



Piredda, Anna Maria Giacinta (2000) *La Vergine di Antiochia*. In: *Multas per gentes: studi in memoria di Enzo Cadoni*, Sassari, EDES Editrice Democratica Sarda (stampa Tipografia TAS). p. 297-308.

<http://eprints.uniss.it/6895/>

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Multas per gentes

Studi in memoria di Enzo Cadoni

*a cura del Dipartimento di Scienze
Umanistiche e dell'Antichità*

Sassari 2000

des

EDITRICE DEMOCRATICA SARDA

Tipografia TAS

Stampa TAS - Tipografi Associati Sassari
Via Predda Niedda 43/D - Sassari
Tel. 079/262221 - 079/262236 - Fax 079/260734

Anno 2001

EDES - EDITRICE DEMOCRATICA SARDA
Via Nizza, 5/A - Sassari

Anna Maria Piredda

La vergine di Antiochia

Nel secondo libro del *De uirginibus* Ambrogio sostiene che è necessario approntare per le vergini cristiane una precettistica specifica ma, “vescovo da meno di tre anni” (*nondum triennialis sacerdos*)¹, non si ritiene ancora capace di dar corpo all’opera². Per non venir meno al suo dovere episcopale decide comunque di basare l’insegnamento sugli *exempla*³, considerati dalla retorica classica strumento di persuasione pedagogicamente valido⁴, e motiva questa scelta sostenendo che gli esempi hanno il vantaggio di far sembrare “non difficile ciò che è stato già fatto, utile ciò che è stato sperimentato, un dovere sacro ciò che è stato trasmesso come per virtù ereditaria”⁵. Il valore parenetico dell’*exemplum* giustifica l’utilità dell’opera, che non è certo la prima nel campo della precettistica ascetica in lingua latina⁶. Infatti, mentre il *De habitu*

¹ *Virg.* 2, 6, 39.

² *Virg.* 2, 1, 2: *Sed quoniam nos infirmi ad monendum sumus et impares ad docendum...* Per la datazione dell’opera si vedano l’introduzione di F. Gori a Sant’Ambrogio, *Opere morali III. Verginità e Vedovanza*, Introduzione, traduzione, note e indici di F. GORI, SAEMO 14, 1, Milano-Roma 1989, pp. 62 ss. e M. ZELZER, *Zur Chronologie der Werke des Ambrosius. Überblick über die Forschung von 1974 bis 1997*, 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 L. F. Pizzolato e M. Rizzi, Milano 1998, pp. 88 s.

³ *Virg.* 2, 1, 2: *... ne uel susceptum deseruisse munus uel nobis adrogasse amplius uidemur, exemplis potius quam praeceptis putauimus imbuendam.* Ambrogio è, insieme a Girolamo, il padre della Chiesa latina che ha riservato maggiore attenzione al tema della castità femminile: F. E. CONSOLINO, *Ascetismo e monachesimo femminile in Italia dalle origini all’età longobarda (IV-VIII secolo)*, in *Donne e fede*, Roma-Bari 1994, pp. 9 ss.

⁴ Sull’*exemplum* nella cultura classica e cristiana: C. BREMOND - J. LE GOFF - J. C. SCHMITT, *L’“exemplum”*, Turnhout 1982. L’*exemplum* ha valore prevalentemente etico e quello “tratto dalla storiografia, dalle orazioni o dalla cronaca (*quaeque cotidie aguntur*) ha addirittura il valore di autorevole precedente, entra in qualche modo a far parte del diritto” (R. NICOLAI, *La storiografia nell’educazione antica*, Biblioteca di «Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici» 10, Pisa 1992, p. 57).

⁵ *Virg.* 2, 1, 2: *... licet amplius proficiatur exemplo, quoniam nec difficile quod iam factum est aestimamur et utile quod probatum et religiosum quod hereditario quoddam paternae uirtutis usu in nos est successione transfusum.* C. BREMOND - J. LE GOFF - J. C. SCHMITT, *op. cit.*, pp. 48 s.

⁶ L’originalità del *De uirginibus* è stata messa in luce da Y.-M. DUVAL, *L’originalité du De uirginibus dans le mouvement ascétique occidental: Ambroise, Cyprien, Athanase*, in *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, pp. 9-66; in part. pp. 21-29 per il rapporto con Cipriano; lo studioso ha fatto notare che, seppure il testo non contenga una

uirginum di Cipriano, che costituiva un precedente illustre, aveva il compito di *docere e coercere*⁷, il *De uirginibus* si prefigge lo scopo di *blandiri*⁸. In tal modo le vergini, che hanno già "l'autorità di un martire per osservare la disciplina", verranno invitate con dolcezza ad abbracciare la professione di verginità:

*...quoniam cum haberent auctoritatem martyris ad obseruantiam disciplinae, non superfluum iudicauit, si nostri sermonis blanditiam deriuarent ad professionis illecebram*⁹.

Propone quindi come primo esempio la vita della Vergine Maria¹⁰, nella quale è raffigurata come in un'immagine la verginità¹¹, e prosegue con quello di santa Tecla¹². Consapevole, però, delle obiezioni che potrebbero essergli rivolte per la difficoltà di uniformarsi a simili modelli, Ambrogio attualizza il messaggio con un *exemplum recens*, quello della vergine di Antiochia.

*Dicit aliquis: "Cur exemplum attulisti Mariae, quasi repperiri queat matrem domini quae possit imitari, cur etiam Theclae, quam gentium doctor instituit? Da huiusmodi doctorem, si discipulam requiris"*¹³.

regola vera e propria, offre comunque la prima esposizione dettagliata in occidente di precauzioni da rispettare per quel che concerne il vino, il cibo, le visite, la conversazione, il silenzio (p. 14).

⁷ Cipriano stesso sottolinea nel *De habitu uirginum* (2, 4, 5) che il suo insegnamento procede per *praecepta*.

⁸ Per quanto riguarda la valenza retorica di questo termine nelle opere di Ambrogio: L. F. PIZZOLATO, *Ambrogio e la retorica: le finalità del discorso*, in *Nec timeo mori*, cit., p. 239.

⁹ *Virg.* 2, 1, 4.

¹⁰ La proposta dell'*exemplum* della Vergine Maria è presente nell'*Epistola alle vergini* di Atanasio, fonte principale del *De uirginibus* (cfr. Y.-M. DUVAL, *art. cit.*, pp. 43-50 e F. GORI, *Introduzione*, cit., pp. 57 ss.). S. ELM ha affiancato questa epistola ascetica atanasiana alla più famosa *Vita Antonii*: "Athanasius' ascetic writings, the *Letter to the Virgins* as well as his *Life of Saint Antony*, were primarily intended for urban ascetics, both male and female" (*Athanasius of Alexandria's Letter to the Virgins: who was its intended audience?*, «Augustinianum» 33 [1993], p. 183).

¹¹ *Virg.* 2, 2, 6: *Sit igitur uobis tamquam in imagine descripta uirginitas uita Mariae*. Sul profondo valore dell'immagine in Ambrogio: A. V. NAZZARO, *Incidenza biblico-cristiana e classica nella coerenza delle immagini ambrosiane*, in *Nec timeo mori*, cit., pp. 313-339.

¹² Su Tecla come figura emblematica nei primi secoli del Cristianesimo cfr. C. MAZZUCCO, "E fui fatta maschio". *La donna nel Cristianesimo primitivo*, Torino 1989, pp. 17-20; F. E. CONSOLINO, *La santità femminile fra IV e V secolo: norma, esempi e comportamenti*, in *Modelli di santità e modelli di comportamento*, a cura di G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona, Torino 1994, p. 27. Per la diffusione degli *Atti* apocrifi di Paolo e Tecla nell'Italia del Nord e la loro utilizzazione da parte di Ambrogio si veda W. RORDORF, *Sainte Thècle dans la tradition hagiographique occidentale*, «Augustinianum» 24, 1-2 (1984), pp. 74 ss.

¹³ *Virg.* 2, 3, 21. L'*exemplum recens* ha una maggiore efficacia didattica (C. BREMOND - J. LE GOFF - J. C. SCHMITT, *op. cit.*, pp. 44 ss.). Come ha sottolineato M. VAN UYTFANGHE, "l'ori-

Con il racconto delle virtù di cui ha dato prova la casta martire di Antiochia prima di morire, egli vuole dimostrare in qual modo le vergini cristiane devono mettere in atto la *imitatio Mariae* nella realtà contemporanea¹⁴.

La collocazione del martirio in un periodo storico più vicino alle destinatarie dell'opera, però, è vaga così come l'identità della martire (*Antiochiae nuper uirgo quaedam fuit*)¹⁵, sulla quale si è appuntata per secoli l'attenzione degli studiosi. La sua identificazione con Teodora di Alessandria¹⁶, scartata dai bollandisti¹⁷, è stata riproposta di recente da Franco Gori, il quale ritiene che le corrispondenze "numerose e letterali"¹⁸ tra il *De uirginibus* e la *Passio*

ginalité de l'hagiographie est... d'incarner le salut biblique dans une figure et une réalité 'contemporaines' et vivantes" (*L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale, in Le monde latin antique et la Bible*, par J. Fontaine et Ch. Pietri, Paris 1985, p. 601; cfr. ID., *Le culte des saints et l'hagiographie face à l'Écriture: les avatars d'une relation ambiguë*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1988), Spoleto 1989, pp. 185 ss.

¹⁴ La Vergine Maria è per le donne cristiane "il termine di riferimento naturale e nella categoria della *imitatio Mariae* rientra una serie di regole di vita che vanno dalla fede e dalla assoluta dedizione a Dio alla più perfetta castità" (E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980, p. 10).

¹⁵ *Virg.* 2, 4, 22.

¹⁶ Per il dibattito sull'identità della vergine di Antiochia si veda in particolare: S. Ambrosii *De uirginibus ad praecipuorum codicum fidem*, recensuit O. FALLER, *Florilegium Patristicum* 31, Bonnae 1933, pp. 53 ss. e F. GORI, *SAEMO* 14, 1, pp. 84 s.

¹⁷ Nel commento alla *passio* di Teodora e Didimo (*De SS. Didymo et Theodora Martyribus Alexandriae in Aegypto*, in *Acta Sanctorum. Aprilis*, Collecta, digesta, illustrata a Godefrido Henschenio et Daniele Papebrochio e Societate Jesu, Tomus III, Venetiis MDCCXXXVIII, pp. 572-575) i bollandisti reputano improbabile l'ipotesi di un errore da parte di Ambrogio o di uno scriba: "*Etenim illa Virgo, de qua, tacito eius et liberatoris nomine, scribit sanctus Doctor lib. 2 de Virginibus, Antiochena fuit; et licet prae nominati auctores suspicentur Antiochiam pro Alexandria librorum vitio scriptam fuisse: non persuadent, quia videtur Ambrosius aetati suae propinquiorem historiam, ac forte sub Juliano gestam narrare*" (AA.SS. Aprilis t. III, p. 572). Ritengono inoltre che il tipo di condanna inflitto alla vergine e il modo per eluderla non fossero affatto desueti al tempo delle persecuzioni e non possano quindi essere ritenuti probanti per la dipendenza del testo ambrosiano dalla *passio* di Teodora: "*Ceterum constat huiusmodi petulantiam Iudicum profanorum adversus Christianas Virgines usitatissimam fuisse: quid igitur cunctabimur credere, simili eam fraude a Christianis adulescentibus elusam fuisse saepius...*" (*ibid.*, p. 572 e gli esempi proposti a p. 573); adducono come prova ulteriore della loro tesi l'assenza negli *Acta* di un epilogo simile a quello ambrosiano, riecheggiante l'episodio classico di Damone e Finzia: "*Sed ut dixi haec omnia probant, hanc saltem partem ultimam non convenire Alexandriae Theodora*" (*ibid.*, p. 575).

¹⁸ F. GORI, *SAEMO* 14, 1, p. 85. Lo studioso, seguendo la proposta formulata agli inizi di questo secolo da F. AUGAR (*Die Frau im römischen Christenprozess, ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im römischen Staat*, «TU» N.F. 13, 4, Leipzig 1905, pp. 34 ss.), opera una distinzione all'interno del testo degli *Acta proconsularia* tra la prima parte, riguardante il processo, e la seconda, riguardante la sostituzione della martire con il soldato; le conclusioni cui giunge sono comunque differenti da quelle dello studioso tedesco, secondo il quale Ambrogio avrebbe avuto a disposizione solo la seconda parte degli *Acta* e un breve compendio della prima.

di Teodora e Didimo, riportata dagli *Acta proconsularia*, siano sufficienti "a fugare ogni dubbio"¹⁹. Lo studioso ritiene giustamente che le divergenze tra i due testi siano dovute al fatto che Ambrogio ha arricchito l'esposizione di "particolari più funzionali alla propria trattazione"²⁰.

È pertanto interessante indagare in qual modo Ambrogio abbia rivisitato la sua fonte²¹, riuscendo a trasformare il resoconto della *Passio*, più elementare nella struttura e nel linguaggio, in un racconto capace di affascinare il lettore.

La finezza della rilettura ambrosiana è già evidente nell'*incipit*, dove l'uso dell'indefinito *quaedam* riecheggia il linguaggio novellistico²² e *nuper*, pur indicando la recenziarietà, segnala con la mancanza di determinazione temporale l'intenzione di disancorare la narrazione da precisi riferimenti storici. In questo modo l'*exemplum*, pur conservando il suo valore di testimonianza, permette ad Ambrogio una maggiore libertà nella rivisitazione della fonte.

La protagonista del racconto, di cui non viene mai rivelato il nome, è definita soltanto con vocaboli indicanti il suo *status*: *uirgo, puella Dei, martyr*²³. Il suo comportamento è quello proprio delle vergini consacrate:

¹⁹ F. GORI, SAEMO 14, 1, p. 85.

²⁰ Id., *ibid.* La sua equilibrata conclusione è perfettamente in linea con le tendenze della critica contemporanea che è interessata a mettere in evidenza soprattutto il modo in cui Ambrogio utilizza le proprie fonti; una selezione ambrosiana sull'argomento in G. VISONÀ, *Lo status quaestionis della ricerca ambrosiana*, in *Nec timeo mori*, cit., pp. 41-50 (in part.).

²¹ Come ha evidenziato G. VISONÀ (*art. cit.*, p. 48) la ricerca effettuata in questi ultimi decenni ha dimostrato come "sia possibile una lettura a più livelli di Ambrogio, secondo categorie ermeneutiche non dissimili da quelle che egli stesso applicava".

²² Così iniziano favole, novelle, romanzi. L'*incipit* di questo passo ricorda quello della favola di Amore e Psiche (IV 28: *Erant in quadam ciuitate rex et regina*) nelle *Metamorfosi* di Apuleio, autore ben noto ad Ambrogio; P. COURCELLE aveva segnalato i paralleli testuali tra il *De excessu fratris* di Ambrogio e il *De Platone et eius dogmate* di Apuleio (*De Platon à saint Ambroise par Apulée. Paralleles textuelles entre le "De excessu fratris" et le "De Platone"*, «Revue de Philologie» 35 (1961), pp. 15-28 = *Recherches sur les "Confessions" de s. Augustin*, Paris 1968², pp. 322-326; cfr. inoltre ID., *Ambroise face aux comiques latins*, in *Recherches sur Saint Ambroise. "Vies" anciennes, culture, iconographie*, Paris 1973, pp. 42-43). Così inizia anche la *Historia Apollonii Regis Tyri* (*In ciuitate Antiochia rex fuit quidam*), romanzo ellenistico in cui si riscontra una commistione di elementi pagani e cristiani ed è contenuto anche lo straordinario episodio di Tarsia nel lupanare (cfr. M. MAZZA, *Le avventure del romanzo nell'Occidente latino. La "Historia Apollonii Regis Tyri"*, in *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*. Atti del Convegno tenuto a Catania (Università degli Studi, 27 sett.-2 ott. 1982, Roma 1985, vol. II, pp. 597-645).

²³ L'introduzione di F. GORI (SAEMO 14, 1, pp. 11-93) presenta un'ampia panoramica sul valore della verginità nelle opere di Ambrogio e degli autori greci e latini a lui precedenti e coevi. Un'indagine sul significato della verginità secondo Ambrogio in P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Torino 1992, pp. 311-333.

avendo deciso di abbracciare la professione di verginità, evita di farsi vedere in pubblico (*fugitans publici uisus*)²⁴. La fama della sua bellezza *audita nec uisa* suscita però il desiderio di molti pretendenti che, offesi per essere stati respinti, la denunciano²⁵. Durante la persecuzione la fanciulla, incapace di fuggire²⁶ (*fugere nescia*), viene condotta in tribunale, dove deve sostenere “il duplice combattimento della castità e della fede (*duplex ... certamen et castitatis et religionis*)²⁷; i magistrati, infatti, avendo notato che avvampava ai loro sguardi (*erubescens ad aspectus*)²⁸, cercano di farla abiurare mettendola a scegliere tra dover sacrificare agli dei o essere condannata alla prostituzione (*aut sacrificare uirginem aut lupanari prostitui iubent*)²⁹. In questo modo la condanna al lupanare, che negli *Acta* è determinata da una legge imperiale³⁰, acquista nel passo ambrosiano la carica drammatica di un inganno teso dai persecutori alla martire per “privarla della fede prendendo a pretesto la castità”³¹.

Il dilemma tra il martirio e la verginità (*hodie aut martyr aut uirgo*)³² si risolve nel monologo interiore della protagonista. In questo passo, definito da Jean Doignon “une sorte de suasoire sur la chasteté”³³, Ambrogio si avvale delle tecniche insegnate nelle scuole di retorica per difendere il valore spirituale della verginità cristiana, il cui *auctor*³⁴ è Cristo, e per ribadire l’efficacia

²⁴ *Virg.* 2, 4, 22.

²⁵ *Ibid.* Il tema delle vergini che ricusano il matrimonio e vengono denunciate dai fidanzati è presente in alcune passioni romane del V secolo, così come quello, a carattere romanzesco, della malattia d’amore del fidanzato respinto (F. E. CONSOLINO, *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, «Augustinianum» 24 (1984), pp. 97 ss. Per quanto riguarda la fortuna letteraria dell’innamoramento *per audita* cfr. M. PERI, *Malato d’amore. La medicina dei poeti e la poesia dei medici*, Soveria Mannelli 1996, pp. 83 ss.

²⁶ *Virg.* 2, 4, 23: *Puella fugere nescia, certe pauida...*

²⁷ *Ibid.* Come ha messo in evidenza la Consolino per le Passioni Romane non è raro “che il martirio stesso si configuri come l’esito finale di una difesa ad oltranza della verginità consacrata a Cristo” (*Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, cit., p. 85).

²⁸ *Virg.* 2, 4, 23. L’arrossire era collegato dalla fisiognomica antica alla delicatezza d’aspetto e di sentimenti (M. M. SASSI, *La scienza dell’uomo nell’antica Grecia*, Torino 1988, p. 32).

²⁹ *Virg.* 2, 4, 23.

³⁰ AA.SS. *Aprilis* t. III, p. 573: *iusserunt Imperatores vos quae estis virgines, aut diis sacrificare aut iniuria meritorii provocari*. Sul tema della condanna al lupanare inflitta alle vergini cristiane: F. RIZZO NERVO, *La vergine e il lupanare. Storiografia, romanzo, agiografia*, in *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*, XXIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 5-7 maggio 1994), *Studia Ephemeridis* «Augustinianum» 50, Roma 1995, pp. 91-99.

³¹ *Virg.* 2, 4, 23: *...excogitare coeperunt, quemadmodum specie castitatis religionem tollerent, ut cum id abstulissent, quod erat amplius, etiam id eriperent quod reliquerant*.

³² *Virg.* 2, 4, 24.

³³ J. DOIGNON, *La première exposition ambrosienne de l’exemplum de Judith* (*De uirginibus*, 2, 4, 24), in *Ambroise de Milan*, cit., p. 227.

³⁴ *Virg.* 2, 4, 24: *Sed nec uirginis nomen agnoscitur, ubi uirginitatis auctor negatur*.

cia pedagogica dell'*exemplum*. Così la fanciulla opera la sua scelta dopo aver richiamato alla memoria le figure bibliche di Raab³⁵ e di Giuditta, ma soprattutto di quest'ultima, il cui esempio viene considerato più consono alla situazione perché insegna che conservando la fede si può conservare anche la castità:

*Bene successit exemplum ... fortassis et nos seruando religionem seruabimus etiam castitatem*³⁶.

L'introduzione degli esempi biblici al posto di quelli classici opera la trasformazione della *suasoria* in senso cristiano e la rende atta a svolgere la sua funzione nei confronti delle destinatarie dell'opera:

*Itaque talibus informata exemplis ... fleuit, tacuit, ne eam uel loquentem adulter audiret, nec pudoris elegit iniuriam, sed Christi recusauit*³⁷.

Il comportamento della martire di Antiochia deve insegnare alle vergini di Cristo che il silenzio è un mezzo per preservare la castità³⁸. "Giudicate", propone loro Ambrogio, "se avrebbe potuto profanare il corpo colei che non profanò nemmeno la voce"³⁹.

Comunque, nonostante le rassicurazioni sul profondo valore spirituale della verginità, il vescovo sa che l'ingresso della vergine nel lupanare è capace di suscitare nuova apprensione per la sua sorte. Interrompe quindi il racconto e si rivolge direttamente al suo uditorio, per confessare timore e vergogna nell'affrontare simili argomenti⁴⁰; esorta le vergini a cogliere solo l'aspetto edificante del suo racconto, le prega di chiudere le orecchie per non sentire che la *puella Dei* è condotta nel lupanare e di aprirle, invece, per sentire che una vergine può essere prostituita, ma non profanata:

*Claudite aurem, uirgines Dei: ducitur puella Dei ad lupanar. Sed aperite aurem, uirgines Dei: uirgo prostitui potest, adulterari non potest*⁴¹.

³⁵ Nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam* III 23 Ambrogio ha indicato in Raab il mistero della Chiesa: G. RAPISARDA, *Raab e Gezabele nell'esegesi patristica*, «Annali di storia dell'esegesi» 6 (1989), p. 159.

³⁶ *Virg.* 2, 4, 24. Il personaggio di Giuditta ha avuto poca fortuna presso gli autori latini prima di Ambrogio, lo ricorda fuggevolmente Tertulliano nel *De monogamia* 17, 1; soltanto Lucifero di Cagliari cita interi passi del *Libro di Giuditta in Parc.* 10, 35-70 e 11, 34-35 (J. DOIGNON, *art. cit.*, p. 220); ed anche in *Moriund.* 4, 64 e 12, 76-77.

³⁷ *Virg.* 2, 4, 25.

³⁸ Il silenzio è definito da Ambrogio in *De off.* 1, 18, 68 *maximus actus uerecundiae*.

³⁹ *Virg.* 2, 4, 25: *Aestimate utrum adulterare potuerit corpus quae nec uocem adulterauit.*

⁴⁰ *Virg.* 2, 4, 26: *Iamdudum uerecundatur oratio mea et quasi adire gestorum seriem criminosa atque explanare formidat.*

⁴¹ *Virg.* 2, 4, 26. È sotteso a questa affermazione un profondo significato teologico: nella

Le invita infine a tenere a mente i miracoli dei martiri ed a cancellare dalla memoria i nomi dei luoghi in cui si svolgono gli avvenimenti⁴². Ma la sospensione del racconto non è dovuta soltanto alle motivazioni addotte, ha anche la funzione di creare maggiore *suspense*⁴³ per la sorte della protagonista e di rivitalizzare l'episodio della sostituzione della vergine con il soldato, che nella *Passio* di Teodora è alquanto noioso.

Tecniche narrative ed esigenze edificanti sono strettamente congiunte nella raffinata lettura ambrosiana dell'evento agiografico. Così quando la tensione drammatica sale alla notizia della folla che si accalca davanti al postribolo⁴⁴ e all'arrivo di un soldato dall'aspetto terrificante⁴⁵, le preghiere della vergine svolgono insieme una funzione prolettica ed edificante. L'evocazione di eventi miracolosi tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento e del tema della *militia Christi*⁴⁶ genera l'attesa del meraviglioso e introduce al successivo sviluppo della vicenda: il soldato con un discorso ricco di simbolismi cristiani convince la fanciulla a scambiare le vesti con le sue e a fuggire via in abiti virili. Si verifica così "quel che i secoli non hanno mai visto, una vergine esce da un lupanare, per di più vergine di Cristo" (*quod nulla umquam uiderunt saecula, egreditur de lupanari uirgo, sed Christi*)⁴⁷. La straordinarietà dell'evento produce il miracolo della conversione: il più esagitato tra coloro che attendevano fuori del lupanare il proprio turno, nel constatare quanto era accaduto dentro, decide di dare una svolta alla propria vita e di uscire da lì pudico, lui che vi era entrato da adultero⁴⁸.

Nell'epilogo del racconto, che non ha riscontro negli *Acta proconsula-*

profanazione della carne, questa rimane inalterata, perché nella castità verginale vi è l'incorruttabilità del corpo di Cristo. La verginità, infatti, è "partecipazione all'odore della morte di Cristo e al profumo della sua risurrezione" (P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3*, Roma 1975). Per Ambrogio la verginità e la castità si pongono "come segno privilegiato dell'integrità originaria, costume di vita angelico, praticabile da pochi ma per tutti annuncio della futura resurrezione" (G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Studia Ephemeridis «Augustinianum» 20, Roma 1984, p. 290).

⁴² *Virg.* 2, 4, 27: *discite martyrum miracula, sanctae uirgines, dediscite locorum uocabula.*

⁴³ Il fatto che il mondo classico non possedesse un termine tecnico per designare la *suspense* "non significa che ne ignorasse i procedimenti" (L. CICU, s.v. "Suspense", in *Enciclopedia Virgiliana*, IV [1988], p. 1088).

⁴⁴ *Virg.* 2, 4, 27: *Ingens petulantium concursus ad fornicem.*

⁴⁵ *Virg.* 2, 4, 28: *ecce uir militis specie terribilis irrupit. Quemadmodum eum uirgo tremuit, cui populus tremens cessit!*

⁴⁶ *Ibid.*: *Habet et Christus milites suos qui etiam legiones habet.*

⁴⁷ *Virg.* 2, 4, 30.

⁴⁸ *Virg.* 2, 4, 31: *Ad lupanar ueni, cerno uadimonium, et tamen mutatus egrediar, pudicus exibo qui adulter intraui.*

ria⁴⁹, si assiste ad un'evoluzione del personaggio femminile. La vergine cambia ora atteggiamento: mentre prima arrossiva, piangeva, taceva - i suoi monologhi erano sempre interiori - ora accorre sul luogo del supplizio, reclama il martirio; con un lungo discorso cerca di persuadere il soldato a non opporsi pubblicamente alla sua condanna⁵⁰, spiegandogli i motivi che l'hanno indotta ad accettare la sostituzione nel lupanare e ora la spingono a non evitare il martirio: nel corpo di una vergine c'è posto per le ferite, ma non per l'oltraggio. "Io ho evitato la vergogna" afferma con determinazione "non ti ho ceduto il martirio":

*Sufficiunt membra morti, quae non sufficebant iniuriae. Est in uirgine uulneri locus, qui non erat contumeliae: Ego opprobrium declinaui, non martyrium tibi cessi*⁵¹.

È proprio la virtù di cui ha dato prova la giovinetta che Ambrogio mette in evidenza nel raffrontare l'epilogo del suo racconto con l'episodio dei due amici pitagorici Damone e Finzia, esaltato da tutte le scuole filosofiche⁵². Infatti, pur apprezzando il loro esempio, Ambrogio lo ritiene comunque inferiore a quello cristiano perché "in quel caso erano entrambi uomini, in questo vi è una vergine, che deve innanzi tutto vincere la debolezza del proprio sesso"⁵³; e conclude il confronto con la considerazione che i due martiri cristiani sono stati più saggi (*prudenteriores*)⁵⁴ perché hanno combattuto per Dio, mentre i pitagorici lo hanno fatto per gli uomini.

⁴⁹ Il generico *fertur* con cui inizia l'appendice del racconto, più che indicare l'uso di una tradizione orale (F. AUGAR, *op. cit.*, p. 36), segnala l'intervento di Ambrogio che l'avrebbe inserita "a scopo di edificazione", improntandola sull'episodio pagano di Damone e Finzia (F. GORI, SAEMO 14, 1, p. 85).

⁵⁰ *Virg.* 2, 4, 32: *Caue, quaeso, ne contendas, caue ne contradicere audiaris.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Virg.* 2, 5, 34: *At etiam philosophorum gymnasia Damonem et Phintiam Pythagoreos in caelum ferunt...* L'episodio è presente come esempio di amicizia in Cicerone (*De off.* 3, 10, 45; *Tusc.* 5, 22, 63; *De fin.* 2, 24, 79), Giamblico (*Vita Pyth.* 233-236), Porfirio (*Vita Pyth.* 60), Diodoro (frag. 10, 4, 3-6): cfr. F. GORI, SAEMO 14, 1, pp. 195 e 197. L'episodio dei due pitagorici Damone e Finzia è citato da Ambrogio anche in *De off.* 3, 12, 80 (cfr. P. COURCELLE, *Les sources de Saint Ambroise sur Denys le tyran*, «Revue de Philologie» 43 [1969], pp. 204-210).

⁵³ *Virg.* 2, 5, 35: *... hic una uirgo, quae primo etiam sexum uinceret.* La donna che con la castità si è liberata dai legami della vita secondo la carne è divenuta una *mulier virilis*; per un'analisi dello sviluppo di questa tematica nel cristianesimo dei primi secoli: E. GIANNARELLI, *op. cit.*, pp. 14 ss. Sul concetto di *infirmis sexus* nel *De uirginibus*: L. MIRRI, *Aspetti etici nel "De uirginibus" di Ambrogio*, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 4-6 maggio 1995), *Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 53, Roma 1996, pp. 291 ss.

⁵⁴ *Virg.* 2, 5, 35: *Hoc quoque isti prudentiores, quod illis studiis sui finis amicitiae gratia,*

Il parallelismo tra i due *exempla* svolge la funzione apologetica di sottolineare la superiorità dell'etica cristiana su quella pitagorica e questo non è irrilevante all'interno di un'opera volta ad esaltare il valore della verginità⁵⁵. Le biografie a carattere edificante di Pitagora e del neopitagorico Apollonio di Tiana, infatti, veicolavano l'ideologia ascetica del neoplatonismo e del neopitagorismo⁵⁶ nella società colta del tempo, dalla quale provenivano molte vergini cristiane⁵⁷.

Attento al suo uditorio, Ambrogio mostra di conoscerne i gusti, sa che le vergini cui si rivolge, di condizione sociale e culturale differente⁵⁸, non leggono soltanto le Sacre Scritture e le opere degli autori cristiani, ma anche i prodotti letterari dei così detti generi d'evasione, quali la novella e il romanzo⁵⁹, e hanno dimestichezza con la letteratura apocrifa. Cerca pertanto di andare incontro alle loro esigenze e, dopo aver tratteggiato sulla base dei te-

istis corona martyrii; illi enim certarunt hominibus, isti deo. La constatazione della superiorità della "sapienza" cristiana rispetto a quella classica è una costante nell'opera ambrosiana: G. MADDEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974 (pp. 106-108 in particolare sulla filosofia pitagorica); lo studioso ritiene, comunque, che in questo aneddoto l'interesse filosofico sia "sans doute mince" (*ibid.*, p. 40). Per un confronto tra l'etica pitagorica e quella cristiana di Ambrogio, limitato ad alcuni aspetti, rimando a: A. M. PIREDDA, *Aspetti del bios pitagorico nell'etica cristiana di Ambrogio*, in *L'etica cristiana*, cit., pp. 305-316).

⁵⁵ La superiorità della verginità cristiana rispetto a quella pitagorica era stata sottolineata da Atanasio nell'*Epistola alle vergini*, ma non a questo riguardo (si vedano i passi dei due autori a confronto in Y.-M. DUVAL, *art. cit.*, pp. 35 s.).

⁵⁶ In età tardoantica l'ideologia ascetica era comune, pur con differenti motivazioni, a cristiani e pagani. Le affinità esistenti tra i testi che la diffondevano ha indotto M. VAN UYTFANGHE a parlare di "discorso agiografico", (*L'hagiographie: un "genre" chrétien ou antique tardif?*, «*Analecta Bollandiana*» 111 [1993], pp. 133-188). Per quanto riguarda in modo specifico l'ambito cristiano, lo studioso ha precisato che uno dei vantaggi del concetto di discorso agiografico è "d'éviter le débat infructueux sur l'hagiographie en tant que genre littéraire, car l'écriture hagiographique s'accomode de plusieurs genres aux contours parfois flous" (*La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité (avec une attention spéciale aux modèles bibliques)*, in *Scrivere di santi*, Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia [Napoli, 22-25 ottobre 1997], a cura di G. Luongo, Roma 1998, p. 17).

⁵⁷ Era sicuramente colta Marcellina, la sorella di Ambrogio, e come lei molte altre vergini che provenivano da classi sociali elevate. Sulla cultura delle aristocratiche tardoantiche dedicate alla vita esetica: F. E. CONSOLINO, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, in *Società romana e Impero tardoantico*, vol. I, *Istituzioni, ceti, economie*, a cura di A. Giardina, pp. 292-298.

⁵⁸ Sulla differente condizione sociale delle vergini cui è rivolta l'opera di Ambrogio: F. E. CONSOLINO, *Ascetismo e monachesimo femminile*, cit., pp. 9-14.

⁵⁹ La novellistica e il romanzo, considerati letteratura "minore", prevedevano un pubblico più ampio della tradizionale *élite* di fruitori del discorso letterario (su questa letteratura di "consumo" e sul complesso e sfumato pubblico dei lettori nel mondo romano: G. CAVALLO, *Tra "volumen" e "codex". La lettura nel mondo romano*, in *Storia della lettura nel mondo occidentale*,

sti apocrifi⁶⁰ le figure della Vergine Maria e di Tecla, imprime alla figura della vergine di Antiochia, attraverso il dinamismo delle tecniche narrative⁶¹, la carica drammatica di cui è carente la figura di Teodora negli *Acta proconsularia*. Il suo intervento letterario sulla *passio* è funzionale alla propaganda ascetica⁶². Infatti la *suauitas*⁶³ del racconto ha un fine etico, deve suscitare la

a cura di G. Cavallo e R. Chartier, Roma-Bari 1998, pp. 37-69). Un progetto di mediazione tra la letteratura maggiore e quella di "consumo" è costituito dalle *Metamorfosi* di Apuleio, che pur conservando un corpo concettuale di provenienza dotta tiene conto anche dei gusti e degli interessi di un pubblico non elitario. Come ha evidenziato G. F. Gianotti, Apuleio intende rivolgersi ad un pubblico disomogeneo e vuole "docere, difendendo una prerogativa specifica degli intellettuali dell'antichità in generale e dei 'nuovi sofisti' in particolare; ma per rendere efficace la sua azione pedagogica sa anche, come insegna una tradizione letteraria ampiamente collaudata, che è necessario *delectare*, che è necessario fare concessioni al gusto del pubblico" (G. F. GIANNOTI, "Romanzo" e ideologia. Studi sulle *Metamorfosi* di Apuleio, Napoli 1986, p. 111). Nel romanzo di Apuleio la *delectatio* è la "contropartita dell'insegnamento iniziatico che il romanzo offre", osserva Roberto Nicolai, sottolineando che per capire Apuleio "è bene fermarsi all'ipotesi del romanzo paideutico, che educa il lettore pretendendo da lui quella totale disponibilità che si chiede a chi riceve un insegnamento" (R. NICOLAI, *Quis ille? Il proemio delle Metamorfosi di Apuleio e il problema del lettore ideale*, «MD» 42, in corso di stampa - Ringrazio l'autore per avermi messo gentilmente a disposizione l'articolo ancora in bozze). La posizione di Apuleio nei confronti dei suoi lettori è in tutto simile a quella di Ambrogio. Mi domando pertanto se il "romanzo" apuleiano non possa aver suggerito al padre della Chiesa l'idea di *docere* e *delectare* insieme con il racconto agiografico della vergine di Antiochia.

⁶⁰ Per la presenza di schemi narrativi negli scritti apocrifi: S. PRICOCO, *La narrativa cristiana antica*, in *La narrativa cristiana antica*, cit., pp. 7-24; in particolare negli *Atti apocrifi* di Paolo e Tecla: C. MAZZUCCO, *op. cit.*, pp. 17 s.; F. CORSARO, *Elementi romanzeschi e aretologia negli Atti Apocrifi di Paolo e Tecla. Codici e strutture formali*, in *La narrativa cristiana antica*, cit., pp. 77-90.

⁶¹ Sulla dinamica narrativa nell'agiografia: S. BOESCH GAJANO, *Le metamorfosi del racconto*, in *Lo spazio letterario di Roma Antica*, III, *La ricezione del testo*, diretto da G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina, Roma 1990, pp. 217-243; EAD., *L'Agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, XLV Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1997), Spoleto 1998, t. II, pp. 797-843 (con ricca bibliografia).

⁶² Nella vergine di Antiochia il modello ascetico prevale. Sull'evoluzione dei modelli di santità nell'età tardo-antica: C. LEONARDI, *I modelli dell'agiografia latina*, in *Passaggio dal mondo antico al medio evo. Da Teodosio a San Gregorio Magno*, Convegno internazionale (Roma, 25-28 maggio 1977), Roma 1980, pp. 435-476. Per i modelli femminili di santità cfr. F. E. CONSOLINO, *La santità femminile*, cit., pp. 19-42.

⁶³ Sulla *suauitas* ambrosiana: J. FONTAINE, *Prose et poésie: l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire d'Ambroise de Milan*, in *Ambrosius Episcopus*. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant' Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, 2-7 dicembre 1974), a cura di G. Lazzati, Milano 1976, vol. I, pp. 140-142. Sul "binomio" *suauitas-moralitas*: L. F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, Milano 1978, pp. 131-133; ID., *Ambrogio e la retorica*, cit., pp. 234-265. Anche M. BANNIARD (*Niveaux de langue et communication latinophone d'après et chez Ambroise*, in *Nec timeo mori*, cit., p. 517) segnala lo stretto legame tra "la *grauitas* morale e la *suauitas* orale".

*delectatio*⁶⁴ delle *sanctae uirgines* e prepararle ad accettare le regole della vita monastica.

Ambrogio espone questo principio alla fine del libro, dove definisce i tre *exempla* offerti alle vergini dei *munuscula*, che svolgono la stessa funzione dei festeggiamenti prima delle nozze terrene⁶⁵. Egli sostiene che anche per preparare le spose alle nozze eterne sia necessario il corteggiamento: le lusinghe devono precedere gli ordini per evitare che questi rechino fastidio alla sposa, prima che in lei sia cresciuto l'amore, suscitato dalla dolcezza⁶⁶. Da questo assunto scaturisce l'esigenza di rivolgersi alle vergini di Cristo con argomenti che suscitino piacevolmente il loro interesse: è necessario, infatti, arricchire la chioma del discorso come si fa con i calamistri (*debuimus in nuptiis calamistris quibusdam crines saltim orationis ornare*)⁶⁷.

Conscio però delle critiche che la sua iniziativa letteraria avrebbe potuto destare⁶⁸, il vescovo di Milano ne trova la giustificazione in aria biblica, affermando di non aver inventato questo metodo pedagogico, ma di averlo ricevuto dalle Sacre Scritture: "così insegna la dottrina celeste del carne mistico" (*hoc nos magisterium non inuenimus, sed accepimus; sic instituit mystici carminis doctrina caelestis*)⁶⁹. La struttura letteraria trova il suo fondamento nell'esegesi allegorica del Cantico dei Cantici, dove la *sponsa* non solo è figura della vergine, "ma - con forzature notevolissime - arriva ad essere proposta quale modello concreto di comportamento per le donne consacrate a Dio"⁷⁰.

⁶⁴ L. F. PIZZOLATO (*Ambrogio e la retorica*, cit., p. 240) ha esaminato la "singolare" importanza che Ambrogio attribuisce al *delectare*, finalità guardata con sospetto non solo dagli antichi autori cristiani, e ha segnalato come Ambrogio lungi dal deprezzare la *delectatio*, si impegni anzi a cercarne il fondamento dottrinale cristiano, infatti dal *delectare* "egli ritiene giusto iniziare la proposta di un percorso spirituale, perché essa segna la partenza anche dell'iniziativa divina di incontrare l'anima".

⁶⁵ *Virg.* 2, 6, 39 ss.

⁶⁶ *Virg.* 2, 6, 40: *Etiam in his coniugiis temporalibus nubenti prius plauditur quam imperatur, ne ante dura offendant imperia quam blanditiis amor fatus inolescat.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ L'atteggiamento dei cristiani nei confronti della cultura classica è un problema complesso sul quale, per usare un'espressione di G. CAVALLO, "intere biblioteche sono state scritte" (*Conservazione perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali*, in *Società romana e Impero tardoantico*, vol. IV, *Tradizione dei classici e trasformazioni della cultura*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari 1986, p. 105); in effetti, come ha sottolineato lo studioso, il cristianesimo si pose come "elemento di continuità della cultura classica", una continuità che si cela soprattutto nei piani di lettura e nelle interpretazioni finalizzati all'etica cristiana (*ibid.*, p. 106).

⁶⁹ *Virg.* 2, 6, 42.

⁷⁰ F. E. CONSOLINO, *La santità femminile*, cit., p. 27. Il percorso esegetico, seguito da Ambrogio per proporre la *sponsa* del Cantico come modello di comportamento per le vergini consacrate, è stato tracciato dalla studiosa in: Veni huc a Libano: *La sponsa del Cantico dei Cantici*

La *delectatio*, dunque, non è suscitata dall'uso delle tecniche della retorica classica, ma dalla "retorica del linguaggio di Dio"⁷¹. All'interno di questo progetto culturale, volto a contemperare l'educazione religiosa delle vergini con i loro gusti letterari, il racconto della vergine di Antiochia costituisce un tassello importante⁷²: rivela la consapevolezza da parte del vescovo di Milano della funzione dell'agiografia⁷³ come veicolo privilegiato del messaggio cristiano ad ogni livello sociale, ed insieme l'esigenza di adeguarne la forma al codice letterario.

come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio, «Athenaeum» 52 (1984), pp. 399-415.

⁷¹ L. F. PIZZOLATO, *Ambrogio e la retorica*, cit., p. 250. J. FONTAINE, di cui è ben nota l'attenzione dedicata all'estetica degli stili ambrosiana, ha messo in evidenza il ruolo svolto da Ambrogio nell'evoluzione dei gusti letterari alla fine del IV secolo (*En quel sens peut-on parler d'un 'classicisme' ambrosien?*, in *Nec timeo mori*, cit., pp. 501-510). Lo studioso ha infatti sostenuto che si può parlare di un "nouveau classicisme" di Ambrogio, inteso "comme une intégration de sa double culture dans l'unité de son projet pastoral" (*ibid.*, p. 502), con il quale "Ambroise entend poursuivre et transmettre une tradition vivante - nous dirons déjà: *aggiornata* -, c'est-à-dire ouverte avec mesure aux nouveautés de modèles bibliques, et à celles du maniérisme contemporain. Il met ainsi en œuvre une conception *dynamique* du classicisme, et propose un bon usage chrétien des modèles classiques et de leurs exigences" (*ibid.*, p. 510). Il riconoscimento implicito di questo suo "classicismo" cristiano è indicato dal posto che la sua opera occupa nel *De doctrina Christiana* di Agostino (*ibid.*). Anche Girolamo, comunque, quando ancora definiva Ambrogio *noster*, lodava il *De uirginibus* e ne consigliava la lettura alla vergine Eustochio: ... *lege ... et Ambrosii nostri quae nuper ad sororem scripsit opuscula. In quibus tanto se fudit eloquio, ut, quidquid ad laudem uirginum pertinet, exquisierit, ordinari, expresserit* (Ep. XII 22).

⁷² Mi pare che il racconto ambrosiano occupi un posto di rilievo nel progetto di Ambrogio e quindi non meriti di essere liquidato come "une sorte de petit roman chrétien ampoulé et edifiant" (P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, Paris 1908², p. 228, n. 3).

⁷³ J. San Bernardino ha di recente ribadito l'importanza che ha rivestito il culto dei santi nella vita di Ambrogio (*Sub imperio discordiae: l'uomo che voleva essere Eliseo* (giugno 386), in *Nec timeo mori*, cit., pp. 709-737).