

ISSN 1827-0506

MEDITERRANEA

MEDITERRANEA

QUADERNI ANNUALI DELL'ISTITUTO
DI STUDI SULLE CIVILTÀ ITALICHE
E DEL MEDITERRANEO ANTICO
DEL CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

GIÀ

«QUADERNI DI ARCHEOLOGIA ETRUSCO-ITALICA»

IV · 2007



IV · 2007

PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMVIII

RELIGIONI IN CONTATTO
NEL MEDITERRANEO ANTICO
MODALITÀ DI DIFFUSIONE
E PROCESSI DI INTERFERENZA

ATTI DEL 3° COLLOQUIO SU
«LE RELIGIONI ORIENTALI NEL MONDO GRECO E ROMANO»
LOVENO DI MENAGGIO (COMO)
26-28 MAGGIO 2006

A CURA DI

CORINNE BONNET · SERGIO RIBICHINI
DIRK STEUERNAGEL

MEDITERRANEA

Rivista annuale

diretta da

FRANCESCO RONCALLI

★

Comitato scientifico

MARIA GIULIA AMADASI · MARÍA EUGENIA AUBET

SANDRO FILIPPO BONDÌ · DOMINIQUE BRIQUEL

GIOVANNI COLONNA · CARLO DE SIMONE

MOHAMMED HASSINE FANTAR · MICHEL GRAS

DIETER MERTENS · ANNETTE RATHJE

DAVID RIDGWAY · VINCENZO TUSA

Redazione

SERGIO RIBICHINI

con la collaborazione di

LAURA ATTISANI e BIANCA LEA ZAMBRANO

★

ISTITUTO DI STUDI SULLE CIVILTÀ ITALICHE
E DEL MEDITERRANEO ANTICO · CNR

MEDITERRANEA

QUADERNI ANNUALI DELL'ISTITUTO
DI STUDI SULLE CIVILTÀ ITALICHE
E DEL MEDITERRANEO ANTICO
DEL CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

GIÀ

«QUADERNI DI ARCHEOLOGIA ETRUSCO-ITALICA»

IV · 2007



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVIII

Amministrazione e abbonamenti
ACCADEMIA EDITORIALE®
Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa
Tel. +39 050 542332 · Fax +39 050 574888

Abbonamenti (2007):
Italia: € 525,00 (privati) · € 745,00 (enti, con edizione *Online*)
Abroad: € 725,00 (*Individuals*) · € 845,00 (*Institutions, with Online Edition*)
Prezzo del fascicolo singolo € 1.155,00

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati
e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima.

Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo
di inviare agli abbonati nuove proposte (Dlgs. 196/2003).

★

Autorizzazione del Tribunale: in attesa di registrazione.

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti,
per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm,
la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della

Fabrizio Serra · Editore®, Pisa · Roma,
un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

★

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2008 by
Fabrizio Serra · Editore®, Pisa · Roma,
un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma

★

La *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma, pubblica con il marchio
Fabrizio Serra · Editore®, Pisa · Roma, sia le proprie riviste precedentemente edite con
il marchio *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*®, Pisa · Roma, che i volumi
delle proprie collane precedentemente edite con i marchi *Edizioni dell'Ateneo*®, Roma,
Giardini editori e stampatori in Pisa®, *Gruppo editoriale internazionale*®, Pisa · Roma,
e *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*®, Pisa · Roma.

www.libraweb.net

ISSN 1827-0506

RELIGIONI IN CONTATTO
NEL MEDITERRANEO ANTICO
MODALITÀ DI DIFFUSIONE
E PROCESSI DI INTERFERENZA

ATTI DEL 3° COLLOQUIO SU
« LE RELIGIONI ORIENTALI NEL MONDO GRECO E ROMANO »
LOVENO DI MENAGGIO (COMO)
26-28 MAGGIO 2006

A CURA DI

CORINNE BONNET · SERGIO RIBICHINI
DIRK STEUERNAGEL

SOMMARIO

SERGIO RIBICHINI, <i>Religioni in contatto. Introduzione</i>	II
<i>Elenco delle abbreviazioni</i>	19

PARTE PRIMA

PERCORSI E DIFFUSIONE

JÖRG RÜPKE, <i>Medien und Verbreitungswege von Religion im Römischen Reich. Thematische Einführung</i>	27
ENNIO SANZI, <i>La trasmissione dei sistemi religiosi complessi nel secondo ellenismo. Qualche esemplificazione dall'XI libro de Le Metamorfosi di Apuleio</i>	33
LAURENT BRICAULT, <i>Fonder un lieu de culte</i>	49
VALENTINO GASPARINI, <i>Santuari isiaci in Italia: criteri e contesti di diffusione</i>	65
ANNA-KATHARINA RIEGER, <i>Lokale Tradition versus überregionale Einheit: der Kult der Magna Mater</i>	89
DIRK STEUERNAGEL, <i>Hafenstädte – Knotenpunkte religiöser Mobilität?</i>	121

PARTE SECONDA

«CULTI ORIENTALI», PAGANESIMO, GIUDAISMO, CRISTIANESIMO

NICOLE BELAYCHE, ERIC REBILLARD, <i>«Cultes orientaux» et pluralisme religieux. Introduction thématique</i>	137
ELEONORA TAGLIAFERRO, <i>A proposito della Self-Presentation dell'Ebraismo: presenze e assenze nel Contra Apionem</i>	151
LUC RENAUT, <i>Les initiés aux mystères de Mithra étaient-ils marqués au front? Pour une relecture de Tertullien, De praescr. 40, 4</i>	171
ANNA VAN DEN KERCHOVE, <i>La voie d'Hermès, la question des sacrifices et les «cultes orientaux»</i>	191
MICHELA ZAGO, <i>L'emploi des noms divins dans la Kosmopoiia (PGM XIII)</i>	205
CONSTANTINOS MACRIS, <i>Les «hommes divins» et leurs dieux: le cas des cultes «orientaux»</i>	219

PARTE TERZA

INTERFERENZE E INTERAZIONI, INTEGRAZIONE E RIFIUTO, CONVERSIONE E PROSELITISMO

CHRISTOPH AUFFARTH, SERGIO RIBICHINI, <i>Pluralität, Pluralismus und Exklusivität. Thematische Einführung</i>	235
MARIE-FRANÇOISE BASLEZ, <i>Du culte de Cybèle au christianisme phrygien: approches d'une identité religieuse régionale</i>	247
MICHEL-YVES PERRIN, <i>De quelques homologues entre ralliements confessionnels en régime chrétien et adhésions au christianisme dans l'Antiquité tardive</i>	263

ILINCA TANASEANU DÖBLER, <i>Befreiung aus der Finsternis: Kaiser Julian und die orientalischen Kulte</i>	281
WINRICH LÖHR, <i>Konversion und Konversionserzählung. Beobachtungen zur Konstruktion des Religionswechsels in der Spätantike am Beispiel Augustins</i>	303
BENEDETTO CLAUSI, <i>Gli spazi del confronto: ascetismo cristiano e «religioni orientali» in Ambrogio e Gerolamo</i>	315
CHRISTOPH AUFFARTH, <i>Religio migrans: Die «Orientalischen Religionen» im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell</i>	333

GLI SPAZI DEL CONFRONTO :
ASCETISMO CRISTIANO
E « RELIGIONI ORIENTALI »
IN AMBROGIO E GEROLAMO

BENEDETTO CLAUSI *

CON l'insieme delle pratiche ad esso collegate, l'ascetismo costituisce terreno comune a un gran numero di filosofie e di religioni, nelle quali tuttavia esso muove da ragioni diversificate e assolve a compiti e funzioni solo in apparenza assimilabili. Liminare e condiviso, lo spazio dell'ascetismo è terreno privilegiato dell'incontro-scontro fra culture diverse e può essere assunto come osservatorio delle dinamiche e delle forme dell'interazione, dall'osmosi allo scambio al conflitto, ecc.¹ Non stu-

* Professore Associato di Letteratura cristiana antica presso l'Università della Calabria. Dipartimento di Archeologia e Storia delle arti. Ringrazio Corinne Bonnet e Sergio Ribichini per avermi coinvolto nella stimolante esperienza intellettuale del Seminario di Villa Vigoni e Giulia Sfameni Gasparro per le osservazioni e gli utili suggerimenti.

¹ È questa la visione che emerge dagli studi più recenti sull'ascetismo in ambito storico-religioso. Mi limito qui a richiamare la ricca miscellanea *Ascetism. Essays Originally Presented at an International Conference on the Ascetic Dimension in Religious Life and Culture, Held at Union Theological Seminary in New York, Aug. 25-29 1993*, a cura di Vincent L. Wimbush, Richard Valantasis, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995, su cui cfr. la recensione di JAMES E. GOEHRING, «Journal of Early Christian Studies», v, 1997, pp. 291-294. Il volume, che si muove in una direzione di ampio confronto con altre esperienze

religiose come l'Induismo e l'Islam, ma che non dedica alcuna specifica attenzione alle «religioni orientali», è espressione di un gruppo di ricerca interdisciplinare sull'ascetismo costituito nel 1985 intorno all'*Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity Research Project*, promosso dall'Institute for Antiquity and Christianity della Claremont Graduate University, in connessione con l'American Academy of Religion e la Society of Biblical Literature. Il gruppo ha fra l'altro prodotto la raccolta di studi *Discursive Formations, Ascetic Piety and the Interpretation of Early Christian Literature*, a cura di Vincent L. Wimbush, 2 voll., Atlanta, Scholars, 1992 [= «Semeia» LVII-LVIII]. In una prospettiva interreligiosa anche la densa sintesi di WALTER O. KAELEBER, *Ascetism*, in *The Encyclopedia of Religion*, a cura di Mircea Eliade, 1, New York-London, Macmillan, 1987, pp. 441-445.

religiose come l'Induismo e l'Islam, ma che non dedica alcuna specifica attenzione alle «religioni orientali», è espressione di un gruppo di ricerca interdisciplinare sull'ascetismo costituito nel 1985 intorno all'*Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity Research Project*, promosso dall'Institute for Antiquity and Christianity della Claremont Graduate University, in connessione con l'American Academy of Religion e la Society of Biblical Literature. Il gruppo ha fra l'altro prodotto la raccolta di studi *Discursive Formations, Ascetic Piety and the Interpretation of Early Christian Literature*, a cura di Vincent L. Wimbush, 2 voll., Atlanta, Scholars, 1992 [= «Semeia» LVII-LVIII]. In una prospettiva interreligiosa anche la densa sintesi di WALTER O. KAELEBER, *Ascetism*, in *The Encyclopedia of Religion*, a cura di Mircea Eliade, 1, New York-London, Macmillan, 1987, pp. 441-445.

² Un aspetto ribadito anche nel documento *Bilan et réflexions* sul Seminario di Villa Vigoni, da lei firmato. A Corinne Bonnet si deve – è appena il caso di ricordarlo – il più organico impegno editoriale e critico intorno alla personalità e all'opera di Cumont. Si pensi soltanto al ruolo da lei svolto, anche attraverso il lavoro condotto sulla corrispondenza scientifica dello studioso belga, nella ricostruzione del complesso retroterra intellettuale dell'autore de *Les religions orientales dans le paganisme romain*, libro di cui ha curato, insieme con FRANÇOISE VAN HAEPEREN e con la collaborazione di BASTIEN TOUNE, la riedizione (Torino, Nino Aragno, 2006). I cento anni dalla prima edizione del libro di Cumont

facendone elemento caratterizzante delle «religioni orientali»: in alcune di esse la progressiva *interiorizzazione* della pratica religiosa avrebbe favorito stili di vita improntati a rigore ascetico.¹ Senza bisogno di evocare improbabili scenari sincretistici² e al di là dei possibili

sono stati occasione per il Convegno *Les «religions orientales» dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, svoltosi a Roma dal 16 al 18 novembre 2006. L'Incontro di studio è stato l'esito dei tre *Ateliers* di lavoro su *Les religions orientales dans le monde grec et romain* (2005-2006).

¹ Cfr., ad es., *Les religions orientales...*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929⁴, p. 36: «La purgation de l'âme ne s'obtient pas seulement par des actes liturgiques; on y parvient aussi par le renoncement et la souffrance [...]. L'abstinence, qui empêche des principes malfaisants de s'introduire en nous avec la nourriture; la continence, qui préserve l'homme de toute souillure et de toute débilite, sont devenues des moyens de se délivrer de la domination des puissances du mal et de rentrer en grâce avec le ciel». E nella nota relativa, n. 39 a p. 217, lo storico aggiunge: «Nous ne pouvons qu'effleurer ici un sujet d'un haut intérêt». Come si sa, la trad. it. di Luigi Salvatorelli del libro di Cumont (Bari, Laterza, 1913), condotta sulla II edizione francese (Paris, E. Leroux, 1909), è stata ristampata nel 1967 senza la Bibliografia e gran parte delle note.

² Sulla mole di problemi legati alla nozione di sincretismo e alle realtà storiche dei diversi 'sincretismi' (con specifico riferimento all'opera di Cumont), cfr. gli Atti del convegno su *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997*, a cura di Corinne Bonnet, André Motte, Bruxelles-Rome, Institut Historique Belge de Rome, 1999. Metodologicamente importante la messa a punto, anche sul piano del lessico, di ANDRÉ MOTTE, VINCIANE PIRENNE-DELFORGE, *Du «bon usage» de la notion de syncrétisme*, in *Actes du IV^e Colloque international du C.I.E.R.G.A. «Influences, emprunts et syncrétismes religieux en Grèce ancienne» = «Kernos»*, VII, 1994, pp. 11-27.

scambi concreti,³ è indubbio che tale evoluzione, morale, spirituale, intellettuale, si andasse configurando in aspetti e forme per molti versi simili a quelli dell'ascesi cristiana.⁴ Il confronto – se non il conflitto – era dunque inevitabi-

³ La questione dei possibili «scambi» fra cristianesimo e «religioni orientali» è sollevata, già nella *Préface* dell'opera, dallo stesso Cumont, perfettamente consapevole del carattere fluido delle frontiere che dividevano i diversi gruppi religiosi presenti nell'Impero: «Le christianisme ne s'est répandu ici [scil. nel mondo latino] qu'après être sorti du stade embryonnaire, quand il était virtuellement constitué. En outre, les mystères orientaux y restèrent longtemps, comme lui, la religion d'une minorité surtout étrangère. *Entre ces sectes rivales, des échanges se sont-ils produits?* Le silence des écrivains ecclésiastiques n'est pas une raison suffisante pour le nier: on avoue malaisément des emprunts faits à ses adversaires, de peur de reconnaître quelque valeur à la cause dont ils sont les défenseurs»: *Les religions orientales*, cit., p. VIII sg. (il corsivo è mio). La storiografia successiva non mi pare che abbia dato risposte adeguate alle questioni poste da Cumont e nello studio dei rapporti fra cristianesimo e «religioni orientali» e dei reciproci influssi le tematiche ascetiche non hanno suscitato l'interesse e l'attenzione riservati ad altri ambiti, quali il mito, il culto o la soteriologia.

⁴ Sull'ascetismo cristiano la produzione bibliografica si è fatta imponente in questi ultimi anni, grazie soprattutto all'impulso della storiografia anglosassone, nordamericana in particolare. Cfr. PHILIP ROUSSEAU, *The Historiography of Asceticism: Current Achievements and Future Opportunities*, in *The Past Before Us: the Challenge of Historiographies of Late Antiquity*, a cura di Carole Straw, Richard Lim, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 89-101. Per ciò che concerne l'ascetismo sessuale, un quadro di insieme come sempre suggestivo e stimolante offre il fortunato vol. di PETER BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, trad. it., Torino, Einaudi 1992, attento a differenziare contesti e protagonisti. Recentissima la raccolta di saggi *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*, a cura di Dale B. Martin, Patricia Cox Miller, Durham, N.C.-London, Duke University Press, 2005.

le di fronte alla necessità di rivendicare la corretta nozione, il buon uso e il possesso esclusivo dell'ascetismo. Ma il confronto era altresì occasione per definire o rafforzare la propria identità, soprattutto, per quel che qui ci interessa, da parte di quegli intellettuali cristiani da tempo impegnati nel faticoso processo della sua costruzione e definizione. Nel prendere coscienza dell'esistenza di aree di oggettiva convergenza – inerenti, nello specifico, alla sfera dell'etica individuale e collettiva, ma anche alle pratiche culturali – e nel dar conto di esse, definendole e circoscrivendole, i Padri contribuirono a costruire l'immagine del cristiano 'perfetto', attivando un efficace processo di autorappresentazione e di rappresentazione dell'altro.¹

Su tale sfondo problematico si collocano il mio intervento e la lettura che in esso propongo di due brani, uno di Ambrogio e uno di Gerolamo,² consapevoli interpreti delle dinamiche cui si è accennato e protagonisti autorevoli della scena intellettuale del tardo IV sec. Nel momento in cui certe scelte

di vita e certi comportamenti, come il digiuno, la mortificazione della carne, la continenza, la verginità, vengono identificati e proposti come necessari alla costruzione del cristiano perfetto, e di fronte a un'offerta ampia e variegata (il «market-place of religions» di John A. North tante volte evocato nel nostro Seminario), era impossibile sottrarsi alla necessità di dire fin dove arrivassero gli spazi comuni con altre culture e religioni, con lo scopo sostanziale di porre in evidenza l'unicità della proposta cristiana.³ Confini e tratti di differenziazione potevano essere deliberatamente sfumati oppure, come accadeva più spesso, rilevati con marcata evidenza: un'opzione legata agli ambiti e ai contesti di riferimento, la quale non incideva in ogni caso sulla definizione di una realtà che si pretendeva esclusiva e caratterizzante.

Di tutto ciò si coglie traccia in Ambrogio e Gerolamo, i quali, sia pure con modalità e in forme diverse, furono i più significativi rappresentanti, in Occidente, del movimento che portò l'ascetismo entro i 'sicuri' recinti istituzionali della Chiesa, facendone nel contempo fattore essenziale di una identità cristiana di alto profilo.⁴ Essi diedero

¹ Un 'altro' identificato senza sostanziale differenze sia nelle filosofie del paganesimo sia nelle «religioni orientali». In linea di massima, i cristiani non si preoccupano di distinguere l'ascetismo delle «religioni orientali» da quello del paganesimo greco-romano, come emerge anche dai testi qui esaminati. In entrambi casi si tratta per loro di pratiche connotate come occasionali, rituali, false; slegate dalle peculiari ragioni soteriologiche ed escatologiche sottese all'ascetismo cristiano.

² I due testi non sono compresi fra quelli selezionati da ENNIO SANZI, *I culti orientali nell'impero romano. Un'antologia di fonti*, Cosenza, Lionello Giordano, 2003, né rientrano nell'ampia documentazione letteraria raccolta in *Le religioni dei misteri*, a cura di Paolo Scarpi, 2 voll., Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 2004³.

³ Si sofferma sulla relazione fra i processi di costruzione dell'identità e quelli di autodefinizione, rispettivamente correlati ai principi di «unità» e di «diversità», BEN F. MEYER, *The Early Christians. Their World Mission and Self-Discovery*, Wilmington, DE, Michael Glazier, 1986, per il quale l'«unicità» della proposta e dell'identità cristiana sta nell'«eschatological reversal realized in historical time» (p. 19). Un tale «rovesciamento escatologico» è la *sphragis*, come vedremo, dell'esperienza ascetica cristiana.

⁴ L'ascetismo ebbe oggettiva importanza anche nella personale esperienza di vita dei due au-

infatti un contributo di prim'ordine alla copiosa e variegata produzione letteraria chiamata a sostenere – in Oriente e in Occidente – il processo di istituzionalizzazione dell'ascetismo, in una situazione di forte concorrenza esterna, come si è detto, ma anche di aspri contrasti interni, se solo si pensa ai diffusi atteggiamenti di stampo encratita o di sapore manicheo che percorrevano le comunità e le Chiese. Il contributo di Ambrogio si tradusse, com'è noto, nel gruppo delle opere sulla verginità e sulla vedovanza, in fortunati scritti esegetici (penso, ad esempio, al *De Helia*) e in alcune delle sue numerose lettere; quello di Gerolamo, praticamente nell'intera sua produzione, dalle *Streitschriften* all'epistolario alle *Vitae* di Paolo Ilarione e Malco agli stessi commentari biblici. Le opere di entrambi sono in ogni caso un imprescindibile punto di osservazione della maniera in cui all'interno della riflessione sui contenuti e sulle forme dell'ascesi cristiana trovò spazio anche il confronto con le altre culture religiose,¹ senza dimenticare tuttavia

tori, pur nei diversi ruoli che essi ricoprirono: istituzionale l'uno, di direzione spirituale l'altro. Assieme ad Agostino, essi furono senza alcun dubbio come PETER BROWN li definisce «gli artefici della tradizione latina» dell'ascetismo (*op. cit.*, p. 309). Fra i non pochi meriti del libro di Brown c'è quello di avere restituito ad Ambrogio una evidenza di tutto rilievo nella fissazione di modelli ascetici che diventarono fondamento di una precisa visione ecclesiale. Centrale in essa l'immagine di Maria Vergine, *aula pudoris*.

¹ È l'ottica in cui si pone GREGORIO PENCO, *I Padri della Chiesa di fronte all'ascetismo non cristiano*, in *Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio ecumenico Vaticano II*, Catania, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo-Università di Catania, 1964, pp. 77-92, che non dà però nessun autonomo rilievo alle «religioni orientali»,

che la prospettiva in cui essi sempre si posero non era certo quella del moderno comparativismo storico-religioso, ma squisitamente retorica, ossia argomentativa: il confronto era funzionale alla costruzione di un discorso sulla differenza che entrambi sapevano essere premessa indispensabile all'affermazione dell'unicità.² Al di là di questa e di altre oggettive convergenze, va però precisato – ritengo – che fra i nostri due autori si registrano differenze sostanziali:³ dare ad esse il dovuto rilievo aiuta ad articolare e problematizzare la

in un quadro che privilegia piuttosto il paganesimo greco-romano. Al contrario, si limita a un rapido cenno alla dimensione ascetica (a proposito del mitraismo), SILVIA JANNACCONE, *Polemiche nella letteratura cristiana contro le religioni d'oriente*, «Aevum», xxii, 1948, pp. 67-74 (p. 72). Stimoli ho invece tratto dal bel libro di JONATHAN Z. SMITH, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, London, School of Oriental and African Studies-University of London, 1990, dal saggio di GABRIEL SANDERS, *Les Galles et le Gallat devant l'opinion chrétienne*, in *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offert par les auteurs de la Série Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 Avril 1978*, a cura di Margreet B. de Boer, T.A. Edridge, III, Leiden, Brill, 1978, pp. 1062-1091, e da HELGA SCHOLTEN, *Der Demeter- und Persephonemythos in der Auseinandersetzung christlicher Autoren*, in *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, a cura di Raban von Haehling, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, pp. 268-294.

² Cfr. JONATHAN Z. SMITH, *op. cit.*, p. 42, che a proposito delle «extra-historical categories of uniqueness and the 'Wholly Other'», cita Arnold Toynbee, secondo cui «This word 'unique' is a negative terme signifying what is mentally incomprehensible» e aggiunge: «What is required is the development of a discourse of 'difference', a complex term which invites negotiation, classification and comparison, and, at the same time, avoids too easy a discourse of the 'same'».

³ Differenze dovute anche all'influsso di altri autori, come Atanasio nel caso di Ambrogio.

stessa visione dell'asceti cristiana come esperienza storica e come tratto identitario.

★

AMBR. *virg.* I 4, 14-16

14. *Certe non est hoc mihi commune cum gentibus, non populare cum barbaris, non cum ceteris animantibus usitatum, cum quibus etsi unum eundemque vitalem aeris huius carpimus spiritum, vulgarem terreni corporis participamus statum, generandi quoque non discrepamus usu, hoc solo tamen naturae parilis convicia declinamus, quod virginitas affectatur a gentibus, sed consecrata violatur, incursatur a barbaris, nescitur a reliquis.* **15.** *Quis mihi praetendit Vestae virgines et Palladii sacerdotes laudabiles? Qualis ista est non morum pudicitia, sed annorum, quae non perpetuitate, sed aetate praescribitur? Petulantior est talis integritas, cuius corruptela seniori servatur aetati. Ipsi docent virgines suas non debere perseverare nec posse, qui virginitati finem dederunt. Qualis autem est illa religio, ubi pudicae adulescentes iubentur esse, impudicae anus? Sed nec illa pudica est quae lege retinetur, et illa impudica quae lege dimittitur. O mysteria, o mores, ubi necessitas inponitur castitati, auctoritas libidini datur! Itaque nec casta est quae metu cogitur, nec honesta quae mercede conducitur, nec pudor ille qui intemperantium oculorum cotidiano expositus convicio flagitiosis aspectibus verberatur. Conferuntur immunitates, offeruntur pretia, quasi non hoc maximum petulantiae sit indicium castitatem vendere. Quod pretio promittitur pretio solvitur, pretio addicitur, pretio adnumeratur. Nescit redimere castitatem quae vendere solet.* **16.** *Quid de sacris Phrygiis loquar, in quibus impudicitia disciplina est atque utinam sexus fragilioris! Quid de orgiis Liberi, ubi religionis mysterium est incentivum libidinis? Qualis igitur potest ibi vita esse sacerdotum, ubi colitur stuprum deorum? Non habent igitur sacra virginem* (ed. F. Gori, SAEMO XIV, I [1989], pp. 118 e 120).¹

Il primo libro del *De virginibus*, opera la cui redazione ultima risale alla fine del 377 o agli inizi del 378, presenta un'articolata riflessione sulla natura della verginità, riflessione cui lo scrittore conferisce la forma retoricamente definita

119 e 121: «**14.** Certamente questo modo di vivere non mi è comune con i pagani, non è diffuso fra i barbari, non abituale fra gli altri esseri animati: anche se insieme con essi respiriamo l'unica e medesima aria vitale, con essi condividiamo la condizione comune del corpo terreno, nemmeno ci distinguiamo nel modo di generare, in questo solo però evitiamo ciò che vi è di disonorevole nella medesima natura, nel fatto, cioè, che i pagani ostentano la verginità, ma dopo averla votata la violano, i barbari le fanno violenza, gli altri la ignorano. **15.** E chi mi vorrà fare l'elogio delle vergini di Vesta e delle sacerdotesse del Palladio? Che pudicizia è questa non di costumi, ma di anni, che non obbliga per sempre, ma a tempo? È spudorata questa integrità la cui violazione è riservata ad un'età più matura. Essi, che hanno posto un termine alla verginità, insegnano alle loro vergini che non debbono né possono essere perseveranti. Ma che vita religiosa è quella, se le fanciulle sono obbligate ad essere pudiche e le vecchie impudiche? Ma quella non è pudica perché la legge la costringe ad esserlo, l'altra è impudica, anche se è assolta dalla legge. O sacri culti, o moralità, dove la castità è obbligatoria e la libidine è autorizzata! E così non è casta colei che è costretta ad esserlo per paura, né è onesta colei che è ingaggiata con compenso, né è pudore quello che, esposto all'oltraggio di occhi licenziosi, è fatto oggetto di sguardi turpi. Si concedono loro le immunità, si offrono compensi, come se non fosse segno di massima spudoratezza vendere la propria castità. Ciò che è promesso per un prezzo, per un prezzo si paga, per un prezzo si aggiudica, per un prezzo si liquida. Non sa riscattare la castità colei che suole venderla. **16.** Che cosa dirò dei misteri frigi, nei quali l'impudicizia è norma? – e magari del sesso più debole! Che dire delle orge di Libero, ove il rito misterico è incentivo di libidine? Dunque, quale vita di sacerdotesse vi può essere dove si venera lo stupro degli dèi? Nei misteri, dunque, non vi è posto per una vergine». Più aderente alla realtà storica la traduzione di *orgia Liberi* con «feste notturne in onore di Bacco» proposta da

¹ Questa la traduzione dello stesso Gori, pp.

della *praedicatio* (o *laudatio*).¹ Riprendendo argomentazioni atanasiane,² com'è

GIOVANNI COPPA, *Opere di Sant' Ambrogio*, Torino, UTET, 1969, p. 552, riprodotta in *Ambrogio. Sulle vergini*, introd. e note di Pierfranco Beatrice, Padova, Edizioni Messaggero, 1982, p. 38.

¹ *Et bene procedit*, – scrive Ambrogio al termine del sostenuto prologo – *ut, quoniam hodie natalis est virginis [scil. della martire romana Agnese], de virginibus sit loquendum et ex praedicatione liber sumat exordium*: I 2,5. Per LUIGI F. PIZZOLATO, *Ambrogio e la retorica: le finalità del discorso*, in «*Nec timeo mori*». *Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant' Ambrogio. Milano, 4-11 aprile 1997*, a cura di Luigi F. Pizzolato, Marco Rizzi, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 238-265, il fatto che per parlare della verginità Ambrogio scelga il genere epidittico rispetto a quello probativo o esortativo dipende dall'oggetto stesso della trattazione, la verginità, la quale, come leggiamo in *virg.* I 5,23, «non si comanda, ma si desidera, dato che le realtà che ci trascendono vivono di auspicio, più che di magistero» (p. 238).

² Il riferimento è alla *Lettera alle vergini*, pervenutaci in copto e in stato gravemente lacunoso, edita e tradotta da LOUIS THÉOPHILE LEFORT, *Saint Athanase sur la virginité*, «Le Muséon», XLII, 1929, pp. 213-239 (testo copto) e 240-264 (trad. franc.) = *S. Athanase, Lettres festales et pastorales en copte*, ed. Louis Théophile Lefort, CSCO 150 (1955), pp. 73-99 (testo copto); trad. Idem, CSCO 151 (1955), pp. 55-80 (trad. franc.), da cui cito. L'attribuzione della *Lettera*, messa in discussione da TITO ORLANDI, *Giustificazioni dell'encratismo nei testi monastici copti del IV-V secolo*, in *La tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, a cura di Ugo Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 365 sgg., è stata recentemente riaffermata, con convincenti argomentazioni, mi pare, da DAVID BRAKKE, *The Authenticity of the Ascetic Athanasiana*, «*Orientalia*», LXIII, 1994, pp. 17-56. Del medesimo Autore, cfr. anche *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford, Clarendon Press, 1995 (ristampato col titolo *Athanasius and Asceticism*, Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press, 1998). Brakke ritiene che il programma ascetico di «autof ormazione» di Atanasio fosse anche una programma di «formazione ecclesiastica».

stato ampiamente dimostrato,³ ma reimpostandole in modo personale, Ambrogio sviluppa l'idea del carattere *supra* e *ultra naturam* della verginità cristiana, priva per questo di qualsiasi modello terreno: *e caelo arcessivit quod imitaretur in terris* (I 3,11); e ancora: *Quis ... neget hanc vitam fluxisse de caelo, quam non facile invenimus in terris ... ?* (*ibidem*). Solo dopo la venuta di Cristo la verginità si è diffusa in tutto il mondo: *tunc toto orbe diffusus corporibus humanis vitae caelestis usus inolevit* (I 3,13); solo dopo l'Incarnazione, in virtù della quale, come aveva scritto Atanasio, «la cosa prima difficile divenne facile».⁴

³ LOUIS THÉOPHILE LEFORT, *Athanase, Ambroise, et Chenoute «Sur la virginité»*, «Le Muséon», XLVIII, 1935, pp. 55-73; LUIGI DOSSI, *S. Ambrogio e S. Atanasio nel De virginibus*, «*Acme*», IV, 1951, pp. 241-262; MICHEL AUBINEAU, *Les écrits de saint Athanase sur la virginité*, «*Revue d'Ascétique et de Mystique*», XXXI, 1955, pp. 140-173; YVES-MARIE DUVAL, *L'originalité du De uirginibus dans le mouvement ascétique occidental. Ambroise, Cyprien, Athanase*, in *Ambroise de Milan. XVII^e Centenaire de son élection épiscopale. Dix études rassemblées par Yves-Marie Duval*, Paris, Études Augustiniennes, 1974, pp. 9-66; IDEM, *La problématique de la Lettres aux Vierges d'Athanase*, «Le Muséon», LXXXVIII, 1975, pp. 405-433; IDEM, *La «Lettera alle vergini»: Atanasio e Ambrogio*, «*Augustinianum*», XXIII, 1983, pp. 421-452. Va riconosciuto al compianto Yves-Marie Duval il merito di avere sostenuto con convinzione l'originalità di Ambrogio rispetto a Atanasio.

⁴ «Mais après, lorsque le Seigneur vint dans le monde, prit chair d'une vierge et se fit homme, c'est alors que la chose antérieurement difficile devint facile; ce qui était impossible à faire devint possible; la chose qui jadis n'était pas fréquente, on constate maintenant qu'elle est fréquente et se répand comme il faut»: S. Athanase, *Lettres festales*, trad. Lefort, cit., p. 58. Questa la trad. proposta da TITO ORLANDI, *art. cit.*, p. 350: «Invece dopo che venne il Signore a questo mondo e prese carne da una vergine e si fece uomo, allora la cosa che prima era difficile

È questa la premessa sostanziale al blocco di testo costituito dal cap. 4 del I libro,¹ finalizzato a ribadire il carattere esclusivo della verginità cristiana, che – dice Ambrogio – non ha nulla di comparabile fra i pagani (*gentes*), fra i barbari (*barbari*), fra tutti gli altri uomini (*animantes*):² i primi ostentano la verginità, ma dopo averla consacrata la violano, i barbari le fanno violenza, gli altri non la conoscono. Una conclusione che riprende nella sostanza quella di Atanasio: «Ecco perché né presso i gentili né presso i barbari si sente parlare di verginità, anzi è impossibile che una tale virtù sia mai esistita presso di loro».³ Mentre Atanasio mantiene in certo qual modo uno schema binario che richiama quello caratteristico dell'etnologia greca (Greci *vs* Barbari), Ambrogio allarga il quadro di riferimento, aprendo, attraverso il generico

divenne facile; ciò che era impossibile divenne possibile; la cosa che non era frequente si vede ora che è frequente e si sparge».

¹ Il cap. comprende anche i §§ 17 e 18, sulla vergine pitagorica.

² Così intenderei, seguendo Coppa, il termine *animantes*, reso da Gori con «esseri animati». Il contesto mi sembra che orienti verso una dimensione antropologica piuttosto che verso quella genericamente biologica, che pure la parola ha. Del resto è improbabile che qui Ambrogio voglia riferirsi al mondo animale.

³ «En fait voilà pourquoi, ni chez les gentils ni chez les barbares, on n'entend jamais parler de virginité, et est-il impossible que pareille vertu ait jamais existé chez eux»: trad. Lefort, cit., p. 56; «Ecco perché né i gentili né i barbari si sono sentiti mai parlare di verginità, ed è impossibile che tale virtù sia mai esistita presso di loro»: trad. Orlandi, cit., p. 350. LEFORT richiama un altro testo atanasiano, l'*Epistula ad Constantium*, nella quale si legge: «Da nessuno veramente questo annuncio santo e celeste è tenuto in conto: solo da noi cristiani» (§ 33).

animantes, a una prospettiva universalistica che accentua l'unicità della verginità cristiana.

Ma le differenze non si fermano qui e l'esame ravvicinato dei due testi (senza ovviamente dimenticare lo stato gravemente lacunoso della lettera atanasiana) aiuta a far emergere ulteriori elementi utili a cogliere le differenze riguardo al modo in cui gli scrittori cristiani si collocano negli spazi ampi del confronto con l'«altro», sia esso l'aderente alla filosofia e alle scelte di vita del paganesimo greco-romano sia il seguace delle «religioni orientali», entrambi posti sullo stesso piano, se non addirittura assimilati. Vediamo più da vicino, dunque, i contenuti dei nostri testi, a partire da Atanasio, il quale alle parole sopra riportate fa seguire i riferimenti al pitagorismo e a diverse religioni (quella egizia, quella greca, i misteri di Ecate), per concludere che come gli idoli dei pagani sono detti dèi in modo «menzognero», allo stesso modo è «menzogna» la verginità che dicono esistere presso di loro. Prima di Cristo un voto del genere non c'è mai stato né presso i Greci né presso i barbari, dei quali tutti è manifesta l'«ipocrisia». L'insistenza sull'idea di menzogna⁴ trova la sua ra-

⁴ Cfr., ad es., quanto l'A. dice delle *vierges affiliées à Athéna*: «Elles sont fantômes en ceci, qu'elles ne persévèrent pas dans la virginité; mais de même que les idoles qu'elles possèdent sont mensongèrement appelés dieux, de même mensonge est la virginité qu'on dit exister chez elles. Antérieurement, donc, comme je l'ai dit, on n'entend pas dire qu'un vœu de ce genre ait existé autrefois chez le Grecs ou chez les barbares; mais l'*hypocrisie*, qui existait chez eux, est aussi manifeste»: trad. Lefort, cit., p. 57 sg. (il corsivo è mio). L'idea di menzogna, connessa all'inganno demoniaco, costituisce comunque uno dei nu-

gione nel ruolo giocato dal demonio, cui vengono addebitate tutte le forme di verginità mistificata,¹ costruzione fittiva dell'astuto nemico, il quale può così vantarsi di avere anche lui i suoi vergini e i suoi continenti.

Il motivo del demonio che interviene con l'inganno sul piano divino della redenzione, da cui trae origine e ragione la verginità cristiana, è un

clei ideologici dell'intera *Lettera*, o almeno delle parti di essa pervenuteci.

¹ «Si le diable, qui se transfigure et est rusé, a forcé quelques Grecs à jouer à la virginité [...] la virginité [...] n'est pas réelle»: trad. Lefort, cit., p. 56.

² Scontato il richiamo a TERT. *praescr.* 40,1-5: *Sed quaeritur a quo intellectus interpretetur eorum quae ad haereses faciant? A diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem qui ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum mysteriis aemulatur. T'ingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit; et, si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos. Celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam. Quid, quod et summum pontificem in unis nuptiis statuit? Habet et virgines, habet et continentes.* Sul celebre e discusso testo cfr. ora il saggio, compreso in questi *Atti*, di LUC RENAUT, *Les initiés aux mystères de Mithra étaient-ils marqués au front? Pour une relecture de Tertullien, De praescr. 40, 4.* Dello stesso Tertulliano, e sempre in relazione alla continenza 'diabolica', cfr. *uxor.* I 6,3-7,1: *Durum plane et arduum satis continentia sanctae feminae post viri excessum Dei causa, cum gentiles Satanae suo et virginitatis et viduitatis sacerdotia perferant! [...] Haec diabolus suis praecipit, et auditur. Provocat nimirum Dei servos continentia suorum, quasi ex aequo contine<a>nt etiam Gehennae sacerdotes. Nam invenit, quomodo homines etiam in boni sectationibus perderet, et nihil apud eum refert alios luxuria alios continentia occidere. Nobis continentia ad instrumentum aeternitatis demonstrata est a Domino, salutis Deo, ad testimonium fidei, ad commendationem carnis istius exhibendae superventuro indumento incorruptibilitatis, ad sustinendam novissime voluntatem Dei.* Sull'«activité falsificatrice du diable» e sulle sue ragioni si sofferma JEAN PÉPIN, *Réactions du christianisme latin à la sotériolo-*

tipico argomento apologetico,² usato per giustificare l'antiorità rispetto al cristianesimo di quelle realtà di cui si vuole invece affermare l'originario carattere cristiano. Nonostante gli illustri precedenti, compreso quello immediato di Atanasio, Ambrogio esclude l'argomento della menzogna e della falsificazione demoniaca, preferendo lasciare sullo sfondo le argomentazioni teologiche di Atanasio e tenersi, almeno formalmente, sul piano della realtà storica: le Vestali, i misteri orientali, la vergine pitagorica. Si crea così la premessa essenziale per un confronto impossibile invece quando ci si pone sul piano delle verità teologiche. Resta però, con tutta la sua forza, il nucleo ideologico atanasiano, ossia l'affermazione, teologicamente vincolante, del carattere esclusivo della verginità cristiana; il che impedisce di fatto la realizzazione della premessa e ogni comparazione reale con altri modelli.³ L'enunciato insomma solo in apparenza è 'storico'; nelle sue ragioni e motivazioni di fondo resta decisamente 'teologico', come quello di Atanasio. Da qui la chiusura netta, in qualche modo anticipata già dalla triplice negazione con cui si apre il § 14 e che dà forma a siffatta inconciliabilità degli universi (solo apparentemente) a confronto: *non est... commune, non popolare, non usitatum.* La stessa esistenza di comuni leggi di

logie métrouque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, Saint Augustin, in *La sotériologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio internazionale.* Roma, 24-28 settembre 1979, a cura di Ugo Bianchi, Maarten J. Vermaseren, Leiden, Brill, 1982, pp. 256-272 e 272-275 (*Discussione*).

³ Cfr. JONATHAN Z. SMITH, *op. cit.*, p. 116 sgg.

natura a cui i cristiani sono sottomessi in misura uguale agli altri uomini non attenua il carattere radicale dell'unicità dell'esperienza cristiana. Se l'anonimo autore dell'*A Diogneto*, pur asserendo l'alterità del *gènos* dei cristiani rispetto agli altri *gène*, aveva dato evidenza alla condivisione di spazi, usanze, istituzioni civili, ecc.,¹ Ambrogio dal canto suo rappresenta qui la comune natura umana come una sorta di disonore, da cui il cristiano si riscatta proprio attraverso la verginità: *hoc solo tamen naturae parilis convicia declinamus, quod virginitas affectatur a gentibus, sed consecrata violatur, incursatur a barbaris, nescitur a reliquis*.² Ad emergere dalla trattazione non è tanto il radicamento celeste del cristiano quanto piuttosto il suo sradicamento terreno, funzionale all'affermazione della natura esclusiva, ripeto, esclusivamente celeste, della verginità cristiana.

Il riferimento alle Vestali del § 15, indubbio baricentro ideologico di questa

¹ Qualche consonanza sembra potersi cogliere fra l'*A Diogneto* e il nostro passo.

² Alla svalutazione ambrosiana della natura umana è ovviamente sotteso il riferimento alla condizione postlapsaria del genere umano. Sul tema d'obbligo il rimando a GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum 1984, che ad Ambrogio dedica le pp. 278 sgg. «La perdita del paradiso» — scrive la studiosa — «equivale [...] al passaggio da una condizione di vita di tipo angelico e spirituale all'attuale dimensione terrena, con tutto il peso delle necessità corporee, compromesse più o meno fortemente con le passioni ed i vizii».

³ La questione delle Vestali stava particolarmente a cuore ad Ambrogio, che nel 382 farà direttamente pressione sull'imperatore Graziano, il quale decreterà l'abolizione dei loro privilegi

sezione del *De virginibus*,³ è presente già nella fonte atanasiana⁴ e in altri autori, che se ne erano avvalsi anche per denunciare l'imitazione diabolica di cui s'è detto.⁵ In Ambrogio viene meno, anche in questo caso, un tale elemento teologico e le Vestali rimangono, come la vergine pitagorica, quale esempio di una forma di verginità consacrata storicamente ben individuata. La pertinen-

e delle immunità, assieme alla confisca dei beni. Due anni dopo, lo stesso Vescovo scriverà a Valentiniano II la celebre *epist.* 73, chiedendo che vengano respinte le richieste di Simmaco, fra cui quella di restituire i privilegi alle Vestali. Nella lettera, Ambrogio «riprende i temi della pagina del *De virginibus*»: FRANCO GORI, *Le vestali romane nell'opinione di Ambrogio*, in SAEMO XIV/1, cit., Introduzione, p. 17.

⁴ In Atanasio è un accenno a «celles qu'on dit vierges chez les seuls romains et son affiliées, au nombre de six, à celle qui s'appelle Pallas»: trad. Lefort, cit., p. 56 sg. Poco più oltre però (p. 57), l'Alessandrino si sofferma, come abbiamo visto, sulle vergini «affiliées à Athéna», attribuendo loro funzioni e caratteristiche delle Vestali.

⁵ In *mon.* 17,4, ad es., Tertulliano enumera le Vestali insieme con le sacerdotesse di Giunone Achea, di Diana Scizia e di Apollo Pitico e ai sacerdoti del bue egizio: *Sunt et quae de tota continentia iudicent nos, virgines Vestae et Iunonis Achaicae et Dianae Scythicae et Apollinis Pythii. Etiam bovis illius Aegyptii antistites de continentia infirmitatem Christianorum iudicabunt*. Altra documentazione in ROBERT SCHILLING, *Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique*, «Revue de Sciences Religieuses», xxxv, 1961, pp. 113-129. Per RITA LIZZI, *Vergini di Dio-Vergini di Vesta. Il sesso negato e la sacralità*, in *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, a cura di Salvatore Pricoco, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998, p. 93, «Parlare di vestali divenne allora [*scil.* nella seconda metà del iv sec.] uno dei temi retorici utilizzati per definire limiti, sostanza e natura della verginità cristiana. I numerosi spunti polemici contro le sacerdotesse di Vesta si comprendono appieno, infatti, se esaminati non solo alla luce del conclamato contrasto fra paganesimo e cristianesimo, quanto piuttosto del fibrillante contesto in cui la verginità cristiana cercava una sua veste istituzionale».

za del duplice riferimento è autoevidente; lo stesso non può dirsi invece del cenno ai culti di Cibele e di Libero introdotto nel § 16,¹ che in modo altrettanto evidente spezza la compattezza contenutistica e formale dell'estratto ambrosiano.² Sia i *sacra Phrygia*, in cui «l'impudicizia è norma», infatti, sia gli *orgia Liberi*, in cui «il rito misterico è incentivo di libidine», non sono esempi di verginità, ma di eccesso e di impudicizia.³ Né Ambrogio, come Atanasio, vuole dimostrare che l'impudicizia è la prova *e contrario*, direi, dell'impossibili-

tà che presso i pagani esista la verginità: la sua preoccupazione è distinguere la verginità cristiana da altre forme di verginità. Di Cibele e Libero, inoltre, non è traccia nella fonte atanasiana⁴ (almeno in quanto di essa ci è pervenuto), nella quale è questione dei misteri di Ecate,⁵ di cui non parla Ambrogio. Assai difficile, infine, per non dire impossibile, che Ambrogio pensasse a forme di verginità consacrata connesse alle due divinità o comunque a una dimensione ascetica istituzionalizzata.⁶

¹ La cosa non è stata rilevata, curiosamente, da quanti hanno confrontato i testi di Atanasio e di Ambrogio, i quali secondo DOSSI anzi «si riflettono a specchio»: *art. cit.*, p. 248.

² Non sembra pensarla allo stesso modo PENCO, *art. cit.*, p. 85 sg., per il quale il riferimento ai culti orientali s'inserisce in un'organica e coerente linea di pensiero: presso i pagani «l'ornamento della verginità rimase ridotto soltanto ad una larva, come nel caso delle Vestali, dei sacerdoti di Cibele e di Libero e anche dei discepoli dei filosofi, in modo speciale di Pitagora».

³ Già Varrone (citato da Agostino in *civ. VII* 26) riteneva che i consacrati alla Grande Madre fossero *contra omnem virorum mulierumque verecundiam: itemque de mollibus eidem matri magna contra omnem virorum mulierumque verecundiam consecratis, qui usque in hesternum diem madidis capillis facie dealbata, fluentibus membris incessu femineo per plateas vicosque Carthagini etiam a propolis unde turpiter viverent exigebant, nihil Varro dicere voluit nec usquam me legisse commemini*. Nello stesso *De civitate Dei* (II 4) Agostino rileva il carattere osceno dei *ludi* in onore della *Virgo caelestis* e della *Mater Berecynthia* di tutti gli dèi: *veniebamus etiam nos aliquando adulescentes ad spectacula ludibriaque sacrilegiorum, spectabamus arrepticios, audiebamus symphonicos, ludis turpissimis, qui diis deabusque exhibebantur, oblectabamur, caelesti virgini et Berecynthiae matri omnium, ante cuius lecticam die sollempni lavationis eius talia per publicum cantabantur a nequissimis scaenicis, qualia, non dico matrem deorum, sed matrem qualiumcumque senatorum vel quorumlibet honestorum virorum, immo vero qualia nec matrem ipsorum scaenicorum deceret audire*.

⁴ Il passo corrispondente della *Lettera* di Atanasio non evidenzia il problema posti dal testo ambrosiano e mostra una sostanziale organicità, pur nelle diverse sequenze in cui si articola, tese a confutare possibili obiezioni rispetto all'affermazione: «né tra i gentili né tra i barbari è mai esistita la verginità». Tale infatti non può considerarsi quella, in vario modo fallace, delle vergini pitagoriche, delle sacerdotesse egiziane, delle Vestali; tali non possono considerarsi le forme di verginità presenti fra i Greci, presso i quali alligna invece l'impudicizia.

⁵ Atanasio adduce i misteri di Ecate nel segmento testuale teso a dimostrare come la verginità non possa allignare presso i Greci: gli «hommes 'mous'», ministri del culto della dea, con le loro fornicazioni e con la loro impurità «démon-trent qu'il n'y a chez eux aucune trace de virginité»: trad. Lefort, *cit.*, p. 57. L'ultima espressione è tradotta pressoché alla lettera da Ambrogio: *non habent igitur sacra virginem*. L'assimilazione di Ecate a Cibele è comune; qui forse favorita dal cenno atanasiano ai sacerdoti evirati.

⁶ Di «esigenza di purità rituale» e di «interessi catartici presenti nel culto metroaco» parla GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Significato e ruolo del sangue nel culto di Cibele e Attis*, in *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana. Atti della terza Settimana di studio, Roma 29 novembre-4 dicembre 1982*, a cura di Francesco Vattioni, Roma, Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1983, I, pp. 199-232 (p. 231). Non si può dimenticare del resto che la stessa introduzione ufficiale a Roma del culto della Grande Madre era stata posta in qualche modo sotto il segno dell'ascetismo, poiché la dea si fece garante della purezza della vestale Claudia Quinta (LIV.

La risposta alla questione sollevata può forse trovarsi nella direzione di senso che l'imperatore Giuliano aveva tentato di imprimere al culto di Cibele. Un quindicennio prima, nel marzo del 362, infatti, Giuliano aveva redatto, in una sola notte, diceva, il suo *Alla madre degli dèi*, tessera importante di un mosaico di testi e di iniziative finalizzati a reinterpretare il mito e il culto della dea Frigia, che lo stesso Giuliano associava a quello di Dioniso.¹ «L'opera-

xxix 14,12; Ovid., *fast.* IV 305 sgg.; LACT. *div. inst.* II 7,12). In Giuliano, Claudia diventa *σεμνή παρθένος*, vittima di una *δεινή και ἄδικος ὑποψία* (in *Matr. deor.* 2). Secondo MARIE-FRANÇOISE BASLEZ, *Du culte de Cybèle au christianisme phrygien: approches d'une identité religieuse régionale*, in questi stessi *Atti*, p. 259, «l'image d'une religion ascétique plutôt que celle d'un culte sanglant apparaît primordiale [...], l'épigraphie incitant à nuancer les jugements portés par les adversaires romains des cultes orientaux et par les auteurs chrétiens des III^e et IV^e siècles». A conferma di ciò la studiosa adduce il fatto che negli epigrammi dell'*Anthologia Palatina* il sacerdote di Cibele si segnali per la sua purezza (*hagnòs*) prima di diventare l'effeminato e successivamente il castrato. Per altro verso in Frigia «les valeurs d'ascèse et de chasteté féminine étaient particulièrement défendues» (p. 260).

¹ All'opera giuliana dedica ampio spazio ILINCA TANASEANU nel suo contributo *Befreiung aus der Finsternis: Kaiser Julian und die orientalischen Kulte*, in questi stessi *Atti*, pp. 281 sgg., Giuliano parla di *òrgia* con riferimento alle «cerimonie celebrate in onore di Dioniso e di Cibele»: ARNALDO MARCONE, commento a *Giuliano imperatore, Alla madre degli dei e altri discorsi*, a cura di Jacques Fontaine, Carlo Prato, Arnaldo Marcone, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 1987, p. 269. Cfr. anche Prud. *c. Symm.* I 180 sg.: ... *utque deum mater Frygia veheretur ab Ida, / Bacchica de viridi peterentur ut orgia naxo*. L'associazione delle due divinità è comunque più antica: «In the earliest documentation, while it is possible to see the Metroac cult coming close to the cult of Dionysus under the sign of the furor ...»: MARIA GRAZIA LANCELOTTI, *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*,

zione condotta da Giuliano sul complesso mitico-rituale di Cibele e Attis», ha scritto Dario Cosi, «[...] appare in qualche modo singolare e originale, soprattutto perché conduce alla proposta di un'etica astinente, costruita non semplicemente su argomenti igienici o moralistici, ma fondata in modo specifico su motivazioni protologiche e ontologiche»,² proprio come la verginità cristiana. E Philippe Borgeaud, dal canto suo, rileva come le due 'mitologie', quella della Madre degli dèi e quella di Maria, evolvano verso un medesimo campo culturale che si caratterizza per una comune volontà d'ascesi.³

Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, p. 139 e n. 78. La stessa A. rimanda in nota a GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell'«Elena» (vv. 1301-1365)*, in *Homages à Maarten J. Vermaseren*, cit., III, pp. 1160 sgg.; EADEM, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden, Brill, 1985, pp. 11 sgg.; PHILIPPE BORGEAUD, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996, p. 43, n. 53.

² «Casta mater Idaea». *Giuliano l'Apostata e l'etica della sessualità*, Venezia, Marsilio, 1986, p. 13 sg. Per lo studioso, «la reinterpretazione del mito e del culto di Cibele e Attis proposta da Giuliano capovolge radicalmente il segno degli elementi sessuali che in essi erano presenti. L'antico complesso mitico-rituale, che era caratterizzato da un vitalismo esasperato e da disordinati comportamenti orgiastici [...] addirittura finisce per essere trasformato in un insegnamento di asceti» (p. 13). Così non manca di rilevare comunque come già nel mito e nel culto tradizionali fossero presenti «tra tanti elementi di sfrenatezza, anche alcuni aspetti di controllata moderazione» (p. 14). È quello che Giampiera Arrigoni definisce il «lato puritano» della dea: *Alla ricerca della «Meter» tebana e dei «Veteres di» (a proposito della metamorfosi di Atalanta e Ippomene)*, in *Scripta Philologica*, III, Milano, Cisalpino-La Goliardica, 1982, pp. 7-68 (p. 20 e n. 89), citata da COSI, *op. cit.*, p. 14, n. 3.

³ Cfr. il capitolo «La Mère, Attis, le Christ et

Letto in questa chiave, con riferimento cioè all'operazione di Giuliano, e più in generale alla spinta a dare dei misteri un'interpretazione sempre più connotata in senso morale, il duplice richiamo ai *sacra Phrygia* e agli *orgia Liberi* svela le sue ragioni reali e acquista una sua congruenza logica rispetto al contesto, costituendo un oggettivo allargamento dell'orizzonte della comparazione formale oltre i confini del paganesimo greco-romano.

Rivendicando ai soli cristiani il monopolio della vera ascesi, in conclusione, Ambrogio contrasta con forza la pretesa di altri ascetismi. In una prospettiva di sostanziale competizione, il confronto diventa un mezzo di differenziazione, piuttosto che di dialogo e di avvicinamento. Uno strumento retorico per affermare il carattere unico ed esclusivo della verginità cristiana, nella complessa strategia persuasiva condotta sia verso l'esterno (paganesimo e altre religioni) sia verso l'interno stesso dei gruppi cristiani, destinatari diretti delle omelie alla base del *De virginibus*. Che credibilità può avere l'improbabile verginità della Gran Madre, la «vergine senza madre» celebrata da Giuliano (*Alla gran madre* 6), in onore della quale si compiono culti in cui invece si fa scuola di prostituzione¹ e dove la re-

ligione è incentivo alla libidine; dove si adora lo stupro di un dio? No, «nei misteri ... non vi è posto per una vergine», *Non habent ... sacra virginem!*

★

HIER. *adv. Iovin.* II 5,17

5. *De ciborum sibi placent abstinentia, quasi non et superstitio gentilium castum Matris Deum observet et Isidis. [...] 17. Quomodo autem virginitati verae non praeiudicat imitatio virginum diaboli, ita nec veris ieiuniis castum Isidis et Cybeles et quorundam ciborum in aeternum abstinentia; maxime cum apud illos ieiunium panis sagina carniarum compensetur. Et sicut signa quae faciebat Moyses imitabantur signa Aegyptiorum, sed non erant in veritate, nam virga Moysi virgas Magorum devorabat, ita per omnia quae per aemulationem Dei facit diabolus, non religionis nostrae superstitio, sed nostra arguitur negligentia, id nolentium facere quod bonum esse, etiam saeculi homines non ignorant* (PL 23 [1865], coll. 304 B-C e 326 B).²

¹ Cfr. IUST. *I apol.* 27,4: «[...] altri ancora si evirano pubblicamente per prostituirsi da transessuali, e celebrano i misteri in onore della Madre degli dèi» (trad. di G. Girgenti), colei che Gerolamo definisce *dea meretrix e mater daemoniorum*. Cfr. in OS. I 4,14: *hi sunt quos hodie Romae, matri, non deorum, sed daemoniorum servientes, Gallos vocant, eo quod de hac gente Romani truncatos libidine, in honorem Atys, - quem eunuchum dea meretrix fecerat - , sacerdotes illius manciparint.*

² Questa la mia proposta di traduzione dei due frammenti testuali: «5. Si compiaccono dell'astinenza dai cibi come se anche la falsa religione dei pagani non osservasse il digiuno rituale in onore della Madre degli dèi e di Iside. [...] 17. Come invero l'imitazione demoniaca dei vergini non pregiudica la vera verginità, così neppure il digiuno rituale per Iside e Cibele o l'astinenza perpetua da alcuni cibi pregiudica i veri digiuni. Soprattutto quando presso di loro si compensa il digiuno del pane con abbondanza di carne. E come i prodigi degli Egiziani imitavano quelli compiuti da Mosè, ma non erano sotto il segno

Marie» de *La Mère des dieux*, cit., nel quale comunque l'A. esprime posizioni non sempre condivisibili. Di «rivalità» tra Cibele e Maria parla A. T. FEAR, *Cybele and Christ*, in *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, a cura di Eugene N. Lane, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, pp. 37-50, secondo cui «Cybele was regarded as a virgin goddess and as such could be seen as a rival to the Virgin Mary» (p. 40).

Nel II libro dell'*Adversus Iovinianum* (393) Gerolamo confuta fra l'altro la terza *propositio* di Gioviniano¹ e dimostra che «il digiuno è gradito a Dio e ben accetta la continenza» (... *Deo grata ieiunia, et acceptabilem continentiam*: II 6, col. 305 A).² Lo fa avvalendosi di alcuni *exempla* scritturistici a favore dell'astinenza alimentare,³ ma soprattutto di ar-

della verità (infatti il bastone di Mosè divorava quelli dei Maghi egizi), così attraverso tutte le cose che il diavolo fa per emulare Dio non viene messo in luce il carattere fallace della nostra fede, ma la nostra negligenza, poiché non vogliamo fare ciò che anche gli uomini che stanno nel mondo sanno essere buono».

¹ Cfr. *adv. Iovin.* I 3, col. 224 B: *Tertium proponit inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distantiam.* Sulle ragioni sottese all'eresia di Gioviniano e sui suoi contenuti (solo in parte antiascetici, a mio avviso) cfr. il recente studio monografico del compianto YVES-MARIE DUVAL, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2003.

² Nessuna attenzione ai nostri paragrafi e al confronto con l'ascetismo delle «religioni orientali» in VERONIKA E. GRIMM, *From Feasting to Fasting, The Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity*, London-New York, Routledge, 1996, che dedica un certo spazio all'*Adversus Iovinianum* nel contesto del deludente capitolo *Jerome and Ascetic Propaganda*, pp. 157 sgg.

³ Cfr. II 6, col. 305 A: ... *antequam ad Scripturas veniam doceamque ex eis Deo grata ieiunia et acceptabilem continentiam, argumentis philosophorum argumenta componam.* Più o meno negli stessi termini l'autore si esprime nell'epilogo dell'opera, in II 35, col. 348 A: *Tertio venimus ad ieiunia et quia adversarii duplex propositio fuerat, vel ad philosophos vel ad divinarum Scripturarum provocantis exempla, nos quoque ad utramque respondimus.* *Argumenta* ed *exempla* sono, com'è noto, due generi di *probationes* «tecniche» o *artificiales*: gli *argumenta* prove di ragionamento, deduttive, basate sui dati della discussione (ARIST. *rh.* I 2,1356a e QUINT. *inst.*

gumenta e di *exempla philosophorum*,⁴ una lunga carrellata di individui o gruppi di individui che praticarono l'ascesi, tutti aderenti a sette filosofiche o religiose – non cristiani, dunque. Gli *exempla philosophorum* cui Gerolamo fa ricorso sono assimilabili a quelli che la retorica classica chiamava *exempla externa* (o *peregrina*), riguardanti popoli stranieri, idealmente accostati e opposti a quelli *interna* (o *domestica*), riguardanti invece la storia patria. Un confronto fra realtà in sé diseguali, che presumeva la netta superiorità qualitativa (e quindi efficacia probativa e controversiale) degli *interna* rispetto agli *externa*. Lo schema, che nella tradizione profana aveva come perno ideologico l'appartenenza etnica, con l'avvento del Cristianesimo assunse caratterizzazioni religiose nel senso più ampio del termine: gli *exempla interna*,

vg 10,11); gli *exempla* prove induttive che hanno una fonte esterna alla causa (ARIST. *rh.* I 2,1356b e QUINT. *inst.* v 11,1). Sulle diverse valenze che il termine *exemplum* assume negli scritti di Gerolamo, sulla sua concezione dell'*exemplum* e sull'uso che egli ne fa nei diversi contesti una panoramica a tutto campo offre l'indagine capillare di PIERRE HAMBLENNÉ, *L'exemplum formel dans l'oeuvre conservé de Jérôme*, «Augustinianum», xxxvi, 1996, pp. 93-146. Circostritti all'*Adversus Iovinianum* e al ruolo che all'*exemplum* Gerolamo affida nella strategia argomentativa dispiegata nell'opera polemica due miei contributi sul tema: *Storia sacra e strategia retorica. Osservazioni sull'uso dell'exemplum biblico nell'Adversus Iovinianum di Gerolamo*, «Cristianesimo nella Storia», xvi, 1995, pp. 457-484, e *Esegesi biblica e destrutturazione dell'esempio classico. Ancora sull'uso dell'exemplum scritturario nell'Adversus Iovinianum*, «Filologia Antica e Moderna», viii, 1995, pp. 35-60.

⁴ Proprio l'interesse per l'«eruditio saecularis» di Gerolamo sta alla base dell'edizione critica di Ernst Bickel di II 5-14 nel suo *Diatribae in Senecae philosophi fragmenta*, I: *Fragmenta de matrimonio*, Lipsiae, Teubner, 1915, pp. 395-420. Lo studioso ha edito criticamente anche i capp. I 41-49.

tratti dai testi sacri, riguardano le verità del cristianesimo; gli altri, attinti dall'enorme serbatoio della *saecularis litteratura*,¹ riguardano tutto ciò che pertiene alla sfera secolare. Resta invece intatta, rispetto al mondo profano, la gerarchia valoriale delle due classi esemplari e la valutazione delle realtà ad esse sottese. Il fatto che la somiglianza sia postulata a livello qualitativamente diseguale non si traduce comunque in una «dépréciation» degli *exempla externa*² e quindi del mondo profano, al quale è legittimo far riferimento ove la situazione lo richieda. Gerolamo infatti non si limita ad utilizzare materiale che trovava nei libri profani, ma sceglie addirittura di renderli suoi ignari alleati, non importa se scomodi e imbarazzanti, nella lotta contra l'eresia. Li chiama in causa pertanto quando vuol comprovare, ad esempio, che *virginitatem semper tenuisse pudicitiae principatum* (I 41) e che dai migliori fra i pagani *virtutes voluptatibus ... solere praeferrere* (I 4); fino alla provocatoria esortazione rivolta alle matrone cristiane, invitate ad andare a scuola di castità dai pagani: *ut quae Christianae pudicitiae despiciunt fidem, discant saltem ab ethnicis castitatem* (I 47). Un approccio così fortemente segnato dal filtro, mentale prima ancora che culturale, della

retorica consente insomma a Gerolamo di fare quel che il teologo Ambrogio non può fare: accogliere spunti provenienti da culture religiose diverse da quella cristiana, implicitamente affermandone, quindi, la comparabilità, sia pure con le limitazioni di cui s'è detto. Ciò non comporta un appiattimento o la confusione delle identità, né stravolge la scala dei valori fondamentali, che viene pienamente confermata. Il richiamo esemplare del paganesimo nelle sue varie forme è richiesto del resto dal peso assunto all'interno delle comunità cristiane dalla devianza ereticale. Il quadro si presenta quindi ben più mosso di quello fissato da Tertulliano nella sua contrapposizione binaria (cristiani *vs* pagani). La relazione oppositiva diventa ternaria cristiani ortodossi / eretici / pagani (con l'ovvio carattere fluido delle frontiere di demarcazione) e l'eresia è avvertita da Gerolamo, almeno come minaccia, assai più insidiosa e impellente del paganesimo.

Fatta questa premessa, guardiamo un po' più da vicino i nostri due brevi estratti. Il primo è una citazione (presentata come tale) di Gioviniano, il quale metteva in discussione le motivazioni teologiche del digiuno, ricorrendo ad argomenti cui Gerolamo dà spazio, piuttosto ridotto invero, nel cap. 5 del II libro: Dio ha creato tutte le cose, *ut usui mortalium deservirent*, e fra gli usi cui gli animali sono stati destinati dallo stesso Creatore c'è quello di nutrire l'uomo: *... cuncta animantia, aut in cibos hominum, aut in vestitum, aut ad scindendam terram, aut ad subvectionem frugum, aut ipsius hominis esse creata* (col. 303 B). Una visione che l'eretico rafforzava con la citazione di *testimonia* della

¹ Fu Tertulliano a sostituire formalmente la coppia della retorica classica con quella costituita da *exempla saecularis litteraturae* ed *exempla divinarum scripturarum*, considerando ovviamente il materiale di provenienza biblica sotto ogni aspetto superiore alla *saecularis litteratura*. Cfr. in proposito lo studio, ancora insostituibile per quanto io ne sappia, di HÉLÈNE PÉTRÉ, *L'exemplum chez Tertullien*, Dijon 1940.

² Di «dépréciation» in relazione agli «*exempla externa*» parla espressamente, invece, HÉLÈNE PÉTRÉ, *op. cit.*, p. 67.

Scrittura, a partire da *Gen. 9,3* (*omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum, quasi holera virentia tradidi vobis omnia*). Lo stesso Gesù, del resto, che i Farisei apostrofavano come *vini potator et vorator* (col. 304 A; cfr. *Mt. 11,19*), frequentava i banchetti di nozze e pranzava senza problemi con pubblicani e peccatori. E certo in quelle occasioni non digiunava né di sicuro si asteneva dal bere! Il fatto stesso poi che abbia utilizzato il vino e non l'acqua come *tipo* sacramentale del suo sangue dovrà pure avere un significato, così come il fatto che dopo la resurrezione mangiò pesce (*Lc. 24,42*; *Gv. 21,9*) e non certo noci e brodino vegetale. Ulteriori *exempla* neotestamentari, riguardanti Paolo e gli altri apostoli, completano la rassegna dei passi scritturistici richiamati a sostegno della tesi della piena liceità del cibo e dell'uso moderato del vino, liceità negata invece dai sostenitori dell'ascesi rigorosa, i quali si compiacciono dell'astinenza dai cibi, conclude l'eretico, *quasi non et superstitio gentilium castum*¹ *Matris Deum observet et Isidis*. Chi riconosce nei rigori dell'ascesi un imprescindibile tratto identitario della comunità dei cristiani perfetti rifletta insomma su come anche la *superstitio gentilium* possa vantare proprie forme di asceti. ² Paradossalmente, le posizioni di quanti praticano l'astinenza alimentare vengono a coincidere

con quelle dei pagani e in particolare con i seguaci delle «religioni orientali». Gioviniano accenna infatti all'astensione dal pane prevista dal rituale dei culti metroaci e isiaci,³ un accostamento non privo di una sua forza argomentativa e dottrinale, come si capisce; evi-

tro cibo rozzo e sordido, in quanto entrambi si collocano sul polo opposto rispetto all'anima; i tagli dell'albero e il digiuno, poi, equivalgono simbolicamente all'interruzione di ogni ulteriore sviluppo della generazione; inoltre l'uso del latte come nutrimento equivale simbolicamente alla nostra rinascita; dopo vi sono gli *hilaria* e corone di fiori e una specie di risalita sino agli dèi: *De diis et mundo* 4,10, riprodotto in *Le religioni dei misteri*, cit., II, p. 313.

³ Cfr. TERT. *ieiun.* 16,7-8: *Sed bene quod tu nostris xerophagiis blasphemias ingerens casto Isidis et Cybeles eas adaequas. Admitto testimonialem comparisonem. Hinc divinam constabit, quam diabolus divinorum aemulator imitatur. Ex veritate mendacium struitur, ex religione superstitio compingitur. Hinc tu eo inreligiosior, quanto ethnicus paratior. Ille denique idolo gulam suam mactat, tu Deo non vis.* Nel *De ieiunio*, un Tertulliano ormai montanista risponde alle accuse di quanti accostavano l'eccessivo rigorismo delle pratiche ascetiche da lui seguite in fatto di digiuno a quelle dei fedeli dei culti egiziani o frigi ed afferma che preferiva vivere come certi devoti pagani piuttosto che come quei cristiani *quorum deus venter est*: il riferimento al *castus Isidis et Cybeles* gli serve dunque come arma d'attacco contro i cattolici, che qualifica ironicamente dell'aggettivo di *psychici*: GABRIEL SANDERS, *art. cit.*, p. 1066. Vallarsi, che nelle sue annotazioni cita le prime righe del testo di Tertulliano e ARN. *nat.* 5,16 (*quid temperatus ab alimonia panis, cui rei dedistis nomen 'castus'?* cfr. PL 23, col. 304 C-D), riporta anche un passo della *Suda* in cui si fa riferimento alle *kastèiai* celebrate mensilmente in onore di Iside, riflesso delle funzioni agrarie che la dea assume nella sua ellenizzazione (Iside = Demetra) e prima ancora di Cibele, riti di espiazione che comprendevano anche l'astinenza alimentare, come testimonia lo stesso Gerolamo nella lettera a Leta (del 400, quindi successiva all'*Adversus Iovinianum*): *faciant hoc cultores Isidis et Cybelae, qui gulosa abstinentia Fasides aves et fumantes turtures vorant, ne scilicet Cerealia dona contaminent* (*epist.* 107,10).

¹ *Castus / castum* è termine tecnico della religione romana, il che potrebbe fare pensare che l'interdizione rituale del pane facesse parte di norme più antiche del culto. Cfr. ANGELO BRELICH, *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, «MSR», XXXVI, 1965, p. 31, n., che dà rilievo al testo geronimiano di cui ci stiamo occupando (pp. 30 sgg.).

² Il 'teologo' Salustio spiega così il senso del digiuno: « [...] non mangiamo né pane né al-

dente inoltre il parallelismo con quanto lo stesso Gioviniano diceva a proposito dell'ascetismo sessuale, assimilando il radicalismo di certi suoi assertori a quello di encratiti e manichei.

Gerolamo, che a proposito della verginità si era limitato a respingere l'accusa di contiguità con l'encratismo e col manicheismo,¹ ora oppone all'avversario un ragionamento più articolato e più impegnativo, con cui mette in discussione l'uso della carne, sulla base delle teorie di naturalisti e filosofi fatte proprie prima di lui da scrittori cristiani come lo stesso Tertulliano: gli animali non sono stati creati per il nostro nutrimento, almeno non per ciò soltanto, e quelli commestibili devono comunque servire a chi compie lavori pesanti e ha bisogno di particolari energie,² non al cristiano, che è *sapientiae ... sectator* (II 6). Nell'ascetismo filosofico pagano (nell'«empio» Porfirio in primo luogo)³

¹ *Neque vero nos Marcionis et Manichaei dogma sectantes, nuptiis detrahimus; nec Tatiani principis Encratarum errore decepti, omnem coitum spurcum putamus; qui non solum nuptias, sed cibos quoque quos Deus creavit ad utendum, damnat, et reprobat: I 3, col. 223 A. Questa l'accusa di Gioviniano: ... manifestum est vos Manichaeorum dogma sectari, prohibentium nubere et vesci cibis, quos Deus creavit ad utendum, cauteriatam habentium conscientiam: I 5, col. 227 C.*

² Il retroterra delle argomentazioni geronimiane è in questo caso costituito dalle teorie dei grandi medici (da Ippocrate a Galeno) che insistevano sulla necessità di un'equilibrata dieta alimentare finalizzata alla salute del corpo e da quelle di molte scuole filosofiche, che bandivano l'uso della carne e consigliavano una moderata assunzione di cibo per il soddisfacimento delle necessità del corpo, non *ad vitium voluptatis* (II 11, col. 314 B). Sul tema, cfr. ora GILLIAN CLARK, *The Health of the Spiritual Athlete*, in *Health in Antiquity*, a cura di Helen King, London-New York, Routledge, 2005, pp. 326-346.

in effetti il Padre latino poteva rinvenire ragioni e indirizzi talora non lontani da quelli cristiani. Nel contempo sapeva però che il ricorso a quel materiale poneva la necessità di caratterizzare e distinguere il *proprium* dei cristiani, specie di fronte ad accuse come quelle di Gioviniano. Da qui la netta presa di distanza dalle posizioni di celebri 'astinenti' pagani come Pitagora ed Empedocle⁴ e soprattutto l'affermazione forte delle peculiari ragioni dell'ascetismo cristiano, il cui fondamento non sta in generiche convinzioni etiche o psicologiche, igieniche o culturali, bensì nell'esperienza storica dell'Incarnazione e in una definita prospettiva escatologica (II 6).

Mentre ribadisce i tratti identitari della *sapientia* cristiana, comunque, Gerolamo non ha difficoltà a riconoscere – e in ciò la distanza da Ambrogio è davvero considerevole – una *congruentia* fra le dottrine dei *philosophi* pagani e

³ Sul consistente riuso di Porfirio in questa sezione dell'*Adversus Iovinianum*, mi sono soffermato nell'art. *Uno scomodo alleato nella difesa dell'ascetismo alimentare: Porfirio in Hier.* «*Adv. Iovin.*» 2,7, in «*Ad contemplandam Sapientiam*». *Studi di Filologia Letteratura Storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli (Cz), Rubbettino, 2004, pp. 115-136. Cfr. anche CLAUDIO MORESCHINI, *L'utilizzazione di Porfirio in Gerolamo*, in *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo. Atti del convegno tenuto a Trento il 5-7 dicembre 1995*, a cura di Claudio Moreschini, Giovanni Menestrina, Brescia, Morcelliana, 1997, pp. 175-195 (pp. 186 sgg.), e GILLIAN CLARK, *Fattening the Soul: Christian Ascetism and Porphyry on Abstinence*, in *Studia Patristica. Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1999*, xxxv, a cura di Maurice F. Wiles, Edward J. Yarnold, Leuven, Peeters, 2001, pp. 41-51.

⁴ *Et probabo non Empedoclis et Pythagorae nos dogma sectari, qui propter μετεμψύχωσις, omne quod movetur et vivit edendum non putant: II 6, col. 305 A.*

le testimonianze della Scrittura, la duplice fonte cui ha egualmente attinto *argumenta* ed *exempla*.¹ Tale *congruentia* non implica ovviamente l'assunzione di una *ratio* comune: è vero che i cristiani sono, come i migliori fra i pagani, *sapientiae sectatores*, ma la loro è la sapienza rivelata del Cristo, nel quale affonda le sue radici e trova le sue ragioni l'opzione ascetica, che del resto non è per tutti, ma solo per i migliori, quelli a cui è rivolta l'esortazione di Gesù ad essere «perfetti» (cfr. *Mt.* 19,21). Sta in ciò il reale discrimine con Gioviniano, contrario a ogni differenza di meriti all'interno della Chiesa e dell'esperienza di vita cristiana.

Questo il contesto nel quale s'inserisce la risposta all'accusa di Gioviniano, per la quale Gerolamo fa, tra l'altro, ricorso a Tertulliano. Da lui riprende l'argomento dell'imitazione diabolica sopra richiamato a proposito della verginità: il digiuno dei seguaci di Iside e di Cibele, sia esso temporaneo o perpetuo, *in aeternum*,² non *praeiudicat* la *ratio* del digiuno cristiano, così come l'*imitatio diaboli* non *praeiudicat* la vera verginità.

¹ *Haec autem de Scripturis pauca posuimus, ut congruere nostra cum philosophis doceremus: II 7, coll. 307 D-308 A.*

² «L'astensione perpetua o permanente», puntualizza ANGELO BRELICH, *art. cit.*, p. 33, non «è da mettersi sullo stesso piano delle astensioni rituali limitate a un giorno o, comunque, a un ben definito periodo festivo. In quale dei due tipi rientrava l'interdizione del pane nel culto della Magna Mater?», si chiede lo studioso. «Nel primo difficilmente, per quanto Gerolamo [...] parli di *quorundam ciborum in aeternum abstinentia*; si può ragionevolmente supporre che di una rinuncia perpetua al pane ci sarebbero rimaste testimonianze esplicite». Il carattere accentuatamente retorico del contesto e le finalità argomentative del cenno all'*abstinentia* potrebbe forse

Il senso reale del verbo *praeiudicat* non si intende, a mio avviso, se non lo si mette in relazione con il sostantivo da cui trae origine, *praeiudicium*, termine tecnico dell'oratoria forense con cui si indica il «precedente», cioè un tipo di prova per più versi apparentata all'*exemplum*. Inutile, quindi, che Gioviniano citi un tale pseudoesempio, privo di qualsiasi valore probativo. Del resto, è vero che i seguaci di quei culti si astengono dal pane, ma compensano ampiamente la loro rinuncia ingozzandosi di carni!

L'ottica da cui Gerolamo guarda alle pratiche ascetiche non cristiane è profondamente diversa, in conclusione, da quella ambrosiana. All'assoluta chiusura del vescovo milanese, conseguenza di un approccio teologicamente connotato, che mina alla base la possibilità di qualsiasi reale confronto, corrisponde nel Dalmata un atteggiamento più articolato e sfumato, all'interno del quale trova posto anche la possibilità del confronto, in un'ottica che tende a mettere l'accento sulle affinità, sia pure parziali ed esterne, piuttosto che sulla diversità radicale.

È la storia stessa – sembra essere il nocciolo della risposta a Gioviniano – a evidenziare punti di contatto anche con le «religioni orientali», senza che questo significhi mettere sullo stesso piano realtà sostanzialmente diverse³ e senza soprattutto confondere le identità peculiari. Se non si può certo individuare

fornire una spiegazione all'enfatica espressione geronimiana.

³ Negli stessi capitoli dell'opera qui richiamati, si accenna, ad es., alle pratiche ascetiche dei sacerdoti egizi di cui parla lo stoico Cheremone, all'interno delle quali la dieta alimentare ha un ruolo di primo piano. Essi si astengono dal

in ciò un esempio di quegli 'scambi' cui faceva riferimento Cumont, è innegabile comunque un'apertura a quello che oggi chiameremmo confronto interreligioso, o comunque una certa disponibilità – ovviamente *pour cause* e chiaramente finalizzata – a rilevare elementi di convergenza e tratti di somiglianza. L'approccio meno segnatamente teologico di Gerolamo gli permette, almeno nel testo qui richiamato,¹ di non dare

vino e dalle carni e lo fanno per ragioni rituali (il digiuno induce una sorta di *trance* mistica) e al fine di tenere a freno le pulsioni sessuali, pratica più volte consigliata ad ascete e asceti cristiani dallo stesso Gerolamo, oltre che, naturalmente, da una copiosa letteratura ascetica e monastica. Ancora una volta notizie e riferimenti sono ricavati da Porfirio (*abt.* iv 6 sgg.), il cui *De abstinentia* costituisce come si è detto il testo-base per questa parte dell'*Adversus Iovinianum*. La ripresa però non è pedissequa e talora basta un piccolo aggiustamento per dare sterzate sostanziali in direzioni di senso diverse dall'originale. Così, per quanto riguarda il nostro tema, alcuni piccoli interventi sganciano le pratiche ascetiche dalla dimensione culturale, in modo da favorire il confronto col cristianesimo e attivare il processo emulativo condensato nella *sententia* che chiude il cap. 14: *qui paupertatem apostolorum et crucis duritiam aut nesciunt aut contemnunt, imitentur saltem gentiliū parcatem* (col. 319 B).

¹ Benché sia effettivamente difficile ridurre a

la stessa forza che Ambrogio dava all'idea di *unicità* (*singularità*: *Einheit*) e di privilegiare invece la nozione di *alterità*. L'*unicità*, in questo caso, è rivolta verso l'interno e risponde all'esigenza di repressione del pensiero ereticale, sentita come primaria da Gerolamo, preoccupato di costruire un'identità centrata sull'ortodossia della visione di fede e di Chiesa, e quindi dei comportamenti che da essa conseguono. L'*altro* cioè, quello vero, non è tanto l'esponente delle culture religiose che condividono con i cristiani certe pratiche ascetiche (peraltro sorrette da motivazioni e con caratterizzazioni senza alcun dubbio peculiari), con il quale gli spazi di contiguità sono evidenti e non toccano la stabilità del sistema. L'*altro*, con cui nessun dialogo e confronto è possibile, è – in questo contesto, lo ripeto – l'eretico.

comune denominatore gli atteggiamenti assunti dal Padre latino nelle sue diverse opere, non convince tuttavia l'idea di un percorso cronologicamente evolutivo delle concezioni ascetiche geronimiane espressa da STEVEN D. DRIVER, *The Development of Jerome's Views on the Ascetic Life*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», LXXII, 1995, pp. 44-70.

COMPOSTO, IN CARATTERI «BEMBO BOOK» MONOTYPE
E «PERPETUA TITLING» MONOTYPE,
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE[®], PISA · ROMA.

★

Giugno 2008

(c22/169)

