la sua cancelleria si dimostrano preoccupati per la diffusione e l'incremento, quasi sempre incontrollato, dell'influenza monastica verso la quale si pongono con un atteggiamento di diffidenza e di timore che è attestato negli autori pagani.

⁸⁸ Sulle obiezioni degli occidentali alla diffusione del monachesimo cfr. L. Gougaud, *Les critiques formulées contre les premiers moines d'occident*, in *Revue Mabillon* 24 (1934), pp. 145-163; J. Fontaine, *L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IVème et Vème siècles*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 15 (1979), pp. 28-53; G. D. Gordini, *L'opposizione al monachesimo a Roma nel IV secolo*, in *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna. Miscellanea per il cinquantesimo della Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana*, Roma 1983, pp. 19-35.

⁸⁹ Hier., *ep.* 127,5.

⁹⁰ *Apol.* 2,5. È questa precisamente la tesi di A. Chastagnol, *Recherches sur l'Histoire Auguste*, Bonn 1970, pp. 82-86 il quale basandosi su alcuni particolari della biografia

nel 384!) si reclutavano nell'Urbe i più alti magistrati⁹¹. Poco dopo il vescovo di Roma Siricio prende le distanze dai rigorismi degli asceti⁹². Le *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, insieme ad obiezioni anticristiane derivanti dal repertorio tradizionale⁹³, attestano diffuse aversioni al monachesimo anche tra cristiani⁹⁴. L'opera, probabilmente, riflette ambienti italiani negli ultimi decenni del secolo IV⁹⁵.

Non conosciamo il nome dello *iuuenis maioribus amplis* la cui fuga

del tiranno Bonosus nella *Historia Augusta* afferma che qui l'anonimo autore pagano «...dialoguait avec saint Jérôme sur le mode ironique et se moquait de lui sans vergogne». Stranamente lo studioso non cita il testo di Rufino che costituisce una conferma immediata della sua tesi.

⁹¹ Possiamo pertanto ritenere che le argomentazioni antimonastiche di Elvidio, Gioviniano e Vigilanzio, sollevarono discussioni e crearono nell'Occidente animosità di portata tale da superare i limiti delle comunità cristiane.

⁹² È nota la «superba discretio» con la quale il vescovo si rifiutò di incontrare Paolino di Nola che, dopo aver abbandonato un brillante *cursus honorum*, aveva abbracciato il *propositum* monastico, cfr. Paol., *ep.* 5,14. Colombás, *Monachesimo...* cit., pp. 233-234, sulla scia del Caspar che vide in Siricio un avversario del monachesimo, collega tale avversione con l'appartenenza del papa a quel clero romano tanto fustigato dall'asceta Girolamo. Sulla diffidenza di Siricio verso alcune forme di monachesimo cfr. la sua *ep.* 6,4 (= PL 13,1164). Apprendiamo dal *Liber Pontificalis* che Siricio fu strenuo avversario dei manichei e prescrisse che costoro, se convertiti al cristianesimo, avrebbero dovuto essere relegati nei monasteri per purificarsi attraverso le privazioni. In realtà, più che una lotta al monachesimo (cfr. la sua condanna di Gioviniano nel 392!), a Siricio dové stare a cuore render chiara, davanti all'opinione pubblica pagana ed alla legge, la differenza tra questo ed i tanto avversati seguaci di Mani ai quali, appena nel 378, erano stati per legge sottratti gli edifici di culto (CTh 16,5,4). Sono, inoltre, del 381 e del 382 le *constitutiones* CTh 16,5,7 e 16,5,9 con le quali Teodosio I riattualizza i rigori anti-manichei di Diocleziano.

⁹³ P. Courcelle, *Date, source et genèse des «Consultationes Zacchaei et Apollonii»*, in *Revue de l'histoire des religions* 146 (1954), pp. 174-193 ha ipotizzato una derivazione delle obiezioni pagane ivi riportate da quelle attestate in Aug., *ep.* 132 e 137 che, a loro volta derivano da Porfirio di Tiro ed ha pensato ad un presbitero africano come all'autore del trattato. F. Cavallera, s.v. *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, in *Dic. Spir.* 2, 1953, coll. 1641-1645 colloca la composizione dell'opera intorno al 360; dello stesso cfr. anche *Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IVe siècle*, in *Revue d'ascétique et de mystique* 16 (1935), pp. 132-146.

⁹⁴ *Cons. Zacch.* 3,3-4. Cfr. nell'ed. a cura di G. Morin [Florilegium Patristicum, 39], Bonn 1935, alle pp. 100-104. Avversioni antimonastiche (in particolare ascetismo e culto delle reliquie) sono attestate anche tra i cristiani della Gallia tra la fine del IV e l'inizio del V sec. d.C., cfr. Eutr., *ep. de vera circumcis.*, 6,9.13 (= PL 30, 90.94).

⁹⁵ Cfr. J.L. Feiertag, *Les Consultationes Zacchaei et Apollonii. Etude d'histoire et de sotériologie* [Paradosis, 30], Fribourg 1990.

monastica scandalizzò Rutilio Namaziano⁹⁶; siamo tuttavia abbastanza ben informati su altri casi del genere verificatisi pochi anni prima: abbandonano i loro *cursus honorum* due aquitani (come Rutilio): Paolino⁹⁷ e Sulpicio Severo; Onorato, *vir consularis*, si stabilisce nella *squalida* ed *inaccessa* Lerino. Il nobile spagnolo Priscilliano pratica e predica con successo i rigori dell'asceti cristiana. A Roma uno stuolo di *clarissimae feminae* introduce il *propositum* tra vetuste casate gentilizie spesso devolvendo ai poveri o all'istituzione patrimoni secolari. È grazie a tali donne che il cristianesimo penetra nelle più illustri famiglie d'occidente⁹⁸; il loro evergetismo muta profondamente la geografia e l'organizzazione della

⁹⁶ Non appare probante l'ipotesi di L. Herrmann, *Qui est S. Alexis?* in *L'Antiquité Classique* 11 (1942), pp. 235-241 che identifica il monaco rutiliano con un sant'Alexis ricordato il 17 luglio nel *Martyrologium Romanum* da identificare, a sua volta, con Commodiano.

⁹⁷ Auson., *ep.* 27,115-116 è indignato per la dispersione dei «regna Paulini». Ambr., *ep.* 58,3 riferisce le obiezioni che poterono pervenire a Paolino dagli ambienti del senato ai quali egli apparteneva: «ex illa familia, illa prosapia, illa indole, tanta praeditum eloquentia migrasse a senatu, interceptam familiae nobilis successionem...»; in *ep.* 24,60-72 condanna ancora più esplicitamente Paolino per aver disprezzato gli *honores* ed essersi rinchiuso *tristis* ed *egens* nei *deserta*.

⁹⁸ Ecco solo alcuni casi: Marcella («...stemma per consules et praefectos praetorio decurrentia...», Hier., *ep.* 127,1) sembra sia stata la prima ad abbracciare il *propositum*. Lea «quondam domina plurimorum». Demetriade discende dalla gens Anicia. Fabiola, discendente della gens Fabia, si priva d'ogni bene e parte per i deserti della Palestina. Melania sr. libera 8.000 schiavi (Pall., *hist. laus.* 61), vende le sue proprietà per sostenere le opere monastiche, non lasciandosi trascinare dall'affetto filiale (*ibid.* 54,2); converte alla sua fede il senatore Turcius Aponianus. Melania jr. vende le sue proprietà in Italia, Sicilia, Spagna, Africa e Britannia per darle ai poveri; converte lo zio Volusianus; suo marito, il *vir clarissimus* Valerius Pinianus la segue nella vocazione suscitando le critiche del senato e dei parenti (cfr. Geront., *v. s. Melan.* 8-11; Paol. Nol., *ep.* 29,10). Dal matrimonio di Blesilla, discendente degli Scipiones e dei Gracchi, con Rogatus, personaggio di rango senatorio e di antiche ascendenze greche, nasce Paola che sposa il *vir clarissimus* Iulius Toxotius. Dei loro figli abbracciano il *propositum*: Blesilla, Paulina (il cui marito, il senatore Pammachius, già *proconsul [Africae]*, da vedovo, diventa monaco) e Iulia Eustochium. Nepotianus, dopo aver servito «in palatii militia», vende i suoi possedimenti e si fa monaco. Anicia Faltonia Proba, della gens Anicia, moglie di Sextus Petronius Probus (console nel 371), cede ai monaci le sue vaste proprietà in Asia. Le fonti sono raccolte in PLRE, I, pp. 162, 312-313, 323, 498, 542-543, 592-593, 624, 663, 732-733, 767, 921 ma cfr. anche G. D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, in *Gregorianum* 37 (1956), pp. 220-260; M. T. W. Arnheim, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, pp. 119 ss e P. Brown, *Aspetti della cristianizzazione dell'aristocrazia romana*, in Id., *Religione e società nell'età di S. Agostino*, tr. it., Torino 1972, pp. 157 ss. che integra l'originale in inglese del 1957.

liturgia romana⁹⁹. Anche Libanio, in Oriente, si rende conto dell'incidenza delle donne nell'attuazione dei disegni monastici: è Acanthia, assidua frequentatrice di monaci, che spinge il marito Materno Cinegio alle *eversiones* dei templi¹⁰⁰. Un confronto tra le critiche a queste conversioni mosse dai pagani d'occidente e da non pochi cristiani ci dimostra una sostanziale convergenza almeno per quanto riguarda l'aspetto economico - sociale del fenomeno: la paura che le magistrature andassero deserte, che antiche famiglie si estinguessero¹⁰¹ che grandi patrimoni si dissolvessero¹⁰².

III.3. Ma anche a prescindere da motivazioni d'ordine politico è la scelta stessa del monaco ed i suoi atteggiamenti che risultano inaccettabili per i pagani. Sono segni certi di asocialità e di misantropia il loro abbandonare la città per rifugiarsi nei deserti (Giuliano); il rinchiudersi da soli in caverne (Libanio); il «nullo vivere teste» (Rutilio). L'ansia monastica di solitudine è tanto forte da far talvolta ritenere dannoso anche il contatto con gli altri cristiani¹⁰³. Girolamo esorta chi entra nello stato monastico ad

⁹⁹ Così Ch. Petri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma 1976, pp. 645.

¹⁰⁰ Su quest'ultimo aspetto mi soffermerò più oltre. Su Achantia cfr. la nota 232. La critica qui mossa da Libanio s'inserisce nel filone che rimprovera ai cristiani di dar troppo spazio alle donne; i testi sono numerosi e meriterebbero uno studio specifico. Per il IV sec. soltanto cfr. Iul., *misop.* 363 (i decurioni di Antiochia sono accusati di permettere alle loro donne di finanziare i Galilei); Lib., *or.* 16,47-50 (i cristiani colti sono fieri della loro erudizione classica, ma in materia di religione si affidano alle spose ed ai cuochi); a Roma i monaci sono accusati di sedurre donnicciole, cfr. Hier., *ep.* 22,27. Già Porph., *c. Christ.* fr. 97 aveva denunciato l'ingerenza delle donne cristiane nell'amministrazione delle chiese.

¹⁰¹ Le obiezioni dei pagani trasmesse da Ambr., *ep.* 58 a proposito di Paolino di Nola riflettono gli ambienti del senato. Il cristiano Ausonio indirizza allo stesso personaggio accorati appelli a non chiudersi nei tristi *deserta* monastici voltando le spalle agli *honores* delle magistrature; cfr. Auson., *ep.* 23 che è molto vicina ai versi di Rutilio. La Cracco Ruggini, *Simboli...* cit., pp. 297-298 basandosi sul carattere aristocratico di queste conversioni al monachesimo e sulla ricerca di F. Gilliard, *The Social Origins of Bishops in the Fourth Century*, Diss. Univ. of California, Berkeley 1966 (che rileva la quasi totale assenza di aristocratici nell'episcopato della seconda metà del IV sec. d.C.) ipotizza che, mentre l'aristocrazia cercava nel monachesimo la propria realizzazione spirituale, negli ambienti socialmente più modesti ci si avvicinava all'episcopato attratti anche dal suo prestigio politico.

¹⁰² Su alcuni risvolti economici del monachesimo cfr. più sopra la nota 58. Anche in Oriente incontriamo *clarissimae feminae* che abbracciano il *propositum* monastico nella sua radicalità: Olympia è nipote del PPO cristiano Flavius Ablabius; suo padre, tuttavia, è uno zelante pagano: Seleucus, *comes* dell'imperatore Giuliano. Olympia sposa ma rimane presto vedova del PUC Nebridius; convertitasi distribuisce tutti i suoi averi ai poveri, cfr. Pall., *hist. Laus.* 56 e PLRE, I, pp. 642-643.

¹⁰³ Cfr. *Apophth. Patr., Arsenio* 13 (= PG 65,91A): «Non posso stare con Dio e con gli

abbandonare la città ed a vivere nel deserto, e in tal senso mette in guardia sia Eliodoro («derelicta militia») ¹⁰⁴ che l'ex *consularis Campaniae* Paolino ¹⁰⁵. Nella letteratura agiografica è ampiamente attestata l'equazione ritorno in città del monaco = apostasia ¹⁰⁶. Le obiezioni di Giuliano e di Libanio prendono di mira forme ascetiche ancora piuttosto individualiste quali sono state quelle che hanno caratterizzato, più in particolare, il monachesimo siriano. Mentre il più tardo Pallada attesta per Alessandria l'esistenza di ben articolate forme aggregative monastiche; egli ironizza sulla situazione trovando contraddittorio che individui definentesi "solitari" siano venuti meno proprio a quest'ultimo requisito. Anche Zosimo, più o meno contemporaneo, attesta per Costantinopoli, come anche per altri luoghi, l'esistenza di «complessi popolosi di uomini non sposati...». Queste ultime due asserzioni sono appropriate alla situazione delle due rispettive grandi città d'oriente e ad un'epoca in cui l'evoluzione del cenobitismo era oramai avanzata.

Agli occhi dei pagani (ma non solo di questi!) l'habitat e l'aspetto stesso di questi asceti attestano la loro apostasia dalla *civilitas* e la loro appartenenza ad una condizione pressoché ferina. Il loro girovagare è causa di disappunto tanto per Giuliano quanto per Agostino; esso evoca il ricordo dei mitici vagabondaggi di Bellerofonte tanto al pagano Rutilio Namaziano quanto al cristiano classicheggiante Ausonio ¹⁰⁷. Quando invece fissano delle residenze, queste sono squallide, collocate su impervie montagne ¹⁰⁸, in grotte ¹⁰⁹, o in isole desolate ¹¹⁰. Sotto questo punto di vista, le descrizioni d'ambiente dei pagani si armonizzano perfettamente con quelle di Girolamo ¹¹¹.

L'aspetto emaciato dei monaci tradisce, per i pagani, un malessere ben più profondo. I monaci penetrati alla corte costantinopolitana di Costanzo II sono definiti da Libanio, per antonomasia, «gli emaciati». Diodoro di Tarso, promotore del monachesimo antiocheno, secondo Giuliano è punito con vari malesseri per aver abbandonato gli dèi: «Propterea quod iam diu est quod ab ipsis punitur diis. Iam enim per multos annos in periculum conversus et in corruptionem thoracis incidens, ad summum pervenit

uomini».

¹⁰⁴ Hier., *ep.* 14,6 del 376.

¹⁰⁵ Hier., *ep.* 58,5 del 395.

¹⁰⁶ Cfr. Barone Adesi, *Monachesimo...* cit., p. 77.

¹⁰⁷ Rut. Nam. 1,450; Auson., *ep.* 23.26.29,70 ss. (a proposito di Paolino di Nola); cfr. S. Pricoco, *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Soveria Mannelli 1992, pp. 19,50-51 e, più sopra, la nota 53.

¹⁰⁸ Lib., *or.* 30,40.

¹⁰⁹ Lib., *or.* 45,26.

¹¹⁰ Rut. Namat., *de red.* 1,440. 522-523.

¹¹¹ Hier., *ep.* 22,7. Cfr. L. Gougoud, s.v. *Cellule*, in *Dic. Spirit.* 2, 1953, coll. 396-400.

supplicium»¹¹². Lo stesso giudizio su Diodoro, come attesta la *Storia* di Barhadbešabba¹¹³, era diffuso anche tra il popolo pagano. Queste descrizioni trovano corrispondenza in alcuni ritratti tracciati da Girolamo dove allo sforzo di perfezione vien fatto corrispondere una consunzione fisica¹¹⁴. Salviano di Marsiglia è ancora testimone, poco prima della metà del V sec. d.C., delle derisioni di cui erano fatti oggetto dai cittadini di Cartagine i monaci per le loro facce pallide, i capelli rasati alla pelle ed i ruvidi vestiti¹¹⁵.

La radicale astensione dagli impianti termali, raccomandata da Girolamo¹¹⁶, giungeva a ridurre asceti estremisti in esseri maleodoranti¹¹⁷. Ai pagani tutto ciò non poteva passare inosservato: Eunapio paragona i monaci ai maiali e Rutilio ironizza su un aristocratico che, divenuto monaco, era persuaso che la sporcizia avrebbe favorito i pensieri mistici.

Anche gli abiti che i monaci solevano indossare sono fatti oggetto di critica da parte dei pagani. Possiamo immaginare le reazioni dei senatori romani alla vista del loro collega Pammachio, già *proconsul Africae* ed ora monaco, mentre a Roma frequenta le riunioni della curia avvolto nella sua rozza tunica scura¹¹⁸. Libanio ed Eunapio caratterizzano questi asceti come

¹¹² Iul., *ep.* 90 a Fotino sulla quale cfr. Rinaldi, *Diodoro di Tarso...* cit.

¹¹³ Cfr. PO 23, p. 316.

¹¹⁴ Cfr. Hier., *ep.* 22,7.13.

¹¹⁵ Salv., *de gubern. Dei* 8,4,19 ss. Sull'aspetto dei monaci d'occidente cfr. l'*ep.* 22 di Paolino di Nola e Gougaud, *Critiques...*, pp. 159-160. Si ricordino le aspre critiche dei vescovi gallo romani alla notizia dell'elezione del monaco Martino alla cattedra episcopale di Tours: «...repugnabant, dicentes... contemptibilem esse personam... hominem vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem», Sulp. Sev., *v. Mart.* 9.

¹¹⁶ Hier., *ep.* 125,7 del 411. Chi un tempo si lavò in Cristo non ha più bisogno di lavarsi di nuovo, prescrive Hier., *ep.* 14,10. Tra i torti rimproverati a Gioviniano v'è quello di frequentare i bagni, cfr. Hier., *adv. Iovin.*, 1,40.

¹¹⁷ Girolamo descrive se stesso nel deserto di Calcide come un essere dalla pelle tanto indurita e sporca da sembrare un negro, *ep.* 22,7. In *ep.* 14,10 scritta nel 376 al monaco Eliodoro (già ufficiale dell'esercito), Girolamo saluta come benedizione da parte di Dio il fatto che la pelle del destinatario sia diventata ruvida e secca per la mancanza di bagni. Ma lo stridonense sembrerà poi cosciente della pericolosità di certi estremismi: a Roma, nel 383, condanna certe vergini che esibivano mani e piedi sporchi come attestati di spiritualità (*ep.* 22,28) e nel 395 scrive a Polino di Nola che non v'è merito alcuno ad ostentare un volto triste e sporco, *ep.* 58,2. Tuttavia il fatto che Paola sia stata «squallida e trasandata nella pulizia» è ricordato come un tratto positivo dell'asceta, Hier., *ep.* 45,3. Cfr. I. Peña, *La straordinaria vita dei monaci siriani. Secoli IV-VI*, tr. it., Cinisello Balsamo 1990, pp. 112-116 (l'igiene).

¹¹⁸ Hier., *ep.* 66,6. Cfr. PLRE, I, p. 663. Pammachio è discendente di quella gens Ceionia nell'ambito della quale le prime a convertirsi al cristianesimo sono le donne.

coloro che indossano vestiti neri e lugubri, mantelli che spazzano per terra. Il retore antiocheno insinua che l'abito è l'unico requisito di sobrietà che può loro attribuirsi.

L'accusa rivolta da Libanio e da Eunapio ai monaci di rimpinzarsi di cibo fino all'inverosimile¹¹⁹ sembra strana se si tien presente la dieta oltremodo austera degli eremiti. In Occidente le accuse dei pagani sono di segno opposto: a Roma, nel 394, ai funerali della giovane monaca Blesilla i pagani sono furenti perché attribuiscono il decesso ai troppi digiuni¹²⁰. Nell'Urbe i continui digiuni erano il fiore all'occhiello di quanti si fregiavano dell'acquisita perfezione cristiana. Girolamo stesso mette in guardia sia verso chi di giorno digiuna per poi rimpinzarsi nascostamente la notte, sia verso chi ostenta le sue reali privazioni¹²¹. A Roma, nella città in cui, a detta di Ammiano Marcellino, i vescovi imbandivano mense più sontuose di quelle dei re, il digiuno era per i seguaci del *propositum* monastico motivo di particolare gratificazione. Probabilmente anche in Oriente pagani come i sopracitati Libanio ed Eunapio sono consapevoli dell'importanza del digiuno nell'ambito dell'asceti monastica e, pertanto, proprio questa loro consapevolezza li spinge a rivolgere l'accusa di crapula che mira ad infangare uno dei punti d'onore del monachesimo. Più equilibrato, anche in questo caso, sembra Ammiano Marcellino che trova parole di lode per la «tenuitas edendi potandique parcissime»¹²² degli *antistites provinciarum* cristiani.

Parimenti altre forme di asceti sono poste in ridicolo dai pagani: Giuliano rileva che essi siano giunti ad autotorturarsi con δεσμὰ καὶ κλοιούς¹²³ mentre Eunapio si scandalizza osservando che i monaci, senza pudore, ἐστὸ ἐμφανὲς ἔπασχόν τε καὶ ἐποίουν μυρία κακὰ καὶ ἄφραστα e Rutilio afferma di un giovane asceta «seque premit laesis saevior ipse deis»¹²⁴.

La misantropia dei monaci rende costoro, agli occhi degli avversari, la vivente e stridente negazione di quell'ideale di filantropia che uomini

¹¹⁹ Questa stessa accusa è rivolta in Ath., *ep. Drac.* 9 (= PG 25, 533) ed in Hier., *ep.* 22,34 dove sono presi di mira i deprecabili *remnuoth*.

¹²⁰ Cfr. Hier., *ep.* 39,6; tra la folla pagana serpeggiava il proposito di cacciar dalla città i monaci, lapidarli o gettarli nel Tevere. Cfr. la descrizione del vitto monastico fatta in Hier., *ep.* 22,7.

¹²¹ Cfr. Hier., *ep.* 22,27; 58,2.

¹²² Amm. Marc., 27,3,15.

¹²³ *Hist. laus.*, 45,2 racconta che Filoromo abbracciò la vita monastica all'epoca di Giuliano con il quale ebbe a parlare μετὰ παρησίᾳ suscitandone ire; dalla stessa narrazione apprendiamo che l'asceta faceva uso di catene di ferro astenendosi dal pane come da ogni altro cibo cotto. Hier., *ep.* 22,28 mette in guardia contro gli asceti che s'incatenano. Cfr. H. Leclercq, s.v. *Catenati*, in *DAFL* 2, 1925, coll. 2621-2623.

¹²⁴ Anche gli «ergastula» di 1,447 evocano l'idea della carcerazione.

come Libanio, Temistio e Giuliano teorizzavano quale principio di condotta pubblica e privata del buon cittadino¹²⁵. A ciò si aggiunge il fatto che il monaco di regola non possiede una formale istruzione scolastica, anzi, molto spesso, non è in grado di parlare, di leggere e di scrivere in greco¹²⁶. Nel lessico monastico, per colmo, è precisamente a questa condizione di 'santa ignoranza' che si dà il nome di filosofia¹²⁷, mentre i monaci dotti quando utilizzano motivi filosofici pagani lo fanno soltanto per dimostrare che è nella loro scelta, ed in questa soltanto, che si realizzano appieno le aspirazioni dei sapienti antichi¹²⁸.

Nell'avversione dei pagani per il monachesimo vi furono dunque motivazioni culturali. Anche se la fioritura del siriano e del copto in ambienti monastici «was not anti-Hellenic»¹²⁹; è evidente che intellettuali pagani di formazione classicista guardavano questi fenomeni dall'alto in basso, per giungere al disprezzo quando la filosofia veniva dagli asceti identificata con fughe presso solitudini aspre e pratiche autopunitive. Ma queste fughe monastiche causarono reazioni spesso violente sia tra i cristiani che tra i pagani. Per quanto concerne Antiochia, intorno al 383, siamo ben informati dall'*Adversus oppugnatores vitae monasticae* di Giovanni Crisostomo¹³⁰. Da questo testo apprendiamo che i genitori cristiani

¹²⁵ Cfr. G. Downey, *Philantropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ*, in *Historia* 4 (1955), pp. 199-208.

¹²⁶ «Se la mente è sana le lettere non sono necessarie», Ath., *v. Anton.* 73 (cfr. anche *ibid.*, 33); anche se l'ignoranza di Antonio è tipizzata nelle fonti, è pertanto esatto dire che venne annoverata tra le virtù del santo. Apa Serapione accusa un monaco chiamandolo ladro solo perché possiede dei libri. Per una casistica cfr. A. J. Festugière, *Les moines d'Orient, I. Culture ou sainteté? Introduction au monachisme oriental*, Paris 1961, pp. 23-25; J. M. Blázquez Martínez, *El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa*, in *Fs. M. Vigil Pascual*, a cura di H. de la Vega, Salamanca 1989, pp. 97-121.

¹²⁷ Chrys., *hom. stat.* 19 è un documento importante per questi aspetti: i monaci sono reclutati tra i contadini che non parlano greco; Crisostomo li definisce «i più profondi filosofi della più profonda filosofia». Cfr. E. A. Sophocles, *Greek Lexicon...*, s.v. φιλοσοφία, φιλοσοφία, p. 1145; G. Penco, *La vita ascetica come «filosofia» nell'antica tradizione monastica*, in *Studia Monastica* 2 (1960), pp. 71-93. Synes., *Dion* 7 prende le distanze da quei "barbari" che si sono posti come fine la contemplazione e, pertanto, si sono estraniati dalla società e dalla cultura.

¹²⁸ È specialmente Giovanni Crisostomo che, nel secondo libro del suo *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, indirizzato ad un padre pagano, (e nella *Comparatio regis et monachi*) utilizza i noti motivi della superiorità del saggio sui re e sui ricchi, del disprezzo dei piaceri e delle ricchezze, cfr. J. Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*, Berlin 1961.

¹²⁹ Cfr. Frend, *Church...* cit., p. 100 nota 99.

¹³⁰ Testo in PG 47, 319-386. Un commento in Festugière, *Antioche...* cit., pp. 192

solidarizzavano con i pagani per impedire ai figli di diventar monaci. Gli stessi cristiani mettevano alla berlina (talvolta giungendo alle mani) gli asceti suscitando l'ilarità dei pagani. Non siamo sicuri se i ricorsi del Crisostomo a *topoi* filosofici, quali la libertà dalla ricchezza e la sovranità del saggio che è povero, siano riusciti in concreto a placare avversioni tanto viscerali verso il *propositum* monastico. Il Canivet ben mette in luce per quanto riguarda la *Historia religiosa* di Teodoreto l'intento difensivo che l'autore persegue in quest'opera nei riguardi monaci siriaci ancora nel 444¹³¹.

III.4. Agli occhi degli osservatori pagani i raggruppamenti monastici costituivano consorterie che avevano voluto porsi ai margini della società civile dandosi regole e rapporti gerarchici loro propri. Quel che destava ulteriore preoccupazione era la possibilità che l'autorità dei superiori di questi raggruppamenti si esercitasse anche al di fuori della loro sfera di competenza religiosa, interferendo pesantemente nell'operato dei magistrati civili. Le concessioni di Costantino ai vescovi cristiani¹³² avevano costituito uno sfondo sul quale andavano a collocarsi queste ingerenze in ogni caso illegittime; Giuliano è sollecito nell'abrogarle e critica l'autorità tirannica «del cosiddetto clero» nel pronunciare sentenze, nel rogare testamenti e nell'incamerare assi ereditari¹³³. Successivamente Libanio si lamenterà delle ingiuste sentenze pronunciate dal vescovo Flaviano di Antiochia a favore dei monaci saccheggiatori e ai danni dei pagani che lamentavano la distruzione dei loro templi o lo sconvolgimento delle loro campagne. Ma se l'autorità episcopale si esercita sul piano della giurisprudenza civile, quella dei superiori monastici non è, per i pagani, meno pericolosa e per più motivi. Essa, infatti, sembra loro indice di temperamento tirannico, riesce ad esercitare una fascinazione su molti, appare incontrollabile e, talvolta, condiziona il normale svolgimento della giustizia attraverso l'interferenza di bande di monaci esagitati.

L'episodio descritto dall'*or.* 45 di Libanio dell'abbandono della propria funzione di giudice di Tisamenus, per paura di una processione di monaci che si avvicinava, costituisce una testimonianza dell'interferenza di queste 'bande' nell'amministrazione ordinaria della giustizia¹³⁴. Preoccupazioni di

ss. che colloca la composizione tra il 383 ed il 386. In particolare in 2,2 il Crisostomo elenca i motivi di odio antimonastico dei genitori pagani i cui figli si erano uniti ai monaci: l'elenco rispecchia sicuramente gli argomenti realmente avanzati dai pagani antiocheni dell'epoca.

¹³¹ P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr* [Théologie historique, 42], Paris 1977, p. 72.

¹³² Cfr. Cl. Dupont, *Les privilèges des clercs sous Constantin*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 52 (1967), pp. 729-752.

¹³³ *ep.* 114, 336d-437a.

¹³⁴ Lib., *or.* 45, 26. Il fatto che Tisamenus fosse un cristiano non rende, a mio

tal genere sono attestate anche in alcune *constitutiones* tramandateci dal *Codex Theodosianus*. È nota CTh 16,3,1 (del 2.9.390) nella quale Teodosio, quasi certamente dietro sollecitazione del PPO pagano Tatianus, prescrive ai monaci l'obbligo di dimorare nei loro ritiri vietandone l'ingresso nelle città¹³⁵. In CTh 11,36,31 (del 9.4.392) l'imperatore proibisce ai religiosi d'intervenire per proteggere in qualsiasi maniera i perturbatori della quiete pubblica riconosciuti colpevoli, mentre in CTh 9,40,16, di appena sei anni successiva, Arcadio ed Onorio condannano il comportamento dei monaci che «per vim atque usurpationem» hanno dato rifugio a criminali condannati¹³⁶.

La decadenza della virtù è oggi tale - osserva Eunapio - che al monaco, solo per l'abito che indossa, vien riconosciuta la possibilità di esercitare una τυραννική ἐξουσία sul popolo. Un tipo di accusa del genere è riscontrabile anche tra quelle mosse da Girolamo¹³⁷ ed Agostino¹³⁸ a forme di monachesimo contro le quali essi mettono in guardia¹³⁹.

Ancora più accorata è la protesta, in Occidente, di Rutilio Namaziano per il quale la setta monastica riesce a plagiare totalmente la personalità di

avviso, problematico il suo timore dei monaci. Pack, *Studies in Libanius ...* cit., p. 117 ritiene che esso sia una sorta di timore superstizioso per una processione funebre. Ma, come osserva il Norman nel suo commento ad loc., quest'atteggiamento avrebbe potuto esser proprio di un pagano non di un cristiano come Timasius. Nel nostro testo, inoltre, niente ci dice che si trattava di un corteo funebre, anzi si sottolinea il fatto che tali processioni erano consuete perché si era in estate. Dunque Tisamenus avrà temuto di esser condizionato violentemente dalle turbe di monaci che, quando lo ritenevano, interferivano massicciamente nell'amministrazione. Giudici e magistrati cristiani si sentiranno impotenti in Egitto contro gli eccessi illegali dell'abate Scenute, cfr. più sotto alla nota 271.

¹³⁵ La legge sarà abolita due anni dopo con la CTh 16,3,2 che rende legittimo ai monaci l'ingresso in città. La vasta bibliografia sul provvedimento è discussa da Barone Adesi, *Monachesimo...*, pp. 235 ss.

¹³⁶ Il canone quarto del Concilio di Calcedonia vuol porre termine all'uso di accogliere schiavi senza il permesso dei padroni spesso diffuso nei monasteri; cfr. *Leges Novellae Valentiniani* 3,34,3 del 365 e Call., *v. Hyp.* 21 (un gruppo di schiavi del PPO Monaxius si nasconde in un monastero). Il fenomeno è studiato nel suo contesto da R. MacMullen, *Enemies of Roman Order*, Cambridge, Mass. 1966, pp. 209 ss., 346,357; abbondante casistica discussa in Barone Adesi, *Monachesimo...* cit., pp. 295-306.

¹³⁷ Girolamo denuncia senza mezzi termini la litigiosità e il desiderio di sopraffazione dei monaci del deserto di Calcide impegnati in controversie dottrinali: «Quid facit sub tunica paenitentis regius animus?», Hier., *ep.* 17,2 del 377.

¹³⁸ Aug., *enarr. ps.* 99,12 accenna alla litigiosità di alcuni monaci in Africa.

¹³⁹ Cfr. in generale L. K. Little, *Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom*, in *The American Historical Review* 76 (1971), pp. 16-49.

chi v'entra a far parte che subisce una metamorfosi addirittura più profonda delle vittime di Circe; queste, infatti, erano trasformate solo nell'aspetto, quelli, invece, anche nella sfera della personalità¹⁴⁰.

III.5. In conformità alle tendenze dell'epoca, sia i testi monastici, sia quelli dei tardi platonici che li aversarono prestano grande attenzione alla componente "demoniaca" dell'esistenza. La fuga degli asceti cristiani nei luoghi deserti era, in realtà, finalizzata alla sfida verso i demoni da combattere, così come la loro dimora presso le tombe dei martiri all'acquisizione di energie spirituali per affrontare il combattimento¹⁴¹. Questi aspetti hanno contribuito a fornire una chiave interpretativa del fenomeno monastico nel suo complesso ai pagani d'ispirazione neoplatonica. Tra questi, Giuliano appare come colui che sembra spingere l'analisi più nel profondo; nella sua filosofia si riconosce l'esistenza di tre classi di demoni. Alla prima appartengono i demoni salvatori e protettori del genere umano, alla seconda quelli che giudicano gli uomini in maniera inflessibile, alla terza demoni inferiori ed irrazionali¹⁴². Tale suddivisione ci consente d'intendere appieno la digressione antimonastica dell'*ep.* 89b: i cristiani non sono puniti dalla seconda categoria dei demoni, alla stregua di altri devianti, ma incorrono inesorabilmente nella sfera d'azione dei demoni inferiori; gli "atei", infatti, sono invasati da costoro e spinti o a ricercare il martirio, nell'illusione di ascendere al cielo, o a fuggire dai civili consorzi per perseguire il proposito monastico: la loro misantropia li spinge addirittura a far uso di catene sul loro stesso corpo! Il prefetto Salustio, la cui demonologia si discosta in più punti da quella dell'imperatore¹⁴³, presenta una variante significativa a proposito del rapporto tra demoni e cristiani. La sua argomentazione è meno esplicita, in conformità al suo stile ed al suo diverso carattere: l'ateismo è di per se stesso una forma di punizione per chi ha rinnegato gli dèi¹⁴⁴; ora questa punizione è inflitta non sempre immediatamente¹⁴⁵ e certamente non da demoni, che non possono essere

¹⁴⁰ In un brano apologetico del suo operato a Roma come ispiratore di cenacoli monastici, Girolamo afferma di esser stato accusato d'esercitare la magia, cfr. Hier., *ep.* 45,6 e 54,2. Stessa accusa è rivolta ai monaci antiocheni, cfr. Ioh. Crys., *oppugn.* 1,2, tra cui v'è Diodoro di Tarso («Nazaraei magus», cfr. Iul., *ep.*90).

¹⁴¹ Gli esorcismi rientravano tra le attività che più contribuirono alla diffusione del monachesimo, cfr. Colombás, *Monachesimo...* cit., II, pp. 235-241. Più in generale su monaci e demoni cfr. Festugière, *Le moines d'Orient...* cit., I, pp. 23-39.

¹⁴² Sulla demonologia di Giuliano cfr. J. Puiggali, *La démonologie de l'empereur Julien étudiée en elle-même et dans ses rapports avec celle de Saloustios*, in *Les études classiques* 50 (1982), pp. 293-314.

¹⁴³ Cfr. lo studio del Puiggali citato nella nota precedente.

¹⁴⁴ Sal., *de diis* 18,3.

¹⁴⁵ Sal., *de diis* 19,1.

intrinsecamente cattivi¹⁴⁶; è invece l'atteggiamento stesso degli atei che provoca il loro allontanamento dagli dèi ed il loro affidamento ai *κολαστικοὶ δαίμονες*¹⁴⁷.

Rutilio Namaziano, invece, non ravvisa nella fuga monastica la vessazione demoniaca bensì l'abbandono della *μεσότης* nella quale si esemplava l'etica di quello stoicismo 'volgare' verso il quale egli sembra orientato¹⁴⁸; i monaci temono tanto i *munera* quanto i *damna* della sorte e pertanto la loro fuga è quanto di più contrario vi possa essere all'ideale filosofico tradizionale che individua il vero saggio in colui che sceglie il giusto mezzo e resiste agli eventi contrastanti della vita.

III.6. Ai pagani dovè essere chiara la gran forza di capillare penetrazione missionaria che esercitò il monachesimo nei secc. IV e V¹⁴⁹. Giuliano elenca con lucidità tre componenti di questa forza: la *φιλανθρωπία* verso gli stranieri, la *προμήθεια* verso i defunti e la *σεμνότης* degli asceti¹⁵⁰. Ad Antiochia Giovanni Crisostomo è consapevole della funzione missionaria dei monaci¹⁵¹ ed è sicuro (come lo era stato Giuliano) che le mense per i poveri conducono alla conversione masse di pagani¹⁵². I pagani che si convertivano per opera dei monaci passavano in molti casi direttamente dalla loro condizione a quella degli asceti cristiani¹⁵³.

A questo punto potremmo domandarci se sia esatto dire che le obiezioni cristiane al monachesimo sono profondamente diverse da quelle pagane poiché queste ultime (dettate da ignoranza totale del fenomeno) suonano come una condanna totale mentre quelle «si propongono di ridicolizzare sono i traviati, gli infedeli verso la vocazione, i falsi mona-

¹⁴⁶ Sal., *de diis* 12,1.

¹⁴⁷ Sal., *de diis* 14,2.

¹⁴⁸ Cfr. G. Boano, *Sul de redivo suo di Rutilio Namaziano*, in *Rivista di filologia classica* N.S. 26 (1948), p. 76.

¹⁴⁹ Cfr. O. Hendriks, *L'activité apostolique des premiers moines syriens*, in *Proche-Orient chrétien* 8(1958), pp. 3-25; A. Yannoulatos, *Monks and Mission in the Eastern Church during the fourth century*, in *International Review for Missions* 58 (1969), pp. 208-226; J. M. Sansterre, *Quelques aspects de la propagande monastique dans l'antiquité tardive*, in J. Marx (curatore), *Propagande et contre-propagande religieuses*, Bruxelles 1987, pp.51-75.

¹⁵⁰ *Ep.*, 84; 429d.

¹⁵¹ *Opp. v. monast.* 1,7 (= PG 47, 328).

¹⁵² Ioh. Crys., in *Acta Apost. hom.* 11 (= PG 60, 97-98); cfr. Iul., *Misop.* 363a.

¹⁵³ È il caso di un sacerdote pagano che incontra Macario nel deserto della Nitria (*Vitae Patrum sive Verba Seniorum* 3,127 = PL 73,784-785) ed altri sui quali cfr. H. Auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in der Schriften des hl. Johannes Chrysostomus*, Freiburg 1959, pp. 112-113; Id., *Das alte Mönchtum und die Glaubensverkündigung*, in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 18 (1962), pp. 287-288.

ci»¹⁵⁴? Credo di no. Tra i cristiani, infatti, se i monaci venivano associati, dai loro avversari meno attenti, ai sempre detestati manichei¹⁵⁵, non mancarono *oppugnatores* che sapevano esprimere le loro motivazioni in forme più teologicamente meditate. Basti ricordare, per l'occidente, Vigilanzio, Elvidio e Gioviniano.

Le critiche mosse al monachesimo dai pagani d'occidente sono, senza dubbio, d'indole politica e sociale del tipo, come osserva la Cracco Ruggini¹⁵⁶, di quelle esposte dall'orientale Zosimo. Tuttavia sulla scorta dei brani pagani sopra riportati dobbiamo riconoscere che agli Ἕλληνες orientali, pur mossi da prioritarie considerazioni d'ordine religioso, tali aspetti politici e sociali non siano del tutto sfuggiti. Né, d'altro canto, avrebbe potuto essere diversamente. Le preoccupazioni di un Giuliano furono certo quelle di un riformatore religioso, ma anche quelle di un uomo di stato; le lamentele di un Libanio veicolarono non solo appelli alla libertà di culto, ma anche l'allarme per una destabilizzazione sociale ed economica. Eunapio, a prescindere dalla fondatezza delle sue accuse, ravvisa nei monaci dei cospiratori politici. Non sembra dunque il caso di esasperare la diversità di atteggiamento tra gli *oppugnatores* pagani del monachesimo in occidente ed in oriente¹⁵⁷. A tutti, sia pur in diverso grado, fu chiaro che quest'ala radicale del cristianesimo era quella detentrica di una forza rivoluzionaria che avrebbe pesantemente inciso sul volto dell'evo nuovo che stava per nascere.

IV. I monaci ed il culto delle reliquie.

I pagani seppero individuare con chiarezza nei monaci i promotori di due fenomeni che hanno caratterizzato la loro epoca: la diffusione del culto delle reliquie e le crociate per distruggere templi e raffigurazioni artistiche pagane d'ispirazione religiosa. Essi, inoltre, denunciarono anche

¹⁵⁴ Cfr. Colombás, *Monachesimo...* cit., I, p. 347.

¹⁵⁵ Cfr. Hier., *ep.* 22,13 e, specialmente, *ep.* 48 oltre che, più sopra, la nota 92.

¹⁵⁶ *Simboli...* cit., p. 295.

¹⁵⁷ Certamente in quest'epoca alcune forme ascetiche pagane possono essere avvicinate (per quanto attiene agli atteggiamenti) a quelle attestate nel monachesimo, come s'è osservato sopra a proposito di Giuliano; ma la pietà pagana si differenzia da quella cristiana non soltanto per i contenuti teologici, ma anche perché non è in nessun modo connessa a forme di controllo o cambiamento sociale. Cfr. G. Fowden, *The pagan Holy Man in Late Antique Society*, in *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), pp. 33-59 e P. Brown, *The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity*, in *Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 80-101. Gli *oppugnatores* pagani del monachesimo denunciano tutti la vistosa portata sociale del fenomeno e proprio in questa vedono un motivo di aversione.

il nesso serrato tra i due fenomeni rimanendo sgomenti difronte alla sostituzione dei santuari antichi con le sempre più numerose tombe dei martiri.

La venerazione per le reliquie dei martiri¹⁵⁸ da parte dei cristiani è sempre stata inconcepibile per i pagani come, del resto, il martirio stesso per motivi di fede¹⁵⁹. Ammiano Marcellino, per quanto ne sappiamo, fu l'unico che riuscì a operare una distinzione e infatti, mentre sembra che ne abbia criticato la venerazione¹⁶⁰, trovò parole di elogio per i martiri¹⁶¹. In realtà alla base d'ogni discussione v'era il noto motivo platonico secondo il quale le tombe erano frequentate dalle ombre di uomini che avevano trascorso una vita malvagia¹⁶², la diffusa persuasione che il contatto con i cadaveri arrecasse impurità ed il paradosso costituito dal fatto che le manifestazioni di culto popolare (spec. fiori, profumi, pasti) per i martiri e le loro reliquie erano simili a quelle in uso presso le tombe di defunti pagani (parenti, uomini illustri, eroi)¹⁶³. Le *translationes* dei cadaveri dei

¹⁵⁸ Cfr., tra l'altro, E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904; P. Brown, *Il culto dei santi*, tr. it., Torino 1983, pp. 101-121.

¹⁵⁹ Ai testi citati in W. Rordorf, s.v. *Martirio (i non cristiani e i martiri)*, in DPAC, II, col. 2134 aggiungo: Celso ap. Or., *Cel.* 8,39 (Gesù non è in grado di proteggere i devoti che muoiono per lui); 8,49.54 (il corpo ha valore e non va abbandonato alla tortura); 8,65 (i martiri sono folli che tentano di suscitare le ire dei magistrati); Luc., *Peregr.* 13-14 ed i testi del IV sec. qui discussi. Nei polemisti anticristiani dei secc. II e III le obiezioni vengono rivolte all'atteggiamento del martire; soltanto in quelli del IV sec. è presa di mira, con quest'ultimo, anche la devozione dei credenti.

¹⁶⁰ L'anziano magister equitum Sabinianus, durante la spedizione partica giuliana, si attarda «per Edessena sepulcra, quasi fundata cum mortuis pace, nihil formidans», Amm. Marc., 18,7,7; ancora su Sabiniano e i "sepolcri": 19,3,1. Secondo Grattarola, *Ammiano...* cit., p. 85, nota 72, lo storico non avrebbe criticato la venerazione dei martiri in sé, bensì un suo aspetto degenerato, ma cfr. la mia proposta di lettura di Amm. Marc. 21,16,16 più sopra alla nota 38.

¹⁶¹ «Qui... pertulere cruciabiles poenas, ad usque gloriosam mortem intemerata fide progressi, et nunc martyres appellantur», 22,11,10. Flavius Eupraxius, *quaestor sacri palatii* (367-370) di Valentiniano I, sconsiglia al suo imperatore di giustiziare tre magistrati cristiani affermando: «hos enim, quos interfici tamquam noxios iubes, ut martyras (id est divinitati acceptos) colet religio Christiana», Amm. Marc., 27,7,6.

¹⁶² *Phaed.* 81d.

¹⁶³ Cfr. O. Pasquato, *Religiosità popolare e culto ai martiri, in particolare a Costantinopoli nei secc. IV-V, tra paganesimo, eresia e ortodossia*, in *Augustinianum* 21 (1981), pp. 207-241 (spec. 212-213). La derivazione della venerazione cristiana dei martiri dal culto pagano per i morti eroizzati, che ha messo in evidenza A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, I, Paris 1943, pp. 209 ss., fornisce un'ulteriore spiegazione dell'avversione dei pagani per i quali i morti venerati dai cristiani erano pur sempre dei condannati provenienti spesso da strati sociali bassi; dunque, a loro avviso, gente ben diversa da quella di cui si conservava

martiri, inoltre, e la prassi di moltiplicare le reliquie per suddivisione costituivano operazioni profondamente contrarie alle consuetudini ed alla sensibilità dell'epoca¹⁶⁴.

Giuliano, da ragazzo, era rimasto colpito dalla venerazione per le vittime della persecuzione diocleziana¹⁶⁵ e dalle basiliche in onore dei martiri¹⁶⁶. Dopo la sua pubblica professione di fede pagana, tuttavia, le invettive contro il culto dei martiri e delle reliquie costituiscono uno dei temi più ricorrenti della sua polemica anticristiana¹⁶⁷. Nella già citata orazione contro Eraclio¹⁶⁸, ai figli di Costantino viene rimproverato di aver sostituito ai templi «vecchi e nuovi sepolcri (μνήματα)»; Costanzo II, in particolare, annovera tra i suoi difetti quello di esser devoto "alle sepolture degli stranieri"¹⁶⁹. Ma è nell'*ep.* 89 che la teologia cristiana del martirio viene attaccata proprio nell'ambito della già discussa invettiva antimona-

la memoria negli *hérôa* tradizionali.

¹⁶⁴ È importante CTh 9,17,7 (del 26.2.386, diretta a Cinegio) che vieta il commercio ed il trasferimento di corpi dei martiri.

¹⁶⁵ Soc., *h. e.* 3,12. Eus., *h. e.* 8,6,7 attesta che a Nicomedia, durante la persecuzione di Diocleziano, i pagani temevano che i martiri avrebbero potuto essere ritenuti numi ed adorati dai cristiani.

¹⁶⁶ Cfr. Greg. Naz., *or.* 4,25 riferisce la tradizione secondo la quale a Macellum il giovane Giuliano avrebbe costruito col fratello Gallo edifici di culto in onore dei martiri ma, mentre le costruzioni di questo progredivano, quelle del primo erano lente e malsicure. Sulla base di Soz., *h.e.* 5,2 si pensa che si tratti del *martyrium* del martire (monaco?) Mamas; cfr. A. Hadjinicolaou, *Macellum, lieu d'exil de l'empereur Julien*, in *Byzantion* 21 (1951), pp. 15-22. Ritengo che il pagano confutato da Mac. Magn., *apocr.* 4,21 alluda ai complessi in onore dei martiri quando quasi rimprovera ai cristiani l'erezione di "grandi case" per le riunioni di preghiera; pertanto l'argomentazione è più probabilmente post-porfiriana.

¹⁶⁷ *Ep.* 114,438c: coloro che hanno lasciato il culto degli dèi per quello dei morti (τοὺς νεκρούς) e delle reliquie (τὰ λείψανα) sono puniti con la loro stessa empietà; *Misop.* 344a (gli antiocheni per liberarsi di Giuliano avrebbero fatto ricorso «alle preghiere delle vecchiette che si aggirano per le tombe (περὶ τοὺς τάφους)»; *ibid.*, 361ab (nelle città fedeli a Giuliano vengono rovesciate le tombe degli atei (τοὺς τάφους δὲ τῶν ἀθέων); il corpo di San Babila (τὸν νεκρὸν τῆς Βάβιλας) viene cacciato dal borgo ed il santuario restituito a quanti erano indignati ὑπὲρ τῶν λείψανων; *Galil.*, fr. 43 (il legno della croce adorato dai cristiani) e 47 (i cristiani adorano un uomo o piuttosto molti uomini sventurati: πολλοὺς ἀνθρώπους δυστυχεῖς). Durante il regno di Giuliano le aversioni al culto dei martiri tanto proclamato dai monaci si traducono talvolta in atti di violenza: in Palestina vengono profanate le reliquie del profeta Elia e di Giovanni Battista (*Philost.*, *h. e.* 7,4); ad Emesa si dà fuoco alle tombe dei Galilei ed un sacello cristiano viene trasformato in tempio di Dioniso androgino (*Iul.*, *misop.* 357c; *Theod.*, *h.e.* 3,3).

¹⁶⁸ 228c.

¹⁶⁹ *Ad Athen.* 287a è evidente l'allusione al culto dei martiri.

stica¹⁷⁰. L'imperatore filosofo è consapevole delle profonde differenze teologiche tra il culto pagano degli eroi e quello cristiano dei martiri¹⁷¹. La sua avversione al culto delle reliquie trova l'espressione forse più accorata in quelle pagine del *Misopogon*¹⁷² dove rievoca l'insediamento delle spoglie di San Babila a Dafne, durante il cesarato di Gallo (351-354 d.C.), e l'incendio del locale santuario di Apollo successivamente alla rimozione di queste spoglie, nel 362. È interessante notare come l'imperatore si appelli alla Bibbia per dimostrare che il culto per i martiri non sia conforme alle prescrizioni di Gesù¹⁷³. Libanio si muove nello stesso ordine d'idee in più occasioni sia nelle orazioni¹⁷⁴ che nell'epistolario¹⁷⁵. In Africa, nel 390, il pagano Massimo di Madaura espone a sant'Agostino la sua avversione al culto dei martiri cristiani i quali, oltretutto, portano nomi strani e ridicoli (Migdone, Sanae, Nanfamone, Lucita) ed attraggono attorno alle loro tombe folle sempre maggiori di devoti scalzando la venerazione per gli olimpici. Senza dubbio le obiezioni del dotto grammatico sono rese ancor più aspre dalla coeva legislazione antipagana che andava decretando con misure sempre più decise la scomparsa di santuari secolari¹⁷⁶. Sempre in

¹⁷⁰ Sal., *de diis* 19,2 afferma che presso le tombe di coloro che hanno vissuto male vi sono dei corpi ombrosi: qui riterrei probabile da parte del PPO pagano l'utilizzazione di un motivo platonico (*Phaedr.* 81d) al fine d'introdurre l'idea dell'assurdità della venerazione delle tombe dei martiri.

¹⁷¹ Il vescovo criptopagano di Ilio, Pegasio, durante il regno di Costanzo II, aveva assimilato i due culti, ma in ciò troverà successivamente il dissenso in Iul., *ep.* 79.

¹⁷² 361 ss.

¹⁷³ *Galil.*, fr. 81: i cristiani hanno riempito il mondo di tombe e di sepolcri (πάντα ἐπληρώσατε τάφων καὶ μνημάτων), ma il culto di molti nuovi morti (τοὺς προσφάτους νεκρούς) non è conforme all'insegnamento di Gesù per il quale i sepolcri erano pieni di impurità. Come possono dunque i cristiani invocare Dio su queste sepolture? Nel fr. 82 Giuliano fa notare che la pratica di "rotolarsi" presso le tombe (ὑπὲρ τοῖς μνήμασιν) per ricevere sogni e visioni è esplicitamente condannata da Isaia 65,4; cfr. Rinaldi, *Biblia gentium...* cit., n° 393 per le citazioni scritturali.

¹⁷⁴ *Or.* 17,7: il cristianesimo dopo aver profanato o distrutto i templi e gli altari ha collocato nei vostri possessi tombe di un qualche defunto (νεκροῦ τινος θήκην); 18,122: le costrizioni non servono a convertire: i cristiani che in passato sono stati torturati se apostatarono furono poi perdonati, se morirono furono venerati al pari degli dèi (μετὰ θεῶν τιμάσθαι); 18,282: se i romani avessero vinto i persiani le tombe degli uomini morti avrebbero ceduto il posto ai templi; 62,10: i cristiani sono definiti οἱ περὶ τοὺς τάφους. Cfr. anche *orr.* 42,42 e 43,10. Anche per Libanio il contatto con un cadavere è di per se stesso impuro: *or.* 1,245 e 5,52.

¹⁷⁵ *Ep.* 731: il culto dei martiri prende presso i cristiani il posto di quello degli dèi; Marco d'Aretusa, dopo esser stato torturato, riceve oggi onori che lo inseriscono nel rango degli dèi. Cfr. anche *ep.* 607 (del 357).

¹⁷⁶ D'altro canto anche Agostino si vede costretto a mettere in guardia contro

Occidente Claudiano, nel 402, mette alla berlina Iacobus, comes e magister equitum di Stilicone perché per la difesa dell'impero dai barbari suole affidarsi al potere delle reliquie dei martiri¹⁷⁷.

Tra i pagani, data l'epoca più tarda nella quale scrisse, è Eunapio di Sardi che ha potuto osservare nella sua fase più avanzata il fenomeno della sostituzione di antichi santuari pagani con edifici di culto cristiano. Questo autore, rievocando l'insediamento dei monaci a Canopo, in Egitto, accusa costoro di aver 'incatenato' l'umanità al culto degli 'schiavi' e ironizza con grande acredine sul rituale e sulla teologia del culto dei martiri: si raccolgono ossa e crani di uomini condannati dai tribunali cittadini, si compongono delle sepolture presso le quali ha luogo il culto. Il martire, osserva sempre Eunapio, è ritenuto un 'ministro', un mediatore che fa salire in cielo le preghiere degli uomini; «questi - egli esclama - sono gli dèi che la terra oggi produce!»¹⁷⁸. In questo brano egli dimostra d'essere informato sulla prassi della preghiera presso la tomba del martire e sul beneficio spirituale che vi si riconosce connesso, oltre che sulla dottrina cristiana del martire inteso come mediatore tra i fedeli e Dio¹⁷⁹. Probabilmente l'uso del termine τάφοι per Eunapio è controversistico nella misura in cui vorrebbe rovesciare un motivo dell'apologetica cristiana secondo il quale i templi pagani non sono altro che sepolcri¹⁸⁰.

V. I monaci e le eversiones templari.

Se è vero che il monachesimo costituisce una radicalizzazione dell'esperienza cristiana è altrettanto vero che il suo atteggiamento verso i templi

monaci di dubbia fama che vendevano a profusione false reliquie, cfr. *de op. monach.* 28,36.

¹⁷⁷ Claud., *carm. min.* 50. Iacobus, tra l'altro, consegna a Giovanni Crisostomo le reliquie dei martiri anaunensi del 397. Sul personaggio cfr. PLRE, II, pp. 581-582 e G. Brummer, *Wer war Iacobus?*, in *Byzantinische Zeitschrift* 65 (1972), pp. 339-352.

¹⁷⁸ Τοὺς δὲ μοναχοὺς τούτους καὶ εἰς τὸν Κάνωβον καθίδρυσαν, ἀντὶ τῶν ὄντων θεῶν εἰς ἀνδραπόδων θεραπείας, καὶ οὐδὲ χρηστῶν, καταδήσαντες τὸ ἀνθρώπινον. Ὅστέα γὰρ καὶ κεφαλὰς τῶν ἐπὶ πολλοῖς ἀμαρτήμασιν ἐλαγκότων συναλίζοντες, οὗς τὸ πολιτικὸν ἐκόλαζε δικαστήριον, θεοὺς τε ἀπεδείκνυσαν, καὶ προσεκαλινδοῦντο τοῖς μνήμασι, καὶ κρείττους ὑπελάμβανον εἶναι μολυνόμενοι πρὸς τοῖς τάφοις. Μάρτυρες γοῦν ἐκαλοῦντο καὶ διάκονοί τινες καὶ πρέσβεις τῶν αἰτήσεων παρὰ τῶν θεῶν, ἀνδράποδα δεδουλεκότα κακῶς, καὶ μάλιστα καταδεδαπανημένα, καὶ τὰς τῆς μοχθηρίας ὠτειλὰς ἐν τοῖς εἰδώλοις φέροντα· ἀλλ' ὅμως ἡ γῆ φέρει τούτους τοὺς θεοὺς, *V. soph.* p. 424 Wright.

¹⁷⁹ La definizione corrisponde letteralmente a quella formulata in Theod., *Graec. affec. cur.* 8,10.

¹⁸⁰ Cfr. le attestazioni in Clem. Alex., *protr.* 44,4; 49,2; 91,1; Arn., *adv. nat.* 6,6; Eus., *p.e.* 2,6,1, etc.

costituisce, a sua volta, una estremizzazione dell'avversione che i cristiani avevano in genere sempre avuto per l'arte pagana di contenuto religioso¹⁸¹. Il tempio pagano, infatti, in quanto custode di immagini e, ad un tempo, luogo connesso al culto, veniva considerato in ogni caso un immondo rifugio di demoni¹⁸².

La tentazione per i cristiani di affiancare al loro impegno missionario un'opera di demolizione di santuari fu avvertita anche in epoche ed in regioni dove quella cristiana era ancora la fede di una ristretta minoranza. Il canone 60° del Concilio di Elvira afferma che «se qualche (cristiano) avrà deturpato una statua degli idoli, e per questo sarà stato ucciso (dai pagani), non venga considerato martire, perché nel vangelo non si parla di ciò, né risulta che sia stato fatto dagli apostoli»¹⁸³. Questa tendenza 'iconoclasta', tuttavia, si fece sempre più forte nella misura in cui la nuova fede, dopo aver acquisito parità con le altre, andò sempre più imponendosi su queste grazie al favore degli imperatori cristiani dei secoli IV e V.

L'analisi pubblicata dal Fowden nel 1978¹⁸⁴ ha confermato quanto già

¹⁸¹ In una nota pagina del suo *Protrepticon*, Clemente d'Alessandria accomuna in un'unica condanna l'operato di Fidia, di Policeto, di Prassitele e di Apelle, giungendo a definire lo Zeus di Olimpia «opera rozza di mani attiche», 10, 98. In questa pagina la statuaria classica viene denigrata non solo (alla maniera platonica) in quanto tentativo di raffigurare la realtà, ma anche in quanto paragonata all'attività plasmatrice di Dio, creatore delle forme viventi. Tuttavia l'avversione per la ritrattistica degli "uomini divini" ha accomunato talvolta pagani e cristiani: cfr. *Atti di Giovanni* 26-29 e Porph., v. *Plot.* 1, 4-19 dove l'apostolo Giovanni e Plotino, con atteggiamenti simili, si oppongono a che siano riprodotte su ritratto le loro fattezze

¹⁸² Tertulliano annovera tra i motivi che devono impedire ad un cristiano il servizio militare l'eventualità di dover far la guardia a questi edifici: «... O farà la sentinella davanti ai templi, ai quali ha rinunciato? Accetterà di banchettare là dove a Paolo non piacerebbe affatto vederlo? Quei demoni che egli lungo la giornata ha fatto scappare con esorcismi si metterà a proteggerli di notte, mentre se ne sta a riposare appoggiato sulla lancia con cui fu trafitto pure il costato di Cristo» *de cor.* 11,3. Aug., *Civ. Dei* 8,26, commentando l'oracolo di Hermes sulla scomparsa dei templi d'Egitto, afferma che le statue delle divinità sono 'i corpi' dei demoni. I pensatori pagani dell'epoca s'interessano al problema delle immagini sacre; scrivono trattati *Sulle immagini* (ora smarriti o molto frammentari) Porfirio, Giamblico e Proclo.

¹⁸³ La raccomandazione non deve sembrare strana per quell'epoca: per l'età di Diocleziano è attestata la distruzione di una statua di Mitra da parte di sant'Eugenio di Trapezunte, nel Ponto, con due suoi compagni; cfr. M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum Monumentorum Religionis Mithriacae*, I, The Hague 1956, p. 48, n° 14.

¹⁸⁴ G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435*, in *Journal of Theological Studies* N.S. 29 (1978), pp. 53-78.

era stato denunciato da Libanio nella sua orazione *Pro templis*: i monaci hanno preso l'iniziativa di queste *eversiones* o hanno agito in qualità di 'falange armata' alle dipendenze dei vescovi¹⁸⁵. Tali azioni s'inseriscono in un quadro legislativo incerto, e per molti aspetti contraddittorio, in merito alla liceità delle pratiche di aruspicina, dei sacrifici e della tutela dei templi pagani. Sulla scorta della documentazione letteraria, giuridica ed archeologica per noi disponibile si ritiene generalmente che ciò sia avvenuto esclusivamente nella *pars orientis* dell'impero; ma questa affermazione risulterà vera soltanto parzialmente. Un ruolo determinante in questo processo di demolizioni è stato svolto non tanto dagli imperatori attraverso le loro *constitutiones*, quanto dalle convinzioni religiose dei magistrati locali che hanno sempre determinato un'applicazione radicale o estremamente blanda delle leggi nella direzione di un appoggio o talvolta di una repressione delle iniziative dei monaci. Pertanto ci sembra opportuno rievocare brevemente alcuni interventi cristiani nel processo di distruzione dei santuari pagani prestando attenzione alle coordinate geografiche ed ai dati prosopografici disponibili in merito ai funzionari in carica nelle regioni interessate¹⁸⁶.

La premessa logica e giuridica delle *eversiones* operate dai monaci è costituita da una serie di divieti di celebrare i sacrifici pagani della quale si trova notizia nel libro XVI del *Codex Theodosianus*. Libanio accusa i monaci di trarre pretesto da questi divieti per procedere alla distruzione degli edifici. Sulla base di esplicite affermazioni di Eusebio di Cesarea¹⁸⁷, gli

¹⁸⁵ Questa accusa ricorrerà ancora nell'introduzione alle *Vite dei pittori* del Vasari.

¹⁸⁶ I repertori offerti da Fr. W. Deichmann, *Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern*, in *Jahrbuch des Deutschen archäologischen Instituts* 54 (1939), pp. 105-136 e Id., s.v. *Christianisierung (der Monumente)*, in *RAC* 2, 1954, coll. 1228-1241 escludono di proposito le distruzioni radicali di santuari; essi andrebbero aggiornati con dati più recenti tra cui quelli offerti da R.P.C. Hanson, *The Transformation of pagan temples into churches in the Early Christian Centuries*, in Id., *Studies in Christian Antiquity*, Edinburgh 1985, pp. 347-358. D'altro canto non bisogna trascurare alcuni lavori datati ma ricchi di informazioni e di sollecitazioni critiche come A. Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, Paris 1835 (in due volumi); E. von Lasaulx, *Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner tempelgüter durch die christlichen Kaiser*, München 1854; P. Allard, *L'art païen sous les empereurs chrétiens*, Paris 1879 e H. Leclercq, s.v. *Paganisme* in *DAFL* 13 (1937), coll. 241-375. Per un inquadramento di questi avvenimenti cfr. G. Bonner, *The Extinction of Paganism and the Church Historian*, in *Journal of Ecclesiastical History* 35 (1984), pp. 339-357 ma anche il recentissimo studio di F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Leiden 1993-1994.

¹⁸⁷ V. *Constant*. 55,1 ss.

studiosi sono unanimi nell'attribuire a Costantino l'iniziativa della distruzione di alcuni santuari per ragioni di pubblica moralità e della utilizzazione di preziosi manufatti artistici pagani a sostegno dei suoi programmi edilizi o di politica economica¹⁸⁸. Non altrettanto si può dire di una legge che l'imperatore avrebbe promulgato al fine di vietare in tutto l'impero la pratica dei sacrifici¹⁸⁹. L'atteggiamento dei figli di Costantino, sempre a tal proposito, è invece più esplicitamente documentato. In Occidente Costante promulga nel 341 la legge CTh 16,10,2 in cui l'espressione «cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania» viene generalmente intesa come un divieto perentorio di celebrare sacrifici di qualsiasi genere¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Sul tema rimando a G. Bonamente, *Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana*, in G. Bonamente - F. Fusco (curatori), *Costantino il grande dall'Antichità all'Umanesimo*. 2° Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico, Macerata 18-20 dicembre 1990, Macerata 1992, pp. 171-201 ed alla bibliografia da lui utilizzata. Le zone del Libano e della Palestina, sembrano essere prese di mira: ad Eliopoli Marco il diacono è uno zelante frantumatore di idoli (sarà ucciso durante la reazione giuliana, cfr. Theod., *h.e.* 3,3); a Gerusalemme si abbatte il tempio di Afrodite. Un caso a parte mi sembra la distruzione del tempio di Asclepio ad Aigai (oggi Yumur-talik), in Cilicia, sul quale cfr. Eus., *v. Const.* 3,56; Soc., *h.e.* 1,18; Soz., *h.e.* 2,5; anche se Lib., *or.* 30,39 sembra attribuirne la distruzione a Costanzo II. Il santuario era ancora strettamente connesso alla memoria di Apollonio di Tiana che vi aveva a lungo soggiornato. È noto che costui era tradizionalmente contrapposto a Cristo come poco prima di quest'epoca aveva ribadito, in special modo, Hierocle Sossiano nel suo *Amante della verità*; Eusebio di Cesarea, che ci ha trasmesso una particolareggiata descrizione della *eversio*, è lo stesso che ha confutato il trattato col suo *Adversus Hieroclem*. Giuliano ne ordinerà il restauro, cfr. Zon., *epit. hist.* 13,12,30-34. Per P. Petit, *Sur la date du Pro templis de Libanius*, in *Byzantion* 21 (1951), p. 301 il racconto eusebiano sarebbe una interpolazione tardiva per cui bisognerebbe accettare la datazione bassa di Libanio. Fonti più tarde assegnano all'epoca di Costantino i primi casi di trasformazione di templi in chiese cristiane. A Costantinopoli un tempio di Zeus sarebbe stato trasformato nella chiesa di San Mocius; cfr. *Script. Orig. Constant.*, ed. Th. Preger, 2, Lipsiae 1907, p. 209. A Tiberiade un edificio incompleto destinato al culto dell'imperatore Adriano sarebbe stato utilizzato per le attività dei missionari cristiani, cfr. Epiph., *adv. haer.* 30,1,12,2; queste tarde tradizioni sono destituite di fondamento storico per Fowden, *Transformation... cit.*, pp. 350-352.

¹⁸⁹ Il testo di questa *constitutio* non c'è pervenuto; ad essa sembra accennare la legge di Costante conservata in CTh 16,10,2. Su questo controverso problema cfr., tra l'altro, T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, London 1981, pp. 210-212, 245-255 e Id., *Constantine's prohibition of pagan sacrifice*, in *American Journal of Philology* 105 (1984), pp. 69-72.

¹⁹⁰ Così il Godefroy e, successivamente, Geffcken, Piganiol, Gaudemet, per fare solo alcuni nomi. L'interpretazione del testo dipende dal significato che bisogna dare a *superstitio*; se cioè questa sia da intendere riduttivamente (come per il costan-

Tuttavia, il 1° novembre dell'anno seguente, con la legge CTh 16,10,3, indirizzata al PUR pagano Aco Catullinus Philomathius¹⁹¹, pur essendo ribadita la condanna della *superstitio*, vengono espressamente tutelati i templi presso Roma *extra muros* perché connessi a tanti ludi tradizionali di cui si ammette la liceità¹⁹². Nella più tarda legge CTh 16,10,4¹⁹³ indirizzata al magistrato cristiano Flavius Taurus¹⁹⁴ Costanzo II ordina ovunque la chiusura dei templi, commina la pena di morte per chi celebra sacrifici e per i funzionari che trascurano di far osservare tali prescrizioni. In una legge del 19.2.356 (CTh 16,10,6), Costanzo II ribadisce col divieto dei sacrifici anche il culto delle immagini. La ripetizione di questi editti e le minacce ai magistrati inadempienti attestano quanto difficile sia stato, in un impero ancora pagano per larghissimi tratti, ottenere *ex lege* l'attuazione di quanto prescritto. Sono questi gli anni nei quali Firmico Materno chiede ai *sacratissimi imperatores* la privazione della libertà di culto per i pagani e la riduzione in polvere dei loro templi¹⁹⁵, rivendicando al fisco l'incameramento degli oggetti preziosi, ed alla mano stessa dei cristiani la facoltà di realizzare la «*profanarum aedium ruinam*»¹⁹⁶. La legislazione religiosa di Costante e Costanzo, con tutte le sue incertezze e contraddizioni, non ha

tiniano editto di Hispellum, CIL XI 5625 di pochi anni prima) o, invece, già come sinonimo *tout court* di pratica dei culti pagani. Cfr. M. R. Salzman, *Superstitio in the Codex Theodosianus and the persecution of pagans*, in *Vigiliae Christianae* 41 (1987), pp. 172-188 per il quale l'ambiguità del termine veniva concretamente risolta in conformità alle convinzioni religiose dei magistrati.

¹⁹¹ Cfr. PLRE, I, pp. 187-188. Probabilmente fu l'ispiratore del provvedimento. Il suo paganesimo è attestato da CIL II 2635; VI 1780 = D 1260. Fu suocero di Vettius Agorius Praetextatus il quale più tardi interverrà al fine di mitigare la legislazione antipagana a favore delle celebrazioni eleusine, cfr. più sotto alla nota 224. Il *Codex Theodosianus* trasmette una serie di *constitutiones* che tendono ad arginare le *eversiones* di templi e monumenti funerari pagani da parte di cristiani che agivano a titolo personale, per cancellare le tracce delle credenze antiche o per utilizzare il materiale in edifici privati, cfr. C. Kunderewicz, *La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Theodosien*, in *Studi E. Volterra*, 4, Milano 1971, pp. 137-153.

¹⁹² Successivamente CTh 16,10,5 (23.11.353) indirizzata al PUR cristiano Naeradius Cerealis (cfr. PLRE, I, pp. 197-198) proscrive i sacrifici notturni ammessi dall'usurpatore Magnenzio.

¹⁹³ La datazione viene diversamente stabilita: 346 (Stein), 352 (Mommsen), 353 (Allard), 354 (Gaudemet), 356 (Seek).

¹⁹⁴ Sul quale cfr. PLRE, I, pp. 879-880. È a questo personaggio che l'imperatore al concilio di Rimini del 359 raccomanda di vigilare affinché i vescovi non si separino prima d'aver stilato una formula di fede, cfr. Sulp. Sev., *chron.* 2,41.

¹⁹⁵ Firm. Mat., *de err.* 28.

¹⁹⁶ Firm. Mat., *de err.* 20,7.

sortito l'effetto di abolire i culti pagani¹⁹⁷ ma ha soltanto offerto a frange radicali di cristiani (di cui i monaci saranno i più zelanti esponenti) la concreta possibilità di spingere le cose verso la direzione indicata da Firmico Materno¹⁹⁸.

In concreto negli ultimi anni del regno di Costanzo si registrano distruzioni di santuari in molte zone dell'oriente, vistose appropriazioni da parte di cortigiani di beni appartenenti ai templi¹⁹⁹ o assegnazioni di questi a chiese ariane. Questi episodi vengono agevolati dalla sottrazione dei vescovi alla giurisdizione civile sancita nel 355²⁰⁰. Le *eversiones* sono attestate sin da ora nelle zone a più alta concentrazione monastica. In Egitto, ad Alessandria, si distinse il vescovo ariano Giorgio che, grazie alla protezione del dux Aegypti Artemius²⁰¹, spoglia o distrugge numerosi templi²⁰². In Siria bisognò difendere i templi dalla furia delle masse²⁰³, specialmente a

¹⁹⁷ Anatolius di Berito, durante la sua prefettura illiriana (357-360 d.C.), ad Atene visita i templi ed offre sacrifici, cfr. Eun., *v. soph.* p. 503 Wright. I processi celebrati nel 359 a Scitopoli in Palestina contro coloro che avevano consultato oracoli o celebrato sacrifici avevano motivazioni politiche più che religiose, come attesta l'assoluzione del filosofo Demetrius Cythras che confessa di aver sacrificato più volte al dio Besas di Abido, cfr. Amm. Marc. 19,12,12.

¹⁹⁸ Sul monachesimo sotto Costanzo II cfr. W. H. C. Frend, *The Church in the Reign of Constantius II (337-361). Mission - Monasticism - Worship*, in *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*, [Entretiens sur l'antiquité classique, 34], Vandœuvre - Genève 31 août - 3 septembre 1987, pp. 73-111.

¹⁹⁹ Amm. Marc., 22,4,3.

²⁰⁰ CTh 16,2,12 (23.9.355).

²⁰¹ Cfr. PLRE, I, p. 112. Curò la *translatio* delle reliquie dei santi Andrea, Luca e Timoteo a Costantinopoli. Fervente ariano al seguito di Costanzo, torturò la vergine atanasiana Eudaemonis. Giuliano lo processò e lo condannò alla pena capitale; cfr. anche M. V. Brandi, s. v. *Artemio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, II, 1962, coll. 488-490.

²⁰² Cfr. Soc., *h.e.* 3,2-3; SOZ., *h.e.* 5,7. I cristiani avevano profanato oggetti rituali trovati nell'*adyton* di un mitreo che, col permesso dell'imperatore, stavano trasformando in chiesa. Ancor più grave fu la spoliazione del tesoro di Serapide concretamente effettuata dalle truppe del dux Arthemius, cfr. Iul., *ep.* 60. Giorgio d'Alessandria, detestato tanto dai pagani quanto dagli ortodossi seguaci di Atanasio, dopo aver minacciato la distruzione del famoso tempio del Genius, sarà ucciso a furor di popolo, con due funzionari imperiali, dopo l'*adventus* di Giuliano che, tuttavia, nella sua epistola già citata, condanna drasticamente l'accaduto; cfr. Amm. Marc., 22,11 il quale racconta anche che i pagani, dopo averne bruciato il cadavere, ne dispersero le ceneri in mare per impedire ai cristiani di raccogliercle e di edificare in suo onore un tempio (secondo una consuetudine già attestata da Lact., *de mort. pers.* 21,11 per l'età di Galerio). Su tutto ciò cfr. M. Caltabiano, *L'assassinio di Giorgio di Cappadocia (Alessandria 361 d.C.)*, in *Quaderni Catanesi* 7 (1985), pp. 17-59; Fowden, *Bishops...* cit., pp. 59-60.

²⁰³ Cfr. Lib., *or.* 15,53. G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord*, I, Paris

Dafne²⁰⁴ e ad Aretusa, dove fu attivo il vescovo Marco²⁰⁵. Non sembra però possibile affermare che in tale area già a quest'epoca si possa far risalire la trasformazione di templi in chiese cristiane²⁰⁶. Anche nella diocesi pontica, in particolare a Cesarea²⁰⁷, ed in quella asiana, specialmente a Cizico²⁰⁸ e a Gaza²⁰⁹, si assiste a tali demolizioni. In Occidente le cose, in realtà, stavano

1953, p. 145 nota 2, sulla scorta della documentazione archeologica disponibile rileva che qui le iscrizioni di carattere pagano diminuiscono vistosamente nella misura in cui quelle cristiane si diffondono; il fenomeno si accelera proprio in questi anni che sono quelli della grande espansione monastica.

²⁰⁴ Le colonne del tempio di Apollo sono asportate da cristiani ed utilizzate nelle loro abitazioni. Giuliano affiderà allo zio (omonimo) il compito di requisirle e di ricollocarle, cfr. Iul., *ep.* 80. Ad Antiochia viene gravemente danneggiata una nota statua di Artemide; sarà restaurata all'epoca di Giuliano da un certo Bacchius elogiato in Lib., *ep.* 710.

²⁰⁵ Secondo Soz., *h.e.* 5,10 più con la forza che con la persuasione aveva fatto numerosi proseliti al cristianesimo, quindi aveva distrutto il tempio più bello e sacro della città (collocandovi al suo posto una chiesa secondo Theod., *h.e.* 3,3 che corregge la cronologia di Sozomeno ponendo il fatto all'epoca di Costanzo). Durante il regno di Giuliano, contro il parere moderato del prefetto Salustio, sarà crudelmente torturato dalla folla pagana inferocita, cfr. Greg. Naz., *or.* 4,88-89 e Lib., *ep.* 819; M. Simonetti, *s.v. Marco di Aretusa*, in DPAC, II, col. 2100.

²⁰⁶ Così per Soz., *h.e.* 3,17 il quale specifica che i templi venivano rasi al suolo, ove questo serviva per edificarvi la chiesa, o demoliti per reimpiegare il materiale. Sono ancora da utilizzare per un'analisi dei fatti relativi a questa regione i dati raccolti da J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris 1947, pp. 244-249 per il quale nella stragrande maggioranza dei casi bisogna parlare di distruzione totale degli edifici. Il già citato repertorio del Deichmann riguarda alle pp. 115-122 l'area siro palestinese.

²⁰⁷ La popolazione era in maggioranza cristiana; all'epoca di Costanzo II risale la distruzione dei templi di Apollo e di Zeus, cfr. Soz., *h.e.* 5,4.

²⁰⁸ In questa città il vescovo Eleusio distrugge alcuni templi e ne utilizza le aree per edificare asili per le vedove ed abitazioni per le monache, Soz., *h.e.* 5,15,5. Da Soz., *h.e.* 4,21,1 apprendiamo che il vescovo distrusse pure la chiesa dei novaziani che Giuliano, in sèguito, gli ordinerà (ma invano) di riedificare, cfr. Soc., *h.e.* 3,11. Eleusio, che aveva precedentemente rivestito incarichi militari alla corte di Costantinopoli, aveva distrutto in questa città molte chiese «nelle quali si riconosceva al Figlio la stessa sostanza del Padre»; in ciò era stato affiancato da Marathionius di Nicomedia, fondatore e sovrintendente degli insediamenti monastici costantinopolitani, cfr. Soc., *h.e.* 2,38; Soz., *h.e.* 4,20. Più tardi egli sarà esiliato da Giuliano. Sempre nella diocesi asiana, ad Ilio, Pegasio, di intime convinzioni pagane, riesce, rivestendo sia pur nominalmente la carica di vescovo cristiano, a preservare dalle demolizioni del popolo cristiano il sacrario di Ettore, il tempio di Atena ed il santuario di Achille, cfr. Iul., *ep.* 79.

²⁰⁹ Da Soz., *h.e.* 5,9,1 apprendiamo che gli abitanti di questa città avevano approfittato delle circostanze favorevoli determinatesi prima del regno di Giuliano per saccheggiare i templi.

ben diversamente: in Africa il fiorire dei culti pagani è attestato da una serie di iscrizioni, lo stesso può essere detto per le isole britanniche, per le province galliche ed iberiche²¹⁰. Per quanto attiene a Roma, invece, è noto che in occasione della sua visita nel 357 Costanzo II, ammirando l'architettura degli antichi edifici di culto, confermò alcune tradizionali provvidenze a favore dei sacerdoti pagani²¹¹.

Il 4.2.362, secondo una notizia trasmessaci nella *Historia acephala*²¹², Giuliano prescrive ai cristiani la restituzione dei beni sottratti ai templi²¹³. Uno studio di J. J. Arce²¹⁴ analizza i provvedimenti giulianei connessi al suo editto di ricostruzione dei templi pagani fatiscenti, danneggiati o distrutti. Queste testimonianze, sia letterarie che archeologiche, documentano le demolizioni di età pregiuliana e confermano che il fenomeno fu circoscritto in oriente. Per evitare casi di *eversiones* l'imperatore decreta che quando i magistrati entrano in edifici sacri pagani sono da considerarsi semplici cittadini e non devono essere preceduti da uomini armati²¹⁵. In ogni caso, anche durante l'impero di Giuliano, distruzioni perpetrate da zelanti cristiani qua e là attestano una tendenza di fatto oramai radicata²¹⁶.

²¹⁰ I dati sono raccolti da P. Salama, *Une couronne solaire de l'Empereur Julien*, in *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy*, Cambridge 1967, Oxford 1971, p. 285 nota 27.

²¹¹ Cfr. Amm. Marc., 16,20; Symm., *ep.* 10,3. In occasione di tale visita furono confermati i privilegi delle vestali, i sussidi consueti ai sacerdoti ed inoltre l'imperatore, nella sua qualità di pontifex maximus, procedette alla nomina di alcuni aristocratici nei collegi sacerdotali. CIL VI 749 si riferisce ad iniziati di Mitra che, proprio in questo 357, «tradiderunt leontica».

²¹² 3,1 (= PG 26, 1445). Precedentemente, a Costantinopoli, l'imperatore aveva reintegrato i vescovi esiliati da Costanzo II nelle loro proprietà, cfr. Soz., *h.e.* 3,1. Queste restituzioni, come era prevedibile, suscitarono non pochi problemi: per Bostra, nell'Augusta Libanensis, cfr. Iul., *ep.* 114 (Giuliano mitiga le rivincite dei pagani). Per l'editto di riapertura dei templi cfr. Lib., *or.* 18,129; Amm. Marc., 22,5,2; Soz., *h.e.*, 5,3,1.

²¹³ L'imperatore è salutato «restitutor templorum» nell'epigrafe fatta apporre in un tempio di Cesarea di Filippo, cfr. A. Negev, *The inscription of the Emperor Julian at Ma'ayan Barukh*, in *Israel Exploration Journal* 19 (1969), pp. 170-173.

²¹⁴ *Reconstrucciones de templos paganos en epoca del emperador Juliano (361-363 d.C.)*, in *Rivista Storica dell'Antichità* 5 (1975), pp. 201-215; cfr. anche Al.N. Oikonomides, *Ancient inscriptions recording the restoration of Graeco-Roman shrines by the Emperor Flavius Caludius Julianus (361-363)*, in *Ancient World* 15 (1987), pp. 37-42.

²¹⁵ Iul. *ep.* 84.

²¹⁶ A Gaza i tentativi iconoclasti di alcuni cristiani suscitano tumulti provocando la reazione violenta della popolazione, cfr. Soz., *h.e.* 5,9; a Cesarea di Cappadocia viene saccheggiato il tempio della Fortuna, cfr. Soz., *h.e.* 5,4; in Frigia tre zelanti cristiani, Macedonio, Teodulo e Taziano, penetrano di notte in un tempio, fatto

e denunciata dall'imperatore nell'*Adversus Galilaeos*²¹⁷.

La brevità del regno di Giuliano rese velleitari i suoi progetti²¹⁸. Ancor più breve fu il regno del suo successore Gioviano perché si possa individuare con chiarezza quale sia stata la sua politica religiosa. Temistio²¹⁹ lo loda per aver concesso a tutti libertà di culto; Soc., *h.e.* 3,24, invece, per aver di nuovo chiuso i templi e proibito i sacrifici²²⁰. Dopo Gioviano il paganesimo sembra di fatto sopravvivere indisturbato sia nelle terre d'oriente, sottoposte a Valente²²¹, sia, e ancor più, nell'occidente sottoposto a Valentiniano I.

In Oriente, tuttavia, il monachesimo si incrementa ulteriormente. In Egitto, il vescovo ariano Lucio d'Alessandria, protetto da Valente, fa deportare alcuni capi dei monasteri²²² in un'isola paludosa dove la popolazione era ancora completamente pagana ed adorava presso un tempio

riaprire di recente dal governatore Flavius Amachius, e ne distruggono le immagini sacre, Soc., *h.e.* 3,15 ambienta l'episodio a Merum; Soz., *h.e.* 5,11 a Misos. D'altro canto ad Edessa è il luogo di culto dei valentiniani che sperimenta la violenza degli ariani, cfr. Iul., *ep.* 43. In Lidia il sommo sacerdote Crisanzio non costruisce alcun nuovo tempio e rende agibili quelli esistenti con gran prudenza, Eun., *v. soph.*, p. 546 Wright. Non tutte le città (come ad esempio Emesa, Gaza, Hierapolis ed Apamea) accolgono con entusiasmo le innovazioni giulianee. Iul., *misop.* 361b afferma in generale che in quest'ultima città «molti... abatterono altari appena eretti».

²¹⁷ Cfr. fr. 48: «(voi cristiani) prendete a modello la loro (= degli ebrei d'epoca biblica) amara asprezza nel devastare templi e altari...». Giuliano, più che al *topos* dell'iconoclastia dei Giudei, mi sembra che qui si riferisca alle guerre veterotestamentarie contro i cananei ed i loro idoli; egli, subito dopo, rileva che negli insegnamenti di Gesù ed in quelli di Paolo non si trova nessun invito a distruggere i templi. Questa condanna delle *eversiones* sulla scorta delle Scritture dei cristiani è attestata in Africa tra i pagani dell'epoca di Agostino, cfr. Aug., *de cons. evang.* 1,16,24.

²¹⁸ Secondo Lib., *or.* 18,287 i templi lasciati incompiuti dai funzionari giulianei diedero ai cristiani l'occasione di derisioni e di nuove demolizioni.

²¹⁹ *Or.*, 5.

²²⁰ Non si è certi se in questa affermazione si debba ravvisare un riferimento a CTh 10,11,8 (4.2:364) che prescrive la confisca dei beni templari a vantaggio del patrimonio privato dell'imperatore cfr. Gaudemet, *Législation...* cit., p. 456. A Corcira l'iscrizione CIG IV 8608 attesta per l'epoca di Gioviano la demolizione per iniziativa spontanea di cristiani di altare e strutture templari pagane e la conseguente erezione di una chiesa.

²²¹ Theod., *h.e.* 5,20 giunge ad affermare che l'imperatore, ariano convinto, assicurò libertà religiosa a tutti, tranne a coloro che seguivano la fede apostolica; lo storico ricorda particolarmente le celebrazioni dionisiache. Lassus, *Sanctuaires...* cit., p. 245 ricorda la ricostruzione nel 376 a Malah es-Sarrar, nel sud della Siria, del tempio di Dousares.

²²² Erano discepoli di Antonio i cui nomi sono ricordati in Soz., *h.e.* 6,20.

antichissimo; i monaci, dopo le prime conversioni, «distruessero con le loro stesse mani quell'antichissimo tempio, tenuto in somma venerazione, ed edificarono una chiesa»²²³. Episodi del genere sono attestati, per la stessa epoca, anche in altre regioni come la Siria rurale dove, secondo Soz., *h. e.* 6,34, insieme a numerose conversioni al cristianesimo si hanno anche gravi conflitti con la popolazione locale ancora legata ai culti tradizionali.

Nell'Occidente di Valentiniano I il monachesimo non ha ancora assunto dimensioni sociali tali da provocare tumulti o interventi governativi. La politica dell'imperatore è tollerante in materia di culti così da assicurare una convivenza pacifica tra i vari gruppi religiosi²²⁴. Con Graziano si avverte un cambiamento di tendenza²²⁵ che prende corpo nei ben noti provvedimenti del 382²²⁶. La situazione cambia radicalmente con l'avvento di Teodosio I²²⁷ in Oriente e la promulgazione del suo famoso editto di Tessalonica del 28.2.380²²⁸ che va ad inserirsi in una lunga serie di suoi

²²³ Ruf., *h. e.* 2,4; Soc., *h. e.* 4,24.

²²⁴ Cfr. Amm. Marc. 30,9,5 e Soz., *h. e.* 6,6. Valentiniano I nel 364 concede ai sacerdoti del culto imperiale l'esenzione dai *munera* (CTh 12,1,60). Il provvedimento sarà ribadito nel 371 (CTh 12,1,75) per esser poi abrogato da Graziano nel 382. Nello stesso 364 una *constitutio* (CTh 16,1,1) indirizzata da Milano al PUR Simmaco, esonera i cristiani nell'esercito dal servizio di custodia ai templi e giunge a comminare la morte per *iudices* e *apparitores* trasgressori. Un intervento dell'allora *proconsul Achaiae* Vettio Agorio Pretestato (interessato al perpetrarsi delle celebrazioni dei misteri d'Eleusi), ottiene l'abrogazione della legge CTh 9,16,7, sempre del 364, nella quale erano stati vietati i sacrifici notturni, cfr. Zos., *hist.*, 4,3,3. La legge CTh 5,13,3, nel rivendicare allo stato i beni templari che Giuliano aveva restituito, ottempera ad esigenze di natura fiscale più che religiosa, cfr. J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'empire romain (IVe-Ve siècles)* [Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occidente, III], Paris 1958, p. 648. CTh 9,16,9 (del 371) ammette a Roma la pratica dell'aruspicina pubblica in ricordo delle antiche tradizioni.

²²⁵ È del 377 la distruzione di un mitreo romano compiuta dal neoconvertito PUR Gracchus, vicino agli ambienti monastici (cfr. PLRE, I, p. 399), che agisce *qualitate sua* accompagnato dai littori; cfr. Hier., *ep.* 107,2 e Prud., *c. Symm.* 1,561-565. L'episodio rimane isolato, cfr. H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, tr. it., I, Roma 1930 (2ª ed.), pp. 13-14.

²²⁶ Le fonti letterarie e, principalmente, archeologiche attestanti le vivaci sopravvivenze pagane in Roma e nell'Italia centrale sono utilmente raccolte e discusse da G. Asdrubali Pentiti, *Paganesimo e cristianesimo nell'Italia centrale*, in *Miscellanea greca e romana* 12 (1987), pp. 211-263.

²²⁷ Ruf., *h. e.* 2,19 afferma, non senza esagerazione, che fu proprio sotto il regno di Teodosio che il paganesimo «scomparve del tutto»; dello stesso tono è Theod., *h. e.* 5,20. Cfr. N. Q. King, *The Emperor Theodosius and the establishment of Christianity*, London 1961.

²²⁸ CTh 16,1,2 (= CI 1,1,1).

provvedimenti legislativi fortemente antipagani ²²⁹.

In questo contesto s'inserisce la protesta di Libanio. In *or.* 30,45 ²³⁰ l'oratore accusa presso l'imperatore un magistrato definendolo senza mezzi termini «malvagio e nemico degli dèi». Costui avrebbe protetto in tutte le maniere i monaci nei loro furori iconoclasti poiché la moglie, di cui era succube, era loro devota e reputava necessario «obbedire a... gente la cui virtù è provata dal fatto che vestono abiti funebri». Qui dobbiamo cogliere un'allusione a Maternus Cynegius ²³¹ che rivestì la prefettura del pretorio in Oriente dal 384 al 388 ed a sua moglie Achantia ²³². Due iscrizioni sembrano attestare, per altra via, gli stretti legami della famiglia di Cynegio con gli ambienti monastici ²³³ confermando la denuncia di Libanio. Questi due

²²⁹ CTh 16,10,7 (21.12.381: contro ogni tipo di sacrificio rivolto a conoscere il futuro, pena la proscrizione dei beni e la deportazione; divieto di frequentare i templi); CTh 16,7,1.2 (rispettivamente del 2.5.381 e del 20.5.383: divieto ai pagani di testare ed ereditare); CTh 16,10,8 (30.11.382: rinnovo del divieto di sacrificare; il tempio di Emesa, secondo una identificazione del Godefroy ora generalmente accettata, rimane aperto ma per motivi di pubblica utilità); CTh 16,10,10 (indirizzata il 24.2.391 al PUR pagano Ceionius Rufius Albinus: fermo divieto dei sacrifici, di visitare templi e di venerare idoli; per i funzionari che omettono la vigilanza severe pene); CTh 16,10,11 (16.6.391: riconferma dei precedenti divieti antipagani; la legge costituirà il pretesto per la distruzione del Serapeion alessandrino); CTh 16,10,12 (8.11.392: divieto dei sacrifici e proscrizione della proprietà sulla quale sono stati celebrati; raccomandazioni ai funzionari di vigilare sul rispetto della legge ed immunità ai *delatores*); CTh 16,4,3 (18.4.392: fedeltà alla confessione cattolica, divieto di turbare i fedeli pena la deportazione).

²³⁰ Vanno considerati anche altri testi di denuncia a carico dei cristiani: *or.* 7,10 (l'espropriazione dei templi allo scopo di trasformarli in depositi di legno o di asportarne presso le proprie abitazioni gli elementi pregiati); *or.* 2,31 (preziosi *ἀναθήματα* sottratti ai templi); *or.* 56,22 (i misfatti contro i templi antiocheni del *consularis Syriae* cristiano Lucianus, sul quale cfr. PLRE, I, pp. 516-517); *ep.* 1518 (le *eversiones* in Licaonia). Il *Chronicon Paschale* assegna all'anno 379 la trasformazione in chiese del tempio di Balainos ad Eliopoli (chiamato Trilithon) e di Zeus a Damasco. La cronologia è discussa; inoltre Fowden, *Transformation...* cit., p. 352, utilizzando i dati archeologici del citato repertorio del Deichman (n° 11), fa rilevare che per l'età teodosiana si può parlare solo di distruzione mentre un'utilizzazione di materiale preesistente per l'edificazione delle chiese ebbe luogo soltanto in seguito.

²³¹ Cfr. O. Seeck, in RE 11, 1922, coll. 2527-2528; PLRE, I, s.v. *Maternus Cynegius* 3, pp. 235-236.

²³² Cfr. PLRE, I, s.v. *Achantia*, p. 8.

²³³ *Inscr. Grec. et Latin. Syriae* IV 1398 (Materna Cynegia commemora la sorella Antonia Cassia e la figlia Herennia); CIL X 1370 (= ILCV 3482: epitaffio nolano scritto da Paolino per Cynegius, figlio di Flora, morto «florete aevo»). Cfr. J. M. F. Marique, *A Spanish Favourite of Theodosius the Great: Cynegius, Praefectus Praetorio*, in *Classical Folia* 17 (1963), pp. 43-59 e J. F. Matthews, *A Pious Supporter of Theodosius I:*

ferventi cristiani furono in ogni caso protagonisti delle spoliazioni e delle distruzioni di templi pagani assicurando ai monaci le necessarie protezioni legali.

Le *eversiones*, ancora una volta, sono attestate nelle zone a più alta concentrazione monastica. A quest'epoca, infatti, risalgono le distruzioni della statua di Asclepio²³⁴ a Berea in Siria, dei templi di Zeus a Carre²³⁵ e ad Apamea²³⁶, della Nemesi ad Antiochia²³⁷ e di altri santuari dei quali non abbiamo più precise notizie²³⁸. Sono ancora i monaci che, nel 388, distruggono a Callinico, in Orsoene, la sinagoga giudaica ed un *conventiculum* valentiniano; l'imperatore, pur sostenendo che «monachi multa scelera faciunt» è condizionato dal vescovo di Milano Ambrogio e rinuncia ad ogni intervento²³⁹. Gli scontri tra la popolazione pagana, da un lato, forse ora rianimata dalla morte del PPO Cinegio, ed i monaci, sospinti dai vescovi, sono spesso violentissimi: come narra Sozomeno, i pagani organizzano attive resistenze in località dell'Arabia (Petra, Aeropoli), della Fenicia (Eliopoli²⁴⁰) e della Palestina (Raphia, Gaza). Ad Aulon, presso Apamea, viene ucciso il vescovo Marcello mentre tenta di dar fuoco al locale santuario²⁴¹. In Lidia il *consularis* Hilarius, protetto dal *vicarius Asiae* Iustus, parimenti di fede pagana, può procedere al restauro di alcuni templi distrutti²⁴².

Maternus Cynegius and his Family, in *Journal of Theological Studies* N.S. 18 (1967), pp. 438-446 che riportano la bibliografia precedente.

²³⁴ Lib., or. 30,22.

²³⁵ Lib., or. 30,44-45 che, tuttavia, non menziona la località ma si limita a parlare del «territorio al confine con i Persiani». Per l'identificazione con Carre, piuttosto che con Edessa, cfr. Fowden *Bishops...* cit., p. 63 nota 7.

²³⁶ Theodor., h. e. 5,21 descrive vivacemente la distruzione del santuario avvenuta per iniziativa del vescovo Marcello e sotto la protezione del prefetto, di due tribuni e di un contingente militare; egli afferma anche che Marcello distrusse anche altri templi; cfr. anche SOZ., h.e. 7,15. P. Canivet, *Contributions archéologiques à l'histoire des moines de Syrie (IV-V s.)*, in *Studia Patristica* (1975), p. 457 afferma di poter collegare i resti di un tempio pagano presso Apamea con le distruzioni colà effettuate nel 387 da Cynegius; la ricerca del Canivet traccia un'utile mappa delle corrispondenze tra i dati offerti dalla *Historia monachorum* di Teodoreto e quelli provenienti dalla ricerca archeologica.

²³⁷ Lib., or. 19,7; il tempio aveva gran valore simbolico: vi risiedevano i giudici e gli ufficiali alle celebrazioni olimpiche.

²³⁸ Cfr. Seeck, s. v. *Kynegios* I cit., coll. 2527-2528.

²³⁹ Cfr. Paul., v. *Ambr.* 21-22; *Ambr.*, *epp.* 40 e 41.

²⁴⁰ Nella vicina Sidone nel 389 si fabbricano sculture per un mitreo ben funzionante, cfr. E. Will, *La date du Mithréum de Sidon*, in *Syria* 27 (1950), pp. 261-269.

²⁴¹ Per questi avvenimenti cfr. Soz., h.e. 7,15.

²⁴² Cfr. PLRE, I, pp. 435, 490.

In Egitto, ad Alessandria, città in cui le persistenze pagane saranno consistenti ancora per lungo tratto²⁴³, è vescovo Teofilo (384-412) il quale suole convocare gli asceti *ἕνα ποιήση εὐχὴν καὶ καθέλη τὰ ἱερά*²⁴⁴. Eunapio ci trasmette un resoconto molto vivace delle distruzioni perpetrate da questi monaci paragonati ai mitici titani che combattono gli dèi al comando del loro capo *ἀνθρώπου τινὸς Εὐρυμέδοντος*²⁴⁵. Lo storico pagano, come s'è visto, è testimone anche del subentrare degli insediamenti monastici e del culto dei martiri cristiani al posto dei santuari pagani. L'episodio più memorabile è la distruzione del grande tempio di Serapide²⁴⁶, nel 391, sulle cui rovine fu impiantato il monastero pacomiano della metanoia; ma le distruzioni vengono effettuate sul suolo egiziano²⁴⁷ ovunque sembra possibile, in particolare a Canopo²⁴⁸ ed a Menuthis²⁴⁹.

Alla prefettura di Cinegio aveva fatto sèguito quella del pagano Flavius

²⁴³ Themist., *or.* 4,1. Lib., *or.* 30, 35-36 vi attesta la celebrazione di sacrifici pagani nel 388.

²⁴⁴ *Apophthegma Patrum, Theoph.* 3 (= PG 65,200). Teofilo d'Alessandria è rappresentato in un papiro del V d.C. nell'atto di trionfare sulla statua di Serapide.

²⁴⁵ Eun., *v. soph.* p. 420 Wright; altra fonte pagana, ma molto succinta, è Zos., *hist.* 4,37,3. Il principale resoconto di parte cristiana è Ruf., *h.e.* 2,22 ss. dal quale dipende Soc., *h.e.* 5,16 e Soz., *h. e.* 7,15. Purtroppo è smarrita una testimonianza coeva all'evento: il *De subversione Serapidis* di Sofronio, "insigne volumen" secondo Hier., *vir. ill.* 134. In questo contesto s'inserisce la profezia di *Asclep.* 24.

²⁴⁶ Poco prima il tempio di Dioniso era stato profanato e, quindi, trasformato in chiesa. Il tempio di Serapide, come abbiamo già visto, era già stato profanato durante gli ultimi anni di Costanzo II. Per la distruzione del santuario Alessandrino, e di altri templi pagani d'Egitto, la nostra fonte principale è l'*Historia* di Rufino la cui narrazione è analizzata da F. Thelamon, *Paiens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'«Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981, pp. 245-279; ma sul tema cfr. anche J. Schwartz, *La fin du Sérapéum d'Alexandrie*, in *American Studies in Papyrology* 1 (1966 = Fs. C. B. Welles), pp. 97-111; T. Orlandi, *Uno scritto di Teofilo d'Alessandria sulla distruzione del Serapeum*, in *La Parola del Passato* 23 (1968), pp. 295-304.

²⁴⁷ Ruf., *h. e.* 2,28 attesta una collaborazione tra vescovi e monaci. Cfr. L. Kakosy, *Das Ende des Heidentums in Ägypten*, in P. Nagel (curatore), *Graeco-coptica. Griechen und Kopten in byzantinischen Ägypten*, Halle 1984, pp. 61-76 che esamina anche gli episodi successivi dei quali dirò tra breve.

²⁴⁸ Cfr. Eun., *v. soph.* p. 424 Wright; Ruf., *h. e.* 2,26-27.

²⁴⁹ Vi fu distrutto il noto tempio di Iside. Cfr. Sophr. H., *v. Cyr. et Jo.* 27 (= PG 87,3413); R. Herzog, *Der Kampf um den Kult von Menuthis*, in *Pisciculi. Fs. F. J. Dölger*, Münster 1939, p. 117 nn. 2-4; J. M. Sansterre, *Apparitions et miracles à Menouthis: de l'incubation païenne à l'incubation chrétienne*, in *Apparitions et miracles* [Problèmes d'histoire des religions 2], Bruxelles 1991, pp. 69-83. Alle distruzioni fece sèguito un'alacre e trionfalistica attività edilizia a favore di chiese e monasteri sulla quale cfr. la documentazione raccolta da A. Favale, *Teofilo d'Alessandria*, Torino 1958, pp. 68-71.

Eutolmius Tatianus (388-392), "vehemens adversus monachos"²⁵⁰, che è destinatario e, a mio avviso, ispiratore di provvedimenti legislativi volti ad arginare le turbolenze dei monaci²⁵¹. La situazione cambia radicalmente quando a sua volta Taziano viene scalzato dagli intrighi del fervente cristiano Flavius Rufinus che gli succede alla prefettura del pretorio d'Oriente dal 392 al 395²⁵². Costui è fortemente devoto ai monaci²⁵³ e si rende ispiratore dei provvedimenti legislativi antipagani dell'ultimo triennio teodosiano e dell'esordio del regno di Arcadio²⁵⁴.

Nell'Occidente di Graziano e Valentiniano II, è in Gallia, specialmente nel *pagus Augustodunensis*, che il cristianesimo si diffonde grazie a Martino di Tours ed ai suoi monaci le cui distruzioni di templi costituiscono forse un tratto fra i più caratterizzanti delle loro gesta²⁵⁵. Le *eversiones*, sempre più numerose anche nell'Occidente, spingono Onorio nel 399 a prendere

²⁵⁰ Ambr., *ep.* 41,27. La moglie, Pantadia, era cristiana. Cfr. PLRE, I, pp. 876-8; H. Grégoire, *Le préfet du Prétoire Fl. Eutolmius Tatianus*, in W.H. Buckler-W.M. Calder (curatori), *Anatolian Studies presented to Sir. W. M. Ramsay*, Manchester, 1923, pp. 151-154.

²⁵¹ CTh 16,4,2 (del 16.6.388) che vieta di parlare in pubblico di religione, di tener assemblee e di trascinare le folle; CTh 16,2,27 (del 21.6.390) che vieta al clero di andare a caccia di eredità; CTh 9,40,15 (del 13.3.392) che vieta ai religiosi di proteggere i criminali condannati e CTh 16,3,1 (del 2.9.390) che vieta ai monaci di risiedere nelle città stabilendo la loro dimora solo nei luoghi solitari e deserti; questa legge sarà abrogata con la CTh 16,3,2 del 17.4.392, cfr. L. De Giovanni, *Monaci pericolosi. A proposito di CTh 16.3.1 e CI 1.3.29*, in *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, II, Napoli 1984, pp. 997-1002.

²⁵² Zos., *hist. nov.* 4,51-52 offre una descrizione a tinte fosche di questi avvenimenti; cfr. anche A. Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1974, pp. 63-92.

²⁵³ Rufino fonda nelle sue proprietà presso Calcedonia un noto *martyrium* in onore di Pietro e Paolo con annesso insediamento monastico; cfr. Call., *v. Hyp.* 8 e Pall., *hist. Laus.* 11,5. Altre fonti e documentazione in PLRE, I, pp. 778-781 ed in J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*, Oxford 1975, pp. 134-145.

²⁵⁴ Sui provvedimenti legislativi del 392-399 nel contesto della lotta al paganesimo cfr. C. Castello, *L'umanesimo cristiano di Stilicone*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, IV, Perugia 1981, pp. 67-96.

²⁵⁵ Cfr. Sulp. Sev., *v. Mart.* 13-14 con il commento di J. Fontaine in SCh 133, pp. 737 ss. Sul conflitto tra paganesimo e cristianesimo in Gallia cfr. Leclercq, *Paganisme...* cit., coll. 311-336; É. Mâle, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes églises chrétiennes*, Paris 1950, pp. 37-38; J. Moreau, *La lutte entre le christianisme et le paganisme gréco-romain dans la Gaule du nord-est*, in *Rome et le christianisme dans la région rhénane*, Paris 1963, pp. 123 ss. Sulle perplessità suscitate dagli asceti nella chiesa gallica cfr. J. F. Kelly, *The Gallic resistance to the Eastern Ascetism*, in *Studia Patristica* 17 (1982), pp. 506-510. A Roma è un monaco che, nell'età di Stilicone, distrugge il simulacro di un dragone connesso a devozioni pagane, cfr. Quodvultdeus, *Liber de prom.* 3,38,43.

provvedimenti per la tutela delle opere d'arte²⁵⁶; questi, tuttavia, non possono arginare una tendenza che ora appare ben radicata nei fatti. Siamo ben informati per le province d'Africa: in questo stesso anno i comites Giovio e Gaudenzio distruggono alcuni santuari a Cartagine²⁵⁷; qui nel 401 i vescovi riuniti in concilio richiedono più volte e formalmente la distruzione d'ogni tempio²⁵⁸. Riguarda, infatti, particolarmente Cartagine e l'Africa la legge trasmessaci in CTh 16,10,20, che è dell'agosto del 415, una *constitutio* che, tra l'altro, confisca i templi, con le loro proprietà, o li destina alla chiesa²⁵⁹. Non molti anni dopo, sempre a Cartagine, Quodvult-deus è testimone della *eversio* del famoso tempio della dea Caelestis²⁶⁰.

In Oriente spetta ad Arcadio gestire la difficile situazione: le proscrizioni di Teodosio sono rinnovate²⁶¹; il sacerdozio pagano è di fatto illegale²⁶²; si decreta la distruzione dei santuari che sussistono nelle campagne, a prescindere da un eventuale pregio artistico, ma la raccomandazione che la *eversio* avvenga "sina turba ac tumultu"²⁶³ sembra voler esorcizzare interventi monastici. In Bitinia è Ipazio ed i monaci al suo seguito che compiono le *eversiones*²⁶⁴. A Costantinopoli vigoreggia la ben più incisiva figura di Giovanni Crisostomo; è lui che perora presso la corte la richiesta del vescovo di Gaza Porfirio il quale aveva chiesto, tramite il diacono Marco, l'invio nella sua città di contingenti armati per procedere alla distruzione dei santuari pagani. La spedizione ha luogo ma non tutti

²⁵⁶ Cfr. CTh 16,10,15 che, pur ribadendo il divieto dei sacrifici, vieta gli atti di vandalismo; gli ornamenti degli edifici pubblici devono essere preservati ed eventuali demolizioni spettano all'iniziativa del *princeps*. La *constitutio* è indirizzata ai vicari delle province iberiche e delle cinque province galliche. Si ricordi che è Stilicone a governare per conto del giovanissimo Onorio.

²⁵⁷ Cfr. Aug., *civ. Dei* 18,54.

²⁵⁸ Cfr. *Reg. Carth.* 58. 60. 84 (ed. Munier in CCL 259, 1974, pp. 196, 205).

²⁵⁹ Cfr. J. Rougé, *CTh 16,10,20 Essai d'interprétation*, in *Revue Historique de Droit français et étranger* 59 (1981), pp. 55-60. Questa legge era stata preceduta da CTh 16,10,19, del 407, che, tra le altre cose, ordina di evellere le statue che ancora ricevevano atti di culto, di destinare ad uso pubblico i templi nei centri abitati e nelle campagne, di distruggere quelli in possesso di privati. In questo, come in numerosi altri casi, il ripetersi delle stesse prescrizioni e l'aggravarsi delle sanzioni per i trasgressori dimostra come, in concreto, non sia stato facile cancellare il culto pagano con semplici provvedimenti di legge.

²⁶⁰ *Liber de promis.*, 3,28,44.

²⁶¹ CTh 16,10,13.

²⁶² CTh 16,10,14.

²⁶³ CTh 16,10,16 del 399. Come nota Gaudemet, *Législation...* cit., p. 461 la coeva legislazione in materia in Occidente (sulla quale cfr. la nota 256) è meno aggressiva.

²⁶⁴ Call., *v. Hyp.* 30.

gli edifici vengono erasi. Due anni dopo la richiesta viene rinnovata; Arcadio dapprima non vorrebbe provocare incidenti, poi cede ed invia il *vir clarissimus* cristiano Cynegius²⁶⁵ a distruggere quanto rimaneva: il famoso Marneion ed altri sette templi²⁶⁶. Ma Crisostomo si rende promotore anche in prima persona di *eversiones* nella Fenicia e, per realizzare la sua missione sa che è ai monaci che deve ricorrere come agli esecutori, mentre alle ricche dame della capitale chiede il danaro per coprire i costi dell'operazione²⁶⁷; una seconda spedizione di monaci eversori avviene nel 404²⁶⁸. Nel rievocare i tumulti che fecero sèguito agli esili del Crisostomo da Costantinopoli, Zosimo, sulla scorta di Eunapio²⁶⁹, ricorda dapprima l'occupazione delle chiese da parte dei monaci e, successivamente, afferma che i partigiani del vescovo esiliato appiccarono il fuoco alla chiesa provocando danni anche agli edifici vicini tra i quali la sede del senato ricca di opere d'arte. Lo storico pagano, colpito anche in questa sua pagina dall'"audacia dei monaci", afferma che l'episodio «rivelò più chiaramente, se possibile, l'avversione ad ogni forma d'arte che stava per contagiare tutti»²⁷⁰. In Egitto il vegliardo abate Scenute, ed i monaci di Atriipe al suo sè-

²⁶⁵ Per J. M. F. Marique, *Another Cynegius of the fourth century*, in *Classical Folia* 17 (1963), pp. 60-65 è discendente del PPO Maternus Cynegius sopra ricordato nell'espletamento di simili incarichi.

²⁶⁶ Gli eventi sono narrati nella *Vita Porphyrii* di Marco il diacono; cfr. Fowden, *Bishops...* cit., pp. 72-75; H. Leclercq, s.v. *Porphyre de Gaza*, in *DAFL* 14, 1939, coll. 1464-1504. I fatti sono analizzati anche da G. G. Stroumsa, *Religious Contacts in Byzantine Palestine*, in *Numen* 36 (1989), pp. 16-42 (spec. pp. 29-32) che valorizza l'importanza degli interventi monastici nella intera regione.

²⁶⁷ Cfr. Theod., *h. e.* 5,29 e Ioh. Crys., *ep.* 123; 126 che attestano l'interesse del vescovo per l'estinzione del paganesimo in Fenicia. Secondo Procl. Const., *or.* 20,3 (= PG 65, 832) il Crisostomo avrebbe patrocinato anche la distruzione di alcuni templi nella città di Efeso.

²⁶⁸ Ioh. Crys., *ep.* 221.

²⁶⁹ È purtroppo smarrito il suo racconto della deposizione di Crisostomo del quale abbiamo notizia in Phot., *bibl.* 7.

²⁷⁰ Zos., *hist. nov.* 5,24,3-6: la città è in tumulto ed i monaci occupano le chiese; quindi cittadini e soldati, solidali, liberano gli edifici facendo strage di questi audaci individui vestiti di nero. T. E. Gregory, *Zosimus 5,23 and the people of Constantinople*, in *Byzantion* 43 (1973), pp. 61-83 in sèguito ad un'analisi lessicografica del testo e ad un confronto con le altre fonti sugli stessi eventi (specialmente la lettera al vescovo di Roma Innocenzo di probabile attribuzione crisostomica trasmessaci in Pall., *v. Chrys.* p. 11 nell'ed. Colerman-Norton, Cambridge 1928), ritiene che i monaci occupanti le chiese siano i seguaci di Isacco che si opponevano al ritorno del Crisostomo decretato da Eudossia. Costoro, quindi, sarebbero stati uccisi dai soldati e dai *δημοτικοί* di Costantinopoli che vanno identificati con i partigiani del Crisostomo. Uno scontro anche tra cristiani, dunque, che non sarebbe passato

guito, demoliscono con accanimento quanto rimaneva di santuari e statue ²⁷¹.

La *destructio* dei superstiti santuari pagani, la loro *expiatio* con i simboli cristiani è legalmente decretata solo nel 435 da Teodosio II per l'Oriente; tre anni dopo, con la pubblicazione del Codex, la *constitutio* sarà fatta valere anche per l'Occidente ²⁷². Per quanto riguarda l'atteggiamento dei monaci verso i santuari pagani, sulla scorta della documentazione offerta dal Fowden e dell'altra qui raccolta, va detto che la distruzione radicale fu perpetrata senza mezzi termini per tutto il IV secolo. Soltanto nel secolo seguente si iniziò ad accettare l'idea che strutture precedentemente connesse col culto dei demoni, opportunamente trasformate, avrebbero potuto essere utilizzate per il culto del Dio unico ²⁷³. Questo mutato atteggiamento si diffonde nella misura in cui il monachesimo perde i suoi caratteri di esasperata radicalità per acquisire un ruolo più 'istituzionale' nell'ambito della religione cristiana. Tra i cristiani il motivo del tempio come dimora letterale dei demoni cede ora il posto all'altro che nel tempio denuncia trucchi ed artifizii umani perpetrati dai sacerdoti pagani da tempo memorabile al fine di ingannare le masse ²⁷⁴. Il discorso ottavo della *Curatio* di Teodoreto di Ciro, che, intorno al 425 d.C., intende difendere il culto dei martiri e delle reliquie dalle accuse dei pagani, vuol incoraggiare i lettori ad utilizzare materiali edilizi templari per la costruzione di edifici di culto cristiano ²⁷⁵. L'iscrizione efesina dell'"iconoclasta" Demeas attesta per via epigrafica che nell'epoca di Teodoreto questo mutamento teologico era già operante nella storia edilizia del cristianesimo antico ²⁷⁶. In concomitanza ad una diversa prospettiva della teologia

sotto silenzio a storici pagani quali Eunapio e Zosimo. Tale lettura di Zosimo era stata già proposta da G. Dagron, *Le moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)*, Paris 1970, pp. 264-265 e viene successivamente utilizzata da Fl. van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome et le peuple de Constantinople*, in *Analecta Bollandiana* 99 (1981), pp. 329-349.

²⁷¹ Cfr. J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national - ägyptischen Christentums* [TU 25,1], Leipzig 1903, pp. 175 ss. Bibliografia aggiornata in T. Orlandi, s.v. *Scenute* in DPAC, II, coll. 3110-3111.

²⁷² CTh 16,10,25 del 14,11,435.

²⁷³ Per la situazione a Roma cfr. Grisar, *Roma ... cit.*, pp. 19 ss.

²⁷⁴ Cfr. P. de Labriolle, *La distruzione del paganesimo*, in A. Fliche - V. Martin (curatori), *Storia della Chiesa*, tr. it., IV, Torino 1972, pp. 31-33.

²⁷⁵ 8,68 ss. Cfr. H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1912, p. 472 e Lassus, *Sanctuaires...* cit., p. 248. La presenza della polemica giuliana nell'opera di Teodoreto è stata studiata a suo tempo da J. R. Asmus, *Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian*, in *Byzantinische Zeitschrift* 3 (1894), pp. 116-145 (sul culto dei martiri cfr. in particolare le pp. 132-134).

²⁷⁶ Il testo, edito per la prima volta nel 1905, è ora ripubblicato con commento

cristiana relativa allo 'spazio sacro', dunque, s'inaugura nella storia dell'architettura della tarda antichità il vastissimo capitolo della riutilizzazione delle strutture templari pagane per il culto cristiano.

VI. Quanto possiamo oggi raccogliere della letteratura pagana d'ispirazione antimonastica, dunque, se pure non è troppo, è però a mio avviso sufficiente a farci ritenere che questi scrittori attivi nel IV e nelle prime decadi del V sec. d.C. ebbero del monachesimo una conoscenza certamente personale e drammatica, forse più approfondita di quel che a prima vista potrebbe sembrare.

Anche se la scelta monastica ha presentato 'simboli di marginalità' talvolta affini a quelli in cui prendeva forma l'asceti filosofico-religiosa di coevi gruppi pagani²⁷⁷, essa ha posseduto sin d'allora una sostanziale peculiarità nell'ambito della professione di fede cristiana, sia per quanto riguarda le forme di pietà sia, cosa di gran lunga più importante, per quanto attiene ai motivi teologico - spirituali che ne costituivano il fondamento²⁷⁸. Di ciò i pagani se ne resero conto. Le loro critiche, inoltre, riflettono sovente aspetti del monachesimo propri del loro tempo e ciò non è poca cosa se si pensa alla estrema fluidità del fenomeno in

in G.H.R. Horsley (curatore), *New Documents Illustrating Early Christianity*, IV, Marrickville, N.S.W. 1987 n° 125, pp. 256-257. Procl., in *Tim.* I, p. 145,5 ss. Diehl mi sembra rispecchiare questa situazione quando richiama un insegnamento di Giamblico secondo il quale gli dèi pagani rimangono per sempre nel luogo dov'erano i loro templi ora in rovina anche se i residenti non possono avvalersi dei loro benefici.

²⁷⁷ Cfr. M. Olphe-Galliard, s.v. *Ascèse païenne*, in *DSp* 1, 1937, coll. 941-960 ed il recente J. N. Bremmer, *Symbols of marginality from early pythagoreans to late antique monks*, in *Greece and Rome* 39 (1992), pp. 205-214; per un confronto con lo stoicismo cfr. A. Bremond, *Le moine et le stoicien (Le Stoïcisme et la Philosophie du Désert)*, in *Revue d'ascétique et de mystique* 8 (1927), pp. 26-40. Per il neoplatonico Giuliano cfr. più sopra le osservazioni alle note 11 e 20. Ambr., *ep.* 58,3 ravvisa una similitudine tra la tonsura monastica e quella dei devoti di Iside ancora presenti nel senato romano del suo tempo. Riprendendo una nota ipotesi del Reitzenstein, J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929 (2ª ed.), tr. ingl., p. 293 presta credito eccessivo ad una derivazione del monachesimo cristiano da forme ascetiche pagane che ora non sembra più condivisa dagli studiosi.

²⁷⁸ Cfr. A. Meredith, *Ascetism - Christian and Greek*, in *Journal of Theological Studies* N.S. 27 (1976), pp. 313-332 il quale osserva come, anche se vi sono delle affinità, per i pagani l'asceta era colui che aveva in sé qualcosa di divino, mentre per i cristiani era per grazia che gli asceti potevano dimostrare saggezza o operare miracoli. R. Kirschner, *The Vocation of Holiness in Late Antiquity*, in *Vigiliae Christianae* 38 (1984), pp. 105-124 analizza nel contesto della civiltà greco-romana anche il rapporto tra i rabbini e la dimensione del sacro che è da questi intesa in una dimensione sempre più 'legalistica'.

quell'epoca. Per quanto riguarda i risvolti economici, infatti, Giuliano riflette una prassi ancora radicale (la distribuzione diretta dei beni ai poveri), mentre il più tardo Zosimo è testimone del costituirsi di proprietà appartenenti all'istituzione monastica. Così anche l'aspetto sociale è colto con una certa aderenza alla realtà coeva: Giuliano e Libanio condannano le fughe di individui nelle asperità, successivamente Pallada e Zosimo sono colpiti dai massicci insediamenti di monaci inurbati. Gli intellettuali legati alla fede antica, inoltre, si resero conto che il monachesimo era l'"ala marciante" della Chiesa, quella dalla quale essi avrebbero dovuto temere la cristianizzazione effettiva della società. Dunque le pesanti ironie di cui i monaci sono fatto oggetto non denotano disinformazione da parte dei pagani, e neanche superficialità. Al contrario questi ultimi hanno rappresentato grottescamente quei tratti della professione monastica che più sapevano costituire il 'fiore all'occhiello' e la nota di autenticità di chi aveva intrapreso il *propositum*. Se Libanio ed Eunapio accusano i monaci d'esser crapuloni, è perché ben sanno che il digiuno è tra le prassi più caratterizzanti della loro ascesi; se è l'autoritarismo ad esser loro rimproverato, è perché è noto che l'umiltà evangelica è il modello al quale bisogna uniformarsi; se è condannata la bramosia di accaparrare beni, è perché la loro scelta di povertà è nota anche ai pagani; se Pallada ironizza sugli agglomerati dei monaci d'Alessandria è perché sa che la stagione 'eroica' del monachesimo era quella dei solitari; se tanta insistenza vien fatta sulle tombe dei martiri è perché ci si rende conto lucidamente che questa è la forma di pietà che il monachesimo sta per consegnare, insieme a tante altre, ai secoli dell'imminente Medio Evo cristiano.

GIANCARLO RINALDI