
RITA LIZZI

Università di Torino

Il monachesimo benedettino, secondo G. Picasso, concepì un *iter* di perfezione ascetica rovesciato rispetto a quello finallora consueto. Mentre, infatti, nella *Regula* la pratica eremitica è configurata come coronamento di quella cenobitica, nei secoli precedenti il rapporto si sarebbe realizzato in direzione opposta come passaggio, cioè, «dall'eremo al cenobio». E' questo anche il titolo del volume in cui il citato contributo di Picasso è accolto.¹

Per l'Italia uno sviluppo di tal genere è vero solo parzialmente. Il panorama religioso della penisola in età tardoantica è caratterizzato da una grande varietà di esperienze ascetiche e dalla compresenza, anche all'interno della stessa città o regione, di monachesimo domestico e vita in comunità, eremitismo insulare, anacoretismo montano, forme di clericato vissuto nella continenza sessuale e nel ritiro ascetico, ma in funzione di un futuro inserimento nelle gerarchie ecclesiastiche.² Il quadro si presenta anche più variegato se, accanto al movimento maschile, si considerano le coeve espressioni ascetiche femminili. Valutati in un contesto esclusivamente italico, ai due fenomeni, peraltro, non sembra possibile applicare quella distinzione di massima, valevole per esempio in Oriente, secondo cui il primo si definì per la forte spinta antisociale (con

¹ G. Picasso, *Il monachesimo occidentale dalle origini al secolo XI*, in AA.VV., *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987, pp. 3-63, in part., p. 4.

² Il carattere di libertà e varietà che contraddistinse il monachesimo occidentale ben oltre la fase iniziale è rispecchiato nell'ambigua polisemia del vocabolario con cui si indicò la vocazione ascetica e i tipi di installazione monastica: vd. S. Pricoco, *Aspetti culturali del primo monachesimo d'Occidente*, in A. Giardina (a c. di), *Società romana e Impero tardoantico* IV, Roma 1986, pp. 189-204, in part., pp. 197 sgg.

conseguente fuga nel deserto) rispetto a un'asceti femminile vissuta all'interno della comunità e sempre soggetta alla guida di un vescovo o di un direttore spirituale.³

Poiché il panorama delle scelte religiose rimase così fluido e complesso per secoli, è ormai improponibile una sistemazione della prima storia monastica che ricalchi lo schema tradizionale di una ordinata successione dalla fase anacoretica a quella benedettina attraverso la cenobitica. Possiamo solo tentare di coglierne alcune linee generali di tendenza.

Il primo elemento che colpisce, nella riconsiderazione delle fonti, è la contemporaneità d'inizio delle manifestazioni ascetiche nelle varie parti d'Italia: quasi tutte, infatti, sembrano risalire al periodo fra il 350 e il 360. Partendo da Roma, le prime notizie sono relative, come è noto, alla scelta di alcune donne dell'aristocrazia di consacrarsi alla verginità o, rimaste vedove, di rifiutare le seconde nozze per dedicarsi a una vita di ritiro e di preghiera. Ebbero la priorità per entrambe le opzioni Asella e Marcella, sorelle *in spiritu* e forse anche per vincolo di sangue.⁴ Asella era sulla cinquantina quando Gerolamo ne delineava un ritratto morale con funzione di *regula* normativa per le altre donne riunite intorno a Marcella.⁵ Dal momento che i genitori l'avevano consacrata appena decenne, è chiaro che essa aveva cominciato a condurre vita ascetica intorno al 344.⁶ Allo stesso periodo deve risalire il rifiuto di Marcella di risposarsi. Il suo entusiasmo ascetico è ricondotto da Gerolamo alla suggestione suscitata dai racconti di Atanasio sulla vita e le gesta dei monaci del deserto egiziano, allorché il vescovo alessandrino fu ospite, nel corso del 339, di alcune

³ Per tale distinzione, si vd. F. E. Consolino, *Il monachesimo femminile nella tarda antichità*, «Codex Aquilarensis» 2, 1988, Aguilar de Campoo 1989, pp. 33-45, in part., p. 33.

⁴ Hier., *ep.* 45, 7: per quanto il testo possa indicare una parentela solo spirituale, può essere però significativo il fatto che Asella condivise fin dall'inizio con Marcella e Albina il ritiro nella casa gentilizia sull'Aventino mentre altre donne, come Sofronia o Principia, entrarono a far parte di quel cenacolo solo dopo una decina di anni (Hier., *ep.* 127, 8). Anche Palladio (*HI.* 41, 4) ricorda Asella come una delle sante nobildonne romane, senza però fare riferimento alla famiglia di provenienza.

⁵ Hier., *ep.* 24, 1 e 4. La lettera è indirizzata a Marcella che avrebbe dovuto leggerla alle altre donne in assenza di Asella. Per le tecniche di edificazione che Gerolamo adottò per divulgare l'ideale ascetico nei salotti della capitale, F. E. Consolino, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, in *Società romana cit.* I, pp. 273-306, in part., pp. 280 sgg.

⁶ Hier., *ep.* 24, 2: *quod adhuc infantiae involuta pannis, vix annum decimum aetatis excedens, honore futurae beatitudinis consecratur.*

grandi famiglie di Roma.⁷ Data la precocità con cui le fanciulle romane erano date in moglie (verso i 12 anni, talvolta anche prima e in generale mai dopo i 18 anni), non è affatto assurdo pensare che all'epoca Marcella fosse già stata data in sposa, rimanendo di lì a poco vedova.⁸

I dubbi di recente nuovamente espressi sulla poca attendibilità dei dati cronologici forniti da Gerolamo, che avrebbe di proposito retrodatato il ruolo di alcuni personaggi, non hanno ragione d'essere.⁹ Marcella e Asella non erano le uniche donne, a Roma, che all'epoca si dedicarono alla vita ascetica. Fra le varie iscrizioni sepolcrali menzionanti una *virgo* o un'*ancilla Dei*, ritrovate in varia quantità nei cimiteri di S. Lorenzo, S. Sebastiano, S. Callisto, S. Agnese, alcune sono databili a metà del IV secolo, come quella di *loviniana, sanctae memoriae virgo*, defunta a 41 anni nel 345, o quella di *Secunda, virgo fidelis*, sepolta a venti anni nel 362.¹⁰ Il concentrarsi in uno stesso luogo di iscrizioni di *virgines sacratae, ancillae Dei, sponsae per sacra vela Deo* fece supporre al De Rossi l'esistenza di monasteri femminili, per esempio in S. Lorenzo nell'agro Verano.¹¹ Di fatto, lo studio dei dati dell'epigrafia non consente di verificare

⁷ Hier., *ep.* 127, 5. Per la presenza a Roma nel corso del 339 di Atanasio, esule per la seconda volta, vd. M. Tetz, *Zur Biographie des Athanasius*, «ZKG» 90, 1979, pp. 304-38.

⁸ Indagini recenti confermano la giovane età in cui le donne venivano sposate: cfr. B. D. Shaw, *The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations*, «JRS» *Family*, «CPh» 82, 1987, pp. 21-34. Marcella rimase vedova solo dopo 7 mesi di matrimonio, 77, 1987, pp. 30-46; R. Saller, *Men's Age at Marriage and its Consequences in the Roman* rifiutando la proposta di risposarsi con Naeratus Cerealis (Hier., *ep.* 127, 2).

⁹ S. Pricoco (*op. cit.*, pp. 189 sgg.) approfondisce un'ipotesi in tal senso di G. Gordini (*Origini e sviluppo del monachesimo in Roma*, «Gregorianum» 37, 1956, pp. 225-29 e n. 14) ritenendo che Gerolamo avrebbe ampliato il ruolo avuto da Atanasio come diffusore dell'ideale monastico perché nel 411, anno di composizione dell'*ep.* 127, egli voleva sostituire Marcella a Melania e se stesso all'odiato Rufino.

¹⁰ La prima epigrafe (*ICUR* V, 13289), iscritta su lastra marmorea impiegata per la copertura di una tomba, fu trovata nel cimitero di san Sebastiano; la seconda in quello di san Callisto (*ICUR* IV, 9558 = *ILCV* 1563): per entrambe vd. C. Carletti, *Iscrizioni cristiane a Roma. Testimonianze di vita cristiana (secoli III-VII)*, Firenze 1986, pp. 144 e 96-97.

¹¹ Già il Ferrari, tuttavia, espresse fondati dubbi sull'ipotesi: G. Ferrari, *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century*, Città del Vaticano 1957, pp. XV, n. 16. Si veda l'elenco delle *sacrae virgines* sepolte in S. Lorenzo redatto da Ch. Pietri, *Appendice Prosopographique à la Roma Christiana (311-440)*, «MEFRA» 89, 1, 1977, pp. 371-415, in part., pp. 407-409 per il *viduarum ordo* e pp. 409 sgg. per le *virgines sacrae*.

simile ipotesi e per le iscrizioni più antiche è evidente che si tratta di giovani vissute in casa, praticanti quel «ritiro in camera» conforme alle prescrizioni evangeliche sulla preghiera (Matt. 6, 6: *intra in cubiculum, clauso ostio*) che, scaturendo da tradizione molto antica, poteva essere già da tempo variamente in uso in ambito cristiano. Fra tali iniziative personali e la nascita di veri e propri monasteri fu decisiva l'esperienza ascetica delle dame aristocratiche, che avviarono la consuetudine di accogliere nelle proprie ville urbane e suburbane donne di origine e provenienza diversa legate da una medesima propensione religiosa. I dati in nostro possesso confermano le indicazioni di Gerolamo: il fenomeno cominciò a diffondersi non solo in ambito femminile, non solo a Roma, proprio nell'ultimo decennio del regno di Costanzo II.

Marcellina, sorella di Ambrogio, ricevette la *velatio* da papa Liberio,¹² in un periodo dunque compreso nell'arco del suo pontificato (354-60), non sappiamo se prima del 356 o dopo il 358, al ritorno dall'esilio a Beroa comminatogli dall'imperatore per non aver voluto sottoscrivere la condanna di Atanasio.¹³ Quasi secondo uno schema che andava fissandosi, come accanto alla vergine Asella si erano raccolte Albina e Marcella, così Marcellina visse a Roma con la madre vedova e, fin dall'inizio, con un'altra vergine destinata a rimanere innominata, ma la cui sorella Candida viveva a Cartagine, in età molto avanzata, allorchè Paolino componeva la *Vita Ambrosii*.¹⁴ La sorella di Candida, inoltre, non fu l'unica vergine a unirsi a Marcellina. Indicia, la vergine veronese sulle cui traversie al tempo del vescovo Siagrio informano due lettere di Ambrogio, trascorse a Roma molti anni nella casa di Marcellina dopo essere stata consacrata dal vescovo di Verona Zenone agli inizi dell'episcopato.¹⁵ Nonostante le incertezze sull'esatta cronologia di tale epis-

¹² Ambr., *de virg.* III, 1-14 che riporta il discorso tenuto per l'occasione dal papa; cfr. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933, pp. 9 e 483.

¹³ Si veda sull'episodio Amm., XV, 7, 6-10 con il commento di V. Neri, *Ammiano e il cristianesimo. Regione e politica nelle 'Res Gestae' di Ammiano Marcellino*, Bologna 1985, pp. 159-90; sugli sviluppi del contrasto fra Costanzo II e il fronte niceno in Occidente, si veda M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, pp. 212-35.

¹⁴ Paul. Med., *Vita Ambr.* 4. Le due giovani rimasero insieme anche dopo la morte della madre di Marcellina, come ricorda Paolino registrando una visita di Ambrogio nella capitale *post annos aliquot ordinationis suae* (*ibid.* 9).

¹⁵ Ambr., *epp.* 5-6, *PL* 16, 891-904, in part., p. 21, 898. La stima e l'affetto che Marcellina conservò per Indicia la spinsero a intervenire autorevolmente in sua difesa allorchè quella, tornata a vivere in Verona nella casa paterna, fu colpita da dicerie e accuse infamanti. Sulle probabili motivazioni di natura economica che avevano spinto il

copato, anche la *velatio* di Indicia si può collocare in anni non lontani del 360.¹⁶

Sulla personalità, la vita e i costumi di quelle donne che in casa di Marcella, o in altri piccoli gruppi, esercitavano l'ascetismo domestico a Roma intorno al 380 quando Gerolamo, allora segretario e consulente di papa Damaso, divenne loro guida spirituale siamo molto meglio informati.¹⁷ In questa prima fase, invece, molte vocazioni religiose rimangono per noi anonime. Una costituzione del 354, inviata da Costanzo II a Orfito, *de raptu vel matrimonio sanctimonialium virginum vel viduarum*, non prova necessariamente che il numero delle vergini e vedove consacrate fosse già tale, a quella data, da imporsi all'attenzione del legislatore.¹⁸ Per il fatto, tuttavia, che in questo e negli altri testi legislativi che seguirono, il problema del rapimento è sempre connesso con quello della capacità ereditaria del soggetto in questione, tale normativa sembra ribadire l'estrazione alta della maggior parte delle donne che sceglievano tale genere di vita. Ne può dare indiretta conferma anche il passo in cui Teodoreto descrive il gruppo di donne che coraggiosamente si presentarono a Costanzo II per impetrare il ritorno di Liberio dall'esilio. Esse giunsero dall'imperatore ornate del consueto splendore, affinché l'Augusto, comprendendo dall'aspetto che erano di nobile estrazione, le trattasse con riverenza e considerazione.¹⁹ Non si trattava naturalmente di *virgines sacrae*, bensì di donne sposate. E' tuttavia indicativo che lo storico registri la minaccia con cui quelle avevano in un

cognato della vergine a subornare falsi accusatori per impossessarsi della sua parte di eredità, vd. R. Lizzi, *Una società esortata all'ascetismo: misure legislative e motivazione economiche nel IV-V secolo d.C.*, «Studi Storici» 30, 1, 1989, pp. 129-53, in part., p. 142.

¹⁶ La durata dell'episcopato di Zenone fu fissata fra il 362 e il 380 dai fratelli Ballerini (P. Migne, *PL* 11, 81); dopo la restrizione di 9 anni imposta da A. Bigelmair (*Zeno von Verona*, Münster 1904, p. 51), la nuova edizione critica di B. Lofstedt (*CC* XXII, Turnholt 1971) torna con consistenti motivi alla datazione tradizionale.

¹⁷ Si veda F. E. Consolino, *Modelli di comportamento* cit. e Ead., *Sante o patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità*, «Studi Storici» 30, 4, 1989, pp. 969-91.

¹⁸ *CTh* IX, 25, 1 (22 sett. 354). La costituzione è la prima del genere. Anche Costantino aveva emanato nel 320 una legge *de raptu virginum vel viduarum* senza però avere in mente vergini o vedove consacrate (*CTh* IX, 24, 1): lo conferma il fatto che nel testo veniva preso in esame anche il comportamento della rapita: se quella non avesse gridato abbastanza forte da ricevere aiuto, sarebbe stata ritenuta complice e privata del diritto di ereditare.

¹⁹ Theod., *HE* II, 14, *PG* 82, 1040-41; sull'episodio vd. L. Cracco Ruggini, «*Felix temporum reparatio*»: realtà socio-economiche in movimento durante un ventennio di regno (Costanzo II Augusto, 337-361 d.C.), in *L'Eglise et l'Empire au IV^e siècle*, Entretiens Fondation Hardt t. XXXIV, Vandoeuvres-Genève, 1989, pp. 179-249, n. 76.

primo tempo tentato di convincere i loro mariti a fare pressione su Costanzo: esse si erano infatti dichiarate disposte ad abbandonare i loro sposi per raggiungere il papa nei luoghi dell'esilio, se alla chiesa romana non fosse stato restituito il proprio pastore.²⁰

E' evidente, dunque, che larga parte dell'aristocrazia femminile partecipava attivamente alle vicende della Chiesa e non dovevano essere troppo rari i casi in cui minacce come quelle espresse nel testo di Teodoreto venissero messe in atto.²¹ Senza giungere a tali soluzioni estreme, molte donne riuscirono comunque a convincere i loro consorti a praticare insieme vita ascetica: Terasia e Melania Juniore sono esemplari in tal senso.

L'insieme delle testimonianze esaminate ha permesso di verificare due caratteristiche tipiche del primo monachesimo: cronologicamente esso cominciò a diventare consistente in Roma già intorno alla metà del IV secolo; ad esserne maggiormente coinvolte furono donne dell'aristocrazia che avevano occasione di seguire da vicino le sorti della Chiesa, intervenendo anche presso gli imperatori perché venissero revocati dall'esilio quanti esse consideravano preziose guide spirituali. In tali termini, il fenomeno ascetico sembra strettamente connesso con i conflitti provocati all'interno della Chiesa occidentale dalle forti pressioni di Costanzo II in funzione antinicena. La scelta di vivere la propria fede nel ritiro delle proprie residenze gentilizie in città o addirittura, in certi periodi, anche nelle ville suburbane in forma di semianacoretismo rurale, creando piccoli gruppi animati dalla stessa fede, può assumere un significato del tutto nuovo.²² Essa viene a configurarsi come la risposta ideologicamente

²⁰ Theod., *loc. cit.*

²¹ Una lettera di Agostino, scritta a una certa Ecdicia dopo il 395, può dare la misura di come in molti casi le donne prendessero sul serio le esortazioni dei Padri a disporre di se stesse e del proprio corpo scegliendo la continenza anche dopo il matrimonio. Nell'*ep.* 262, il vescovo rimproverò aspramente Ecdicia, che aveva deciso di vivere in continenza totale contro la volontà del marito (spingendolo così all'adulterio) e aveva profuso sconsideratamente tutti i propri beni in elemosine, ordinandole per il futuro di compiacere in tutto ai voleri dello sposo, sia nell'abbigliamento sia nei doveri coniugali. Si veda sull'episodio, M. Forlin Patrucco, *Tra struttura sociale e prassi ecclesiastica: vescovi e realtà femminile nelle lettere di Agostino*, in *Agostino d'Hippona «quaestionis disputatae»* (Palermo 3-4 dic. 1987), Palermo 1989, pp. 33-48, in part., pp. 42-43.

²² Sia i particolari che Ambrogio fornisce sulla condotta di vita di Marcellina, sia i dati ricavabili da Gerolamo confermano questa alternanza di ascetismo urbano e rurale: cfr. Ambr., *de virg.* III, 15, 221 e *ibid.* III, 37: *constituta in agro, nulla socia virgine, nullo informata doctore*. Anche Palladio parla di *monasteria* stabiliti nelle residenze suburbane dell'aristocrazia di Roma (*HL* 61) e Gerolamo, che colloca sull'Aventino la

molto chiara dell'aristocrazia romana cristianizzata, e legata a noti esponenti dell'ortodossia nicena quali appunto Atanasio e Liberio, alle scelte imposte da Costanzo. Tollerato politicamente solo perché, a parte alcuni momenti di frizione, lasciò alle famiglie già affermatesi sotto Costantino la gestione delle cariche di maggior rilievo nell'amministrazione di Roma e della prefettura occidentale,²³ l'imperatore fu assai poco gradito a livello religioso, in quanto promotore di un credo semiariano di matrice orientale e sostenitore, all'interno della Chiesa, di alcune personalità estranee al gruppo nobiliare.

Una riprova della continuità ideale e reale che collegò la nascita dell'ascetismo in Italia con la resistenza all'arianesimo si può trovare nel legame molto stretto fra i gruppi in cui fiorirono, negli anni intorno al 360, le vocazioni ascetiche e i rappresentanti della chiesa nicena che, nel giro di una quindicina d'anni, giunsero a dominare lo scenario religioso e le gerarchie ecclesiastiche della penisola. Sono ben noti i rapporti fra il futuro vescovo di Roma Damaso e l'aristocrazia votata a vita monastica che Gerolamo esaltò nelle sue lettere.²⁴ In Italia del Nord, poi, non fu un caso se la resistenza antiariana riuscì ad avere la meglio solo con l'elezione all'episcopato di un altro noto membro della nobiltà senatoria (Ambrogio) il quale, peraltro, oltre ad essere fratello di Marcellina, fu anche uno dei più attivi propagatori della verginità consacrata femminile e maschile.

Anche rimanendo alle origini del fenomeno, comunque, le relazioni fra l'opzione per una vita religiosa condotta in solitudine e in purezza virginale e il gruppo antiariano risultano altrettanto evidenti. Nell'Italia settentrionale, la creazione di un primo nucleo di chierici asceti è attribuita da Ambrogio all'iniziativa di Eusebio di Vercelli.²⁵ Anche questo vescovo si distinse per il rifiuto opposto alle ingerenze di Costanzo negli affari della Chiesa occidentale. Chiamato al concilio di Milano nel 355 per sottoscrivere la condanna di Atanasio voluta dall'imperatore, egli cercò dapprima di sottrarsi declinando l'invito

sede del *consortium* di Marcella, altrove afferma che quelle donne vissero per lungo tempo in campagna: *suburbanus ager vobis pro monasteriis fuit et rus electum propter solitudinem* (ep. 127, 8).

²³ Sulla reazione dei ceti alti di Roma di fronte a fenomeni quali l'ascesa di una nuova burocrazia e la concorrenza della nuova *nobilitas* provinciale e, in generale, il peso preponderante dei problemi orientali nella politica di Costanzo II, vd. L. Cracco Ruggini, *op. cit.*, pp. 211 sgg.

²⁴ Cfr. Ch. Pietri, *Damase, évêque de Rome*, in *Saecularia Damasiana*, Roma 1986, pp. 31-58.

²⁵ Ambr., ep., 63 PL 16, 1207.

poi, una volta presente, essendosi dissociato dai semiariani, fu deposto e esiliato insieme con Lucifero di Cagliari e Dionigi di Milano.²⁶ Se, come sostiene Ambrogio, fu la vita ascetica a preparare il vescovo all'esilio, anche l'asceterio eusebiano con la sua caratteristica sintesi di elementi monastici e clericali risalirebbe a un periodo precedente al 355.²⁷ Il carattere orientale che lo ps. Massimo attribuiva al cenobio, anziché risultato delle esperienze vissute da Eusebio nel viaggio di esilio da Antiochia ad Alessandria, poteva risalire alle suggestioni ricevute negli anni trascorsi a Roma come *lector*.²⁸

Qualunque fosse stato il tramite attraverso cui Eusebio era stato conquistato all'ideale monastico, è evidente che l'ascetismo si diffondeva in Italia intorno al 360, veicolato dai membri delle classi alte o da quanti, nell'esplicazione del servizio ecclesiastico, con quelle erano venute a contatto mediandone gusti, comportamenti, modi di essere. E' stato detto che il cristianesimo intervenne in campo etico approfondendo esigenze e tendenze già presenti nella morale del primo impero, allorché esperienze pagane di volontaria continenza sessuale avevano cooperato a mutare y costumi nelle relazioni coniugali soprattutto delle classi alte.²⁹ Il modo in cui, nel corso del IV secolo, le propensioni asce-

²⁶ Restano varie lettere inviate a Eusebio da membri del concilio di Milano per convincerlo a intervenire: quella di tutto il concilio che lo esortava ad associarsi alla condanna di Marcello e Atanasio (CC IX, ed. V. Bulhart, Turnholt 1957, p. 119, 1); quella dei legati di Liberio che speravano di ottenere da lui un valido supporto contro il gruppo piegato ai voleri di Costanzo (*ibid.*, p. 120, 2); quella dello stesso imperatore (*ibid.*, p. 120, 3) rispondendo al quale egli non poté esimersi (*ibid.*, p. 103, 1). Da notare, comunque, che Eusebio informò il suo comportamento a una certa circospezione, attento a non esasperare il conflitto, aperto anzi a qualche compromesso: L. Speller, *A Note on Eusebius of Vercelli and the Council of Milan*, «JTS» n.s. 36, 1, 1985, pp. 157-65.

²⁷ Ambr., *ep.*, 63, 7, cc. 1208-1209.

²⁸ Oltre ad Ambrogio, riferiscono dell'iniziativa di Eusebio anche alcuni sermoni di autori ignoti pubblicati sotto il nome di Massimo di Torino e di datazione incerta. Quello compreso nella recente edizione dei sermoni di Massimo (CC XXIII, ed. A. Mutzenbecher, Turnholt 1962, pp. 24-26) sembra però cronologicamente vicino all'*ep.* 63 di Ambrogio. Dal testo pare che l'autore attribuisse a Eusebio anche la reazione di un gruppo monastico femminile (*propositum virginitatis instituit... monachorum introduxit forte servitium*). Alcune iscrizioni note per traduzione manoscritta e una testimonianza epigrafica (CIL V, 6741) confermano la presenza in Vercelli di una comunità domestica di *virgines*, ma la loro datazione al periodo di Eusebio è solo ipotetica.

²⁹ I mutamenti politici che accompagnarono il passaggio dalla Repubblica al Principato e la trasformazione di una aristocrazia politicamente competitiva in una di servizio costituiscono per P. Veyne (*La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain*, «Annales ESC» 83, 1978, pp. 35-63) il contesto entro cui si verificarono le modifiche etiche descritte. Sulla stessa linea il saggio di A. Rousselle (*Porneia*, Paris 1983, pp. 167-82; 227-44) che

tiche si concretizzarono come specifiche scelte religiose di una parte dell'aristocrazia conferma largamente tale ipotesi.

Quanto poi al significato antieretico che molte di queste prime forme monastiche assunsero, esso fu probabilmente dovuto anche alla potente attrazione esercitata dalla figura di Atanasio. Perseguitato dall'imperatore, egli si ritirò per anni (356-62) presso i monaci del deserto egiziano, mentre i suoi sostenitori mantenevano viva presso influenti famiglie cristiane di Roma la preoccupazione per le sue sorti. Del resto molto spesso, in quegli anni di lotte feroci fra il partito semiariano e il niceno, il ritiro ascetico dovette concretamente rappresentare l'unico modo per evitare persecuzioni e violenze. Precisamente in tale clima, Sulpicio Severo colloca la fondazione del primo *monasterium* martiniano nella città di Milano. Spinto con la forza a lasciare Poitiers, anziché proseguire verso le Gallie, dove la messa sotto accusa di Ilario aveva lasciato libero campo al gruppo ariano di Saturnino d'Arles, Martino *Mediolani sibi monasterium statuit*. Eppure anche lì, *ibi quoque*, sottolinea Sulpicio, lo raggiunse l'azione persecutoria di Aussenzio, *auctor et princeps Arrianorum*, costringendolo a riparare in un luogo anche più inaccessibile, nell'isola Gallinara.³⁰

Il riferimento alle sorti di Ilario permette di situare l'episodio di Martino non molto dopo il concilio di Béziers (356), in risposta al quale il vescovo di Poitiers aveva scritto una lunga lettera di perorazione a Costanzo che gli era costata l'esilio.³¹ Sulla natura del *monasterium* milanese, la laconicità della fonte non consente di dire molto. Tenendo conto del significato che il termine doveva avere all'epoca, indicando piuttosto un raggruppamento di romitori che

spiega la grande fortuna incontrata nelle classi alte dall'esortazione cristiana alla verginità anche in riferimento alle esperienze pagane di astensione sessuale e alle condizioni in cui, ancora in ambito pagano, si proibiva alla donna una libera espressione della sua sessualità, raccomandando la continenza sessuale anche come alternativa correttiva dell'isteria. Per una valutazione degli ultimi scritti in argomento, cfr. Av. Cameron, *Redrawing the Map: Early Christian Territory after Foucault*, «JRS» 76, 1986, pp. 266-71; L. Cracco Ruggini, *Juridical Status and Historical Role of Women in Roman Patriarchal Society*, «Klio» 71, 1989, 2, pp. 604-19, in part., p. 616 e A. Rouselle, *La politica dei corpi: tra procreazione e continenza a Roma*, in AA.VV., *Storia delle donne. L'Antichità*, Bari 1990, pp. 317-72.

³⁰ Sulp. Sev., *Vita Mart.* 6, 4-7, 1: cfr. J. Fontaine, *Commentaire alla Vie de saint Martin*, SC 134, Paris 1968, pp. 582-99.

³¹ M. Simonetti, *op. cit.*, p. 222.

non un edificio monastico in senso proprio,³² dovremo pensare che quello di Martino non fu altro che una piccola cella nelle immediate vicinanze di Milano, dove egli visse per qualche tempo solo o con un compagno (forse lo stesso che lo seguì a Gallinara).³³ In tal senso, sembra impossibile postulare un'identità fra il locale abitato da Martino e il *monasterium* milanese esistente al tempo di Ambrogio fuori le mura della città, che Agostino ricordava nelle *Confessiones*.³⁴ Non si può, tuttavia, escludere una continuità d'insediamento fra i due centri, anche in considerazione del fatto che Ambrogio sembrò ereditare e potenziare in senso reale e simbolico quello stesso valore di resistenza all'eresia che già con Martino il primitivo ascetismo aveva mostrato di avere.

Prima dell'esperienza ambrosiana, comunque, romitori e centri monastico-clericali si erano diffusi anche in altre parti dell'Italia centro-settentrionale. La scelta dell'isola di Gallinara da parte di Martino segna per noi l'inizio documentabile di quell'eremitismo insulare che, intorno al 365, cominciò a fiorire lungo la costa ligure, in quella toscana e dalmata. Per la maggiore segregazione che assicurava, esso poteva meglio soddisfare la spiritualità ascetica comunque evocante il desiderio tutto orientale del deserto, e insieme la necessità di un rifugio sicuro per quanti come Martino erano perseguitati dagli avversari di fede.³⁵ Il fenomeno fu infatti presentato da Gerolamo in forme non dissimili dal coevo eremitismo egiziano, cui è costantemente raffrontato. In una lettera a Rufino, il loro comune amico Bonoso è raffigurato come un solitario del deserto, avvolto in un lurido sacco, tormentato dal freddo in un'isoletta sperduta e inospitale del Mediterraneo.³⁶ Nepoziano, ardente di praticare un'ascesi totale, poneva sullo stesso piano, come scelte equipollenti, la possibilità di

³² J. Van de Bosch, *Capa, Basilica, Monasterium et le culte de Saint Martin de Tours. Étude lexicologique et sémasiologique*, Noviomagi 1959, p. 114.

³³ La zona intorno a Milano, del resto, non doveva essere ignota a Martino che, a detta di Sulpicio Severo, aveva passato l'adolescenza *intra Italiam* vicino Pavia dove il padre in qualità di tribuno militare era stato trasferito in età costantiniana: Sulp. Sev., *Vita Mart.* 2, 1-2; cfr. J. Fontaine, *Commentaire cit.*, pp. 430-36. Sul ruolo logistico-militare assunto all'epoca da Ticinum, vd. L. Cracco Ruggini, *Ticinum: dal 476 d.C. alla fine del regno gotico*, in *Storia di Pavia*, I, Pavia 1984, pp. 272-312, in part., p. 280, n. 34.

³⁴ Aug., *Conf.* VIII, 6, 15, 3. Sulla difficoltà di individuare un'identità fra le due costruzioni, si vd. M. Pellegrino (ed.), *Paolino di Milano. La Vita di S. Ambrogio*, Roma 1961, p. 122.

³⁵ Sulla derivazione dal monachesimo orientale di molti caratteri dell'ascetismo occidentale e sui tramiti di contatto fra le due esperienze, vd. S. Pricoco, *L'isola dei santi*, Roma 1978, pp. 25-30; Id., *Aspetti culturali cit.*, pp. 191 sgg.

³⁶ Hier., *ep.* 3, 4; cfr. anche *ep.* 7, 3.

ritirarsi in qualche isola dalmata, oppure di raggiungere gli anacoreti egiziani.³⁷

L'intervento aristocratico in tale ambito fu peculiare: Gerolamo elogiava Giuliano, verso il 407, per le ricche erogazioni agli eremiti delle isole dalmate;³⁸ anche Fabiola³⁹ fu lodata per l'attività caritativa in favore di gruppi di monaci viventi nelle isolette dell'arcipelago tosco-laziale.⁴⁰ Sappiamo anche che un certo Paolo, monaco dalmata, fu scelto da Melania Iuniore come depositario di una ingente quantità d'oro e argento con l'incarico evidentemente di distribuirlo fra i suoi confratelli delle isolette della Dalmazia.⁴¹ Secondo la *Vita Melaniae*, poi, la nobile romana avrebbe acquistato numerose isolette da donare ai santi uomini che già vi abitavano come eremiti e comprato monasteri per offrirli a quanti vi dimoravano.⁴²

³⁷ Hier., ep. 60, 10.

³⁸ Hier., ep. 118, 5. Su Giuliano, vd. *PLRE* I, p. 637.

³⁹ Spl'esperienza di Fabiola, la cui famiglia secondo Gerolamo risaliva ai Fabi, vd. Hier., ep. 77, 6; 10; 66, 11. Dopo un divorzio e un altro matrimonio fallito, la donna convertitasi al cristianesimo aprì a Roma un nosocomio occupandosi personalmente della cura degli infermi e, dopo un viaggio in Terrasanta, partecipò con il senatore Pammachio al mantenimento di uno *xenodochium* da quello aperto a Ostia.

⁴⁰ Hier., ep. 77, 6, 5: *peragrabat ergo insulas, Etruscunt mare Volscorumque provinciam et reconditos curvorum litorum sinus, in quibus monachorum consistunt chori, vel proprio corpore vel transmissa per fideles ac sanctos viros munificentia circuibat.*

⁴¹ Pall., *HL* 61, 4.

⁴² *Vita Melaniae* 19. La fonte è decisamente generica al riguardo, né più chiari sono i riferimenti di Palladio e della *Vita* al tipo di intervento operato dalle due Melanie in Sicilia. Melania seniore, tornata a Roma intorno al 390, avrebbe convinto il figlio Publícola a seguirla sulla via dell'Oriente almeno fino in Sicilia (*HL* 54, 6). Melania iuniore e Piniano, poi, vissero alcuni anni nell'isola prima di fuggire in Africa. La notizia di Palladio, secondo cui dalla vendita delle proprietà avrebbero volutamente escluso i fondi di Sicilia, Campania e Africa «per mantenere in vita i monasteri» non fornisce indicazioni certe sulla realtà monastica delle regioni nominate. La frase può, infatti, voler dire che le rendite di quei possedimenti servirono a sostenere i vari cenobi che essi attivarono successivamente in Africa e in Palestina e non invece centri già esistenti in quelle regioni della penisola. Palladio, peraltro, non sembra nemmeno sapere che nella fase successiva della fuga furono vendute anche le restanti proprietà, con sicurezza almeno quelle campane. C'è anche un altro passo relativo alla Sicilia monastica che, nella limitatezza delle informazioni contenute, ha dato adito a ipotesi molto eterogenee. Si tratta della «sezione siciliana» della *Vita s. Hilarionis* laddove Gerolamo fa approdare il monaco a Pachino, nella estrema punta sud-orientale dell'isola. Pensando di sfuggire in tal modo alla persecuzione giuliana, Ilarione si ritirò in una campagna desertica, solo con il proprio discepolo, ma la fama dei suoi miracoli rese ben presto insicuro anche quell'eremo, che il santo infatti abbandonò per regioni più isolate (Hier., *Vita S. Hil.* 37, *PL* 23, 49: cfr. *Soz. HE* V, 10. E' dunque probabile che nelle zone montuose a ridosso della costa sicula

Oltreché con la consueta attività di evergetismo, alcuni membri della classe medio-alta sostennero l'eremitismo insulare praticandolo in prima persona. Bonoso è descritto da Gerolamo come un giovane del suo stesso ceto, istruito nel mondo delle arti liberali, che aveva saputo rinunciare ad abbondanti ricchezze e a una promettente carriera politica.⁴³ Rutilio Namaziano, passando di fronte all'isola di Gorgona, ricordava lo scandalo recente di un giovane di nobile famiglia che si era «seppellito vivo» fra i *lucifugae viri* che popolavano ormai in grande quantità quella e le isolette vicine.⁴⁴

In generale, tuttavia, si ha l'impressione che il diffondersi di tal genere di eremitismo coincise con una sorta di ampliamento dell'ambito sociale di appartenenza dei nuovi asceti. E' quanto conferma anche l'analisi di un altro gruppo monastico dell'Italia settentrionale, quello frequentato intorno al 370 da Gerolamo e Rufino in Aquileia. Per i caratteri che possiamo attribuirgli sulla base di scarse fonti, esso presenta interessanti analogie con quello di Vercelli. Raccolto intorno a Valeriano, il vescovo che dopo le deviazioni dottrinali di Fortunaziano aveva riconquistato al fronte niceno la sede aquileiese,⁴⁵ annoverava uomini pronti a battersi contro le persistenze ariane anche

esistessero romitori abitati da anacoreti: niente di sicuro è però possibile affermare né su questi, né su altri eventuale centri monastici. Su posizioni diverse F. P. Rizzo, *Eremiti e itinerari commerciali nella Sicilia orientale tardo-imperiale: il caso sintomatico di Ilarione*, in S. Pricoco (a c. di), *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità (Catania 20-22 maggio 1986)*, Catanzaro 1988, pp. 79-93. Il volontario isolamento nelle proprie tenute siciliane di certa aristocrazia romana e delle sue clientele, dedite alla vita contemplativa, alla preghiera, allo studio delle Scritture, alla traduzione di opere — come nel caso di Melania e Piniano che ospitarono in una loro villa sullo stretto, fra 408/410, Rufino — non aveva ancora dato vita a istituzioni monastiche vere e proprie. Sono perciò da considerare anacronistiche le notizie relative a monasteri esistenti in Sicilia tra l'età apostolica e quella tetrarchica presenti nei romanzi agiografici locali dell'VIII-IX secolo, quali il *Bios* di Pancrazio, il *Martyrium* di Libertino e Peregrino o la *Passio* dei martiri di Lentini. Tracce di monachesimo siculo si incontrano solo nel corso del V secolo: cfr. L. Cracco Ruggini, *Il primo cristianesimo in Sicilia (III-VII sec.)*, in *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno*, Caltanissetta 1987, pp. 85-125, in part., pp. 112-13.

⁴³ Hier., *ep.* 3, 4; Nepoziano, invece, era nipote di Eliodoro vescovo di Altinum. Dopo aver fatto carriera nel *Palatium*, abbandonò il lavoro, vendette le sue proprietà e si fece monaco: Hier., *ep.* 60, 9-10; cfr. *ep.* 52 a *Nepotianus presbyter*.

⁴⁴ Rut. Nam., *de red.* 515-26; cfr. 439-52 a proposito dell'isola di Capraia, di cui è detto: *squalet lucifugis insula plena viris*.

⁴⁵ Le poche date di cui disponiamo sembrano far coincidere la nascita della comunità ascetica di Aquileia con l'elezione episcopale di Valeriano (365c.-388). Essa era infatti sicuramente attiva negli anni in cui Gerolamo tornò temporaneamente in patria (369/70) prima di partire per l'Oriente nel 372/73. Sulla posizione filoariana assunta

del vicino Illirico. E' noto il ruolo avuto da Cromazio nel concilio di Aquileia, organizzato nel 381 contro Palladio di Ratiaria e Secondiano di Singidunum, allorché da semplice prete seppe assumere una chiara posizione a sostegno di quella ambrosiana.⁴⁶ Già intorno al 375-76, d'altra parte, Gerolamo si compiacceva con Cromazio, Eusebio e Giovino di essere riusciti a estromettere da Aquileia il *virus* del dogma ariano.⁴⁷ Anche ad Aquileia, dunque, il gruppo ascetico si definiva in primo luogo per la sua attività antieretica.

Come i monaci-chierici di Vercelli, inoltre, i membri di quello che Gerolamo definì *quasi chorus beatorum*⁴⁸ erano uomini avviati alla carriera ecclesiastica (Eliodoro divenne vescovo di Altino ed Eusebio lo fu probabilmente di Concordia), attivi nell'esercizio di *officia* particolarmente prestigiosi all'interno della comunità, quali l'assistenza a poveri, malati, bisognosi o l'istruzione e il battesimo dei catecumeni.⁴⁹ L'insieme di questi caratteri — asceti, lotta contro l'eresia, inserimento nella gerarchia — si coniugava in entrambi i gruppi con una intensa attività di studio ed esegesi dei testi sacri. La vita intellettuale del cenobio vercellese fu scandita dall'opera di Eusebio: egli stesso tradusse alcune opere dell'omonimo vescovo di Cesarea; un antico manoscritto lo fa autore anche del *De Trinitate*, che attualmente si tende a attribuire a Vigilio di Tapso o ad Atanasio; il *codex Vercellensis*, contenente il più antico testo latino del Vangelo è legato al suo nome. Era infatti già attivo, durante il suo episcopato, una sorta di *scriptorium* il cui funzionamento continuò con qualche interruzione fino al X secolo.⁵⁰ All'estremità orientale dell'Italia Annonaria,

da Fortunaziano verso la fine del suo episcopato, avendo sottoscritto a Milano la formula proposta dall'imperatore per sfuggire all'esilio, è testimone Gerolamo secondo cui il vescovo di Aquileia avrebbe tentato di piegare ai voleri di Costanzo anche il papa Liberio: Hier., *de vir. ill.* 97.

⁴⁶ Cfr. L. Cracco Ruggini, *Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia*, «AAA» XII, 1977, pp. 353-81, in part., nn. 9-10.

⁴⁷ Hier., *ep.* 7, 6: *ad privatam gloriam publica haec accessit vobis et aperta confessio, quod per vos ab urbe vestra Arriano quondam dogmatis virus exclusum est.*

⁴⁸ Hier., *Chron ad an. 374*, PL 27, 697: *Aquileienses clerici, quasi chorus beatorum habentur.*

⁴⁹ Rufino fu battezzato ad Aquileia da Cromazio sicuramente già *presbyter* intorno al 369/70: Ruf., *Apol. c. Hier.*, I, 4 CC 20, Turnholt 1961, p. 39.

⁵⁰ Ph. Levine, *Historical Evidence for Calligraphic Activity in Vercelli from st. Eusebius to Atto*, «Speculum» 30, 1955, pp. 461-80; E. Crovella, *S. Eusebio di Vercelli. Saggio di biografia critica*, Vercelli 1961; V. C. De Clerq, *Eusèbe de Verceil*, in *DHGE XV*, pp. 1477-83. Sul significato degli *scriptoria* in età tardoantica, G. Cavallo, *La biblioteca monastica come centro di cultura*, «Codex Aquilarensis» 3, 1989, Aguilar de Campoo 1990, pp. 11-20.

anche Aquileia si trasformò rapidamente, nell'ultimo ventennio del IV secolo, in un centro di cultura religiosa. A parte l'opera propriamente omiletica e di commento ai Vangeli, Cromazio seppe inserirsi proficuamente nei circuiti di traduzione e diffusione delle opere principali dei Padri greci, facendo della sua diocesi un punto di riferimento per il lavoro di Gerolamo e Rufino. Dalle dediche di quelle opere scritte per lui dai due monaci, sappiamo che questi lavoravano su commissione e che le loro traduzioni venivano pagate con altrettante offerte ed elemosine inviate in Palestina.⁵¹

In almeno un sermone, Cromazio sembra rivolgersi non tanto all'assemblea dei fedeli, usualmente appellata con il termine di *dilectio vestra*, ma a un gruppo più ristretto i cui membri egli definiva *fratres, fratres carissimi, benedicti*.⁵² E' probabile, dunque, che egli abbia mantenuto viva durante il proprio episcopato, quella tradizione di un gruppo monastico clericale, variamente impegnato in aiuto del vescovo, da cui egli stesso proveniva. Anche in altri centri dell'Italia settentrionale, infatti, si era andato affermando un tipo di asceti maschili che coniugava alla continenza sessuale e alla preghiera il servizio nella diocesi, anche in vista della carriera ecclesiastica. L'opera di Ambrogio, in tal senso, fu di fissare e rendere operanti quei caratteri che pure erano già stati tipici dei gruppi monastici raccolti intorno ad Eusebio e a Valeriano.

Eletto in una città che per un ventennio era rimasta sotto il dominio ariano, egli dedicò quasi tutto il primo decennio del suo episcopato alla lotta contro gli ultimi esponenti occidentali di tale eresia. Fu in quegli anni che egli riuscì abilmente a far eleggere in alcune sedi dell'Illirico uomini di sperimentata fede nicena, mentre tentava di rendere unitario per fede, comportamento e cultura l'ambiente ecclesiastico dell'Italia settentrionale.⁵³ All'interno di tale

⁵¹ Hier., *Praef. in libros Salomonis*, PL 20, 311; *Contra Rufinum* 11, 31; sull'attività di mecenatismo di Cromazio, vd. R. Lizzi, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (l'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como 1989, pp. 167-68.

⁵² Chrom., s. 41 *infra*. SC 164, Paris 1974, pp. 232-47.

⁵³ Dopo i reiterati tentativi da parte di Eusebio e dello stesso Damaso di estromettere Ausenzio, l'elezione di Ambrogio nella sede di Milano aveva rappresentato una grande vittoria del fronte niceno. Nel 377 la successione episcopale a Sirmio, dopo la morte dell'ariano Germinio, presentava le stesse caratteristiche di quella milanese di tre anni prima, anche perché dalla linea di quella dipendeva il rafforzamento dell'ortodossia nelle regioni danubiane (J. R. Palanque, *op. cit.*, p. 48). Ambrogio si recò personalmente a Sirmio (dove aveva risieduto come funzionario pochi anni prima avendovi, perciò, mantenuto vari appoggi) e riuscì a imporre Anemio nonostante l'ostilità della corte di Giustina. In tale contesto si collocherebbe anche la deposizione di Leonzio di Salona della

strategia, assume un ruolo centrale la natura della prima predicazione ambrosiana, gran parte della quale fu dedicata proprio ai temi della verginità e vedovanza consacrata.⁵⁴ Si ripropone, dunque, anche in Ambrogio quel binomio capace di associare idealmente purezza virginale e antiarianesimo operante nei primi propagatori del fenomeno ascetico nella penisola.

Perché le adesioni dei suoi fedeli fossero stimolate da esempi concreti e si diffondesse anche nei ceti sociali meno alti il desiderio di consacrarsi a Dio, Ambrogio organizzò l'arrivo in Milano di un folto gruppo di fanciulle disposte ad essere consacrate da lui. Non è molto chiaro in che modo egli fosse riuscito a reclutarle: alcune giovani gli furono inviate dai vescovi amici di Piacenza e Bologna; anche il fratello Satiro, allora in Africa ad amministrare il patrimonio familiare, cooperò probabilmente all'iniziativa, facendo giungere in città dalla Mauretania schiave per l'occasione manomesse.⁵⁵ E' evidente che una simile operazione non sarebbe potuta riuscire se Ambrogio non avesse predisposto dei locali per accogliere quelle giovani donne provenienti anche da molto lontano. La stessa prospettiva dei vantaggi che simile organizzazione arrecava poteva, infatti, costituire un mezzo di persuasione per quante avessero propensione alla vita asceica. Negli stessi anni, in Terraranta, l'opportunità di trovare alloggio e inquadramento in una struttura regolare richiamava folle di donne da posti e gruppi sociali molto vari.⁵⁶ Proprio l'esempio dei monasteri, che dopo il 370 erano cominciati a fiorire in quella regione per iniziativa dell'aristocrazia

quale mancano però i particolari: cfr. M. Simonetti, *op. cit.*, pp. 438 sgg. Perseguendo il fine di un consolidamento dei centri ortodossi, Ambrogio intervenne tempestivamente nel 382/83 anche nella sede di Tessalonica perché, morto Acolio, vi fosse assicurata l'elezione di Anisio che dava larghe garanzie di continuità rispetto alla politica filonicena svoltavi dal predecessore: R. Lizzi, *Vescovi cit.*, pp. 23-28.

⁵⁴ Il primo trattato che Ambrogio dedicò al tema della verginità, oltreché uno dei primi da lui composti, fu il *de virginibus*, in cui rielaborò i sermoni tenuti in chiesa a partire dal giorno della festa di s. Agnese (I, 5) poco più di due anni dalla sua elezione (II, 39): siamo dunque fra il 376 e il 377. Si veda A. Pastorino, *Principalis virtus. Saggio introduttivo alle omelie ambrosiane sulla verginità*, Genova 1978, pp. 12 sgg. Il *de viduis* fu composto quasi subito dopo: J. R. Palanque, *op. cit.*, pp. 456 e 493) e così il *de virginitate*, composto a partire del 377 (*ibid.*, p. 494).

⁵⁵ Ambr., *de virg.* I, 57: *denique de Placentino sacrandae virgines veniunt, de Bononiensi veniunt, de Mauretania veniunt et hic veletur*; cfr. I, 59. Sul probabile coinvolgimento di Satiro che intorno al 377 era ancora in Africa, vd. R. Lizzi, *Una società esortata all'ascetismo cit.*, p. 137, n. 35.

⁵⁶ Hier., *ep.* 108, 20, 1: *plures virgines quas e diversis provinciis congregarat, tam nobiles quam medii et infimi generis* sottolineava Gerolamo a proposito della grande affluenza di donne che popolarono i conventi di Paola; cfr. anche *ep.* 130, 5 e 7.

femminile di Roma, può aver indotto Ambrogio ad attivare anche in Milano un centro monastico inteso come luogo di ritiro e di preghiera per vergini e vedove.⁵⁷

La sua iniziativa non eliminò il monachesimo di tipo domestico: nel *de virginibus* sono comunque attestate entrambe le forme. Per esortare i padri a non opporsi alla vocazione delle figlie, egli ricordava che lasciare che si consacrassero non significava perderle come se si fossero sposate; altrove sottolineava anche come fosse importante, per la salvaguardia delle vergini, che vivessero in casa *in custodiam matris*. Nello stesso testo, tuttavia, Ambrogio ci fa sapere che a Bologna esisteva una comunità di venti giovani donne e che egli si stava impegnando per organizzarne una simile in Milano.⁵⁸ A distanza di una quindicina d'anni dall'epoca del *de virginibus*, è comunque difficile dire se la nipote di Eusebio di Bologna, Ambrosia, per la cui *velatio* Ambrogio compose nel 392 il *de institutione virginis*, visse in un monastero o in casa propria. Analoga incertezza si può avere nei riguardi di Manlia Daedalia, la donna celebrata come *virgo sacrata Deo* nell'epigramma inciso sulla sua tomba vicina a quella di Satiro, di fronte ai resti dei martiri Gervasio e Protasio.⁵⁹ Di fatto, monachesimo e vita in comunità continuarono a convivere per molto tempo anche dopo iniziative volte a istituzionalizzare il movimento, come quella ambrosiana. Nella Verona di Indicia, la vergine veronese amica di Marcellina che, tornata nella sua città, viveva in un'ala separata della *domus* di famiglia, esisteva già un monastero dove altre donne erano ospitate.⁶⁰ In generale, si ha l'impressione che la fondazione di strutture monastiche fosse rese necessaria, e che dunque sia un primo segnale, dell'allargarsi dell'ambito sociale di reclutamento di vergini e vedove. Quante non avessero una residenza gentilizia in grado di assicurare un isolamento ascetico pur all'interno della *civitas* potevano allora giovare delle nuove istituzioni ecclesiastiche.

⁵⁷ Sulle donne dell'aristocrazia romana che dal 374 intrapresero lunghi pellegrinaggi in Terrasanta, dove impegnarono risorse ingenti nella carità ai monaci e agli indigenti e nella costruzione di celle, monasteri, xenodochia, vd. E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1984; A. Giardina, *Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardoromana*, «Studi Storici» 29, 1, 1988, pp. 127-42; R. Lizzi, *Una società cit.*; F. E. Consolino, *Sante o patrone? cit.*

⁵⁸ Ambr., *de virg.* I, 33; 39; 57; 60.

⁵⁹ *CIL* V, 6240. La donna era la sorella del *vir illustris Theodorus* un personaggio di primo piano nell'ambiente cristiano di Milano, come conferma il luogo stesso della sepoltura. Theodorus fu probabilmente anche l'autore dell'epigramma funebre: cfr. P. Courcelle, *Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin*, «REA» 46, 1944, pp. 65-93.

⁶⁰ Ambr., *ep.* 5, 17.

Anche in ambito maschile, Ambrogio sembra aver agito nello stesso senso. Il riferimento di Agostino a un *monasterium Mediolani plenum bonis fratribus extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore* costituisce per noi la prima indicazione certa dell'esistenza di un edificio adibito a ospitare *fratres* guidati spiritualmente da un vescovo.⁶¹ L'accenno nell'*ep.* 63 di Ambrogio all'espulsione dal monastero milanese di Sarmazione e Barbaziano, dopaché avevano cominciato a svolgervi propaganda antiascetica, assicura che il passo delle *Confessiones* non è interpolazione di un tardo redattore.⁶² Il carattere di gruppo ascetico clericale, legato alla gerarchia ecclesiastica, è confermato anche da un altro passo di Agostino, dove il *diversorium Mediolani* è descritto come una comunità retta da un *presbyter*.⁶³ Il rapporto fra questo nucleo di uomini e Ambrogio era comunque molto stretto: non appena con il loro comportamento Sarmazione e Barbaziano mostrarono di deviare dai costumi degli altri monaci, fu proprio il vescovo a intervenire per ammonirli e, una volta allontanatili, a rifiutare loro di tornare in comunità.⁶⁴ In definitiva, il gruppo ambrosiano fu un centro di preghiera e di studio, che funzionò probabilmente anche come luogo di produzione di nuovi testi dottrinali, necessari in un ambiente per lo più ignaro del greco e destinato a conoscere le opere dei Padri orientali solo in traduzione. Non sappiamo se i suoi membri oltre a praticare il digiuno e la continenza sessuale dedicandosi alla lettura e all'esegesi delle Scritture svolgevano, come i monaci romani cui Agostino li raffronta, un'attività manuale che permettesse loro di autofinanziarsi.⁶⁵ Possiamo pensare, comunque, che proprio in questo monastero si formarono alcuni dei nuovi vescovi inviati nelle diocesi vicino Milano, quali Felice di Como, Vigilio di Trento o Costanzo di Claterna che, dalle nuove sedi, continuarono ad avere una ricca corrispondenza epistolare con il metropolita.⁶⁶

Il presule milanese raccolse, dunque, l'eredità di Eusebio e di Valeriano con l'intento di assicurare alla Chiesa dell'Italia settentrionale, ancora lacerata dalle controversie dottrinali, un personale specializzato. In tal senso, se non tutta l'opera, almeno alcune parti del *de officiis* potevano essere state composte

61 Aug., *Conf.* VIII, 6, 15, 3; cfr. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessiones de saint Augustin*, Paris 1968, pp. 178-87.

62 Ambr., *ep.* 63, 6-9.

63 Aug., *de moribus eccl. cath.* I, 33, 70-73 PL 32, 1339-41.

64 Ambr., *ep.* 63, 9.

65 Ambr., *ep.* 63, 8; Aug., *de moribus loc. cit.*

66 R. Lizzi, *Vescovi e strutture cit.*, pp. 41-45; 50-55.

proprio per i membri di quella comunità.⁶⁷ E' vero che gli insegnamenti dati nell'opera non sono «consigli di asceti, ma precise indicazioni di comportamento»;⁶⁸ nonostante ciò, molte pagine ambrosiane dovevano suonare estremamente efficaci nella formazione di uomini in primo luogo votati a Dio, che nell'asceti quotidiana tentavano di raggiungere la perfezione interiore. Mediando molti temi di cultura classica con alcune tendenze vive nella spiritualità cristiana del tardo IV secolo, Ambrogio dava elaborazione formale a uno specifico modello di uomo di Chiesa, insieme monaco intellettuale e vescovo asceta. Significativi sono, per esempio, i capitoli iniziali del *de officiis* sul tema del silenzio eloquente. Nell'immagine del cristiano che nel silenzio interiore perseguiva l'itinerario della mente a Dio, custodendo il cuore e la lingua, regolando il suo parlare, lasciando che la mente controllasse le irragionevoli passioni, doveva rivivere tutta la dignità del saggio antico.⁶⁹ D'altra parte, era quello un esercizio ascetico che, unico, poteva preparare alle lotte anche molto violente della pratica episcopale. Per il gruppo che Ambrogio andava formando, saper tacere al momento opportuno e conservare un comportamento razionale d'azione era un modo per difendersi dall'*adversarius* sempre in agguato, pronto a cogliere in fallo il ministro di Dio sfruttando un gesto incontrollato, un rossore del volto, una singola parola sfuggita per ira.⁷⁰

In un certo senso, il monastero milanese rappresentò per Ambrogio un centro di sperimentazione, un'occasione per verificare l'applicabilità di un'idea di Chiesa come gruppo caratterizzato da canoni di eccellenza e perfezione. Era un ideale che tradiva la sua origine aristocratica, perché proprio come tensione ascetica, nella fiducia di mantenere o ripristinare mediante il dominio su se stessi la purezza virgine, la nuova spiritualità cristiana fu vissuta in molti ambienti aristocratici di Roma.⁷¹ Per vie diverse, il progetto del monachismo di recuperare nell'asceti l'eroismo del martirio e quella unicità spirituale, che la conversione dell'imperatore e l'istituzionalizzazione della

⁶⁷ Sul carattere composito del *de officiis*, redatto fra il 386 e il 394 con l'aiuto di reimpieghi di composizioni anteriori, di cui alcune risalenti all'inizio dell'episcopato, si veda M. Testard, *Saint Ambroise. Le Devoirs* I, Paris 1984, pp. 21-44 sgg.

⁶⁸ F. E. Consolino, *Gli exempla maiorum nel de officiis di Ambrogio e la duplice eredità dei cristiani* in *La Tradizione: forme e modi. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma 7-9 maggio 1989)*, Studia Ephemeridis «Augustinianum», Roma 1990, pp. 351-69.

⁶⁹ Ambr., *de off.* I, 9-13.

⁷⁰ Ambr., *de off.* I, 14-15.

⁷¹ P. Brown, *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino 1975, pp. 151-214.

Chiesa andavano pregiudicando, sembrò rispondere alle coeve aspirazioni delle classi aristocratiche. Il fatto, poi, che le sedi più importanti della penisola rimasero almeno per un quindicennio in mano agli ariani cooperò a far sì che quella spiritualità di eccellenza ascetica si sviluppasse all'interno del gruppo di minoranza niceno.⁷² Quando proprio questo divenne Chiesa ufficiale, giungendo i suoi membri a ricoprire le massime cariche, il movimento monastico, che al suo interno si era sviluppata, rimase strettamente vincolato ai quadri ecclesiastici. Tale ipotesi non è certo esclusiva di altre; essa, comunque, può dare ragione di quel carattere di dipendenza dal controllo ecclesiastico manifestato dal monachesimo occidentale.

Fu forse per tale rapporto che mancò all'origine una produzione originale di Regole monastiche. Per le donne supplirono, all'inizio i *de virginibus* e *de virginitate*, le raccolte di sermoni e le lettere che uomini di Chiesa scrissero in abbondanza a loro edificazione e guida. Agli uomini, oltre alla *Vita Antonii* modello esclusivo del primo ascetismo occidentale, l'insegnamento veniva da trattati come il *de officiis* o dalla lettura diretta delle Scritture, accompagnata dall'esegesi vescovile. Alla fine del IV sec., tuttavia, si cominciò a sentire l'esigenza di avere una normativa monastica distinta da quella più propriamente usata per la formazione del clero e cominciarono a circolare le prime traduzioni di Regole greche.

Per rispondere al quesito postogli da Ursacio (capo del monastero di Pinetum a sud di Roma, dove il monaco fu ospite nel 397 al ritorno dalla Terrasanta) su quali fossero le regole osservate dai monasteri d'Oriente, Rufino decise di tradurre le Regole di Basilio.⁷³ La sua versione latina di una redazione breve dell'*Asceticon* ebbe subito rapida diffusione.⁷⁴ Del resto, egli stesso si preoccupò di assicurare all'opera la più ampia divulgazione, chiedendo a Ursacio di organizzare un gruppo di copisti per riprodurre il testo da inviare agli altri monasteri. Il fine era, a detta di Rufino, di rendere più omogeneo

⁷² Durante l'esilio di Liberio, di Lucifero di Cagliari e Eusebio di Vercelli, Costanzo II e il suo gruppo riuscirono a installare vari vescovi filoariani. Sospetti o francamente eretici erano Urbano di Parma, Aussenio di Milano, lo stesso Fortunaziano di Aquileia. Nell'Illirico dominato da Valente, Ursacio, Germinio, la comunità ariana si rafforzò mantenendo la supremazia sul gruppo niceno ancora sotto l'imperatore Valente: cfr. Ch. Pietri, *Roma Christiana I*, Roma 1977, pp. 729 sgg.

⁷³ Ruf., *Prologus in Regulam Sancti Basilii*, CC 20, Turnholt 1961 (ed. A. Simonetti), p. 241.

⁷⁴ L'originale greco di tale redazione breve della *Regula* è perduto, ma se ne conserva una versione siriana frammentaria: cfr. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétique de s. Basile*, Bibl. du Muséon 32, Louvain 1953, pp. 108-47.

l'ambiente monastico della regione, sull'esempio di quello cappadoce.⁷⁵ Di fatto più che una regola monastica, quella di Basilio era una *summa* di sapienza evangelica elaborata sotto forma di risposte ai fratelli desiderosi di conoscere «quanto attiene alla sanità della fede e alla verità della vita secondo il Vangelo».⁷⁶ Un testo del genere, dunque, veniva a surrogare, in un ambiente caratterizzato dal moltiplicarsi dei centri ascetici, una cultura alle origini alimentata dalla lettura diretta dei testi sacri sotto la guida del vescovo.

Nel giro di pochi anni, altre traduzioni e adattamenti latini della precettistica monastica greca furono resi disponibili per i monaci della penisola. Gerolamo tradusse nel 404 la Regola di Pacomio; Rufino, da Aquileia, divulgò le *Centum Sententiae* e le *Sentenze per le Virgini* di Evagrio Pontico e, oltre a consacrare due capitoli della sua *Historia Ecclesiastica* alla vita e ai *mirabilia* dei monaci d'Egitto e uno all'esperienza ascetico-episcopale di Basilio e Gregorio Nazianzeno, tradusse nel 404 la *Historia monachorum*. Quest'ultimo era il resoconto di un viaggio compiuto in Egitto da un piccolo gruppo di monaci del monastero del Monte degli Olivi nel 394-395 e, anche se poco utile come normativa monastica, aveva però grande valore come lettura edificante per gli uomini di un cenobio.⁷⁷ Negli stessi anni, anche Agostino componeva il *Praeceptum*, mentre contemporaneamente si diffondeva l'*Ordo monasterii*, direttamente ispirato dal vescovo d'Ipbona. Entrambe le opere contrastarono efficacemente per il primo quarantennio del V secolo la crescente influenza in Gallia e in Italia del *de Institutis coenobiorum* e delle *Conlationes* di Cassiano (420-30).⁷⁸

⁷⁵ Ruf., *Prologus cit.*: *tui sane sit officii etiam aliis monasteriis exemplaria praebere ut [secundum] instar Cappadociae omnia monasteria eisdem et non diversis vel institutis vel observationibus vivant.*

⁷⁶ Sulla natura del *corpus asceticum* basiliano e l'adattamento occidentale di Rufino, si veda da ultimo M. Forlin Patrucco, *Ascesi, cultura e cultura ascetica nel monachesimo basiliano*, «Codex Aquilarensis» 3, 1989, Aguilar de Campoo 1990, pp. 85-101.

⁷⁷ F. Thélamon, *Modèles de monachisme oriental selon Rufin d'Aquilée*, «AAAd» XII, 1977, pp. 323-41; Id., *Une oeuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée: l'Histoire ecclésiastique de Rufin*, «AAAd», XXII, 1, 1982, pp. 255-271.

⁷⁸ G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del medioevo*, Milano 1983,³ pp. 21-50, in part., p. 27 e G. Spinelli, *La nuova edizione della 'Storia del monachesimo' di don Gregorio Penco*, «Civis» 8, 1984, pp. 61-68. Si diffusero nel periodo anche adattamenti della normativa maschile per i cenobi femminili. Sulla *lettera a Teodora*, probabilmente un riassunto semplificato di quanto Basilio aveva trattato nelle opere maggiori e sulla versione al femminile del *Praeceptum* agostiniano, F. E. Consolino, *Il monachesimo femminile cit.*, pp. 38-39.

Nel corso del V secolo, notizie di monasteri e centri eremitici provengono soprattutto dalla regione centrale della penisola. A Roma, il monastero di San Sebastiano presso la via Appia sembra essere stato il primo di quelli istituiti accanto alle basiliche, per le quali i monaci dovevano assicurare il servizio liturgico: risalente all'epoca di Sisto III (432-40), esso fu presto affiancato da altri. E' attestato infatti, sotto il pontificato di Leone I (440-61) il monastero dei ss. Giovanni e Paolo, il più antico del Laterano, mentre al suo successore, papa Ilario (461-68), è attribuita la fondazione del cenobio relativo alla basilica di s. Lorenzo in agro Verano e quello *ad Lunam* di cui è ignota persino la collocazione.⁷⁹ Strutture eremitiche si concentrarono, invece, nella regione immediatamente a nord-est di Roma. A Monteluco, vicino Spoleto, una serie di eremi ospitavano monaci provenienti dalla Siria; nella val Castorina presso Norcia, altri romitori erano stati fondati da Eutizio; sulle montagne abruzzesi, intorno ad Amiternum vicino l'Aquila, conducevano vita anacoretica i discepoli di Equizio. Verso il 512, nelle vicinanze di Napoli, fu fondato il *castrum Lucullanum* intorno alla tomba che accolse il corpo del romano san Severino: Eugippio, discepolo africano del santo, lo rese un importante centro scrittoria, il più famoso con Vivarium dell'Italia meridionale.⁸⁰

Il concilio di Calcedonia (451), intanto, aveva prodotto la prima vera e propria disciplina canonica in materia monastica, stabilendo la stretta dipendenza dal vescovo di monaci e monasteri, senza alcuna distinzione fra cenobi di città e fondazioni suburbane.⁸¹ Veniva in tal modo ratificata una tendenza che, in Italia, aveva caratterizzato fin dal suo nascere il movimento monastico.⁸² La sua persistenza, ancora fino all'avanzato VII secolo, è documentata dalle poche notizie relative al monachesimo siculo. Se ne trovano tracce concrete sul finire del V secolo in una lettera di papa Gelasio e, poco dopo, nella Vita del futuro vescovo di Ruspe Fulgenzio che, passando per la Sicilia, conobbe il monastero fondato da Eulalio vescovo di Siracusa.⁸³ Anche nell'epistolario di Gregorio Magno, peraltro, il monachesimo dell'isola appare come un fenomeno di estra-

⁷⁹ G. Ferrari, *Early Roman Monasteries cit.*, p. XV sgg.

⁸⁰ G. Penco, *Storia del monachesimo cit.*, p. 30; Id., *Il monachesimo in Italia*, in *Nuove questioni di storia medioevale*, Milano 1964, pp. 701-28.

⁸¹ Ch. J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles* II, 2, Paris 1908, pp. 779-82 (c. 4) e pp. 789-90 (c. 8).

⁸² Di contro, il monachesimo orientale fu sempre riluttante al controllo ecclesiastico: si vd. R. Teja, *Los orígenes del monacato y su consideración social*, «Codex Aquilarensis» 2, 1988, Aguilar de Campoo 1989, pp. 11-31.

⁸³ L. Cracco Ruggini, *Il primo monachesimo cit.*, pp. 113 sgg.

zione prevalentemente latina, urbano nella fisionomia, legato alle strutture diocesane e alla supervisione diretta della Chiesa di Roma. Proprio facendo leva su tale tipo di organizzazione monastica, infatti, Gregorio poté tentare di arginare il processo di bizantinizzazione dell'isola, già incipiente nelle maggiori città sicule.⁸⁴

⁸⁴ L. Cracco Ruggini, *La Sicilia tra Roma e Bisanzio*, in *Storia della Sicilia III*, Napoli 1980, pp. 47-52.