

Giancarlo Rinaldi

Donne “autonome e innovative”.

Le donne cristiane viste dai pagani.

da

A. Valerio (curatrice)
Donna potere e profezia,
Edizioni D'Auria
Napoli 1995,
pp. 97-119

DONNE "AUTONOME E INNOVATIVE". LE DONNE CRISTIANE VISTE DAI PAGANI.

1. Il problema.

Il ruolo della donna nelle comunità cristiane dei primi secoli è stato fatto oggetto, specialmente in epoca recente, di studi molteplici e discussioni quasi sempre vivaci¹. Altrettanto non possiamo dire per quanto riguarda una questione di notevole rilievo storico che giova a completare ed a contestualizzare, per così dire, tale discorso sul ruolo delle donne nella chiesa antica: quale fu il giudizio dell'opinione pubblica pagana, colta o popolare, sulla donna cristiana, sul suo atteggiamento, sulla sua incidenza nella chiesa e nella società². Possiamo anche formulare il quesito in altri termini: se il cristianesimo fu avversato per gli elementi di novità che indubbiamente recava, tra questi elementi 'innovatori' vi fu, a detta dei suoi osservatori esterni, un particolare atteggiamento verso il ruolo e la funzione della donna?

Sarebbe utilissimo ampliare la nostra ricerca fino a comprendervi un'analisi tanto del ruolo della donna nell'ambito delle comunità giudaiche dei primi secoli dell'Impero, quanto dei giudizi circolanti tra i pagani in merito alle donne del giudaismo. È noto, infatti, che i pagani nel formulare le loro accuse anticristiane attinsero a piene

¹ Non intendo riportare qui la ingente bibliografia esistente su questo tema la quale è ricavabile, tra l'altro, da alcuni altri saggi di cui consta il presente volume. Vorrei soltanto ricordare, per quanto attiene alla gnosi, L. KING KAREN (curatore), *Images of the feminine in Gnosticism*. Paper from a Conference 19-25 November 1985, Philadelphia 1988.

² Brevi osservazioni in E. A. JUDGE, *Christian innovation and its contemporary observers*, in B. CROKE - A. EMMET (curatori), *History and Historians in Late Antiquity*, Sydney 1984, pp. 13-29. Fa eccezione J. M. DEMAROLLE, *Les femmes chrétiennes vues par Porphyre*, in «Jahrbuch für Antike & Christentum», 13 (1970), pp. 42-47 del quale dirò più oltre.

mani dall'arsenale classico di luoghi comuni, critiche e malevolenze prodotte dalle popolazioni ellenizzate delle città d'Oriente all'indirizzo dei giudei³. D'altro canto la prima questione viene oggi dibattuta sulla scorta del materiale epigrafico raccolto e studiato dalla Brooten⁴: si tratta di epigrafi giudaiche greche e latine nelle quali a personaggi femminili vengono attribuiti titoli allusivi a funzioni di guida nell'ambito dell'organizzazione sinagogale. L'utilizzazione di queste numerose fonti documentarie bilancia oggi, tra l'altro, la tendenza degli storici che è stata generalmente quella di privilegiare di fatto le fonti letterarie per tale tipo di ricerca. È evidente che non si tratta tanto di stabilire se tali titoli siano stati eccezionali o meno, bensì di appurare se a questi avesse realmente corrisposto l'esercizio di una funzione, come non si mette in dubbio nei casi simili relativi agli uomini.

Anticipando una conclusione alla quale ritengo di poter giungere nelle pagine che seguono, inizierei coll'immaginare i sentimenti di sconcerto e di meraviglia che, senza ombra di dubbio, un pagano del IV sec. d.C. poteva provare leggendo quella missiva, trasmessaci da un papiro egiziano ora a Strasburgo, nella quale l'autore, un cristiano, si riferiva ad una donna sorella in fede di nome *Κυρία* definendola sua «maestra»⁵. La novità cristiana, lucidamente avvertita come 'rivolu-

³ Cfr. G. MAYER, *Die jüdische Frau in der hellenistisch - römischen Antike*, Stuttgart 1987 e A. J. LEVINE (curatrice), "Women like this". *New Perspectives on Jewish Women in the Greco - Roman World*, Chico 1991. Per i personaggi femminili della Bibbia si può utilizzare il materiale da me raccolto in *Biblia gentium*, Roma 1989 avvalendosi degli indici analitici.

⁴ B. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background*, Chico 1982. T. RAJAK, *The Jewish Community and its Boundaries*, in J. LIEU - J. NORTH - T. RAJAK (curatori), *The Jews among Pagans and Christians*, London - New York 1992, pp. 22-24 osserva che tali titoli sono puramente onorifici tanto nel caso degli uomini, quanto in quello delle donne (e anche in quello dei bambini come nel caso di un Kallistos di Venosa che ha soli tre anni!) proprio come nelle tipiche iscrizioni onorarie dell'Oriente ellenistico.

⁵ Pap. Graec. Strasburg, 1900.12, cfr. M. NAGEL, *Lettre chrétienne sur papyrus*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 18 (1975), pp. 317-323. A causa di questa espressione, alla linea 5 del testo, il Nagel ritiene che il documento debba appartenere a «milieux chrétiens sectaires»; in realtà lo studioso è condotto a tale conclusione non da altri argomenti se non dai testi cristiani da lui ricordati che interdicevano «le service didactique des femmes». Altre testimonianze storiche,

zionaria' dalla società ancora in maggioranza pagana⁶ di quell'epoca, conteneva tra i suoi aspetti caratterizzanti una stima 'profetica' della donna e del suo ruolo della cui portata i cristiani stessi non furono allora, e non saranno ancora per largo tratto, del tutto consapevoli.

2. I testi.

Le prime più o meno esplicite valutazioni delle donne cristiane da parte di pagani sono registrabili dagli inizi del II sec. d.C. Nella sua qualità di *legatus pro praetore* della Bitinia, Plinio, nel 109, relaziona all'imperatore Traiano non soltanto sul problema costituito dalla diffusione della *superstitio* cristiana tra gente «*utriusque sexus etiam*» della provincia a lui sottoposta, ma anche sull'interrogatorio al quale aveva sottoposto due schiave «*quae ministrae*⁷ dicebantur» per conoscere gli arcani di quella religione⁸. Successivamente, Luciano di Samosata nel rievocare in termini satirici la prigionia del cristiano Peregrino nota con precisione come intorno al suo carcere s'affollino principalmente donne anziane e vedove⁹ mentre Apuleio, in una nota pagina delle *Metamorfosi*, rappresenta la perfida moglie di un mugnaio, che riterrei senz'altro una cristiana, come una donna tra i cui gravi difetti v'è anche quello d'esser credente in un dio unico e d'inventare

tuttavia, hanno già condotto P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, tr. it., Torino 1992, pp. 244-245, a dimostrare non necessaria la congettura del Nagel.

⁶ Se Platone fu l'ideale corifeo al quale principalmente s'ispirarono gli intellettuali pagani che avversarono il cristianesimo, possiamo allora esser sicuri che la persuasione platonica secondo la quale la donna è per natura credulona e superstiziosa ha potuto giocare un ruolo non secondario nella formulazione dei giudizi taglienti sulle donne cristiane che riscontriamo tra gli osservatori pagani. Cfr. PLATO, *Leges* 10,909e. Sulla donna nella tradizione filosofica greca cfr. K. THRAEDE, s. v. *Frau* in «*Reallexicon für Antike und Christentum*» VIII, 1972, coll. 202-204, 208-211.

⁷ Il termine indica «*sans doute des préposées aux soins du culte*» piuttosto che 'diaconesse' per P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris 1948 (2a ediz.), p. 33 nota 4. Per P. CARRARA, *I pagani di fronte al cristianesimo. testimonianze dei secoli I e II*, Firenze 1984, p. 61 nota ad loc. esso traduce il greco *διακονίσσαι*.

⁸ PLIN., *ep.* 10,96.

⁹ LUC., *Peregr.* 12.

riti privi di fondamento¹⁰. Galeno, invece, sembra far riferimento con ammirazione alla condotta sobria di alcuni cristiani i quali «... aborriscono dai rapporti amorosi», e rileva che tra loro «vi sono... perfino donne che per tutta la vita hanno osservato la più completa castità»¹¹. Coeve accuse di pagani sono attestate in brani di apologie: il pagano Cecilio, secondo quanto gli fa dire Minucio Felice, ritiene che tra i cristiani vi siano soltanto due categorie di persone che equipara nel discreditarle: o feccia ignorante o donne propense alla credulità dalla debolezza stessa del loro sesso¹². Nei capp. 32-33 del suo *Discorso ai greci*, Taziano invece difende i cristiani dall'accusa di far accedere alla 'filosofia' anche le donne, anzi di «cianciare tra donne e ragazzini, tra verginelle e vecchiette»¹³.

Questa accusa di far appello alla credulità delle donne, ampiamente diffusa tra i pagani del II secolo ed oltre, trova una formulazione più articolata nel *Discorso veritiero* di Celso¹⁴ il quale compie, in tal senso, un "salto di qualità" prendendo tra le mani i testi normativi dei suoi avversari e formulando un ben ponderato attacco a Maria Maddalena, donna – profetessa cristiana per antonomasia. Le donne, in generale, secondo Celso, sono preda della propaganda cristiana al pari degli sciocchi, dei volgari, degli schiavi e dei piccolini¹⁵; si tratta di «donnette prive di comprendonio» che ricercano la «compiutezza»

¹⁰ APUL., *metam.* 9,14.

¹¹ Il testo, nel quale alcuni hanno voluto vedere una interpolazione cristiana, è tratto dal sommario del *De Republica* di Platone che c'è pervenuto in traduzione araba, cfr. R. WALZER, *Galen on Jews and Christians*, Oxford-London 1944, pp. 15-16.

¹² Min. Fel. 8,4

¹³ Questa difesa dello spazio che i cristiani concedono alle donne non può ridursi, a mio avviso, ad una derivazione dell'apertura 'democratica' del sapere filosofico alle donne difesa da epicurei e stoici contro la visione elitaria di peripatetici ed eccademici. In realtà è l'accezione stessa di 'filosofia' che muta radicalmente. Nei testi cristiani più tardi essa coinciderà col *propositum* monastico; in quest'epoca indica non solo la professione di fede cristiana ma anche 'profeticamente' la possibilità di testimoniarla e comunicarne agli altri i contenuti.

¹⁴ Sui principali polemisti anticristiani (Celso, Porfirio, Giuliano, l'anonimo di Macario di Magnesia), ma anche su altri minori, rimando una volta per tutte, per quanto attiene alle edizioni adoperate delle loro opere o agli studi critici più recenti, al materiale da me raccolto e discusso in *Biblia gentium...cit.*

¹⁵ Cfr. OR., *Cel.* 3,32.

(ἵνα τὸ τέλειον λάβωσι) nelle botteghe dei più modesti artigiani¹⁶. Quanto poi alla Maddalena, l'attacco al suo indirizzo vuol colpire non solo e non tanto la sua figura ed il suo ruolo di proclamatrice della risurrezione di Gesù, quanto la realtà storica stessa di questo evento: «... Ma chi l'ha visto? Una donna invasata, come dite voi stessi... sia che per inclinazione tendesse a sognare ad occhi aperti, sia che a suo piacimento si abbandonasse a fantasie dettate da convinzioni sbagliate... sia piuttosto che con questi racconti mirabolanti, abbia voluto sbalordire gli altri e per mezzo di questa menzogna offrire un'occasione ad altri imbrogliatori»¹⁷. Il pagano ha appreso dalla lettura dei Vangeli che una donna è stata la prima testimone (e la prima proclamatrice) dell'evento fondante del cristianesimo; egli la definisce invasata (πάροιστρος), un termine desunto dal lessico medico ma che, nel linguaggio religioso indica chi è mentalmente confuso o, addirittura, chi è vessato da demoni malvagi¹⁸. È interessante notare che un papiro d'Ossirinco c'ha trasmesso un vangelo apocrifo dell'epoca di Celso nel quale Maria Maddalena viene altamente elogiata in virtù della sua visione (ὄραμα) che la pone al di sopra degli stessi apostoli¹⁹.

Verso la fine del secolo seguente è Porfirio di Tiro²⁰ che critica tanto l'importanza delle donne nell'ambito delle comunità cristiane, quanto l'intento dei predicatori cristiani di convertire ricche dame per impossessarsi delle loro ricchezze. Va notato che queste due critiche ci sono trasmesse proprio da Girolamo il quale, sullo scorcio del secolo IV sarà testimone diretto sia della conversione di numerose dame

¹⁶ Cfr. OR., *Cel.* 3,55.

¹⁷ Cfr. OR., *Cel.* 2,55.

¹⁸ Per un'analisi di questo brano cfr. RINALDI, *Biblia gentium...* cit., n° 403, e ID., *Sognatori e visionari 'biblici' nei polemisti anticristiani*, in «Augustinianum», 29 (1989), pp. 15-18, 27-28.

¹⁹ Si tratta del *Vangelo di Maria*; cfr. PRyl. 3,463. Nel *Vangelo di Pietro* la Maddalena è definita *mathêria*, termina che significa maestra di una scuola o di una corrente filosofica, cfr. *Ev. Petr.* 50. Sulla fortuna di Maria Maddalena nel cristianesimo primitivo e, specialmente, nella gnosi cfr. C. RICCI, *Maria di Magdala e le molte altre*, Napoli 1991, pp. 149-161.

²⁰ Su Porfirio e le donne cristiane cfr. lo studio già citato della Demarolle il cui limite, però, è quello di attribuire *sic et simpliciter* le *quaestiones* riportate da Macario di Magnesia al filosofo laddove una più sfumata riflessione su tali attribuzioni (come

dell'aristocrazia pagana al cristianesimo, sia della devoluzione dei loro ingenti beni ai poveri, ai monasteri o, comunque, alle opere caritatevoli della chiesa. Ecco i testi: «Ti concedo, o Porfirio, che essi (= i missionari cristiani) abbiano operato miracoli per mezzo della magia, al fine di accaparrarsi le ricchezze di donnette facoltose che essi avevano irretite...»²¹. Ed ancora: «Facciamo dunque attenzione anche noi, affinché non diventiamo gli esattori del popolo; vigiliamo affinché le matrone e le femmine non siano, come vorrebbe l'empio Porfirio, il nostro senato e non dominino nelle chiese; stiamo attenti, affinché non sia il favore delle donne a giudicare del rango sacerdotale»²².

Quando parliamo della donna cristiana nei secoli II e III dobbiamo necessariamente ricordarci dell'importanza che proprio le donne ebbero nella spiritualità e nella diffusione del montanismo. Priscilla e Massimilla rappresentarono le massime autorità del movimento, dopo Montano stesso. Costoro, dopo aver abbandonato i rispettivi mariti, si diedero ad una predicazione che, ricorrendo ad immagini e contenuti esasperatamente apocalittici non potevano non suscitare le apprensioni dell'opinione pubblica pagana rappresentata sia dalle popolazioni dove il movimento ebbe più largo seguito (ad es.

suggerisce la più recente ricerca in merito) può condurre, come vedremo, a conclusioni nuove.

²¹ PORPH., *c. Christ.* fr. 4 Harnack = Hier., *tract. in psalm.* LXXXI. Cfr. RINALDI, *Biblia gentium...* cit., n° 123.

²² PORPH., *c. Christ.* fr. 97 = Hier., *comm. in Jes.* 3,2. Qui Harnack, nella sua edizione, annota che a Cartagine una certa Paola trama contro Cipriano e ne suscita un provvedimento disciplinare; cfr. CYP., *ep.* 42. In tal senso andrebbero lette anche le ripetute esortazioni alla mitezza ed alla sottomissione che Tertulliano rivolge alle donne cristiane. THEOD., *b. e.* 2, 14 (= PG 82, 1040) ricorda il ruolo determinante che ebbero le donne cristiane di Roma nell'ottenere da Costanzo II la destituzione del vescovo Felice (da lui stesso fatto nominare) ed il ritorno di Liberio. La ricca cristiana Italica esercitò un forte ascendente sul papa Damaso e sull'imperatore Teodosio a favore di Giovanni Crisostomo il quale così le scrisse: «... nelle gare di Dio e nelle fatiche sostenute per la Chiesa, questa distinzione non ha più luogo d'essere, anzi si dà il caso che la donna si cimenti in queste belle gare e fatiche con più energia dell'uomo... A che pro vi faccio questo discorso? perché non pensiate che sia poco adatto a voi l'impegnarsi con passione nelle fatiche che contribuiscono a migliorare le condizioni delle chiese...» *ep.* 170 (PG 52, 709-710).

Frigia), sia dagli interventi repressivi delle autorità romane. Il martirio era spesso l'esito più ovvio (e più ambito) della professione di fede montanista. Proprio Massimilla interpreta, in maniera sostanzialmente e profondamente antiromana, le guerre di Marco Aurelio come i prodromi della imminente fine del mondo²³.

Due provvedimenti legislativi tendenti, di fatto, ad ostacolare la vita della Chiesa promulgati da Licinio dopo il 320 riguardano le donne cristiane. È Eusebio da Cesarea ad informarci che questo imperatore in Oriente vietò alle donne di riunirsi per il culto insieme agli uomini; la separazione doveva esser fatta rispettare anche per quanto riguardava l'insegnamento cristiano: le classi non dovevano essere 'miste' e, pertanto, per le donne si sarebbe dovuto organizzare un *corpus* di docenti di sesso femminile²⁴. Le interpretazioni degli storici sono varie per quanto riguarda gli editti anticristiani di Licinio nel loro complesso e per quanto attiene a questi due editti in particolare. Probabilmente l'imperatore pagano era consapevole – come già prima di lui Porfirio – dell'importanza amministrativa che in concreto l'elemento femminile aveva nelle comunità cristiane: le donne cristiane se povere venivano assistite, e ciò costituiva una evidente benemeranza dell'azione sociale della Chiesa²⁵; se, invece, erano ricche rappresentavano una fonte di sostegno finanziario indispensabile per ogni tipo di iniziativa dei vescovi²⁶.

²³ Per M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, pp. 184-185 Celso avrebbe confuso le posizioni dei montanisti con quella dei cristiani 'ortodossi'. In assenza di ulteriori elementi probanti l'ipotesi rimane tale, tuttavia il carattere antiromano della 'nuova profezia' dovè risultare evidente molto per tempo. Per una discussione globale dei vari problemi posti dal montanismo cfr. W.H.C. FRENCH, *Montanism: Research and Problems*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 30 (1984), pp. 521-537. Sulla persistenza delle opposizioni al montanismo anche dopo Costantino cfr. F. E. VOKES, *The Opposition to Montanism from Church and State in the Christian Empire*, in "Studia Patristica", 4 (1961), pp. 518-526.

²⁴ Cfr. EUS., *v. Const.* 1,53,1. JUDGE, *Christian innovation...* cit., p. 26 pensa a quest'epoca come a quella nella quale fu composta la lettera trasmessaci dal Pap. Strasb. Gr. 1900, di cui s'è già detto, in cui una donna cristiana poteva essere appellata 'maestra'.

²⁵ Si ricordi che tra questi provvedimenti figura anche il divieto di prestar soccorso ai carcerati che morivano di fame.

²⁶ In questo stesso complesso di leggi l'azione dei vescovi viene ostacolata anche col divieto sia di indire sinodi e concili, sia di scambiarsi visite nelle rispettive sedi. S.

Forse un'episodio successivo può aiutarci ad intendere questa preoccupazione di Licinio; quando, infatti, Giovanni Crisostomo vorrà organizzare una spedizione di monaci in Fenicia per distruggere i santuari pagani che vi si trovavano sarà alle ricche dame cristiane di Costantinopoli che ricorrerà per avere la copertura finanziaria dell'impresa²⁷.

È naturale aspettarsi qua e là nelle opere di Giuliano osservazioni caustiche sulla donna cristiana. L'imperatore pagano si rese conto che nella sua epoca le conversioni alla nuova fede venivano operate grazie all'attivismo dei monaci²⁸ e delle donne. Il fenomeno delle famiglie miste è così diffuso che egli avverte il dovere di prender provvedimenti sul conto di quei sacerdoti pagani della Galazia che avevano mogli cristiane e, di conseguenza, figli 'galilei'²⁹. Al prefetto del pretorio d'Egitto Ecdicius Giuliano impone di esiliare Atanasio che ha osato battezzare donne appartenenti alla buona società ellenica cittadina³⁰. Parlando dei profeti veterotestamentari egli afferma che i

CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo*, Firenze 1962, pp. 205-223 ha sostenuto che questi provvedimenti non possono essere intesi come la manifestazione di una vera e propria persecuzione anticristiana; si tratterebbe, piuttosto, di misure 'anticostantiniane' successivamente enfatizzate da Eusebio. Non possiamo tuttavia negare che di fatto gli editti venivano a colpire la Chiesa nelle sue parti vitali delle quali Licinio, o la sua cancelleria, dimostravano perciò di avere buona conoscenza. La disposizione del primo Concilio di Saragozza (380 d.C.) che vieta alle donne di riunirsi con gli uomini in chiesa è stata talvolta messa in parallelo con questa misura di Licinio; ma, in realtà, non mi sembra che sussista affinità alcuna in considerazione del fatto che il provvedimento conciliare aveva una esplicita funzione antipriscillianista mentre il divieto liciniano trova la sua collocazione in una serie di provvedimenti lesivi dell'attività stessa della chiesa cristiana.

²⁷ Cfr. THEOD., *b. e.* 5,29 ed anche le *epp.* 123 e 126 (PG 52, 676. 685-687) dello stesso Crisostomo.

²⁸ Su Giuliano e il monachesimo cfr. il mio recente *Obiezioni al monachesimo da parte dei pagani in area mediterranea (secoli IV e V)*, in AA.VV., *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (secoli IV-V)*, («Studia Ephemeridis Augustinianum», 46), Roma 1994, pp. 31-82.

²⁹ IUL., *ep.* 84, 430ab; del problema l'imperatore investe il sommo sacerdote della Galazia Arsacio. Ad Antiochia il figlio di un sacerdote che affianca l'imperatore nelle cerimonie ha forti simpatie per il cristianesimo e, per essere istruito, si rivolge ad una donna cristiana che chiama 'maestra', cfr. Theod., *b.e.* 3,10.

³⁰ IUL., *ep.* 112, 376c.

loro discorsi sembrano composti per vecchie donne imbecilli (γραιδίους ψυχροῖς)³¹. Eppure queste donne cristiane si rendono protagoniste, ad Antiochia³², di una vasta opera assistenziale per i poveri che frutta alla chiesa conversioni e che, agli osservatori pagani, sembra realizzata con denaro sottratto ai bilanci delle famiglie³³.

Libanio attesta la stessa situazione: i cristiani antiocheni sono fieri della loro cultura classica ma in materia di religione preferiscono i consigli delle mogli, dei governanti e dei cuochi³⁴. Nella *Pro templis* la denuncia diventa più circostanziata ed esplicita: il prefetto d'Oriente Materno Cinegio persegue un'opera di demolizione dei templi pagani sobillato dalla moglie: «...come schiavo di una donna, fa di tutto per piacerle e la segue in ogni cosa. Per lei è necessario obbedire a chi organizza queste infamie, gente la cui virtù è provata dal fatto che vestono abiti funebri o, meglio, tessuti da coloro che fabbricano sacchi»³⁵. Qui vengono denunciati, nello stesso tempo, da un lato l'autoritarismo di questa donna, dall'altro la sua devozione ai monaci³⁶.

³¹ IUL., *ep.* 89b, 295d.

³² Ad Antiochia, inoltre, la cristiana Publia, di nobile famiglia, è preposta ad una corale. Il suo coraggio la spinge a far intonare ad alta voce il canto di versetti antidolatrici dei salmi proprio al passaggio dell'imperatore Giuliano, cfr. THEOD., *h.e.* 3,14.

³³ IUL., *misop.* 363a: «Ora, però, ciascuno di voi permette alla moglie di portare tutta la casa ai Galilei e così, nutrendo i poveri con i vostri beni, esse suscitano grande ammirazione per l'ateismo in quanti hanno bisogno di simili aiuti». In *Galil.* fr. 48 Masaracchia (= RINALDI, *Biblia gentium...* cit., n° 614) Giuliano afferma che i primissimi cristiani si accontentavano di convertire serve e schiavi e, per mezzo di questi, donne ed uomini di una certa levatura sociale come il centurione Cornelio e Sergio Paolo; è interessante rilevare che questo pagano che scrive nel IV sec. d.C. prenda atto (a differenza di Celso e dei pagani del II sec.) della diffusione della nuova fede anche tra donne della buona società. Sempre in margine alla sua lettura biblica, Giuliano svolge la seguente riflessione a proposito di Salomone: se costui fu spinto al politeismo dalle donne, perché ritenerlo tanto saggio? Se poi fu davvero saggio, perché ritenere che la sua scelta politeistica sia stata un errore? Cfr. *Galil.* fr. 54 (= RINALDI, *Biblia gentium...* cit., n° 184).

³⁴ LIB., *or.* 16,47-50.

³⁵ LIB., *or.* 30,46.

³⁶ HIER., *ep.* 22,27 citando 2 Tim. 3,6-7 afferma che alcuni monaci son soliti 'sedurre' donnicciole. Su questi aspetti cfr. il mio *Obiezioni al monachesimo...* cit.

Amiano Marcellino, osservatore ironico e per certi aspetti acuto delle vicende dell'episcopato romano, riferisce che nell'Urbe, appunto, i vescovi traevano fonte di arricchimento proprio dalle oblazioni delle matrone convertite: «...quanti aspirano ad esso (= l'episcopato romano), debbono lottare con tutte le loro forze per conseguire ciò che desiderano, poiché, quando avranno raggiunto il loro scopo, saranno così privi di preoccupazioni, da arricchirsi grazie alle oblazioni delle matrone, da uscire in pubblico su cocchi e vestiti con ogni cura, da organizzare banchetti più fastosi di quelli dei re»³⁷.

Le argomentazioni pagane che, agli inizi del V sec. d.C., vengono accuratamente riportate per poi essere confutate da Macario di Magnesia nel suo *Apocriticus* derivano probabilmente da un testo che attingeva da Porfirio ma arricchiva gli spunti di quest'ultimo con osservazioni formulate successivamente. Due *quaestiones* pagane trasmesse in questo repertorio riguardano le donne cristiane. Nella prima si parte dal precetto sulla rinuncia in Mt. 19,21 per rimproverare quelle ricche dame che, per attuarlo, si sono ridotte in miseria ed ora son costrette ad elemosinare. Il pagano denuncia il fatto come caratteristico dei suoi tempi e, pertanto, ci induce a ritenere che questa particolare obiezione tenga presente una situazione tipica del IV sec. d.C.: la conversione di donne appartenenti all'aristocrazia (tanto d'Oriente che d'Occidente) al cristianesimo nella sua forma ascetica con la conseguente e sconcertante polverizzazione delle loro ingenti ricchezze familiari³⁸. Più in là il nostro autore prende di mira Paolo ed i suoi precetti sulla verginità denunciando una contraddizione tra *1 Cor.* 7,8 (dove sembra elogiare quest'ultima) e *1 Tim.* 4,1 e *1 Cor.* 7,25 (dove ci si esprime in termini positivi sul matrimonio). Mi

³⁷ Amm. Marc. 27,3,14.

³⁸ «Del resto non più tardi di ieri, leggendo a donne di nobile nascita queste parole "Vendi ciò che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo", le persuasero 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 pietosa, e infine, costrette ad andare per le case dei ricchi (e questo è il primo o piuttosto l'ultimo stato della tracotanza e della disgrazia), perdere i propri beni col miraggio della santità e bramare gli altrui sotto la spinta del bisogno. Onde mi sembrano parole di una donna in miseria», 3,5 (= RINALDI, *Biblia gentium...* cit., n° 388).

sembra degno di rilievo il fatto che il pagano noti nei cristiani della sua epoca che si astengono dal matrimonio la convinzione d'esser pieni di Spirito santo e, pertanto, di rendersi simili a Maria, madre di Gesù³⁹. È vero, come fa rilevare la Demarolle, che in questo testo non si allude esplicitamente ed esclusivamente alle donne continenti, ma è altrettanto vero, a mio avviso, che l'autore è testimone di quella fase evoluta della teologia cristiana che sempre più decisamente individua in Maria *verGINE* il più alto modello di pietà⁴⁰. Mi sembra, inoltre, che il nostro autore abbia davanti non sporadiche scelte verso una condotta astinente (che hanno da sempre caratterizzato certe adesioni al cristianesimo), bensì un fenomeno di portata notevole il quale ha già un ben definito quadro teologico a cui far riferimento. Ecco anche perché queste accuse riportate da Macario di Magnesia probabilmente

³⁹ «...E come mai alcuni di voi si vantano della loro verginità come fosse cosa grande e dicono di essere pieni di Spirito santo come colei che fu la madre di Gesù?» 3,36 (= RINALDI, *Biblia gentium...* cit., n° 708).

⁴⁰ Sarebbe interessante (e complementare al tema qui trattato) una ricerca sulla figura di Maria negli autori pagani. Mi limito ad alcuni brevissimi accenni dai quali potrebbe partire l'indagine per la quale è utilizzabile il mio già citato *Biblia gentium*; in parentesi quadra indico il numero di ciascun brano al quale faccio riferimento. Le accuse di adulterio e la negazione della verginità di Maria formulate da Celso sono di chiara derivazione giudaica, cfr. OR., *Cel.* 1,28 [= n. 324]. Al pagano confutato da Macario sembra criticabile il poco ossequioso trattamento che Gesù riserva alla madre [cfr. n° 367]. Così anche la *quaestio* (per Harnack) di provenienza Porfiriana trasmessaci in Ps. Iust., *qu. et resp.* 136, prende di mira il poco rispetto mostrato da Gesù alla madre sia alle nozze di Cana («Che v'è tra me e te, o donna?»), sia nell'episodio di Mt. 12,46-50 [cfr. il n° 495]. La discendenza di Maria da Davide è messa in dubbio in una *quaestio* di chiaro sapore pagano trasmessaci dall'Ambrosiaster [cfr. il n° 438] a proposito della quale va detto che la negazione della discendenza davidica di Gesù è un argomento caro tanto a Celso [cfr. il n° 442], quanto a Giuliano [cfr. il n° 115]. Per Giuliano, inoltre, definire Gesù "figlio di Maria" significa marcare nel contempo la sua piena umanità e l'assurdo di una sua natura divina [cfr. i nn. 482 e 608]; inoltre, l'espressione "Madre di Dio", ricorrente sulle labbra dei cristiani per indicare Maria, contrasta proprio la dottrina in base alla quale Gesù «fu prodotto dalla sostanza del Padre», [cfr. i nn. 169 e 225, dove si dimostra che la 'fanciulla' di Is. 7,14 non è da identificare con Maria]. La critica alla dottrina del parto verginale di Maria costituisce poi un *topos* ricorrente della controversistica anticristiana che collega Celso con il Mario Vittorino prima della sua conversione; cfr., infatti, di quest'ultimo *In rhetor. M. Tutti Cic. libri duo*, 1,29.

non sono derivate *tout court* da Porfirio ma rispecchiano una situazione in ambito cristiano successiva di circa un secolo a quella di cui quest'ultimo poté esser testimone⁴¹; sarebbe forse il caso di pensare ad ambienti che riflettono il pensiero di Giuliano il quale, com'è noto, ha criticato diffusamente la spiritualità degli asceti cristiani di quell'epoca.

Tra gli studiosi non v'è unanimità nel valutare un brano delle *Historiae* di Eunapio di Sardi nel quale lo storico pagano riferisce di un passaggio del Danubio attuato dai Goti⁴². È noto che nella concezione storica di Eunapio tanto i barbari quanto i cristiani costituiscono motivi della decadenza generale dell'Impero che aveva abbandonato le sue tradizioni religiose. Nel frammento di cui discutiamo si afferma che questi barbari portavano seco i loro propri oggetti di culto e, con questi, sacerdoti e sacerdotesse: εἶχε δε ἑκάστη φυλὴ ἱερά τε οἴκοθεν τὰ πάτρια συνεθελκομένη, καὶ ἱερέας τούτων καὶ ἱερείας. Più oltre si afferma che questi barbari per ingannare i "romani", cioè gli abitanti di un impero oramai cristianizzato, trave-

⁴¹ A favore di tale mia congettura possono militare le seguenti due considerazioni: 1. I più recenti studi sul trattato anticristiano di Porfirio (cfr. Barnes, Benoit) condannano chi, come fece a suo tempo Harnack, attribuisce automaticamente al filosofo ogni *quaestio* riportata da Macario di Magnesia; 2. Nel caso della povertà e della verginità Porfirio sarebbe stato probabilmente più 'morbido' come ci lasciano ritenere le idee da lui espresse specialmente nel *De abstinentia* e nella lettera alla moglie Marcella dove elogia la castità e la riduzione al minimo dei beni materiali. Per JUDGE, *Christian innovation...* cit., p. 18 il disprezzo dell'anonimo confutato da Macario (che, però, egli identifica immediatamente con Porfirio) verso le donne cristiane è connesso alla pericolosità 'sociale' della loro scelta cristiana: «Did he fear the challenge their new way of life made to the accepted social order?». Anche la DEMAROLLE, *Les femmes chrétiennes*, cit., pp. 45-46, che pure attribuisce la *quaestio* direttamente e senza ombra di dubbio a Porfirio, ammette sulla scorta di Th. CAMELOT, *Virgines Christi*, Paris 1944, p. 34 che «L'exemple et l'influence de la Vierge Marie sur le mystère de la virginité ne sont pas inscrits dans les textes et n'apparaissent qu'assez tardivement».

⁴² Cfr. *FragHistGraec*, IV, p. 39, n° 55. Il brano, purtroppo, non ha un parallelo in Zosimo il quale si limita alla stringatissima espressione sintetica «senza alcuna fatica attraversarono il fiume e giunsero in Macedonia», IV,31,3. Cfr. anche R. C. BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, I, Liverpool 1981, pp. 18-19.

stono alcuni dei loro da vescovi o anche da monaci ben sapendo dell'autorità e della popolarità che tali personaggi rivestivano all'interno del *limes*. Eunapio, poi, sottolinea ancora che i Goti mantenevano ben nascosti gli oggetti sacri della loro tradizione religiosa. Sulla scorta di un commento del Mai, confluito ed accettato nell'edizione nel Müller, si è ritenuto generalmente che tali Goti erano già cristiani in questa fase delle loro migrazioni e che, inoltre, i sacerdoti e le sacerdotesse citate fossero, in realtà ministri di culto cristiano⁴³. Pertanto questo brano conterrebbe un riferimento a donne cristiane che occupano comunque un certo ruolo che non passa inosservato allo storico pagano (diaconesse o monache⁴⁴, come voleva il Mai, oppure vere e proprie addette al culto). Ma, più verosimilmente, le cose stanno in termini differenti: Eunapio enfatizza la falsità degli invasori, il fatto che costoro simulino una fede che non era la loro per ingannare i romani⁴⁵. Dunque quegli oggetti sacri, e quei sacerdoti e quelle sacerdotesse, non hanno a che fare col cristianesimo, al contrario, sono ben celati residui del loro paganesimo. In questa pagina il disappunto dello storico verso gli invasori è tanto grande

⁴³ Ha spinto verso questa interpretazione anche un brano dell'*ep.* 107,2 di Girolamo, del 400 d.C. nella quale si afferma che i goti solevano allora portare presso i loro eserciti «ecclesiarum tentoria». Per questa interpretazione cfr. il più recente Z. RUBIN, *The Conversion of the Visigoths to Christianity*, in "MusHelv", 38 (1981), pp. 34 ss.

⁴⁴ Dell'esistenza di monache presso i goti ariani c'informa il cosiddetto Calendario gotico (composto intorno al 400 d.C.) il quale commemora il martirio di quaranta suore nella città di Berea il XIV giorno delle calende di agosto, cfr. H. DELEHAYE, *Martyrs de l'Église de Gothie*, in «Analecta Bollandiana» 31 (1912), pp. 275-281.

⁴⁵ Qui evidentemente il nostro problema s'incontra con quello più generale della datazione dell'episodio e della conversione al cristianesimo dei goti. Per E. A. THOMPSON, *The Date of the Conversion of the Visigoths*, in *Journal of Ecclesiastical History* 7 (1956), pp. 1-11 la conversione ebbe luogo tra il 382 ed il 385, dopo che i barbari (da pagani, dunque) ebbero attraversato il Danubio. Al 376, invece, pensa RUBIN, *The Conversion of the Visigoths ... cit.* Dello stesso avviso è P. HEATHER, *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, in *GRBS* 27 (1986), p. 309 per il quale l'episodio dell'attraversamento ebbe luogo nel 376, all'epoca di Valente, quando cioè questo imperatore concesse ai goti di penetrare nell'impero. K. SCHAFERDIEK, *Zeit und Umstände des Westgotischen Übergangs zum Christentum*, in "Historia", 28 (1979), pp. 90-97 ritiene che i goti abbiano attraversato il *limes* da cristiani il che renderebbe significativo il racconto di Eunapio. Generalmente si era collocato

quanto lo è quello verso i romani presso i quali l'ammirazione di religiosi cristiani era oramai un fenomeno ampiamente diffuso.

Ma non sarebbe azzardato ritenere che tra questi Ρωμαίοι bendisposti verso i monaci Eunapio includa anche gente non ancora convertita al cristianesimo. Un testo cristiano composto grosso modo mezzo secolo prima della testimonianza eunapiana sembra, per altra via, confermare quest'ultima ipotesi ed introdurci in una nuova problematica. Si tratta dell'*Apologia ad Constantium imperatorem*⁴⁶ nella quale l'autore, Atanasio, afferma che le virtù mostrate dalle vergini consacrate a Cristo (νύμφας τοῦ Χριστοῦ) suscitavano ammirazione anche tra i pagani (Ἕλληνας) che le consideravano ὡς ναόν... τοῦ Λόγου. Possiamo ritenere attendibile questa affermazione; essa, infatti, trova una verifica indiretta ma incontestabile da quei brani (e non sono pochi) nei quali intellettuali pagani del IV sec. si scagliano proprio contro i monaci. Se, infatti, il monachesimo non avesse suscitato tra il popolo pagano tante simpatie, trasformatesi poi in conversioni al cristianesimo, che motivo vi sarebbe stato per gli ultimi aristocratici paladini dell'antica fede di colpire così accanitamente proprio i seguaci del *propositum*? La storia della Chiesa di quest'epoca, inoltre, ci informa che fu assunta in particolare dai monaci la missione di convertire le popolazioni non cristiane nei secoli IV, V ed oltre.

3. Clarissimae feminae christinae

In realtà alla fine del IV sec. d. C. il fenomeno dell'ascetismo cristiano, anche femminile, aveva assunto delle dimensioni, sul piano sociale ma anche su quello della pietà (e della teologia di cui questa si nutriva), tanto vistose da essere ben conosciute dagli osservatori pagani.

In questo stesso periodo, infatti, spettò alle donne che avevano l'episodio eunapiano durante il regno di Teodosio I. Ai fini del nostro discorso più che la cronologia è importante stabilire che i goti attraversarono il *limes* da pagani ma che, tuttavia, avevano una certa conoscenza del cristianesimo; tale conoscenza li renderà di lì a poco atti alla conversione.

⁴⁶ ATH., *apol. Const.* 33.

abbracciato il *propositum* monastico il compito, di grandissima rilevanza non solo religiosa ma anche sociale, di effettuare l'evangelizzazione dell'ultima aristocrazia pagana o, almeno, di esercitare con gran successo il ruolo di catalizzatrici nel lungo e non sempre lineare processo di conversione di quest'ultima al cristianesimo⁴⁷. Ciò avvenne sia in Oriente, sia, e più ancora, in Occidente dove, specialmente a Roma, le informazioni di cui disponiamo ci consentono puntuali riscontri prosopografici⁴⁸. Una lettura soltanto 'agiografica' di tali profili femminili potrebbe farci raffigurare queste autentiche presenze profetiche della loro epoca come evanescenti rinunciatarie unicamente dedite ad un solitario processo di automacerazione laddove, al contrario, se asceti rigorosa vi fu certamente tra queste donne, vi fu anche, tuttavia, energia, forza di carattere, cultura non comune per quell'epoca, capacità di scelte autonome ed innovative, decisione nel realizzare ingenti operazioni economiche di una valenza sociale nuova ed anticonformista. I dati qui di seguito riportati riguardano alcune *clarissimae feminae* cristiane e vanno ad inserirsi, tra l'altro, nel più vasto studio sulle 'famiglie miste' d'età imperiale; essi, tuttavia, non hanno pretese di completezza ma intendono soltanto essere utili: 1. a

⁴⁷ È tuttavia evidente che anche prima di quest'epoca il contributo delle donne alla conversione delle famiglie della buona società romana è rilevante. Qui realmente s'è applicata la prospettiva paolina secondo la quale «il marito non credente è santificato nella moglie», 1 Cor. 7,14. Ricordo soltanto il caso, verificatosi nella prima decade del III sec. d.C., di L. Claudius Hieronymianus, governatore della Cappadocia fortemente anticristiano il quale è poi condotto alla fede dalla moglie, cfr. TERT., *Scorp.* 3,4. Questo personaggio è infatti da identificare con il Claudius Hieronymianus che, nella qualità di legato della VI *legio victrix*, edificò ad Eburacum un tempio per il culto di Serapide com'è attestato dall'iscrizione CIL VII 240 = D. 4384, cfr. PIR², II, p. 206, n° 888.

⁴⁸ Per non appesantire le note rimando, in generale, alle voci contenute in A. H. M. JONES - J. R. MARTINDALE - J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire* (= PLRE), I, Cambridge 1971 nelle quali sono elencate le fonti per ciascun personaggio. A questo repertorio viene ad affiancarsi anche l'utilissima raccolta di R. VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger der Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324 - 450 bzw. 455 n. Chr.)*, Bonn 1978 che analizza specificamente i dati pertinenti all'appartenenza religiosa.

valutare il forte condizionamento a favore del paganesimo che ancora si subiva nelle loro famiglie e, di conseguenza, l'anticonformismo e le difficoltà delle loro scelte; 2. a tentare una risposta ad un quesito fondamentale: perché proprio alle donne fu possibile esercitare questo ruolo 'profetico' nella società aristocratica del Tardo Impero?

A Costantinopoli appartiene a famiglia di rango senatorio Olympia⁴⁹; suo padre, Seleucus, è uno zelante pagano, *comes* al seguito di Giuliano. Sposa Nebridius, Praefectus Urbis Constantinopolitanae nel 386; dopo esser rimasta vedova, abbraccia il *propositum*, distribuisce tutti i suoi beni ai poveri e si dedica «alla catechesi di molte altre donne»⁵⁰. Ad Antiochia questi strettissimi legami familiari tra pagani e cristiani sono evidenti specialmente nella famiglia di Libanio⁵¹ dove Teodora, la sorella del retore, pagana, ha sposato il cristiano Talasio⁵²; dal loro matrimonio, tuttavia, nasce Bassiano⁵³, pure cristiano, la cui figlia, però, sposa il *consularis Syriae* pagano Italiciano⁵⁴.

A Roma, un caso veramente esemplare, ma sul quale ameremmo essere maggiormente informati, è costituito dalla conversione della

⁴⁹ PLRE, I, pp. 642-643.

⁵⁰ Cfr. PALL., *Hist. Laus.* 56. Costei fu amica di Giovanni Crisostomo e destinataria di alcune sue lettere. Se, poi, Nebridius è da identificarsi (come propone PLRE, I, p. 620) con il padre del Nebridius di cui parla HIER., *ep.* 79, allora va riconosciuto ad Olympia il compito di aver saputo confermare questo figlio di primo letto di suo marito non solo nella fede cristiana ma anche nella devozione al monachesimo e nella pratica della devoluzione dei beni ai poveri; cfr. PLRE, I, p. 620, s.v. Nebridius 3. Sarebbe interessante approfondire la ricerca prosopografica sulle convinzioni religiose della famiglia d'origine e dei mariti (ma i dati sono estremamente scarsi) di quelle donne di alta condizione alle quali accenna PALL., *Hist. Laus.* 41; spec.: Veneria, moglie del *comes* Vallovico; Teodora, moglie di un tribuno; Basianilla, moglie del generale Candidiano.

⁵¹ Cfr. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.C.*, Paris 1955, pp. 214-215.

⁵² Fu prefetto del pretorio d'Oriente durante il cesarato di Gallo, cfr. PLRE, I, p. 886.

⁵³ Cfr. PLRE, I, p. 150; secondo Lib., *ep.* 1364 la sua casa era ricavata in un ex tempio pagano.

⁵⁴ Costui per soli tre mesi, nel 359, rivestì la prefettura d'Egitto ma fece il suo *cursus* all'epoca di Giuliano, cfr. PLRE, I, p. 466; VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit*, cit., p. 200.

virgo vestalis maxima Claudia. Un'epigrafe ubicata nell'Ateneo del foro romano, incisa sulla base di una statua non perfettamente restituisce la seguente dedica:

ob meritum castitatis
pudicitiae adq(ue) in sacris religionibusque
doctrinae mirabilis

Claudiae v(irgini) V(estali) max(imae) pontifices v(iri) c(onsules) p(ro) m(ag)ist(er) Macrino Sossiano v(ir) c(larissimus) p(ro) m(ag)ist(er)

L'iscrizione è datata 9.6.364; il nome proprio alla quale è stato pur quasi completamente eraso per una ovvia *damnatio memoriae* consente di leggere Claudia. Ma chi era questa vestale? Per un passaggio del suo inno in onore del martire Lorenzo Prudenzio celebra la conversione al cristianesimo di esponenti dell'aristocrazia romana, ricorda l'ingresso della ex vestale Claudia nel santuario del martire al Verano per celebrarvi la sua consacrazione alla cui aveva aderito⁵⁶. Abbiamo motivo di congetturare che il cambiamento di religione di una virgo vestalis abbia causato allo stesso tempo, la rabbiosa reazione dei maggiorenti pagani (che è nella *damnatio memoriae* del suo nome), e la più viva impetuosità dei cristiani ancora attestata da Prudenzio. Noi possiamo immaginare portata anticonformista e l'audacia necessaria ad una scelta di realizzare tale scelta soltanto se teniamo presenti le presunte severe divieti connessi allo statuto delle vestali ancora in vigore alla metà del IV sec. d.C.

A Roma, in quest'epoca, come s'è già accennato, le donne cristiane per la conversione della società aristocratica appartenevano assume dimensioni maggiori di quanto si verificava in Oriente grazie, anche, all'operato di san Girolamo⁵⁷. Il f

⁵⁵ Cfr. CIL VI 32422 = D 4938. Cfr. anche PLRE, I, p. 206.

⁵⁶ PRUD., *perist.* 2,527-528: Aedemque, Laurenti, tuam Vestalis ir

⁵⁷ Cfr. in generale P. BROWN, *Aspetti della cristianizzazione della società romana*, in ID., *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, tr. it., (originariamente pubblicato in «Journal of Roman Studies», 51 [1962]) l'autore ritiene che la conversione delle 'eroine' di Girolamo non siano state dal paganesimo ma dal 'mondo' e che, molto probabilmente, queste famiglie importanti erano già cristiane al tempo di Costantino e di Cos

virgo vestalis maxima Claudia. Un'epigrafe ubicata nell'Atrium Vestae del foro romano, incisa sulla base di una statua non pervenuta, ci restituisce la seguente dedica:

ob meritum castitatis
 pudicitiae adq(ue) in sacris religionibusque
 doctrinae mirabilis

Claudia v(irgini) V(estali) max(imae) pontifices v(iri) c(larissimi) promag(ister) Macrino Sossiano v(ir) c(larissimus) p(ro?) m(eritis?)»⁵⁵.

L'iscrizione è datata 9.6.364; il nome proprio alla quinta riga, sia pur quasi completamente eraso per una ovvia *damnatio memoriae*, ci consente di leggere Claudia. Ma chi era questa vestale? Prudenzio in un passaggio del suo inno in onore del martire Lorenzo nel quale celebra la conversione al cristianesimo di esponenti dell'aristocrazia romana, ricorda l'ingresso della ex vestale Claudia nel santuario del martire al Verano per celebrarvi la sua consacrazione alla nuova fede cui aveva aderito⁵⁶. Abbiamo motivo di congetturare che questo cambiamento di religione di una *virgo vestalis* abbia causato, nello stesso tempo, la rabbiosa reazione dei maggiorenti pagani (tradottasi nella *damnatio memoriae* del suo nome), e la più viva impressione tra i cristiani ancora attestata da Prudenzio. Noi possiamo valutare la portata anticonformista e l'audacia necessaria ad una vestale per realizzare tale scelta soltanto se teniamo presenti le prescrizioni ed i severi divieti connessi allo statuto delle vestali ancora nella seconda metà del IV sec. d.C.

A Roma, in quest'epoca, come s'è già accennato, le attività delle donne cristiane per la conversione della società aristocratica alle quali appartenevano assume dimensioni maggiori di quanto avveniva in Oriente grazie, anche, all'operato di san Girolamo⁵⁷. Il fenomeno è

⁵⁵ Cfr. CIL VI 32422 = D 4938. Cfr. anche PLRE, I, p. 206.

⁵⁶ PRUD., *perist.* 2,527-528: Aedemque, Laurenti, tuam Vestalis intrat Claudia.

⁵⁷ Cfr. in generale P. BROWN, *Aspetti della cristianizzazione dell'aristocrazia romana*, in ID., *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, tr. it., Torino 1975 (originariamente pubblicato in «Journal of Roman Studies», 51 [1961], pp. 1-11); l'autore ritiene che la conversione delle 'eroine' di Girolamo non siano conversioni dal paganesimo ma dal 'mondo' e che, molto probabilmente, queste ereditiere di famiglie importanti erano già cristiane al tempo di Costantino e di Costanzo II. Non

particolarmente attestato tra la gens Ceionia, nobile famiglia di antichissime e solide tradizioni pagane⁵⁸. A questa appartiene Albina, figlia del 'philosophus' Caeionius Rufius Albinus⁵⁹, la quale rinuncia ai suoi possedimenti e si dedica alla vita ascetica⁶⁰. È cristiana anche sua figlia Marcella che trasformerà la sua residenza sull'Aventino in un centro di studio della Scrittura dove la sua competenza linguistica ed esegetica (imparò anche l'ebraico!)⁶¹ illumina i non pochi presbiteri romani che prendono parte alle riunioni. Sono, invece, convinti ed attivi pagani il fratello di Albina C. Caeionius Rufius Volusianus Lampadius⁶² e sua moglie Caecilia Lolliana⁶³. Anche i figli e le figlie

abbiamo dati che confermano questa ipotesi; ma anche se ciò dovesse essere vero non vuol dire che tali cambiamenti non erano meno audaci ed anticonformisti. Nella prima metà del IV sec. d.C. il rapporto di forza tra cristianesimo e paganesimo, a Roma, era ancora più decisamente a favore di quest'ultimo. D'altro canto è tipico dell'evangelizzazione attuata dai monaci l'ottenere (anche dai pagani) una conversione diretta e radicale all'ascetismo cristiano. Lo stesso autore in *I protettori di Pelagio: l'aristocrazia romana tra Oriente e Occidente*, in Id., *Religione e società*, cit., pp. 197-214 (originariamente pubblicato in «Journal of Roman Studies», n.s. 21 [1970], pp. 56-72) mette in rilievo come questi ambienti dell'aristocrazia romana che aderirono all'ideale ascetico guardarono con simpatia a Pelagio e lo sostennero.

⁵⁸ Tra gli studi più significativi sulle appartenenze religiose e la conversione di questa famiglia cfr. i tre seguenti di A. CHASTAGNOL, *La conversion d'une famille de l'aristocratie romaine sous le Bas-Empire*, in «Revue des Études Latines», 33 (1955), pp. 50-53; *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, in «Revue des Études Anciennes», 58 (1956), pp. 241-253; *La famille de Caecilia Lolliana, grande dame païenne du IV siècle*, in «Latomus», 20 (1961), pp. 744-758.

⁵⁹ Costui rivestì il consolato nel 335 e la praefectura Urbis Romae nel 335-37 d.C. Cfr. CIL VI 1708 = D 1222 e PLRE, I, p. 37; A. ALFÖLDI, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo*, tr. it., Bari 1976, pp. 102-103; VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit*, cit., p. 368.

⁶⁰ Cfr. PLRE, I, p. 32.

⁶¹ HIER., ep. 28.

⁶² Rivestì numerose magistrature che culminarono con la prefettura di Roma nel 365: ricevè il taurobolio come attesta l'iscrizione ostiense collocata su una statua acefala di Dioniso nel tempio di Attis e pubblicata nell'Année Épigraphique 1945, n° 55 e, successivamente, 1955, n° 180: (Volusianus v(ir) c(larissimus) ex praefe[c]tis tauroboliatus d(ono) d(edit). Un'iscrizione dell'Aventino lo descrive come hierophan-

di costoro sono saldamente attaccati al paganesimo: Rufia Volusiana⁶⁴, il *pontifex maior* Publius Ceionius Caecina Albinus⁶⁵, Ceionius Rufius Volusianus⁶⁶, Sabina⁶⁷, Lollianus⁶⁸ ed il *praefectus Urbis Romae* (389-391) Ceionius Rufius Albinus⁶⁹ la cui moglie è però cristiana⁷⁰. Figlia di quest'ultimo personaggio è un'altra donna che abbrac-

tes di Ecate, propheta Isidis e *pontifex Dei Solis*, CIL VI 846 = D 4413; cfr. PLRE, I, pp. 978-981; VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit*, cit., p. 293; H. BLOCH, *Ostia. Iscrizioni rinvenute tra il 1930 e il 1939*, in «Notizie degli Scavi di Antichità», ser. VIII, vol. VII, 1953, fasc. 7-12, p. 274; H. FUHRMANN, *C. Caeionius Rufus Volusianus Lampadius*, in «Epigraphica», 3 (1941), pp. 103-109.

⁶³ Sacerdotessa di Iside secondo CIL VI 512 = D 4154 del 390 d.C.

⁶⁴ Ricevè il *taurobolium* ed il *criobolium* insieme al marito, il senatore Petronius Apollodorus, il 16 giugno del 370, CIL VI 509 = IG XIV 1018. Quest'ultimo fu *pontifex maior*, *quindecimvir sacris faciundis* e *pater sacrorum* degli iniziati ai misteri di Mitra.

⁶⁵ È molto probabilmente da identificare con il *pontifex* Albinus, ricordato nell'epistolario di Simmaco e nei *Saturnali* di Macrobio; sua moglie Leta era cristiana; cfr. PLRE, I, pp. 34-35. Durante gli anni nei quali fu *consularis Numidiae* (364-367 d.C.) fece restaturare uno *speleum* mitraico, come ricorda l'iscrizione CIL VIII 6975 di Cirta. San Girolamo, nell'*ep.* 107 destinata a Leta jr., figlia di questa coppia mista convertitasi al cristianesimo, afferma di aspettarsi di essere deriso da Albino così come era stato già deriso dal marito della destinataria, Toxotius, anteriormente alla sua conversione al cristianesimo.

⁶⁶ Ricevè il *taurobolium* dapprima nel 370 (forse con la sorella) e poi una seconda volta venti anni dopo, nel *Phrygianum* vaticano, il 23 maggio del 390, CIL VI 512 = D 4154.

⁶⁷ Eresse un'altare ad Attis ed a Rea nel *Phrygianum* del Vaticano, CIL VI 30966 = IG XIV 1019 che reca la data del 377 d.C.

⁶⁸ Si dedicò sin da giovane agli studi di magia scrivendo anche un'opera su tale argomento. Intorno al 370 questi interessi gli causarono l'esilio da parte di Maximinus, cristiano, già fazioso sostenitore dell'aspirante vescovo Ursino (Ruf., *h.e.* 2,10) che rivestì, a Roma, la prefettura dell'annona (368-370) e, poi, la carica di *Vicarius Urbis* (370-371); morì poi durante il suo esilio in Betica.

⁶⁹ Costui, pur essendo pagano, ebbe una moglie cristiana; è descritto da Macrobio nei *Saturnali* come uno degli uomini più colti della sua epoca, cfr. PLRE, I, pp. 37-38; VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit*, cit., pp. 393-394. Ambrogio tentò di persuaderlo a proposito della natura divina di Gesù, cfr. PHOT., *Bibl. cod.* 230 (= PG 103, 1040).

⁷⁰ Cfr. AUG., *ep.* 136.

cia con eroismo la fede cristiana: Albina⁷¹ il cui fratello Rufius Antonius Agrypnius Volusianus⁷² è invece un fervente pagano.

Anche la nobile Paola, ben nota dalle lettere di Girolamo vive in un ambiente impregnato di tradizionalismo pagano: suo marito è Iulius Toxotius, che vantava una discendenza dalle gens Iulia⁷³. Anche il cognato di Paola, con la relativa moglie sono pagani; si tratta di Iulius Festus Hymetius⁷⁴ e di Praetextata che tenta di distogliere la nipote Eustochio dal *propositum* monastico⁷⁵.

Leta è figlia del Publius Ceionius Caecina Albinus sopra ricordato. Suoi fratelli sono i pagani⁷⁶ Caecina Decius Albinus⁷⁷ e Caecionius Conticius Gregorius⁷⁸. Va in isposa a Toxotius, un aristocratico pagano da non confondere con l'omonimo già citato, che dapprima deride la fede della moglie per poi esserne convertito⁷⁹.

Melania⁸⁰ 'seniore', nipote⁸¹ o, meno probabilmente, figlia⁸² di

⁷¹ Sposa il Consularis Campaniae Valerius Publicola

⁷² PLRE, II, pp. 1184-1185; VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit*, cit., pp. 319-320, si convertirà, come vedremo tra poco, grazie alla nipote Melania jr.

⁷³ Cfr. PLRE, I, p. 921.

⁷⁴ Cfr. PLRE, I, p. 447; VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit*, cit., p. 425. Fu vicarius Urbis Romae all'epoca di Giuliano; Poi, durante il suo proconsolato d'Africa (366-368 d.C.) mise mano ad una restaurazione dei sacerdoti provinciali: «... quod studium sacerdotii provinciae restituerit ut nunc a competitoribus adpetatur quod antea formidini fuerit», CIL VI 1736 = D 1256.

⁷⁵ Cfr. HIER., *ep.* 107,5 e PLRE, I, p. 721. Questa donna è parente del noto esponente pagano Vettius Agorius Praetextatus, che ha rivestito, a Roma, la praefectura Urbis nel 367-368 e, in Oriente, la prefettura del pretorio nel 384; della sua spiritualità, delle iniziazioni e dei numerosi sacerdoti pagani rivestiti, talvolta insieme alla moglie Aconia Fabia Paulina, ci parla il noto epitaffio tramadatoci per via epigrafica in CIL VI 1719 sul quale cfr. G. POLARA, *Le iscrizioni sul cippo tombale di Vezzio Agorio Pretestato*, in «Vichiana», 4 (1967), pp. 264-289.

⁷⁶ Cfr. MACR., *Sat.*, 11. 7, 2, 1, 3.

⁷⁷ Praefectus Urbis Romae nel 402 d.C.; cfr. PLRE, I, pp. 35-36; VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit*, cit., p. 400.

⁷⁸ PLRE, II, pp. 325-326; è il destinatario di Sym., *ep.* 8,26. La definizione attribuitagli nel 400 d.C. in CIL VI 1706 di «veteris sanctitatis exemplar» fa pensare alla sua adesione al paganesimo.

⁷⁹ Cfr. HIER., *ep.* 107,1 e PLRE, I, p. 921.

⁸⁰ PLRE, I, pp. 592-593; F. X. MURPHY, *Melania the Elder, a biographical Note*, in «Traditio», 5 (1947), pp. 59-79.

⁸¹ Così per Paolino di Nola e Rufino.

Antonius Marcellinus⁸³; fu, come sembra⁸⁴, sposa di Valerius Maximus⁸⁵, un discendente della gens Valeria che a Roma rivestì la prefettura urbana per nomina di Giuliano. Palladio ne traccia una breve biografia dalla quale emerge il profilo di una donna di grande energie e spirito d'iniziativa: affida, sfidando i rigori della legge, il figlio ad un tutore per viaggiare in oriente ed incontrare asceti; converte in danaro moltissimi suoi possedimenti al fine di fondare istituzioni monastiche; fa valere con decisione i suoi diritti contro il corrotto governatore della Palestina; interviene nello scisma causato dall'ordinazione di Paoliniano ed in discussioni teologiche determinando la composizione delle vertenze⁸⁶. Attiva nell'evangelizzazione e nell'insegnamento, converte il pagano Turcius Apronianus ed altri membri dell'ordo senatorius⁸⁷. Sua nipote, Melania la giovane, eredita la fermezza di carattere e lo zelo evangelistico della nonna: porta alla conversione, poche ore prima che morisse, l'anziano zio Rufius Antonius Agrypnius Volusianus⁸⁸, un fervente pagano, amico di Rutilio Namaziano, autore di puntuali critiche alle Scritture ed alle dottrine cristiane che ci sono trasmesse nell'epistolario agostiniano⁸⁹.

⁸² Così per Girolamo e Palladio.

⁸³ Di famiglia illustre (CIL VIII 25524), dopo aver rivestito molteplici magistrature tra cui la prefettura del pretorio d'Italia (340-341), fu console nel 341; cfr. PLRE, I, pp. 548-549; la sua afferenza religiosa è incerta, ma è molto probabile che sia stato pagano, cfr. VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit*, cit., p. 290.

⁸⁴ Cfr. M. T. W. ARNHEIM, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, p. 141.

⁸⁵ PLRE, I, p. 582.

⁸⁶ PALL., *bis. Laus.* 46 e 54.

⁸⁷ «E in questo modo ella si trovò ad affrontare tutti i membri dell'ordine senatorio e le loro mogli, che lottavano come belve per impedire di allontanare dal mondo ciò che restava del suo casato», Pall., *hist. Laus.* 54,5. La conversione caldeggiata da Melania era al cristianesimo nella sua forma di radicale asceti monastica e ciò le suscitava, a mio parere, anche opposizioni da parte del parentado già cristiano. Sembra che al senatore Turcius Apronianus Origene abbia dedicato la sua *Explanatio in Psalmos XXXVI-XXXVIII*. Cfr. anche PLRE, I, p. 87.

⁸⁸ Ricordato più sopra alla nota 67.

⁸⁹ Cfr. AUG., *ep.* 136 e la bibliografia in Rinaldi, *Biblia gentium*, cit., pp. 44 nota 8, 93 nota 258.

Dobbiamo ora domandarci quale altra motivazione avrebbe potuto spingere queste *clarissimae feminae* ad uscire così decisamente dal ruolo subalterno loro assegnato da secoli se non la fede cristiana. Anzi direi che proprio tale ruolo e la forzata esclusione dai *cursus honorum* pubblici ha consentito a queste donne di compiere scelte doppiamente 'anticonformiste', cioè di abbracciare una fede che per gli intellettuali conservatori e gli uomini della tradizione dell'epoca era ancora avvertita come recente. È questa subalternità sociale che, per giunta, consente loro di abbracciare tale fede in una forma a sua volta contrastata e discussa spesso anche tra i cristiani, quella, appunto, monastica. Ma v'è anche un altro aspetto da considerare. La cultura biblica di queste donne è, per così dire, 'funzionale', con aspetti di rilevante modernità. Costoro, infatti, approdano allo studio delle Scritture giudaiche e cristiane senza il bagaglio ma senza neanche i pesanti condizionamenti della tradizionale formazione scolastica incentrata (e limitata) alla produzione classica greca e latina. Pertanto queste donne sono più disponibili (per assenza di pregiudizi) ad utilizzare gli strumenti linguistici e quelle categorie di pensiero del mondo semitico di cui proprio gli scritti sacri giudaici e cristiani sono materiatati. Sono loro, infatti, le prime a mettersi alla scuola di Girolamo, ad apprendere l'ebraico, ad avvertire l'esigenza e l'ansia di uno studio compiuto nelle terre di Gesù e dei Patriarchi.

4. Conclusione.

Questi, in conclusione, alcuni aspetti 'innovativi ed anticonformisti' che le fonti disponibili ci autorizzano a riscontrare presso queste donne attive nella chiesa antica. Non riterrei azzardato rilevare che talvolta gli osservatori pagani ebbero di ciò piena consapevolezza. Le critiche rivolte alle donne cristiane dai pagani dimostrano, infatti, che i più attenti tra costoro ebbero probabilmente per tempo l'impressione che lo spazio riservato alle donne nelle comunità cristiane sarebbe stato da queste attivamente impiegato nella difficile opera di transizione dal mondo antico, che si avviava al tramonto con i suoi oracoli oramai taciturni ed i suoi dèi polverosi, a quello nuovo nel quale, si auspicava, in Cristo non vi sarebbe più stato «...né schiavo, né libero,

né maschio né femina...»⁹⁰. Pertanto questi pagani dei quali abbiamo parlato, sia pur partendo da premesse ed avvalendosi di categorie di giudizio profondamente diverse, ci sembrano talvolta convenire alla resa dei conti con Gregorio di Nazianzo, il grande avversario di Giuliano, nell'esclamare: «O natura femminile, che hai superato la natura maschile nel combattimento comune per la salvezza».

⁹⁰ Gal. 3,28.