



UNIVERSITÀ  
DI PAVIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN  
ANTICHITÀ CLASSICHE E ORIENTALI (LM-15)

**«*Docebo uirginatem semper tenuisse pudicitiae principatum*»:**

**analisi degli *exempla* classici di vergini e vedove**

**nell'*Aduersus Iouinianum* di Gerolamo**

**(libro 1, capp. 41-46)**

RELATORE

Prof. Fabrizio BORDONE

CORRELATORE

Prof. Fabio GASTI

Tesi di Laurea Magistrale di

Elisa PAOLETTI

Matricola n° 526967

Anno accademico 2023/2024

## Indice

Introduzione.....	2
Capitolo I:	
La donna colta nella società greca e romana.....	7
1.1 La donna greca istruita è una donna <i>mascula</i> .....	7
1.2 Istruzione della donna romana: <i>ad luxuriam</i> o <i>ad virtutem</i> ? .....	16
Capitolo II:	
Una nuova istruzione della donna nel mondo cristiano.....	29
2.1 Nascita della pedagogia della verginità .....	29
2.2 Il tema della verginità in Ambrogio, Agostino e Gerolamo .....	39
2.3 Gerolamo e le nobildonne romane, tra <i>doctrina</i> e ascetismo .....	46
Capitolo III:	
L' <i>Aduersus Iouinianum</i> di Gerolamo e il valore della verginità e della castità.....	53
3.1 Presentazione dell'opera.....	53
3.2 <i>Exempla</i> classici di vergini e vedove: analisi di Hier. <i>adu. Iou.</i> 1, 41- 46.....	66
Conclusioni.....	158
Riferimenti bibliografici.....	173

## Introduzione

Questo lavoro si inserisce nell'ampio e variegato panorama degli approcci alla letteratura antica secondo una prospettiva di genere.

La trattazione prende le mosse da un riesame della considerazione della donna che prende la parola in pubblico, che si esprime, che ostenta la propria formazione – che per comodità può essere etichettata come “donna colta” – nel mondo antico, e poi in quello cristiano. Se i Greci e i Latini non elogiano questo tipo di atteggiamento nella figura femminile, anzi lo disprezzano riconoscendovi i sintomi della corruzione, nel mondo cristiano la donna istruita non solo viene rivalutata ma entra a far parte dell'*entourage* dei Padri illustri.

Il lavoro si concentra poi sul contributo e sul pensiero di quello che si può individuare come il Padre della Chiesa più devoto alla causa femminile. La biografia di Gerolamo è caratterizzata da un intenso rapporto con le donne, che più volte gli costerà l'accusa di maldicenze e ambiguità. La selezione dell'opera geronimiana è atipica: l'*Aduersus Iouinianus* è il trattato con cui lo Stridonense vuole attaccare e debellare il pericolo della predicazione di Gioviniano. I principi del monaco, condannato come eretico nei sinodi di Roma e di Milano (ca. 390), ricevono il colpo finale dal trattato geronimiano che risale al 393. Nonostante dunque l'opera non sia un trattato destinato a un pubblico di sole donne, tutta al femminile è la sezione presa in analisi (*adu. Iou.* 1, 41-46); in questa Gerolamo propone una lunga rassegna di *exempla* di vergini e vedove del mondo pagano, non solo classico, chiamate a rappresentare le virtù cristiane della verginità e della castità. Il tono dei capitoli analizzati si fa più patetico rispetto alla fredda sistematicità con cui vengono debellate le tesi e le interpretazioni scritturistiche giovinianee; per questo la sezione pare quasi

separarsi dal resto dell'opera e rivela una particolare attenzione al pubblico femminile anche laddove non sembrerebbe prevista.

L'obiettivo del lavoro di tesi è dunque quello di dimostrare come Gerolamo sia un grande esempio della nuova concezione cristiana della donna, una visione rivoluzionaria che provoca spesso lo scherno del lettore (*rideat forsitan infidelis lector, me in muliercularum laudibus immorari*)<sup>1</sup>. Attraverso il commento dei capitoli selezionati ciò che deve emergere è la funzione pedagogica degli *exempla* pagani, che diversamente da quelli biblici, atti a confutare le tesi dell'avversario, si fanno strumento della nuova pedagogia della verginità, che si configura come chiave di lettura della rinascita della donna nel Cristianesimo.

La ricerca si struttura in tre capitoli: il primo ripercorre quelle che sono state le voci del mondo classico contro la figura della donna istruita; il secondo affronta il tema della rivalutazione della donna cristiana alla luce di un nuovo sistema pedagogico della verginità, e si sofferma poi sul contributo dei tre Padri della Chiesa del IV sec. in materia verginale, concentrandosi sulla figura di Gerolamo; il terzo è costituito da una presentazione dell'*Aduersus Iouinianum* e dal commento all'*adu. Iou.* 1, 41-46.

Più in dettaglio il primo capitolo si struttura in due paragrafi destinati a indagare la visione della donna colta, il primo nel mondo greco e il secondo in quello romano. Nel primo paragrafo a rappresentare l'immagine della donna greca istruita sono le due figure di Saffo e Aspasia, appellate dalle fonti con dispregiativi quali *mascula* o ἡ ἀνθρωπος, proprio per il fatto di gareggiare con gli uomini, la prima in ambito poetico, la seconda in quello politico. Il secondo paragrafo prosegue la trattazione spostandosi nel mondo romano; di questo non si

---

<sup>1</sup> Hier. *epist.* 127, 5.

analizzano le fonti su singole figure femminili ma si ripercorre il panorama denigratorio generale: l'istruzione femminile della donna romana è concepita come *instrumentum luxuriae* come si può notare sia dalla Sempronia sallustiana che dal timore che ha impedito al padre di Seneca di far istruire la madre. Una tale visione della donna, seppur universalmente diffusa, vede anche l'espressione di singole voci rivoluzionarie quali i cinici Antistene e Cratete, ma soprattutto lo storico Musonio Rufo, che nelle sue diatribe propugna l'idea dell'uguaglianza di uomo e donna quanto a virtù e quindi anche il principio di una pari formazione.

Il secondo capitolo si suddivide in tre paragrafi. Il primo riprende l'ideale egualitario di uomo e donna su cui si chiudeva il capitolo precedente, questa volta proposto in alcuni autori cristiani come Clemente Alessandrino, che pare sostenere la parità uomo-donna con le stesse tesi di Musonio Rufo. La donna non solo sembrerebbe ora essere considerata pari all'uomo, ma, con la nascita di un nuovo ideale di santità ascetica, diviene centro di un vero e proprio progetto pedagogico a lei specificatamente dedicato. La riscoperta della donna cristiana e la sua istruzione è possibile solo alla luce della rivalutazione dell'ideale di verginità e di castità che questa è chiamata a rappresentare con la propria vita: di qui la presentazione degli scritti patristici che espongono i precetti per divenire *templum Domini*. Il secondo paragrafo mostra una panoramica della produzione verginale dei Padri, Ambrogio e Agostino, con *focus* sulla figura geronimiana, di cui nel paragrafo successivo si affrontano il pensiero e la vita ascetica. La biografia dello Stridonense è descritta mettendo in risalto la forte presenza femminile, attestata nelle *epistulae* e in alcune prefazioni della *Vulgata*; le amiche vengono invocate ora in una celebrazione dell'ineguagliabile cultura, come avviene nell'epitaffio per Paola (*epist.* 108) e nelle lettere a Marcella, ora come destinatarie dello sfogo per le macchinazioni del clero contro di lui.

Il terzo capitolo si struttura anch'esso in due paragrafi. Il primo presenta il contesto di composizione e il contenuto dell'*Aduersus Iouinianum*. Gioviniano propugna un ideale di vita religiosa meno rigida e più vicina a quella secolare, svalutando divieti e imposizioni quali la verginità e il digiuno, nonché alleggerendo il timore della tentazione del diavolo e dei peccati commessi; le sue tesi incontrano grande successo a Roma, dove si erano diffuse tramite un trattato latino. La sua eresia è attaccata nei due sinodi di Roma e Milano, con relativi scritti che rivalutassero i principi ascetici screditati, e in modo decisivo da Gerolamo. È così che nasce l'*Aduersus Iouinianum*, sistematica confutazione delle quattro tesi del monaco e di tutti gli *exempla* biblici citati a sostegno delle teorie. La contestazione della prima tesi – secondo cui il monaco sosteneva l'uguaglianza davanti a Dio di vergini, vedove e donne sposate – occupa tutto il primo libro, evidentemente perché ritenuta la più grave secondo lo Stridonense: in esso, oltre a mostrare l'erroneità delle interpretazioni eretiche, Gerolamo espone il proprio punto di vista del Padre in merito al confronto matrimonio-verginità, da secoli al centro del dibattito cristiano. L'esposizione diviene un'apologia del valore verginale che Gioviniano ritiene un dogma cristiano «nuovo e contro natura»; per confutare tale affermazione Gerolamo attinge a piene mani al materiale profano, dimostrando l'importanza della verginità già nel mondo antico e anche in luoghi lontani della contemporaneità, come mostra l'esempio indiano.

Il secondo paragrafo presenta il testo di ognuno dei capitoli del primo libro dell'*adu. Iou.* che si è scelto di analizzare, corredato da traduzione italiana e commento. L'analisi dei singoli capitoli si concentra sulla specificità dell'episodio, mostrandone la rilettura geronimiana e riportandone gli eventuali precedenti pagani; viene commentato anche l'aspetto linguistico, qualora risulti significativo e funzionale all'esposizione. Le protagoniste della rassegna di *exempla* sono presentate come modelli di verginità (capp. 41-42) e castità (capp. 43-46), individuando quasi un

*pamphlet* di esempi per le *matronae Christianae*, come lo stesso dichiara nell'episodio della concubina di Alcibiade. Il mondo pagano si fa modello per quello cristiano per quanto riguarda la rilettura di una virtù già antica, ora caricata di un valore e di un'importanza nuova; la maggior parte delle vergini, infatti, viene idealizzata e interpretata in modo tale che il proprio sacrificio o il proprio mantenersi inviolata possa risultare una decisione consapevole in nome della propria verginità o castità.

In conclusione si presenta un'interpretazione complessiva che possa fornire una chiave di lettura sia generale sia specifica delle singole sezioni della rassegna. Si discute anche dello strumento retorico dell'*exemplum* e si indicano dei possibili spunti di riflessione soprattutto sul tema delle fonti, che avrebbero effettivamente ispirato lo Stridonense.

## Capitolo I: La donna colta nella società greca e romana

### 1.1 La donna greca istruita è una donna *mascula*

Nel mondo antico, dominato da figure maschili, la donna non ha spazio, e la sua istruzione, qualora sia consentita, è sempre guardata con sospetto.

Nel quadro sociale e culturale greco, che emerge da una letteratura tutta al maschile, è sorprendente come alcune donne siano riuscite a «rompere il muro del silenzio, a esprimere nella poesia le loro sensazioni, le loro gioie e i loro dolori, e a esistere, a dispetto di tutto, come individui»<sup>2</sup>. Saffo è l'unica donna ad essersi affermata tra i grandi lirici greci, l'unica poetessa che possa vantare una fama mondiale, ed Eva Cantarella fa notare come ciò sia evidenza del fatto che l'assenza delle donne nella letteratura greca non era motivata da una loro scarsa propensione in materia, ma dall'esclusione e dall'isolamento cui la società le sottoponeva<sup>3</sup>.

Tra le poche notizie certe riguardo alla poetessa di Lesbo, vi è quella di poter inquadrare la sua attività poetica all'interno di un ambiente tutto al femminile, il tiaso: una vera e propria istituzione pedagogica che accoglieva ragazze di estrazione aristocratica, provenienti da regioni diverse della Ionia (Mileto, Colofone, Salamina) ma anche dalla Lidia. È evidente come le condizioni di vita delle donne in queste città fossero molto lontane da quelle ateniesi.

Nel tiaso le ragazze venivano educate alla vita matrimoniale, dunque al duplice lavoro di moglie e madre, imparando la grazia, la raffinatezza, la capacità di sedurre, l'eleganza di espressione, la danza, ma soprattutto l'amore; *eros* di cui Camillo Neri mostra la trasversalità definendolo

---

<sup>2</sup> Cantarella 1981, p. 89.

<sup>3</sup> Cfr. Cantarella 1981, p. 89.



strumento di educazione culturale e culturale, occasione di condivisione di affetti, ma anche di celebrazione rituale<sup>4</sup>.

La poetessa rappresenta un'incredibile eccezione in uno scenario lirico solitamente maschile, e con il suo mondo di valori femminile si erge tanto da gareggiare con gli uomini e da risultarne alla pari.

In Hor. *epist.* 1, 19, il v. 28 recita *temperat Archilochi musam pede mascula Sappho*<sup>5</sup>, e ciò è rilevante non solo perché la poetessa viene presentata tra i modelli maschili, quindi al loro stesso livello, ma anche per la caratterizzazione che è data di lei. L'appellativo di *mascula* le è valso probabilmente perché si distinse in un'attività monopolizzata dagli uomini, riuscendo ad affermarsi tra essi e quindi ad essere considerata anche lei "uomo".

L'appellativo oraziano di "maschia" sarebbe dovuto alla grande rivoluzione da lei compiuta, quella, cioè, di «aver strappato la narrazione del desiderio e dell'amore a un coro di soli uomini», come scrive Silvia Romani<sup>6</sup>.

Saffo non è certo l'unica poetessa del panorama greco. Dopo di lei, Cantarella ricorda una serie di voci femminili, tra cui Mirtide di Antedone, maestra di Pindaro, Corinna di Tanagra (allieva anch'ella di Mirtide), Telesilla di Argo, poetessa e guerriera che, per aver difeso la città contro Cleomene re di Sparta, meritò l'erezione di una statua dove veniva rappresentata nell'atto di indossare un elmo, dopo aver gettato i libri a terra.

Tra queste viene messa in evidenza anche la figura di Prassilla, ricordata per la sua composizione su Adone. La studiosa fa notare come la sua fama anticamente fosse legata al motto «più stupido dell'Adone di Prassilla», perché nell'opera, interrogato, dopo la morte, su quale fosse la cosa più

---

<sup>4</sup> Cfr. Neri 2021, p. 4.

<sup>5</sup> Per un'interpretazione completa del v. 28 cfr. Cucchiarelli 1999, pp. 328-344.

<sup>6</sup> Romani 2022, p. 131.

bella, il protagonista avrebbe risposto «il sole, la luna e alcuni frutti»<sup>7</sup>. La risposta divenne proverbiale per quanto considerata inadeguata; non risultava certo coerente con quanto stabilito da una morale tutta virile.

Cantarella vuole evidenziare come non sia un caso il fatto che non ci siano poetesse provenienti dall'Attica. Riporta dunque l'unica intellettuale che spiccò tra le Ateniesi, pur provenendo dalla Ionia, cioè Aspasia di Mileto. Aspasia di Mileto è nota soprattutto come l'amante di Pericle, il grande statista dell'Atene del V sec. a.C. La tradizione antica, proveniente per lo più dalla commedia attica, ha visto in lei un'etera e una insegnante della sua stessa professione; ma altre fonti ci parlano di lei come riconosciuta maestra di retorica e intellettuale.

Socrate fu uno degli ospiti più assidui del circolo di Aspasia, e molti dei suoi discepoli come Platone e Senofonte ne tessero gli elogi nei loro scritti. Anche altri due allievi di Socrate, l'oratore Eschine e il filosofo Antistene citarono Aspasia nei loro omonimi dialoghi (oggi andati perduti), mostrando ancora l'influsso della donna sui socratici. Grazie a ritrovamenti successivi, si è potuto ricostruire come, tra i due, il primo presentasse Aspasia come una sorta di "Socrate" al femminile, mentre il secondo desse un'immagine complessivamente negativa di lei e di Pericle. Nel dialogo di Eschine (noto solo per tradizione indiretta<sup>8</sup>), Socrate consiglia al ricco ateniese Callia di mandare suo figlio a scuola dalla Milesia, ma il padre si mostra reticente perché il figlio avrebbe avuto un insegnante donna; si ipotizza che dovesse seguire una serie di confutazioni delle argomentazioni di Callia (cioè delle opinioni comuni in materia) e l'esposizione della carriera formativa di Aspasia.

---

<sup>7</sup> Cantarella 1981, p. 93.

<sup>8</sup> Plut. *Per.*; Athen. *Deipn.* 5; Luc. *Im.* 17 (= fr. 15 Dittmar); un catalogo di età ellenistica con racconti di donne coraggiose, in due dei quali vi sono tracce dell'*Aspasia* di Eschine; un lemma di Arpocrazione (oratore di II sec. d.C.) che sotto la voce Ἀσπασία ricorda la menzione dell'omonimo dialogo nella sua orazione contro Eschine. Cfr. Tafuri 2013, p. 13.

Socrate vuole chiaramente sorprendere l'interlocutore assumendo una classica posizione "controcorrente", cioè il frequentare donne a fine pedagogico e mandarvi i propri discepoli; vi si può leggere anche l'intento di confutare i giudizi e i pregiudizi, che si erano formati attorno alla figura della filosofa.

Tra le testimonianze utili al fine della ricostruzione del testo di Eschine, la diciassettesima immagine dell'opera omonima di Luciano propone un dialogo ecfrastrico tra due personaggi, il cui intento è quello di elogiare, con una serie di illustrazioni, l'etera di Lucio Vero, Pantea.

Nel momento in cui della donna si esaltano le virtù della *sophía* e *sýnesis* l'autore ricorre alla figura di Aspasia, come descritta dalle parole di Socrate nel dialogo di Eschine<sup>9</sup>. La presenza della filosofa come termine di paragone in Luciano fa pensare che quello di Eschine sia un vero e proprio elogio della Milesia, che è decantata per la sua istruzione e per il suo intelletto; se ne trae di certo un atteggiamento favorevole nei confronti della donna, che viene dipinta come modello di sapienza.

Diversamente Antistene, la cui testimonianza è riportata da Ateneo<sup>10</sup>, avrebbe riportato l'aneddoto di Pericle che era solito baciare la donna due volte al giorno, quando usciva di casa e quando ritornava, e anche il racconto del processo per empietà subito da Aspasia, poi scagionata grazie all'intervento di Pericle, che la difese in lacrime. Michela Tafuri fa notare come entrambi gli autori, Eschine e Antistene, parlino dell'episodio del processo dando, però, due conclusioni diverse: Antistene, che era contrario al sapere e allo stile di vita di Aspasia, perché giudicata dedita al piacere, vede nello statista, suo sposo, un modello di uomo dedito a una vita edonistica, e nel processo l'ennesima prova della sua degradazione a causa della sua relazione; al contrario, Eschine considera la coppia come

---

<sup>9</sup> Cfr. Tafuri 2013, p. 17.

<sup>10</sup> Athen. *Deipn.*, 13, 589d.

ottimo esempio di pace coniugale, e l'episodio come conferma dell'affetto tra i due<sup>11</sup>.

La testimonianza più rilevante sulla figura di Aspasia è quella di Plutarco nella *Vita di Pericle*; in questa sono affiancate la cattiva fama proveniente dai comici a quella derivante dalle fonti del circolo socratico, tra cui lo stesso Socrate, secondo cui Aspasia insegnò la retorica a Pericle e a molti ateniesi di spicco, e fu unita a lui da un legame forse anticonformista ma sicuramente solido e mal conciliabile con l'ipotesi dell'eterismo.

Plutarco presenta la Milesia dopo aver affermato che Pericle fece votare dal popolo una spedizione navale contro Samo, col pretesto che gli isolani non avevano obbedito all'ordine impartito loro di interrompere la guerra contro Mileto<sup>12</sup>.

«Ma siccome sembra che egli abbia affrontato l'impresa di Samo per fare un favore ad Aspasia (Ἀσπασία χαριζόμενος), questo potrebbe essere il momento giusto per sollevare il problema (διαπορῆσαι) relativo alla donna in questione (περὶ τῆς ἀνθρώπου) e domandarsi quale grande arte e potere ella avesse (τίνα τέχνην ἢ δύναμιν τοσαύτην ἔχουσα) per dominare (ἐχειρώσατο) gli uomini politici più eminenti del suo tempo e per offrire ai filosofi materia per serie ed ampie discussioni a suo riguardo»<sup>13</sup>.

L'autore si concentra direttamente sulla questione che più lo incuriosisce, cioè indagare quale τέχνης ἢ δύναμις la donna avesse per esercitare una tale influenza su politici e filosofi. Così si spiega il lungo *excursus* su Aspasia, che si arricchisce di notizie su altre due donne ioniche, Targelia di Mileto, un'etera che seduceva gli uomini più illustri, e Milto di Focea, la concubina focese di Ciro il Giovane.

---

<sup>11</sup> Cfr. Tafuri 2013, p. 109.

<sup>12</sup> Plut. *Per.* 23, 3-4; 24, 1.

<sup>13</sup> Plut. *Per.* 24, 1.

Silvio Cataldi evidenzia l'importanza del termine con il quale Plutarco designa Aspasia cioè ἡ ἄνθρωπος<sup>14</sup>. L'espressione, che si potrebbe tradurre come "donna-uomo", risulta attestata nel biografo anche in riferimento a regine, sacerdotesse ed eroine<sup>15</sup>, e non risulta dunque né anomala né specifica per Aspasia; in questo caso, però, rappresenta una spia di quello che era il pensiero di Plutarco, e quindi della società, su una donna di tale rilevanza.

Lo studioso, infatti, afferma che «assai raramente l'espressione ἡ ἄνθρωπος designa una donna in modo del tutto positivo, giacché spesso, anche in queste occorrenze, è implicita una sfumatura di commiserazione della donna, vittima di azioni umane o divine»<sup>16</sup>.

Cataldi prosegue evidenziando come l'espressione venga utilizzata maggiormente per concubine, moglie e amanti infedeli, che si lasciano travolgere dalla passione o dalla formulazione di intrighi e inganni, di basso ceto sociale quindi inferiori sia dal punto di vista sociale che da quello morale. In questo contesto, la designazione per queste donne di ἡ ἄνθρωπος indica sì una loro dinamicità e un loro operare attivamente, come fossero uomini, ma ciò assume una valenza negativa, come a ribadire che quel ruolo appartiene all'uomo e non alla donna.

Nella stessa direzione va poi anche l'espressione τίνα τέχνην ἢ δύναμιν τοσαύτην ἔχουσα ἐχειρώσατο («quale grande arte e potere ella avesse per dominare») nel cui verbo Cataldi individua una sfumatura malevola, evidente dal fatto che riflette un certo giudizio dell'autore sull'operato della donna; la sua τέχνης ἢ δύναμις, che deriva dalle sue capacità intellettive e dalla sua forza, viene macchiata dal classico sospetto che ciò

---

<sup>14</sup> Cfr. Cataldi 2011, pp. 11-66.

<sup>15</sup> Cataldi ha individuato le seguenti occorrenze in: Plut. *Lyc.* 3, 4 (la moglie di un re spartano); *Nic.* 13, 6 (una sacerdotessa di Atena); *Alex.* 2, 5 (Olimpiade); *Thes.* 27, 6 (Antiope); *mul. uirt.*, *Mor.* 260d (Timoclea); *Amat.*, *Mor.*, 768b (Camma).

<sup>16</sup> Cataldi 2011, p. 12; lo studioso rileva un senso di compassione nell'espressione ἡ ἄνθρωπος nei seguenti casi: Plut. *Alex.* 30, 1 (in riferimento alla moglie di Dario, morta di parto e seppellita da Alessandro con tutto lo sfarzo conveniente a una regina); *Artax.* 2, 2 (dove Arsicas, il futuro Artaserse II, implora la madre affinché salvi la moglie amata, minacciata di morte).

che possiede, come esito delle sue potenzialità, sia stato ottenuto, invece, con l'arte della seduzione o della retorica.

Plutarco seguita mettendo a confronto Aspasia con Targelia, un'altra donna ionica dedita alla politica,

«...corre voce che questa (Aspasia), emulando Targelia, una delle donne ioniche del passato, puntasse a conquistare (ἐπιθέσθαι) gli uomini più potenti»<sup>17</sup>

Il biografo abbraccia la versione che vede in Aspasia un'etera, capace di sedurre gli uomini più potenti del suo tempo, proprio come nel caso di Targelia.

L'etera, come spiega Eva Cantarella, era una «compagna anche se a pagamento», una figura che lo accompagnasse nei luoghi di socialità, quali i banchetti e i simposi (in cui mogli e concubine non erano ammesse), e che garantisse un piacere sessuale ma anche culturale e intellettuale<sup>18</sup>.

Plutarco continua la ricerca su Aspasia, considerando come la donna godesse di grande stima agli occhi di Pericle grazie alla sua «saggezza e attitudine politica», e parlando dei suoi incontri con Socrate e gli allievi, nonché quelli con le mogli dei suoi più intimi, perché la ascoltassero.

La descrizione delinea una figura di grande importanza per figure di politici, filosofi e amici, che sembrano radunarsi attorno ai suoi consigli e alle sue indicazioni; Aspasia ne emerge come figura positiva per le sue doti, che le hanno valso l'alta considerazione dell'illustre Pericle e di altre figure di spicco come Socrate e la sua cerchia di discepoli.

Ma il biografo prosegue constatando che la donna si era dedicata, e probabilmente si dedicava ancora, a un'attività «non decorosa né rispettabile», cioè la formazione di giovani etere.

---

<sup>17</sup> Plut. *Per.* 24, 3.

<sup>18</sup> Cantarella 1988, p. 47.

Quest'ultima informazione, che con ogni probabilità proveniva dalle testimonianze screditanti dei comici e dei filosofi, non deve sembrare un dettaglio; essa getta una luce negativa sull'intera descrizione, infatti la posizione di chiusura invita il lettore ad adottare una visuale retrospettiva e ad accogliere le qualità della donna, questa volta con maggiore sospetto. Quanto detto in merito al suo valore e alla buona reputazione di cui godeva, adesso viene minato da questo sconveniente mestiere, che Cataldi ipotizza essersi spostato, dopo l'incontro con Pericle, all'interno delle proprie mura domestiche. Lo studioso immagina che la nuova "scuola" fosse la stessa casa, in cui Socrate e i discepoli, e anche le mogli dei propri intimi, si recavano per ascoltare Aspasia parlare dei vari temi politici a lei cari; conclude, dunque, rilevando una sorta di fraintendimento del biografo che, forte della sua cultura tradizionale e conservativa, avrebbe ridotto il mestiere della dotta Milesia in qualcosa di turpe e sconveniente, e la sua casa, centro dei suoi insegnamenti e delle sue lezioni sui temi più alti e attuali, in una sorta di scuola per aspiranti etere, per non dire "bordello".

Poco dopo Plutarco riprende del materiale del *Menesseno* di Platone, riportando che «la donnina» (τὸ γύναιον) era nota per intrattenersi con molti Ateniesi su argomenti di retorica<sup>19</sup>. Cataldi fa notare come anche questa denominazione (τὸ γύναιον), come nel precedente ἡ ἄνθρωπος, è indicativa della considerazione che il biografo ha di Aspasia. L'espressione τὸ γύναιον, come rileva lo studioso, è impiegata due volte per riferirsi a una concubina: in un primo momento è utilizzata in una similitudine che mostra come Temistocle fosse condotto ai cortigiani del Re, nascosto in una carrozza, appunto come una concubina ionica<sup>20</sup>; l'altra ricorrenza del termine si colloca nella spiegazione della sorte di Aspasia

---

<sup>19</sup> Per il dialogo tra Socrate e Menesseno sulla figura di Aspasia e la sua scuola di retorica cfr. Plat. *Mx.* 235d-236d.

<sup>20</sup> Cfr. Plut. *Them.* 24, 7.

II, «donna» originaria di Focea, che viene fatta prigioniera da Ciro il Giovane, diviene concubina di Artaserse II Mnemone e infine è richiesta dal suo figlio designato Re<sup>21</sup>.

Il termine è adoperato altrove dal biografo per donne aristocratiche, oggetto dell'amore di dei o personaggi di spicco, o per designare donne infedeli di ceti inferiori come etere, concubine, donne che parlano a sproposito di politica, prostitute, serve straniere che hanno sedotto personaggi potenti<sup>22</sup>.

Anche quest'espressione, dunque, cela una visione commiserativa e dispregiativa da parte di Plutarco nei confronti di Aspasia, considerando come nelle altre varie occorrenze il termine vada a rappresentare un mondo femminile corrotto, che irretisce gli uomini di potere con i mezzi dell'arte erotica.

L'ambiguità di queste locuzioni vuole essere spia di una visione non del tutto positiva della figura di Aspasia; ma se finora questo obiettivo era raggiungibile solo attraverso un'attenta analisi del linguaggio, adesso Plutarco rende il proprio pensiero ben chiaro.

«è manifesto tuttavia (φαίνεται μέντοι) che l'affezione di Pericle per lei fosse piuttosto causata da una passione erotica (ἡ τοῦ Περικλέος ἀγάπησις μᾶλλον ἐρωτική τις γενομένη πρὸς Ἀσπασίαν)».

Questa affermazione chiarisce i significati nascosti delle espressioni precedenti. Secondo Plutarco, Aspasia non è ammirata da Pericle per le proprie qualità e capacità di retorica, quanto invece per il sentimento che lo lega a lei. Ciò non può che sminuire quella che è stata la "maestra di

---

<sup>21</sup> Cfr. Plut. *Art.*, 26, 2-3; 28, 2

<sup>22</sup> Alcuni esempi in Plutarco individuati da Cataldi: *Lys.* 26, 1 (una fanciulla si annuncia incinta di Apollo); *Alc.* 27, 7 bis (una giovane di famiglia illustre è sedotta da Alcibiade); *Cat. ma.* 24, 2 (una giovane schiava si concede al vedono Catone); *Ant.* 58, 7 (Citereide, che è parte di una compagnia teatrale è amata da Antonio).



retorica” di Pericle e di Socrate<sup>23</sup>, a mera «donnina» del grande Statista, che è appunto l’immagine per cui è subito noto il personaggio di Aspasia.

## 1.2 Istruzione della donna romana: *ad luxuriam o ad virtutem?*

Anche nella società romana, l’istruzione della donna è annoverata tra i fattori che determinano la sua corruzione.

Sempronia è presentata da Sallustio con queste parole

litteris Graecis et Latinis docta, psallere, saltare elegantius quam  
necesse est probae, multa alia, quae instrumenta luxuriae sunt. [...] <sup>24</sup>

«In modo più elegante di quanto fosse necessario per una donna onesta»: doveva esistere una soglia massima di educazione, adeguata alla donna *proba*, superata la quale, l’istruzione sembra presentarsi come strumento di licenziosità (*instrumenta luxuriae*), e pare configurare la donna come corrotta, capace di «azioni temerarie degne di un uomo» (*virilis audaciae facinora*).

Giovenale denuncia non solo i vizi, ma anche l’emancipazione della donna; la sua misoginia si scaglia, tra le tante tipologie femminili della scialacquatrice, della fanatica della forma fisica, della lussuriosa, anche contro la donna che viaggia, che va a teatro, che assiste ai giochi del circo, e contro la figura della intellettuale che fa sfoggio della propria formazione:

Illa tamen grauior, quae cum discumbere coepit  
laudat Vergilium, periturae ignoscit Elissae,

---

<sup>23</sup> Plat. *Menex.* 235 e 4-5.

<sup>24</sup> Il ritratto di Sempronia si trova in Sall. *Catil.*, 25. Da notare lo scarto tra l’educazione romana e quella greca, comprensiva di partecipazione ai banchetti, conversazione in pubblico, e danza; tutto ciò era lontano dai *mores maiorum* dell’antica Roma, e veniva a rappresentare il ritratto della persona corrotta.

committit uates et comparat, inde Maronem  
atque alia parte in trutina suspendit Homerum.

[...]

Odi

hanc ego quae repetit uoluitque Palaemonis artem  
seruata semper lege et ratione loquendi  
ignotosque mihi tenet antiquaria uersus  
nec curanda uiris. opicae castiget amicae  
uerba [...] <sup>25</sup>

L'autore punta il dito contro colei che si vanta a tal punto della propria educazione da risultare per questo insopportabile (*grauior*); *laudat Vergilium, periturae ignoscit Elissae*: la donna fa sfoggio del suo sapere, ostentando, agli occhi di Giovenale, una sorta di immedesimazione e comprensione dei personaggi studiati, tanto che è capace di lodarli e giustificarli. L'*indignatio* si scaglia anche contro la pedanteria linguistica della saccente: questa fa attenzione alle regole grammaticali (*repetit uoluitque Palaemonis artem / seruata semper lege et ratione loquendi*), ma ciò sfocia in esibizionismo, nel momento in cui cita parole troppo antiche, che non conosce nemmeno l'autore (*ignotosque mihi tenet antiquaria uersus*), o rimprovera le amiche per sottigliezze che passerebbero inosservate (*nec curanda uiris. opicae castiget amicae / uerba*).

La tipologia della moglie che «desidera apparire troppo dotta e faconda» ha origine in uno dei *topoi* centrali della poesia erotica: la *docta puella*, musa ispiratrice del poeta che compone per lei, per conquistare il suo

---

<sup>25</sup> Iuv. 6, 434-456 «E ancora più insopportabile è colei che, appena a tavola, / loda Virgilio, giustifica Didone desiderosa di morire, / fa paralleli tra i poeti, li paragona tra loro, / sospende alla bilancia Virgilio da una parte e Omero dall'altra. [...]. Odio / la donna che si rifà di continuo al Metodo di Palemone, / senza sbagliare mai una regola di lingua e, ostentando le sue anticherie, / cita versi a me sconosciuti, / e rimprovera l'amica ignorante per parole cui nessun uomo farebbe caso [...].»

amore. Fuori da questi termini, in cui la donna colta è cercata e celebrata, la sua immagine raffinata subisce profonde modificazioni, e, venendo traslata nel mondo coniugale, come avviene per tutte le altre tipologie femminili della VI satira, ella diviene una moglie pesante e fastidiosa, vuota nelle sue ampollosità letterarie<sup>26</sup>.

Valeria Novembri rileva come a Roma anche le fanciulle delle famiglie aristocratiche potessero ricevere un'istruzione secondaria, al pari dei ragazzi<sup>27</sup>; così avveniva parallelamente anche nella Grecia ellenistica, in cui non vi era più una differenziazione sessuale nell'educazione<sup>28</sup>.

Le donne romane avevano il compito fondamentale di educare i figli, almeno fino all'età di sette anni. Anche per Quintiliano, in accordo alla prassi tradizionale, una prima educazione del bambino (o della bambina) deve essere impartita dai genitori, e, sebbene fosse una prima istruzione chiamata *praecepta paterna* (su temi morali, pratici, politici e sociali), l'autore sottolinea anche la centralità della madre. Un coinvolgimento che nasce non tanto dalla nostra esigenza di dividere i compiti della famiglia, quanto dall'idea che i figli, il bene più prezioso della famiglia, dovessero godere dell'attenzioni di entrambi i genitori.

La tradizione ci tramanda figure di *matronae* che si sono dedicate con successo alla formazione dei figli come Cornelia, figlia di Scipione Africano e madre dei Gracchi, l'emblema di matrona per eccellenza, tanto da essere la prima tra tutte le donne romane ad essere omaggiata pubblicamente con una statua<sup>29</sup>. L'ammirazione per questa donna si deve

---

<sup>26</sup> Cfr. Cecchin 1989, pp. 141-164.

<sup>27</sup> Cfr. Novembri 2005, p. 188.

<sup>28</sup> Cfr. Marrou 1994, p. 299. Per l'istruzione secondaria a Roma, p. 363 ss. e Canfora 1989, pp. 735-770 e in particolare p. 761: «[...] fino al compimento dell'istruzione grammaticale l'accesso era aperto anche alle ragazze, alle quali era consentito l'accesso alle scuole primarie per l'acquisizione di una istruzione *enciclopedica*, non agli studi superiori di filosofia, giurisprudenza, retorica».

<sup>29</sup> Si infrangeva così il diritto di concedere il diritto di immagine alle donne, diritto che è sempre stato un privilegio maschile. Sull'importanza sociale e ideologica della statua dedicata a Cornelia, cfr. Frasca 1996, p. 145 ss.; Frasca 1991, pp. 109 - 119. Sulla figura di Cornelia cfr. Petrocelli 1994, pp. 21-70.

proprio alla sua capacità di educare i figli, come si nota dall'elogio che ne fa Cicerone nel *Brutus*: *apparet filios non tam in gremio educatos quam in sermone matris*<sup>30</sup>.

Esaltando la figura di Cornelia, Quintiliano afferma

In parentibus vero quam plurimum esse eruditionis optaverim. Nec de patribus tantum loquor: nam Gracchorum eloquentiae multum contulisse accepimus Corneliam matrem...<sup>31</sup>

sottolineando, dunque, l'importanza anche della madre accanto al padre. È dall'*emulatio* di entrambi che il bambino sviluppa il primo apprendimento di tipo morale, motivo per cui i genitori – entrambi – sono chiamati a rappresentare degli *exempla*.

Cornelia incentivò un programma pedagogico nuovo, che conciliava i modelli greci e i valori tradizionali del *mos maiorum*. La figura materna, affiancata in questa prima educazione da nutrici, governanti e anziane parenti<sup>32</sup>, costituisce l'ultimo baluardo dell'autentica formazione romana, vera depositaria delle tradizioni antiche, soprattutto in un momento di grande fermento culturale, quale quello dell'arrivo di pedagoghi, maestri, grammatici, retori e filosofi dalla Grecia nella prima metà II sec. a.C. . Occupandosi personalmente dell'educazione dei figli, la madre impediva la perdita della moralità più specificamente romana e l'abbandono alle mollezze, tipicamente greco<sup>33</sup>.

Poiché la madre aveva una tale responsabilità, era inevitabile che l'educazione fosse accessibile, almeno moderatamente, anche alla donna,

---

<sup>30</sup> Cic. *Brut.*, 211 «Sembra che i suoi figli siano stati educati non tanto nel suo grembo quanto attraverso la sua conversazione».

<sup>31</sup> Quint. *inst.*, 1, 1, 6 «Vorrei che i genitori fossero il più possibile colti. E non parlo soltanto dei padri: sappiamo infatti che all'eloquenza dei Gracchi contribuì molto la madre Cornelia...»

<sup>32</sup> Per approfondire il ruolo delle figure femminili che coadiuvavano la figura materna nell'educazione dei figli cfr. Pugliarello 2002, p. 45-51.

<sup>33</sup> Cfr. Frasca 1996, pp. 198-205.

in modo tale che potesse poi tramandare gli insegnamenti all'interno della famiglia.

In ambito pubblico, invece, vi erano regole sociali non scritte, prima tra tutte quella di non vantarsi apertamente della propria istruzione come tratto di lusso e di emancipazione<sup>34</sup>.

Lo scarso apprezzamento per l'ostentazione della cultura in pubblico da parte delle donne romane è attestato anche in Seneca, nel ricordo della scarsa istruzione della madre a causa dell'opposizione del marito, fin troppo tradizionalista. Il filosofo ricorda che la madre, per quanto le fu permesso, ebbe una cultura vasta, seppur superficiale<sup>35</sup> ed esprime rammarico per l'incompleta istruzione che, diversamente, le avrebbe portato ora uno spiraglio di felicità e supporto nella sventura<sup>36</sup>.

Ma l'autore specifica il motivo per cui il padre avrebbe deciso ciò, e cioè il fatto che le donne si servano della cultura non tanto come via per la saggezza (*non ad sapientiam utuntur*) ma per adornarsene come con un gioiello (*sed ad luxuriam instruuntur*)<sup>37</sup>.

Seneca, dunque, esprime quello che era un timore condiviso nei confronti di un'“eccessiva” cultura della donna, per via sia dell'antico rigore del *mos maiorum* che degli esempi negativi della donna colta, che è solita dedicarsi alla conoscenza *ad luxuriam*. L'esempio senecano, assieme a quello della sopra citata figura di Sempronia, portano a identificare l'istruzione della donna con la sua stessa corruzione.

Marziale scrive di non volere una moglie *doctissima*<sup>38</sup>, e ribadisce che sposa deve essere inferiore al marito (*Inferior matrona suo sit... marito*)<sup>39</sup>;

---

<sup>34</sup> Per il binomio donna-cultura nel mondo antico cfr. Cavallo 1995, pp. 517-526, e Huskinson 1999, pp. 190-213.

<sup>35</sup> Cfr. Sen. *Helv.* 17, 3 *sed quantum tibi patris mei antiquus rigor permisit, omnes bonas artes non quidem comprehendisti, attigisti tamen.*

<sup>36</sup> Cfr. Sen. *Helv.* 17, 3 *Utinam quidem virorum optimus, pater meus, minus maiorum consuetudini deditus voluisset te praeceptis sapientiae erudiri potius quam inbui! Non parandum tibi nunc esset auxilium contra fortunam sed proferendum.*

<sup>37</sup> Sen. *Helv.* 17, 3-4.

<sup>38</sup> Mart. *epigr.* 2, 90, 9 *sit (mihi) non doctissima coniunx.*

<sup>39</sup> Mart. *epigr.* 8, 12.

la donna non poteva ostentare una formazione pari o superiore a quella di un uomo.

Ciò rispondeva a una concezione antica della donna come essere debole. Secondo Platone, infatti, la donna deriverebbe da una degenerazione fisica dell'essere umano<sup>40</sup>. Parlando della creazione e della distinzione delle anime, il filosofo precisa che solo i maschi sono creati direttamente dagli dèi e sono forniti di anima<sup>41</sup>.

L'anima che ha vissuto in rettitudine ritorna in cielo, mentre quella che ha vissuto in modo vile, viene punita col reincarnarsi nel corpo di una donna in una seconda generazione, e poi ancora, reiterando una vita malvagia, in quello di animali<sup>42</sup>.

Aristotele considera la donna un essere umano "imperfetto": la ragione per la quale è l'uomo a dominare nella società è la sua superiore intelligenza. Solo l'uomo è un essere umano "completo" («La relazione tra maschio e femmina è per natura tale che il maschio è più alto, la femmina più bassa, l'uomo domina e la donna è dominata [...]»)<sup>43</sup>.

La misoginia che permea la letteratura greca, e poi quella latina, trova terreno fertile in un'evidente scarsa considerazione del sesso femminile. Ciò emerge anche a livello linguistico, infatti la parola greca per "donna", γυνή, γυναικός, vuol dire "sposa, moglie, concubina", mettendo l'accento sul legame imprescindibile con la figura maschile; il caso latino è ancora più interessante, perché *mulier* era accostato per paraetimologia a *mollities*, "debolezza"<sup>44</sup>.

Lo stesso Seneca, pur invitando la madre a trovare consolazione nello studio della filosofia, e quindi mostrandosi fautore dell'istruzione

---

<sup>40</sup> Cfr. Metro 2018, pp. 69-80.

<sup>41</sup> Cfr. De Simone 2020, pp. 5-6.

<sup>42</sup> Cfr. Plat. *Tim.* 90e-91a.

<sup>43</sup> Cfr. Arist. *gen. anim.* 775a, 15-16

<sup>44</sup> Diversamente il termine greco ἀνὴρ, ἀνδρός richiama l'idea di "coraggio" ἀνδρεία, ἀνδρείας, mentre *vir* era legato a *vis* "forza" e a *virtus* "virtù". Per un'analisi di questa tematica cfr. Mattioli 1983.

femminile, almeno negli studi liberali, nel *De constantia sapientis* definisce la donna *aeque animal imprudens*, e *nisi scientia accessit ac multa eruditio, ferum, cupiditatum incontinens*<sup>45</sup>.

Tale definizione mostra sì una scarsa considerazione nei confronti del sesso femminile, ma anche una possibilità di riscatto, qualora intervengano *scientia* e *multa eruditio*; quasi una concezione opposta rispetto a quella finora indagata: la donna *deve* essere istruita per non essere *aeque animal imprudens, et ferum, cupiditatum incontinens*.

La donna, quindi, nella concezione senecana, è la giusta destinataria di un'educazione, specialmente quella filosofica, che poteva operare utili miglioramenti, volti a rafforzarne il carattere debole per natura. È proprio in virtù di ciò che il filosofo invita la madre a dedicarsi allo studio delle arti liberali, al fine di conseguire così, attraverso la filosofia, il giusto conforto per l'esilio del figlio e per le altre difficoltà.

Seneca non rappresenta un punto di vista isolato ma riprende quelle che erano le posizioni delle scuole filosofiche ellenistiche. Il Cinismo segue la concezione di parità tra uomo e donna espressa dal fondatore Antistene (V-IV sec.), che riteneva che uomini e donne avessero «la stessa virtù»<sup>46</sup>; questo si può considerare l'inizio della confutazione della tradizionale idea di inferiorità della donna<sup>47</sup>. Tentando, dunque, di mettere in pratica questo principio, i Cinici misero in discussione l'idea della centralità del rapporto matrimoniale e quella di un rapporto squilibrato tra uomo e donna, con una serie di esperienze atipiche.

Cantarella riporta, ad esempio, dei casi di rapporti "alternativi", primo tra tutti quello di Cratete di Tebe, che, unitosi alla sua discepola Ipparchia, viaggiò per tutta la vita, assistito da lei come fosse un'etera<sup>48</sup>; la donna alla

---

<sup>45</sup> Sen. *const.* 14, 1 «Un essere sconsiderato e, qualora non intervengano scienza e molta cultura, primitivo, incapace di tenere a freno i desideri».

<sup>46</sup> Diog. Laert. 6, 12.

<sup>47</sup> Per il personaggio di Antistene, cfr. Diog. Laert., 6.

<sup>48</sup> Cantarella 1981, pp. 73-74; cfr. Diog. Laert. 6, 85 ss.

fine della sua vita, non si pentì di aver scelto di “istruirsi” anziché tessere<sup>49</sup>. E come Ipparchia, anche Cratete prese scelte anticonvenzionali, affidando la figlia per un mese a ciascuno dei suoi discepoli, perché fosse poi libera e capace di scegliere un buon compagno di vita da sola.

Cantarella rileva come anche gli Epicurei sostennero l’uguaglianza delle donne: Epicuro infatti accettò fra i suoi allievi Temistia<sup>50</sup>; e così Pitagora, fondatore in Magna Grecia di una scuola dove vi furono allieve donne importanti come Teano, e nella quale si era arrivati a interrogarsi sulla capacità politica della donna, ipotizzando che potesse governare<sup>51</sup>. L’ipotesi era evidentemente in contrasto con la prassi di allora, nonché con il pensiero di figure di spicco come Teofrasto (che in questa idea si identifica in Aristotele) secondo il quale non bisognava che una donna sapesse «amministrare una città, ma piuttosto dirigere una casa»<sup>52</sup> e che riteneva che l’educazione delle donne fosse necessaria, a condizione che si limitasse «a ciò che bisogna sapere per dirigere una casa; un’istruzione più avanzata le rende pigre, più chiacchierone e indiscrete»<sup>53</sup>.

La studiosa riporta anche un racconto di Plutarco che risulta esplicativo di ciò che ci si aspettava allora da una donna. La cirenaica Aretafila, narra il biografo, liberò la città dal tiranno Nicocrate e i suoi concittadini dopo la vittoria le chiesero di partecipare al governo; ma Aretafila «non appena vide la città libera, subito entrò nel gineceo e, rinunciato a qualsiasi tipo di incarico (τοῦ πολυπραγμονεῖν ὅτιοῦν παραβαλλομένη), trascorse il resto dei suoi giorni al telaio in tranquillità e in compagnia di amici e parenti (τὸν λοιπὸν χρόνον ἐν ἰστοῖς ἡσυχίαν ἄγουσα μετὰ τῶν φίλων καὶ οἰκείων διετέλεσεν)»<sup>54</sup>. Esempio lampante di come le donne, seppur capaci di comportarsi come gli uomini, dovessero farlo solo in caso di

---

<sup>49</sup> Diog. Laert. 6, 98

<sup>50</sup> Cfr. Diog. Laert. 10, 5, 25, 26.

<sup>51</sup> Cfr. Stob. 85, 19.

<sup>52</sup> Stob. 85, 7.

<sup>53</sup> Stob. 16, 30.

<sup>54</sup> Plut. *mul. uirt.*, 19.



necessità, e tornare poi alle mansioni abituali, sacrificando le loro capacità personali all'armonia dell'insieme, «come un buon musicista deve cancellare la sua individualità nell'orchestra»<sup>55</sup>.

Tra tutte, però, la filosofia che più si distinse in questa “rivoluzione” fu lo Stoicismo.

Fu, infatti, Musonio Rufo, filosofo stoico del I sec. d.C. e maestro di Epitteto, a difendere per primo la possibilità di un'istruzione per la donna pari a quella destinata all'uomo, considerando i due sessi di uguale virtù. Senza apportare variazioni a quella che era la tradizionale distinzione tra maschio e femmina, evidente nella funzione biologica della generazione, Rufo ribadiva che a livello sociale all'uomo spettava la sfera pubblica, mentre alla donna quella privata, quindi la cura del marito e dei figli. Probabilmente in modo volontario, sull'esempio di Socrate e come poi farà anche il discepolo Epitteto, Musonio Rufo non lasciò nulla di scritto; i principi della sua filosofia provengono da una raccolta di diatribe dovuta a un discepolo di nome Lucio, di cui 21 ampi estratti sono conservati nell'*Antologia* di Giovanni Stobeo (V sec.).

Nella IV diatriba, sulla questione *Se le figlie vanno educate allo stesso modo che i figli*, egli scrive:

«Se è necessario – come lo è – che entrambi diventino virtuosi, [...] dotati entrambi di senno e di equilibrio, in grado di aver parte al coraggio e alla giustizia l'uno non meno dell'altro, non li educeremo forse in modo simile [...]?»<sup>56</sup>

Lo stoico riconosce una buona disposizione, pari nell'uomo e nella donna, nei confronti di qualità come «virtù, senno, equilibrio, coraggio,

---

<sup>55</sup> Cantarella 1981, p. 75.

<sup>56</sup> Muson. *diatr.* 4 (trad. Ramelli).

giustizia», motivo per cui entrambi i sessi sono degni di essere educati «in modo simile».

Fondamentale risulta la III diatriba, che già dal titolo, *Del fatto che anche le donne debbano accostarsi alla filosofia*, si presenta come manifesto di un nuovo approccio della donna al mondo dell'istruzione. In questa sono presentati i principi di uguaglianza uomo-donna sopra esposti, ma anche i vantaggi di una formazione filosofica femminile. L'autore immagina che qualcuno gli abbia chiesto se anche le donne debbano esercitare la filosofia, lui allora mostra come ciò sia doveroso, evidenziando i punti di contatto tra i due sessi, che coincidono poi con quelli che sono i requisiti per potersi dedicare alla materia:

«Le donne, disse, hanno ricevuto dagli dèi la stessa ragione rispetto agli uomini, [...] grazie alla quale ragioniamo intorno a ciascuna questione se sia un bene oppure un male e se sia una cosa bella oppure turpe.

Ma, analogamente, il genere femminile possiede anche le stesse percezioni rispetto al genere maschile: vedere, ascoltare, sentire gli odori e le altre sensazioni [...]. Ancora, per natura il desiderio e l'inclinazione alla virtù non soltanto vengono agli uomini, ma anche alle donne: esse, infatti, sono per natura soddisfatte delle azioni belle e giuste, ma capaci di esecrare le azioni contrarie a queste»<sup>57</sup>.

La diatriba, dunque, si apre all'insegna di una stretta uguaglianza tra uomo e donna quanto alla «ragione» per discernere «se sia un bene oppure un male e se sia una cosa bella oppure turpe», così come ribadisce che il sesso femminile ha le «stesse percezioni», e il medesimo «desiderio e inclinazione alla virtù» rispetto al sesso maschile.

---

<sup>57</sup> Muson. *diatr.* 3, (trad. Ramelli).

Queste le premesse per il nucleo del discorso, cioè la necessità o meno di una formazione di stampo filosofico per la donna, pari a quella per l'uomo («Stando così le cose, perché mai agli uomini si converrebbe... il filosofare, e invece ciò non si converrebbe alle donne? È forse che agli uomini si conviene d'essere virtuosi ed alle donne no?»).

Segue quindi una descrizione di quelle che sono le tradizionali qualità di una donna, innanzitutto nel mondo a lei riservato cioè quello della casa, poi con un *focus* sulla dimensione interiore. L'autore analizza le attività di una donna virtuosa allo scopo di dimostrare come ciascuna di queste derivi proprio dalla filosofia.

«Innanzitutto la donna deve essere una buona amministratrice della casa, un'abile calcolatrice di ciò che è utile ad essa, ed essere atta a comandare i domestici. Ebbene, io affermo che soprattutto queste sono le doti della donna che pratica la filosofia. E se ciascuna di queste doti fa parte della vita, la filosofia altro non è che la scienza del vivere; ed il filosofo, come soleva dire Socrate, considera continuamente: “cosa di cattivo e di buono è capitato in casa”».

L'essere «una buona amministratrice della casa» è una qualità che secondo Rufo può realizzarsi solo se si pratica la filosofia, perché, secondo una citazione di Socrate, la filosofia è domandarsi «cosa di cattivo e di buono è capitato in casa». Così l'autore istituisce un primo legame tra la donna e la filosofia, tra il suo principale ruolo nella società, cioè l'amministrazione dell'ambiente domestico (dal punto di vista economico e di gestione della servitù) da una parte, e dall'altra la necessità di una conoscenza filosofica, di una filosofia quotidiana e domestica, che si interroga sul bene e male avvenuto in ambito privato.

«La donna, poi, deve anche essere temperante: quale colei che si conserva pura dai rapporti sessuali contrari alla legge e pura dalla non padronanza di sé nel caso degli altri piaceri fisici, quale colei che non è serva delle smanie, non è litigiosa, non è spendacciona, non è civettuola. Queste sono le opere della donna temperante.

Oltre a queste, altre sue opere sono: saper dominare l'ira, non lasciarsi dominare dall'afflizione ed essere superiore ad ogni passione. Questi sono gli esercizi che la ragione filosofica dà l'ordine di fare, ed a me sembra che chi impara a farli diventerebbe una persona ordinata e disciplinatissima, uomo o donna che sia».

Spostandosi verso la dimensione spirituale, Rufo mette in primo piano come qualità la temperanza, che si traduce dapprima come purezza «dai rapporti sessuali contrari alla legge e dalla non padronanza di sé nel caso degli altri piaceri fisici», e in un secondo momento come superiorità a ogni passione («saper dominare l'ira», «non lasciarsi dominare dall'afflizione»). La temperanza, così descritta, è presentata tra gli esercizi che la ragione filosofica dà l'ordine di fare, quindi è inserita in una sorta di percorso filosofico che culmina nella formazione di una «persona ordinata e disciplinatissima, uomo o donna che sia». La parità dei due sessi nei confronti delle qualità è il motivo per cui la donna, tanto quanto l'uomo, trova vantaggio nel ricevere un'istruzione, specialmente quella filosofica-morale; questa infatti si presenta come guida in tutte attività quotidiane, da quelle domestiche a quelle più astratte di dominio di sé, e, coltivandola, non si può che formare una società di persone «ordinate e disciplinatissime».

Questo dunque il terreno fertile del rivoluzionario dibattito sul rapporto tra la donna e l'istruzione, che tenderebbe a una parità con quella maschile. Il filosofo godette di un'alta considerazione tra i contemporanei e nei primi secoli del Cristianesimo, e sicuramente rappresenta un momento

importante per una rivalutazione del ruolo della donna, e di una donna istruita.

Si viene diffondendo così una mentalità, ancora assolutamente singolare in un panorama che prevede la subordinazione della donna, che verrà a realizzarsi nell'idea dell'uguaglianza dei sessi, predicata da Gesù e ragionata poi dai Padri della Chiesa, capaci di coniugare il mondo principalmente psicologico delle affermazioni dei sapienti pagani con l'ideale di uguaglianza di Paolo nella *Lettera ai Galati* 3, 28, per cui «non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna».

## CAPITOLO II:

### Una nuova istruzione della donna nel mondo cristiano

#### 2.1 Nascita della pedagogia della verginità

“Fratelli e sorelle” è la classica intestazione paolina e di molti scritti di età apostolica. Da questa si può ipotizzare che almeno in una prima fase del Cristianesimo ci fosse una sostanziale uguaglianza nella ricezione degli insegnamenti, che, almeno dall’apostrofe, sembrano essere rivolti a entrambi i sessi senza distinzione alcuna. In questa parità di sesso si potrebbe vedere il raggiungimento e l’adempimento di voci isolate del passato che, come trattato sopra, hanno tentato una sorta di “rivoluzione”, innalzando la donna al pari dell’uomo nel campo dell’istruzione.

Il mondo greco-latino, di certo, non ha rappresentato un modello cui ispirarsi e così neanche la società ebraica, caratterizzata da un forte androcentrismo. La donna ebrea infatti era sempre sotto il controllo di un uomo – il padre fino ai 13 anni d’età e poi il marito – e il matrimonio veniva accordato tra i padri. Le donne di spicco nell’Antico Testamento come Giuditta, Ruth, Deborah sono solo delle eccezioni rispetto alla maggioranza che non poteva neppure studiare la Torah, nonostante dovesse obbedire ai precetti; era loro destinata un’istruzione domestica, almeno alle fanciulle delle famiglie notabili di Gerusalemme. Giuseppe Flavio, storico ebreo del I secolo, afferma «La donna, dice (la Legge), è inferiore all’uomo in ogni cosa<sup>58</sup>».

In un contesto del genere, Gesù suscitò scandalo tra i contemporanei circondandosi di donne quali Maria Maddalena, Giovanna, moglie di Cusa, Susanna e molte altre. Significativo del nuovo atteggiamento verso le donne è l’episodio dell’incontro tra il Messia e le sorelle di Lazzaro,

---

<sup>58</sup> Ios. Flav. *C. Apion* 2, 201.

Marta e Maria<sup>59</sup>. Quando Marta riprende Maria per non averla aiutata nel servire l'ospite, Gesù stesso si rivolge a lei e dalle sue parole emerge una nuova considerazione della donna, non più come “mezzo di riproduzione” ma come essere pensante. Un altro momento fondamentale è quello, poi, della Resurrezione, cuore del Cristianesimo; ebbene, Gesù si manifesta dapprima proprio a Maria di Magdala, quindi alle donne, e solo alla fine ai discepoli.

La Lettera di San Paolo ai Galati, con cui si era concluso il capitolo precedente preannunciando una nuova parità di sessi, espone un principio fondamentale di uguaglianza cristiana: «Tutti quanti siete stati battezzati in Cristo avete rivestito Cristo. Non c'è giudeo né greco, non c'è schiavo né libero, non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno solo in Cristo Gesù» (*Gal. 3, 27-28*). Vengono così annullate tutte le disparità e le disuguaglianze culturali, sociali, e persino sessuali, in un'ottica non solo di semplice uguaglianza davanti a Dio, ma soprattutto alla luce di una parità funzionale a livello comunitario. Il contesto della citazione paolina è quello di una riflessione sul battesimo, e anche il rito stesso, rispetto alla circoncisione praticata in Israele, mette in risalto proprio l'uguaglianza tra maschi e femmine davanti al Signore.

Le lettere paoline, documentando un gran numero di donne impegnate attivamente nella fondazione di chiese e nelle funzioni in esse, permettono di dedurre che all'interno delle stesse chiese le donne avessero già acquisito una centralità e una funzionalità superiore rispetto a quella concessa alle donne vicine a Gesù.

Le nobildonne costituirono fin da subito quello che diveniva poi l'*entourage* di grandi figure di maestri, rappresentando anche un fondamentale tramite della diffusione della cultura cristiana nonché un ottimo esempio di comportamento cristiano con opere di carità e

---

<sup>59</sup> Cfr. Lc. 10, 38-42.

pellegrinaggi<sup>60</sup>. Novembri menziona Clemente Alessandrino per aver più volte ribadito una pari aspirazione a una vita virtuosa per l'uomo e per la donna:

«[...] Persuasi che la stessa virtù (τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς εἶναι) appartiene all'uomo e alla donna. Se infatti entrambi hanno un solo Dio, uno solo è anche il pedagogo per entrambi. [...]; respirazione, vista, udito, conoscenza, speranza, obbedienza, amore: tutto è identico fra loro (ὅμοια πάντα). Coloro che hanno in comune la vita, hanno in comune anche la grazia e la salvezza, in comune la virtù e la condotta di vita. [...]. Comune dunque è per uomini e donne il nome di essere umano (κοινὸν οὖν καὶ τοῦνομα ἀνδράσιν καὶ γυναιξίν ὁ ἄνθρωπος)»<sup>61</sup>.

La parità di virtù tra uomo e donna viene dimostrata attraverso elementi comuni ai due sessi, a partire dalla fede in Dio («Se infatti entrambi hanno un solo Dio»), passando per le componenti fisiche di *vista*, *udito*, come già incontrato in Muson. *diatr.* 3 («il genere femminile possiede anche le stesse percezioni rispetto al genere maschile: vedere, ascoltare, sentire gli odori e le altre sensazioni»).

Clemente sostiene questa posizione anche negli *Stromata*, attraverso una serie di *exempla* di donne dell'Antico Testamento, ma anche di figure di amanti, filosofe, poetesse appartenenti alla tradizione pagana; è così che compaiono Giuditta, Ester, Susanna e Miriam, assieme a Corinna, Telesilla, Saffo, Teano, Aspasia ed eroine del mito come Alceste e Atalanta<sup>62</sup>. La modalità degli *exempla*, come strumento divulgativo ed esplicativo di un concetto, è molto ricorrente nella letteratura precettistica

---

<sup>60</sup> Cfr. Harnack 1906, pp. 406-419. Una panoramica delle donne cristiane partecipi della cultura, come allieve, collaboratrici, protettrici degli intellettuali cristiani è evidente in Mazzucco 1989, pp. 10-16.

<sup>61</sup> Clem. Al. *Paed.* 1, 4, 10-11. Cfr. Novembri 2005, p. 192.

<sup>62</sup> Cfr. Clem. Al. *Strom.* 4, 19, 120-124. Cfr. Novembri 2005, p. 192.



e fonde mondo cristiano e pagano, come si vedrà poi anche nell'analisi dell'*Aduersus Iouinianum* di Gerolamo.

Novembri vuole sottolineare come il pensiero di Clemente Alessandrino mirasse a una valorizzazione generica delle singole qualità, più che a una celebrazione della donna colta; secondo la sua ipotesi, avrebbe voluto dimostrare come sostanzialmente anche nelle donne vi è virtù, tanto quanto nell'uomo.

Se nel mondo antico la donna istruita, che prendeva la parola in occasioni pubbliche, era additata come vanitosa e superba, diversamente nel mondo cristiano le «donne filosofe» e le «donne colte»<sup>63</sup>, sono motivo di vanto per la comunità. Così vi si riferisce Taziano che, nel II secolo, le include in quello che è il programma del messaggio evangelico, che ha portata universale e che per questo richiede la partecipazione di tutti nel divulgarlo. Lattanzio, poi, a due secoli di distanza ribadisce la profonda innovazione del Cristianesimo rispetto al mondo classico, che era proprio quella di non escludere nessuno dall'accesso alla vera sapienza<sup>64</sup>.

Sebbene sembri che dunque ora il giudizio sulla donna fosse del tutto cambiato, in realtà è da confessare un atteggiamento dichiaratamente ambiguo nei confronti del sesso femminile. Cantarella fa notare come all'esaltazione di un modello di vita ascetica conseguì una vera e propria demonizzazione della donna, vista come oggetto e fisicità, a eccezione di Maria<sup>65</sup>. Nell'intento di combattere quanto fosse corporeo e materiale, i Padri propugnarono l'astinenza sessuale, vedendo nel rapporto carnale una tentazione da vincere o almeno da trattenere; per questa ragione, individuarono il matrimonio come soluzione per controllare e frenare la passione, ma ne emerse un'idea di donna di nuovo ritenuta inferiore e pensata come strumento. Tra le invettive degli autori cristiani, la studiosa

---

<sup>63</sup> Taz. *Graec.* 33, 2 e 4.

<sup>64</sup> Cfr. Lact. *inst.* 3, 25.

<sup>65</sup> Cfr. Cantarella 1981.

cita due frasi, di Tertulliano e Clemente Alessandrino, che mostrano una concezione della donna diametralmente opposta rispetto alla rivalutazione in atto: Tertulliano dice «Donna, tu sei la porta del diavolo»<sup>66</sup>, mentre Clemente Alessandrino «a ogni donna reca vergogna il solo pensare di essere donna»<sup>67</sup>. La comprensione della donna nel panorama umano, dunque, non è totale, e in certi contesti viene ancora vista come *medium* del maligno. Ma una rivalutazione della donna si verifica davvero, e ciò avviene nel momento in cui si inizia a concepire l'idea di un essere femminile, che sia separato da quanto è 'negativamente' femminile, allontanata da tutto ciò che può tentarla e da tutti coloro che possano metterla a rischio. Si sta parlando del modello della vergine cristiana, alla cui eroicizzazione corrisponde una nuova scoperta della donna stessa in chiave cristiana.

Viene creato un vero e proprio percorso formativo destinato alla figura femminile, e due sono gli eventi che ne permettono la nascita: un nuovo concetto di filosofia e il passaggio a un diverso modello di santità. Nel momento in cui la filosofia viene a identificarsi in un cammino di superamento della realtà umana, attraverso una vita dedicata all'ascesi, alla preghiera e alla continenza, e insieme, con la creazione di un nuovo modello di beatitudine, che non è più il martire ma il monaco e la vergine, solo allora Novembri individua la creazione di un progetto pedagogico specificamente rivolto alle donne da parte dei Padri della Chiesa<sup>68</sup>.

Nasce per la prima volta un programma educativo destinato al genere femminile, cioè una «vera e propria pedagogia della verginità»<sup>69</sup>.

Rispetto a un mondo pagano in cui la donna non riceve formazione, o almeno non una specifica per lei, il cristianesimo compie una rivoluzione, elaborando una serie di precetti mirati alla vita monastica femminile.

---

<sup>66</sup> Tert. *cult. fem.*, 1, 1, 2.

<sup>67</sup> Clem. Al. *Paed.* 8, 429.

<sup>68</sup> Cfr. Novembri 2005 p. 193.

<sup>69</sup> Novembri 2005 p. 193.

L'unitarietà del pensiero verginale dei Padri del IV sec. è debitrice di una tradizione stratificata di grandi autori del passato. Esisteva già un'ampia letteratura sul tema verginale, che vedeva esponenti del III secolo quali Tertulliano, Cipriano, Novaziano e Metodio, e i Padri orientali del tardo quarto secolo Atanasio, Basilio di Ancira, Basilio il Grande e Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa e Giovanni Crisostomo. I loro precetti e le loro modalità – per esempio il rifarsi alle parole di San Paolo all'inizio del *De habitu virginum*<sup>70</sup> – vengono assorbiti e rimodulati secondo una nuova coscienza del tema della verginità e della figura della vergine, e l'antico materiale cristiano, assieme a quello classico-pagano, viene riplasmato nel nuovo progetto dei Padri.

Tra le varie componenti di questa nuova letteratura, vengono riproposte in chiave cristiana le eroine della letteratura pagano-classica, ora incarnazioni dei nuovi valori che ne costituiscono le fondamenta.

L'oggetto degli studi previsto nell'istruzione alla verginità è una produzione specificatamente pensata per le donne e a loro indirizzata, «alle madri piuttosto che ai padri, alle figlie piuttosto che ai figli»<sup>71</sup>.

Vincenza Milazzo mostra come il nuovo modello di santità femminile sia spesso proposto a donne autorevoli e aristocratiche – quali Proba, Paola e Demetriade ad esempio –, proprio per il fatto di essere nobildonne dedite a varie forme di *beneficentia*<sup>72</sup>; le loro opere di bene, rese possibili da una ricchezza ben investita, le seleziona come modello da imitare sia per le altre nobildonne cristiane, che per le fanciulle appartenenti a strati sociali meno elevati.

Il fatto che destinatarie di questi scritti siano a volte poi le stesse vergini e non le madri educatrici, secondo la studiosa, potrebbe essere letto come spia di una nuova attenzione alle scelte individuali e alla volontà delle

---

<sup>70</sup> Cfr. Cypr. *hab virg.* 5, Cfr. *1Cor.* 7, 33. L'Apostolo viene insignito fin da subito del ruolo di maestro.

<sup>71</sup> Milazzo 2002, p. 3.

<sup>72</sup> Per gli esempi di *beneficentia*, cfr. Consolino 1989.

ragazze<sup>73</sup>. Questo sarebbe un ulteriore elemento di novità rispetto al mondo antico, che al massimo formava la donna sempre in relazione alla famiglia e mai a se stessa.

L'educazione era impartita alle ragazze fin dalla tenera età, ed erano le madri stesse le promotrici dell'educazione monastica delle figlie. Il padre e la famiglia tutta dovevano avere un ruolo nell'educazione femminile, ma sicuramente silenzioso e di secondo piano rispetto alla figura materna; infatti, se il padre era modello di comportamento per il figlio maschio, così era la madre per la figlia. I Padri scelgono le madri cristiane come attrici della preziosa formazione alla verginità delle fanciulle e lodano l'esemplarità di alcune di loro, che oltre a essere un modello per le figlie, lo sono anche per le altre madri, considerando che nel dare esempio della verginità le stesse si trovino a trascurare o nascondere momenti della vita coniugale. Di qui anche il grande elogio della patristica alle madri giovanissime rimaste vedove che, dopo la morte del marito, hanno rifiutato le seconde nozze, optando per la continenza; le stesse vengono assunte a modelli di *pudicitia* e fedeltà coniugale, come nel caso della vedova Furia dell'*epist.* 54 di Gerolamo – lettera nota anche come *De uiduitate seruanda*. Nella madre, dunque, le figlie sono invitate a identificarsi e a cogliere le fondamenta della fede cristiana, lei i Padri scelgono per indirizzare le nuove vergini.

Un esempio di madre esemplare era già nella *Vita Macrinae* di Gregorio di Nissa. Nella famiglia del teologo le figure fondamentali per l'introduzione alla fede cristiana sono state la nonna Macrina (lodata anche in alcune lettere di Basilio di Cesarea<sup>74</sup>) e la madre Emmelia. Quest'ultima educa la figlia Macrina secondo i principi di preghiera, castità e totale rinuncia ai beni materiali, proposti nella *Vita Antonii* del

---

<sup>73</sup> Cfr. Milazzo 2002.

<sup>74</sup> Cfr. Bas. *epist.* 104, 6; cfr. anche le lettere 123, 3 e 110, 1 in cui Basilio riconosce nella nonna Macrina l'origine della sua formazione cristiana.

vescovo Atanasio. Come lui infatti, anche Macrina rifiuta l'educazione della scuola pubblica, preferendo quella materna per evitare l'interazione con la letteratura pagana.

Gerolamo fornisce una sorta di guida al percorso verginale, a partire dall'infanzia. Il suo modello di pedagogia cristiana presentato a Leta nell'epistola 107 è debitore della riflessione già classica sull'educazione, e nello specifico di Quintiliano; il debito di Gerolamo nei confronti del Retore non è nascosto, né dichiarato esplicitamente, ma i precetti pedagogici proposti dallo Stridonense si trovano già tutti nell'*Institutio oratoria*. Nonostante l'evidente ripresa di un modello educativo classico, come rileva Giovanna Martino Piccolino, nelle due lettere sull'educazione della vergine (*epist.* 107 *Ad Laetam*, 128 *Ad Pacatulam*) lo Stridonense esclude in maniera assoluta l'apprendimento della produzione pagana – definita *cantica mundi* in *epist.* 107, 4 –, per concentrarsi sulla Sacra Scrittura e sullo studio di alcuni dei Padri, come Cipriano, Atanasio, Ilario<sup>75</sup>. L'attrattiva deviante delle storie del mondo profano è ben evidente dal famoso sogno dell'epistola 22 in cui Gerolamo, per preferire la lettura delle opere pagane a quelle cristiane, è accusato di essere *Ciceronianus non Christianus*<sup>76</sup>, o dal coinvolgimento emotivo di Agostino nel leggere la sorte di Didone<sup>77</sup>.

La lettera 107 (*ad Laetam de institutione filiae*) è destinata a Leta, nuora di Paola, che ha dato alla luce una fanciulla (anch'essa di nome Paola, in ricordo della nobile nonna) facendo voto di consacrarla alla vita religiosa; la madre interroga Gerolamo su come educare al meglio in modo cristiano la bambina, e il Padre risponde con quello che si può definire un vero e proprio trattato di pedagogia cristiana. Lo Stridonense impartisce le

---

<sup>75</sup> Cfr. Martino Piccolino 2021, pp. 470-473.

<sup>76</sup> Hier. *epist.* 22, 30.

<sup>77</sup> Cfr. Aug. *Conf.* 1, 13, 21 *Quid enim miserius misero non miserante se ipsum et flente Didonis mortem, quae fiebat amando Aenean, non flente autem mortem suam, quae fiebat non amando te, Deus, lumen cordis mei et panis oris intus animae meae.*

proprie istruzioni direttamente a tutte le persone che dovranno occuparsi dell'educazione verginale della bambina; queste dovranno essere innanzitutto di moralità provata. Dunque, riferendosi al maestro, il Padre ne riporta tre qualità da richiedersi: età, condotta ineccepibile, sapere (cap. 4 *Magister probae aetatis et uitae et eruditionis est eligendus*); erano questi i valori umani stimati anche dai Romani, presso i quali l'operato dei maestri fu sempre risultante della diretta influenza paterna, custode di moralità, severità ed esperienza. Riguardo alla figura della nutrice, l'indicazione è a sceglierne una che non abbia vizi (cap. 4 *Nutrix ipsa non sit tumultenta, non lasciua, non garrula*), e che non permetta alla bambina l'instaurarsi di un legame morboso: un'ottima domestica deve guidare la fanciulla in una formazione ascetica, con orari fissi di preghiera diurna e notturna (cap. 9 *Praeponatur ei probae fidei et morum ac pudicitiae uirgo ueterana, quae illam doceat et adsuescat exemplo ad orationem et psalmos nocte consurgere, mane hymnos canere, tertia, sextia, nona hora*). Gerolamo si sofferma anche sul ruolo importante della famiglia tutta, sostegno nel compito educativo apparentemente solo matrilineare della giovane vergine; per questo ci si riferisce all'affetto che dovrà legare la bambina ai nonni e al padre (cap. 4 *Cum auum uiderit, in pectus eius transiliat, e collo pendeat, nolenti alleluia decantet. Rapiat eam auiam, patrem risibus recognoscat*), e al modello che rappresenteranno per lei l'altra nonna, Paola, e la zia Eustochio – le discepole geronimiane (cap. 4 *Discat statim, quam habeat et alteram uiam, quam amitam*). Il compito fondamentale, però, è quello dei genitori: da loro è dipesa e dipende la scelta e il successo dell'educazione. Nella pratica la madre sarà *magistra* della figlia ed entrambi dovranno comportarsi in modo esemplare per la futura sposa di Dio (cap. 9 *Te habeat magistram, te rudis miretur infantia. Nihil in te et in padre suo uideat, quod si fecerit, peccet. Mementote uos parentes uirginis et magis eam exemplis docere posse quam uoce*).

Lo Stridonense, in conclusione, consiglia a Leta di affidare la figlia al monastero di Betlemme, per la corruzione della mondana società del tempo che impedirebbe di educare adeguatamente la vergine; Gerolamo stesso si offre come possibile maestro e precettore di Paola (cap. 13 *ipse, si Paulam miseris, et magistrum et nutricium spondeo*), la quale effettivamente circa quindici anni più tardi, sarà inviata nel monastero di Betlemme, accanto alla nonna Paola e alla zia Eustochio. Che l'autore si proponga di buon grado come precettore della vergine si spiega alla luce dell'importanza riconosciuta al percorso verginale: in esordio alla lettera, recuperando il modello pagano di Aristotele, precettore di Alessandro Magno, il Padre dichiara una pari responsabilità nell'educare una nobile vergine, *templum Domini*.

L'altro *epistulium* – come lo definisce Gerolamo in tono confidenziale – dedicato ai precetti verginali è la lettera 128 (*Ad Pacatulam*), indirizzata a Gaudenzio, padre della futura vergine. Un dato interessante qui è la dedica della lettera, e quindi anche delle istruzioni da seguire, alla figura paterna, che si è detto avere un ruolo solitamente secondario. Sostanzialmente vengono rimodulati i concetti espressi nell'*epistula* precedente in forma più breve, se si considerano i cinque paragrafi della presente rispetto ai tredici della scorsa. Si ripercorrono temi come l'atmosfera piacevole che deve accompagnare l'educazione della bambina, l'abitudine anche ai lavori manuali femminili, in particolare la tessitura e il lavoro di confezionare vestiti, occupazioni tipici nell'ascetismo femminile (cap. 1 *Interim et tenero temptet pollice fila deducere; rumpat saepe stamina, ut aliquando non rumpat*); l'argomento dell'isolamento della vergine dai ragazzi e dalla tentazione che ne deriva, sfocia in una riflessione sul fatto che ognuno debba mantenere la condizione che è chiamato a rivestire: chi è vergine, non aspiri alle nozze, chi è nel matrimonio non aspiri alla verginità (cap. 3 *unusquisque enim, in qua uocatione uocatus est, in ea permaneat. Circumcisis quis, id est uirgo, uocatus est: non adducat*

*praeputium, hoc est non quaerat pellicias tunicas nuptiarum, quibus adam eiectus de paradiso uirginitatis indutus est*); ciò ritornerà anche nei primi capitoli dell'*Aduersus Iouinianum*.

## **2.2 Il tema della verginità in Ambrogio, Agostino e Gerolamo**

Milazzo evidenzia come l'istruzione alla verginità, pur centrale, non abbia mai originato un genere letterario specifico e come la necessità stessa di indicare le norme di comportamento per le nuove vergini si manifestò in una quantità di opere di vario genere: trattati, epistole, componimenti poetici sulla verginità prevedono una sezione incentrata sul come formare e indirizzare una vergine<sup>78</sup>. Tutto ciò che può servire all'istruzione verginale – consigli, suggerimenti, modelli ed *exempla* – viene esposto nei contesti più diversi: da scritti sull'esaltazione della vergine, a quelli di difesa contro i detrattori o i fanatici sostenitori della virtù, da opere che avversano i comportamenti scorretti a quelle che analizzano e condannano le posizioni ereticali – come accade nell'*Aduersus Iouinianum*. L'assenza di un genere destinato unicamente alla verginità non deve essere casuale, e, secondo la studiosa, si dovrebbe paradossalmente all'importanza che doveva avere un progetto educativo di tale portata: il fatto che parlare di verginità fosse fondamentale impone al tema di essere trattato in uno spettro molto ampio e vario di opere letterarie. La vastità di produzione sull'argomento verginale testimonierebbe la presa di consapevolezza da parte dei Padri degli effettivi risultati della loro battaglia ideologica a favore della verginità; se ciò stava avendo successo – e lo avrebbe avuto anche a distanza di secoli – lo si doveva proprio all'operato intensivo e senza frontiere di quel progetto, che, come ritiene Milazzo, «sarebbe stato

---

<sup>78</sup> Cfr. Milazzo 2002, p. 4.



un controsenso costringere entro i limiti di un singolo contesto letterario formalizzato»<sup>79</sup>.

Prima di individuare la figura di Gerolamo come il Padre che si dedicò maggiormente al tema verginale, è da segnalare il notevole contributo degli altri due Padri della Chiesa del IV sec.

Una gran parte della produzione di Ambrogio tratta l'esortazione e l'elogio della verginità; il tema doveva essere avvertito come particolarmente caro perché la sorella Marcellina aveva ricevuto dal vescovo Liberio il velo della verginità consacrata e lei stessa dirigeva una comunità monastica femminile, sempre a Milano. A lei sono dedicate quattro opere quali: il *De uirginibus* (377), riadattamento di una *Lettera alle vergini* di Atanasio – oggi in stato frammentario –, il *De uirginitate*, che opera una difesa della virtù dalle accuse dei detrattori, il *De institutione uirginis*, in cui si ripercorre la vita della vergine per eccellenza, Maria, e il suo percorso umano e spirituale, e l'*Exhortatio uirginitatis* (393) riscrittura di un'omelia tenuta da lui a Firenze per la dedicazione della basilica di San Lorenzo; nella stessa tipologia rientra anche il *De uiduis*, che esorta le vedove alla castità, facendo leva sulla doppia occasione concessa loro da Dio, cioè quella di aver amato ma di poter vivere ora come una consacrata<sup>80</sup>.

Il *De uirginibus* è un'opera di cui la sorella Marcellina avrebbe esortato la stesura. I sermoni ambrosiani sulla verginità furono tanto apprezzati che le giovani accorrevano anche da fuori Milano per ascoltarli; l'opera nasce dunque per rispondere alla grande attenzione e ricerca del pubblico e per diffondere il messaggio cristiano più estesamente appunto con la forma scritta del trattato. Lo scritto si articola in tre libri, ognuno dei quali declina il tema verginale attraverso immagini diverse: il primo libro vede una lode e allo stesso tempo una difesa della virtù, e impartisce alcuni precetti alle

---

<sup>79</sup> Milazzo 2002, p. 4.

<sup>80</sup> Cfr. Gasti 2020, pp. 117-118.

vergini, che poi continuano nel secondo libro. Il secondo libro illustra alle giovani il grande modello dei Maria – Ambrogio è ben noto per il suo contributo nella mariologia e quest'opera ne è una parziale testimonianza; viene presentata anche la vita di Santa Tecla ma il culmine del libro secondo è la storia d'amore di una fanciulla di Antiochia. Nel terzo viene raccontata la storia di Santa Pelagia, poi l'interesse si sposta su Marcellina e sul discorso del vescovo Liberio quando lui stesso fu ordinato a Roma. L'origine omiletica del trattato si perpetua nei lunghi discorsi dei personaggi che permettono al lettore di entrare nelle varie vite delle vergini illustri<sup>81</sup>.

Il *De uirginitate* fu considerato a lungo il quarto libro del *De uirginibus*, finché i benedettini non vi individuarono un'opera indipendente. Si configura come una serie di sermoni che il vescovo milanese avrebbe preparato sull'esortazione a una vita di celibato femminile. Poiché la prima opera incontra molte obiezioni, in un chiaro intento apologetico Ambrogio vuole dimostrare che la verginità non è una virtù nuova, né inutile; dalla risposta alle accuse il Padre passa a discutere e a celebrare il tema verginale<sup>82</sup>.

Il *De institutione uirginis* nella tradizione manoscritta si intitola originariamente *Sermo de Sanctae Mariae uirginitate perpetua*, ma nelle edizioni il titolo è *De institutione uirginis* o *Ad Eusebium Institutio*. Nell'opera tale Eusebio (*Ad Eusebium Institutio*) è nonno di due bambini, di cui aveva affidato l'educazione ad Ambrogio, e, dei due, la fanciulla Ambrosia prese i voti. È questa dunque l'occasione in cui il Padre tenne il sermone all'origine di questo trattato, che fu spedito poi al nonno Eusebio<sup>83</sup>. Gran parte del trattato tende a difendere la verginità di Maria contro gli eretici che la negavano, specialmente contro il vescovo Bonoso,

---

<sup>81</sup> Cfr. Finbarr Barry 1926, pp. 8-12.

<sup>82</sup> Cfr. Finbarr Barry 1926, pp. 8-12.

<sup>83</sup> L'ipotesi di Finbarr Barry è che si trattasse dell'amico bolognese di vecchia data, ricordato in *epist.* 54, 55. Cfr. Finbarr Barry 1926, p. 8-12.

in base al quale si data l'opera al 392; il contesto ereticale spinge l'opera ad assumere un carattere particolarmente dogmatico, oltre che apologetico, e a configurarsi come una serrata e convinta difesa del mistero della Beata Vergine Maria. Nella conclusione, quando Ambrogio si rivolge alla fanciulla Ambrosia pronta ad essere consacrata, il discorso recupera la vivacità tipica dei sermoni ambrosiani.

L'*Exhortatio uirginitatis* è un trattato che nasce da un discorso che il vescovo milanese pronunciò quando fu invitato dai fiorentini a consacrare la basilica di San Lorenzo, eretta dalla vedova Giuliana. La composizione del discorso è complessa perché oltre al discorso di consacrazione della chiesa, Ambrogio vi inserì anche un discorso che Giuliana avrebbe rivolto ai suoi figli per incoraggiarli alla vita verginale. Questo secondo discorso che può sembrare solo una cornice all'omelia di consacrazione, in realtà, proprio nel riportare le parole della donna, rende il messaggio dell'invito alla vita ascetica più vivido e realistico; come Giuliana anche Ambrogio esorta i figli a una vita votata alla verginità. In chiusura la preghiera e l'atto di consacrazione della chiesa<sup>84</sup>.

Il *De uiduis* tratta appunto il tema della castità nella vedovanza, che per Ambrogio, come per tutti i Padri, è una scelta superiore al matrimonio. Sul tema delle seconde nozze il vescovo milanese si mostra alquanto ostile: risposarsi è visto come simbolo di debolezza e mancanza di *continentia*. Il secondo matrimonio non è ritenuto un peccato<sup>85</sup>, ma viene scongiurato con una serie di considerazioni ascetiche e anche pratiche, approfondite nel trattato. La sua tesi viene supportata da *exempla* tratti dalla Sacra Scrittura – si vedrà poi come Gerolamo utilizzi, per lo stesso fine, figure del mondo classico.

Il *De uirginibus* è tra tutte l'opera ambrosiana più riuscita sul tema verginale. Milazzo mette in evidenza come il vescovo milanese riprenda e

---

<sup>84</sup> Cfr. Finbarr Barry 1926, pp. 8-12.

<sup>85</sup> Ambr. *uid.* 11, 68 *Neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non suademus.*

riadatti molti precetti già ciprianei, come quelli sul trucco e gli ornamenti<sup>86</sup>; evidenti sono le divergenze, prima tra tutte il fatto che, se la riflessione di Cipriano è specifica per le vergini, diversamente il discorso del Padre, in quel passo, è rivolto alle donne sposate, e nel contesto coniugale questi abbellimenti, condannati come *uitia*, sono previsti e costretti dall'unione matrimoniale, che porta la donna a compiacere l'uomo anche attraverso il *luxus*. La studiosa evidenzia l'innovazione ambrosiana rispetto al modello ciprianeo: se il teologo adduceva critiche quali la falsificazione dell'aspetto e l'offesa a Dio in ciò, Ambrogio si sofferma invece sul dato psicologico e antropologico, cioè sulla sottomissione della donna al marito. Solo la verginità rende libera la donna.

Il ruolo istituzionale porta Ambrogio a dedicare opere intere al tema della verginità, come a costituire e fornire dei manuali a coloro che vi aspirassero. Un fattore differenziale, rispetto a Gerolamo, deve essere che il destinatario in Ambrogio è pensato come ideale, considerando l'origine omiletica dei testi riadattati in base ai diversi ascoltatori; perciò, anche quando la dedica dell'opera è a una figura tanto stretta come la sorella, la destinataria deve rappresentare una figura in cui un'aspirante vergine possa identificarsi. L'ipotesi non è da escludere nel caso del destinatario geronimiano: si può supporre che le nobildonne della sua cerchia, referenti e dediatricie dei suoi scritti, fossero solo un pubblico rappresentativo di tutte le donne, e quindi non reale come sembrerebbe. Ma il fatto che Gerolamo fosse libero da un ruolo formalizzato – quindi dai compiti e dalle aspettative legate – fa pensare che avesse più libertà anche nel formulare concetti e riflessioni modellate sul gruppo che con lui condivideva la vita ascetica, cosa che in Ambrogio non può accadere.

---

<sup>86</sup> Cfr. Cypr. *hab. uirg.* 1, 6, 28-29; Milazzo 2002, p. 32.

Ambrogio riconosce come la scelta della verginità debba essere un percorso che coniughi l'educazione attenta da parte dei genitori, la volontà della giovane e la guida spirituale che può essere il vescovo, rappresentativo di un fondamento teologico a una chiamata individuale sorretta dalla famiglia<sup>87</sup>.

Il pensiero di Agostino in materia verginale non prevede invece un'ampia trattazione specifica come per gli altri due Padri ma si inserisce generalmente all'interno della riflessione sulla vita ascetica: l'unica opera esplicitamente dedicata al tema, il *De sancta uirginitate*, viene composta nel 400, assieme anche al *De opere monachorum*, testo poi di riferimento per il percorso di ascesi, per la riflessione sulla tradizione e sul proprio cammino monacale.

Il *De sancta uirginitate*, però, viene composto contemporaneamente a un'altra opera, cioè il *De bono coniugali*, e il dato non è irrilevante perché le due opere devono considerarsi parte di una medesima riflessione. Agostino, rispetto a Gerolamo, valuta la bontà del matrimonio e pur ritenendovi superiore la verginità, non lo scredita; diverso è il discorso dello Stridonense che nel primo libro dell'*Aduersus Iouinianum*, per sostenere la superiorità della verginità contro la prima delle tesi gioviniane, si trova a denigrare il vincolo matrimoniale. La figura di Gioviniano ricorre anche in queste due opere agostiniane, dove si combattono le deviazioni ereticali dei suoi seguaci e dei Manichei – i primi consideravano alla pari l'unione coniugale e la verginità mentre i secondi ritenevano il matrimonio un male.

Un'altra opera agostiniana dedicata al tema della *castitas* è il *De bono uiduitatis*, trattato dedicato alla nobildonna Giuliana, rimasta vedova in giovane età e consacrata a Dio (*arripui utcumque inter alias urgentissimas occupationes meas de professione sanctae uiduitatis*

---

<sup>87</sup> Cfr. Milazzo 2002, pp. 35-36.

*aliquid ad te scribere*)<sup>88</sup>; a lei Agostino mostra l'importanza della castità, preferita a una seconda vita coniugale, che comunque l'Ipponense non condanna – a differenza di Gerolamo.

Ancora il *De nuptiis et concupiscentia*, pur incentrato sul tema coniugale, ospita sezioni dedicate alla verginità, anche solo nel confronto da cui spicca maggiormente la lode della virtù verginale.

La produzione del Padre ipponense sulla verginità sembra proporre il valore sempre alla luce di un confronto – ora con le nozze, ora con le seconde nozze e con la vedovanza; l'elogio e la celebrazione della virtù verginale, qui riproposti, passano sempre attraverso dei moduli e delle modalità condivise anche dagli altri Padri.

Dalla frequenza con cui si ripetono spesso gli stessi contenuti, deriva sia una percezione di prevedibilità e continuità delle opere stesse, sia una sensazione di eccesso di produzione relativa, ma ciò deve rispondere anche proprio alla varietà dei contesti, dei destinatari e del pubblico. Il fatto che le opere si richiamino tra loro e che riprendano spesso concetti del mondo pagano, secondo Milazzo, impedisce di individuare il punto di vista di un autore specifico; ne risulta una letteratura collettiva, in cui il contributo del singolo Padre va a uniformarsi in un bacino contenutistico. In questa letteratura lo scrittore cristiano ben poco differisce dal suo rispettivo pagano, e ugualmente la vergine cristiana dalla donna pagana, individuate entrambe come *exempla pudicitiae*<sup>89</sup>. Questa fusione tra mondo pagano e cristiano è quanto avviene nella sezione dell'*Aduersus Iouinianum* su cui si concentrerà la nostra analisi, nella quale Gerolamo riprende figure della mitologia e letteratura classica perché le *matronae Christianae* possano prenderle ad esempio.

Gerolamo rappresenta uno dei caposaldi della letteratura sulla verginità; la sua produzione in merito è incredibilmente vasta e dettagliata, sebbene

---

<sup>88</sup> Aug. *bon. uiduit.* 1, 1.

<sup>89</sup> Cfr. Milazzo 2002, p. 4.

dei veri e propri trattati sul tema siano da individuare in opere non specificatamente trattatistiche, come la già citata l'*epist.* 107, sorta di opuscolo della pedagogia verginale seppur in forma epistolare. La produzione delle *epistulae* è particolarmente permeata dal tema della castità, di cui Gerolamo si fa ora difensore, come nelle lettere 48-50 contro l'eresia gioviniana, ora maestro e promotore tramite la presentazione di come dovrebbe essere una vergine; questo accade, ad esempio, nelle lettere 22 a Eustochio, nella già nominata 107 a Leta, nella 130 a Demetriade e – nel caso di castità nella vedovanza – nella 54 alla vedova Furia, che si presentano come vere e proprie monografie *de uirginitate*<sup>90</sup>.

### **2.3 Gerolamo e le nobildonne romane, tra *doctrina* e ascetismo**

La formazione di Gerolamo, originario di Stridonia in Dalmazia, avviene a Roma nella scuola di Elio Donato, da cui si sposta per intraprendere la carriera amministrativa a Treviri; conosce lì Atanasio, vescovo di Alessandria e autore della *Vita Antonii*, che lo ispira a votarsi a una vita ascetica. Si stabilisce per questo nei pressi di Aquileia con alcuni amici tra cui Rufino, e sull'esempio dei Padri del deserto trascorre un periodo di otto anni nel deserto in Calcide, dove conduce una vita da asceta solitario, e migliora le conoscenze del greco e dell'ebraico, avendo così accesso al testo originale della Bibbia, oltre che alle versioni esaplati – strumenti per lo studio della Sacra Scrittura. Si reca poi ad Antiochia, dove viene ordinato prete; a Costantinopoli grazie al vescovo Gregorio Nazianzeno, che lo introduce, si appassiona agli scritti di Origene, e ne traduce alcuni per divulgarli in Occidente.

Nel 383 è a Roma dove diviene segretario personale di papa Damaso; il protettore lo invita a perseverare nei suoi ideali monacali mettendosi al

---

<sup>90</sup> Cfr. Gasti 2020, p. 129.

servizio della comunità monastica femminile sull'Aventino. Gerolamo si convince solo alle insistenze di Marcella, la matrona romana a capo di questo monastero femminile sull'Aventino, che prima ancora era la sua casa. Milazzo mostra come il Padre, quando molti anni dopo, nel 413 da Betlemme, ripercorrerà i momenti salienti della vita di Marcella, vedrà nell'amica la prima figura ad aver portato a Roma l'ideale ascetico, conquistata anch'essa come lui dalla *Vita Antonii* che le avevano presentato Atanasio e Pietro vescovi di Alessandria esuli a Roma<sup>91</sup>.

Il rapporto con il mondo femminile è un capitolo fondamentale della sua biografia e un tema che occupa buona parte della sua produzione letteraria. Franco Gori opera un riposizionamento dei suoi testi sulla sessualità e castità nei giusti momenti della biografia del Padre, caratterizzata da una grande e positiva presenza delle donne<sup>92</sup>. Il suo è un rapporto sicuramente unico nel panorama cristiano dei primi secoli che Gori paragona solo a quello che secondo i Vangeli esisteva tra Gesù e le donne che lo seguivano; lo stesso accostamento, per quanto possa sembrare azzardato se formulato senza precedenti, è in realtà proposto da Gerolamo stesso, quando deve difendersi da chi lo accusa di dedicarsi molto all'elogio delle *mulierculae*<sup>93</sup>.

Nel monastero la famiglia ascetica prevedeva, oltre alla presenza di Marcella, figure della famiglia della nobildonna quali la madre Albina, le sue nipoti – Marcellina, Felicita e Feliciania –, e le matrone Sofronia, Asella e Lea, fondatrice a sua volta di un'altra comunità monastica, questa volta fuori Roma. Nel 379 si aggiunsero al gruppo monastico la vedova Paola e le sue figlie, personaggi fondamentali della biografia geronimiana. Lo studioso ipotizza che partecipasse agli incontri anche Fabiola, che ascoltando Gerolamo si avviò anch'essa alla vita verginale e allo studio

---

<sup>91</sup> Cfr. Hier. *epist.* 127, 5; cfr. Milazzo 2002, p. 7.

<sup>92</sup> Cfr. Gori 1995, pp. 435-447.

<sup>93</sup> Cfr. Hier. *epist.* 127, 5.



della Sacra Scrittura<sup>94</sup>. Marcella, destinataria di 17 epistole del Padre – per lo più bibliche – grazie alle cure del maestro ottenne una conoscenza approfondita della Scrittura, che imparò a leggere in lingua originale (ebraico e greco). A Roma Gerolamo la considera un punto di riferimento culturale per aver acquisito un’ottima formazione esegetica e di filologia biblica<sup>95</sup>, e dopo la partenza del Padre lo diverrà anche per quanti avranno dubbi su tematiche inerenti<sup>96</sup>. Quando Gerolamo riuscì a convincere papa Damaso della necessità di revisionare le traduzioni latine del Nuovo Testamento, al fine di sanarlo da errori di traduzione e corrottele stratificatesi nei manoscritti della Chiesa romana, il clero conservatore lo incolpò di aver alterato la Sacra Scrittura; questa è solo la prima di tante pressioni che Gerolamo vive all’interno della Chiesa – e vivrà anche poi per la questione della *Vulgata* – e lo sfogo questa volta è indirizzato proprio alla colta Marcella, alla quale dichiara l’insofferenza per l’ignoranza dei suoi detrattori<sup>97</sup>. Gerolamo faceva circolare liberamente simili critiche contro il clero, ma dall’altra parte avvertiva che i suoi accusatori si muovevano nel silenzio, non potendo colpire il segretario papale<sup>98</sup>. Si tentò allora di attaccarlo su un aspetto che poteva essere considerato generalmente sospetto e ambiguo, cioè il suo rapporto con le matrone del monastero; si iniziarono a far circolare false voci e maldicenze sulle sue frequentazioni con i gruppi ascetici femminili. Nella stessa *epist.* 45, 2 Gerolamo riconosce l’*adsiduitas* con cui frequenta le nobildonne romane (*multa me uirginum crebro turba circumdedit; diuinos libros, ut potui, nonnullis saepe disserui; lectio adsiduitatem, adsiduitas*

---

<sup>94</sup> Conosciamo Fabiola dall’elogio funebre di Hier. *epist.* 77.

<sup>95</sup> Cfr. Hier. *epist.* 26, 1 *nuper cum pariter essemus, non per epistulam, ut ante consueveras, sed praesens ipsa quaesisti quid ea uerba quae ex Hebraeo in Latinum non habemus expressa, apud suos sonarent.*

<sup>96</sup> Cfr. Hier. *epist.* 127, 7 *ut post profectionem nostram, si aliquo testimonio scripturarum esset aborta contentio, ad illam indicem pergeretur.*

<sup>97</sup> Hier. *epist.* 27, 1, 3.

<sup>98</sup> Hier. *epist.* 45, 2 *osculabantur mihi quidam manus et ore vipereo detrahebant; dolebant labiis, corde gaudebant.* Tuttavia coglievano ogni pretesto per denigrarlo: *alius incessum meum calumniabatur et risum, ille vultui detrahebat, haec in simplicitate aliud suspicetur.*

*familiaritatem, familiaris fiduciam fecerat*), ma alla serie di accuse riproposte in forma di domande retoriche, il Padre si dichiara innocente riconoscendosi come unica colpa il fatto di essere nato maschio (*Nihil mihi obicitur nisi sexus meus*). Alla morte del suo protettore papa Damaso nel dicembre 384, i detrattori formulano una condanna vera e propria contro di lui accusandolo di un'eccessiva frequentazione con Paola; il Padre rifiuta di sottoporsi al processo ed è costretto a lasciare subito la città. Un'apologia dalle accuse è affidata dal Padre all'*epist.* 45 destinata alla vergine Asella, lettera in cui si può ripercorrere la sofferenza e l'inquietudine del momento. Gerolamo chiede all'amica di salutargli tutte le compagne dell'Aventino rimaste a Roma, soprattutto Paola ed Eustochio<sup>99</sup>, coinvolte anch'esse nell'inganno, e tenute lontane da lui dall'emanazione di questa informale condanna di esilio. Gerolamo non sa che di lì a poco, Paola ed Eustochio, incuranti delle accuse e dell'infamia gettatagli dal clero, migrano anche loro in Terra Santa, a Betlemme, ritrovando l'affetto del Padre, e qui costruiscono due monasteri uno maschile diretto da Gerolamo, e uno femminile gestito da Paola, entrambi forniti di biblioteca e di una foresteria per i pellegrini. È da dire che in Terra Santa esistevano già due monasteri latini simili a quelli di Gerolamo e Paola, fondati da Rufino e Melania; a seguito del conflitto origenista le due comunità monastiche saranno per sempre divise, come divisi saranno i rispettivi fondatori, ma ad avere la meglio come punto nevralgico della vita ascetica, e come attrattiva per i fedeli d'Occidente, saranno i monasteri di Betlemme dello Stridonense e della discepola, per il dinamismo della sua proposta monastica. Nel monastero lo studio delle Sacre Scritture si affiancava alle pratiche di asceti spirituali, e nello stesso le opere di Gerolamo venivano messe per iscritto, fatte circolare e mandate ai destinatari. Molte erano le richieste di chiarimento o di commento a

---

<sup>99</sup> Hier. *epist.* 45, 7 *saluta Paulam et Eustochium - uelit nolit mundus, in Christo meae sunt.*

passi biblici, operazioni in cui lo studioso Gori segnala il grande contributo di Paola e della figlia Eustochio, come anche grande fu il loro impegno nel centrale progetto di preparazione della nuova versione latina dell'Antico Testamento.

Per quanto la traduzione fosse stata approntata dal Padre, il progetto necessitava di un'enorme impresa di collazione e di confronti tra i manoscritti del testo ebraico, quelli delle versioni greche e il testo dell'antica versione latina. La formazione all'esegesi e alla filologia biblica, unita all'ottima padronanza del greco e dell'ebraico fecero delle due discepole delle ottime collaboratrici del Padre nel suo lavoro editoriale. Nell'Epitaffio di Paola, Gerolamo loda la grande cultura dell'amica che conosceva la Sacra Scrittura a memoria (*scripturas tenebat memoriter*), aveva imparato l'ebraico così perfettamente da cantarvi i Salmi (*hebraeam linguam... discere uoluit et consecuta est ita, ut psalmos hebraeice caneret*), e da parlarlo senza l'influenza del latino (*et sermonem absque ulla latinae linguae proprietate resonaret*)<sup>100</sup>.

In Palestina Gerolamo attirò di nuovo su di lui un'aura di sospetto e ostilità: viene intentato – e poi sospeso – un processo contro lui e la sua comunità, e continuano le accuse sulla sua nuova versione latina della Bibbia. Paola ed Eustochio sono partecipi del dolore di Gerolamo e la loro vicinanza viene tramandata dalla Vulgata stessa: le prefazioni ai libri dell'Antico Testamento sono per lo più dediche del Padre alle care amiche, oltre che difese dalle accuse scagliategli. L'esempio riportato da Gori è la prefazione al profeta Daniele, in cui Gerolamo dichiarando il fine della sua impresa esegetica, si augura di poter lodare le due donne in modo degno<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Hier. *epist.* 108, 26.

<sup>101</sup> Cfr. Hier. *in Dan.*, 51-53 *obsecro uos, o Paula et Eustochium, fundatis pro me ad Dominum preces, ut quamdiu in hoc corpusculo sum, scribam aliquid gratum uobis, utile ecclesiae, dignum posteris*

Gerolamo si esprime anche a favore di una parità tra uomo e donna – di cui si parlava a inizio capitolo – in materia di virtù nel campo ascetico; la virtù non è né uomo né donna, perciò la donna può essere un modello anche per gli uomini, come riconosce il Padre nell'*epist.* 54, 2 (*utinam praeconia feminarum imitarentur uiri!*). Si potrebbe quasi arrivare a individuare in Gerolamo una preferenza per il sesso femminile, rivalutato e celebrato sia attraverso l'esempio concreto della sua vita, che attraverso i suoi scritti: il Padre compone un vero e proprio elogio delle donne nel prologo al commento del profeta Sofonia; una lode in cui si difende ancora una volta dalle critiche al suo devolvere opere, invece che a uomini, alle donne, e nello specifico a Paola e a Eustochio<sup>102</sup>. Nel testo Gerolamo dimostra attraverso una serie di *exempla* biblici femminili che le donne si sono rivelate più virtuose degli uomini in vari ambiti; tra questi il Padre ricorda l'episodio – più volte citato – delle donne che furono scelte come primi testimoni della Resurrezione di Gesù, prime anche rispetto agli Apostoli, quasi invertendone i ruoli. Lo Stridonense ricorre poi agli esempi profani, riconoscendo la letteratura greca e latina ricca di donne virtuose (*plena est historia tam graeca quam latina uirtutibus feminarum*)<sup>103</sup>. Il concetto di uguaglianza – se non di superiorità della donna – espresso nel prologo, secondo Gerolamo affonda le radici già negli antichi, se le gesta femminili ricordate sono tante da paragonarsi a quelle maschili; la virtù infatti è attribuibile per l'animo e non in base al sesso (*nos... uirtutes non sexu, sed animo iudicamus*)<sup>104</sup>. Questa parità, che sappiamo non appartenere al mondo classico, nella prospettiva geronimiana diventa, invece, anche di quel mondo e così sarebbe stato da

---

<sup>102</sup> Cfr. Hier. *in Soph.* 1, 3 *respondendum uidetur his qui me irridendum aestimant, quod omissis uiris, ad uos scribam potissimum, o Paula et Eustochium*; cfr. anche *epist.* 127, 5 *rideat forsitan infidelis lector, me in muliercularum laudibus immorari*

<sup>103</sup> Hier. *in Soph.* 1, 23.

<sup>104</sup> Hier. *epist.* 127, 5.

semper (*et apud saeculi philosophos uideant animorum differentias quaeri  
solere non corporum*)<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Hier. *in Soph.* 1, 12.

### Capitolo III:

## **L'*Aduersus Iouinianum* di Gerolamo e il valore della verginità e della castità**

### **3.1 Presentazione dell'opera**

L'*Aduersus Iouinianum* è un trattato in due libri che Gerolamo scrisse a Betlemme probabilmente nella seconda metà del 393. Lo Stridonense si oppone alla dottrina del monaco Gioviniano, il quale, facendo leva su una serie di affermazioni scritturistiche, condannava aspetti specifici dell'ascetismo rigoristico cristiano, come la verginità e il digiuno. L'opposizione dell'eretico non era tanto ai valori in sé quanto alla loro traduzione in termini di superiorità di meriti all'interno della Chiesa e, opponendosi a tali divergenze di gradi, insisteva sull'uguaglianza di tutti i fedeli grazie al battesimo.

La predicazione di Gioviniano viene contrastata dapprima da Siricio, vescovo di Roma – dove le sue posizioni eversive stavano avendo grande risonanza – che lo condannò come eretico nel sinodo di Roma e poi da un gruppo di vescovi riuniti attorno ad Ambrogio, che a sua volta lo condannò nel sinodo di Milano (ca. 390 d.C.); in ultimo le tesi gioviniane furono sottoposte dall'amico Pammachio al giudizio di Gerolamo, che con il presente trattato sferra il colpo finale contro il monaco. Nonostante, almeno dalle fonti, Gerolamo non abbia mai conosciuto di persona Gioviniano né mai con lui abbia avuto una questione personale, l'opera appare come una difesa da un attacco alla sua figura; Benedetto Clausi nota come questa modalità permetta all'autore di «condurre la discussione entro i binari, a lui certo più congeniali, della *controuersia*»<sup>106</sup>; in effetti non sono pochi i passi in cui Gerolamo tende a denigrare il suo nemico

---

<sup>106</sup> Clausi 1995, p. 457.

con invettive *ad personam* come all'interno di un contesto giudiziario – basti pensare alla critica iniziale allo stile rozzo e incomprensibile del trattato gioviniano<sup>107</sup> o alle immagini utilizzate per descriverlo<sup>108</sup>.

Dall'*Aduersus Iouinianum* si può risalire alle posizioni di Gioviniano, dato che nel trattato geronimiano vengono ripresi e confutati non solo i suoi quattro principi ma anche le interpretazioni gioviniane dei passi scritturistici, utilizzate come fondamento. Le posizioni del monaco erano state diffuse a Roma tramite la pubblicazione di un trattato latino andato perduto, perciò l'opera geronimiana è utile anche come testimonianza dell'eresia<sup>109</sup>. L'eresia gioviniana poggiava su quattro pilastri, esposti in *adu. Iou.* 1, 3:

dicit, «uirgines, uiduas, et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, eiusdem esse meriti». Nititur «approbare eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subuerti». Tertium proponit, «inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum, nullam esse distantiam». Quartum quod et extremum, «esse omnium qui suum baptismata seruauerint, unam in regno coelorum remunerationem».<sup>110</sup>

I quattro punti sono: (1) vedove, vergini e donne sposate, dopo il battesimo (*quae semel in Christo lotae sunt*) e a parità di azioni (*si non discrepent caeteris operibus*), godono degli stessi meriti di fronte a Dio (*eiusdem esse*

---

<sup>107</sup> Hier. *adu. Iou.* 1, 1 *uerum scriptorum tanta barbaries est, et tantis uitiiis spurcissimus sermo confusus, ut nec quid loquatur.*

<sup>108</sup> Hier. *adu. Iou.* 1, 4 *haec sunt sibila serpentis antiqui; cunctorum in commune Iouinianus hostis est.*

<sup>109</sup> Sulla controversia gioviniana cfr. Hunter 2007 e Duval 2003. Il testo dell'*Adu. Iou.*, ancora privo di edizione critica moderna, è in *Patrologia Latina* (PL) 23, coll. 211-338.

<sup>110</sup> Hier. *adu. Iou.* 1, 3 «Egli afferma che le vedove, le vergini e le donne sposate, che sono state una volta passate attraverso il lavacro di Cristo, se sono alla pari sotto altri aspetti hanno pari meriti. Egli si sforza di dimostrare che coloro che sono rinati nel battesimo con piena certezza di fede, non possono essere sconfitti dal diavolo. Il suo terzo punto è che non c'è differenza tra l'astinenza dal cibo e la sua assunzione con rendimento di grazie. La quarta e l'ultima è che c'è una ricompensa nei regni dei cieli per tutti coloro che hanno mantenuto il voto battesimale».

*meriti*); (2) una volta battezzati si è immuni agli attacchi del diavolo (*a diavolo non posse subuerti*); (3) digiunare non merita nessun riconoscimento in più rispetto al mangiare ringraziando Dio (*inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distantiam*); (4) vi è una ricompensa in cielo per tutti coloro che hanno ricevuto e mantenuto la promessa battesimale (*esse omnium qui suum baptismum seruauerint, unam in regno coelorum remunerationem*). Roberto Alciati invita a riflettere sul dato quantitativo della struttura dell'opera<sup>111</sup>; ci si aspetterebbe che le quattro proposte giovinianee vengano divise equamente e trattate due per libro, invece è evidente che Gerolamo si sia sentito maggiormente attaccato dalla prima proposizione: i quarantasette capitoli del primo libro dell'*Aduersus Iovinianum* sono dedicati interamente alla confutazione della prima tesi, quindi si incentrano sulla difesa della verginità e sul rapporto tra i tre diversi stili di vita della donna cristiana, mentre le altre tre vengono confutate nei trentaquattro capitoli (più quattro di conclusione) del secondo libro. La disparità di trattamento dei punti dimostra che la prima tesi di Gioviniano doveva risultare la più pericolosa agli occhi del Padre, sia dal punto di vista personale – per la propria scelta di vita ascetica e per i propri insegnamenti – che dal punto di vista ecclesiastico: è da cogliervi la natura potenzialmente rivoluzionaria e anarchica contro la nascente gerarchia della comunità cristiana. Predicare che una vita di verginità, una di vedovanza e una matrimoniale meritassero la stessa ricompensa annullava il senso della vita ascetica, fatta di regole e di rinunce a Dio, ma soprattutto turbava un ordine sociale che vedeva separate la vita laica da quella ecclesiastica. Nell'ultimo decennio del IV sec., in contemporanea alla diffusione del dettato di Gioviniano, i grandi esponenti della Chiesa occidentale e orientale – quali Ambrogio, Agostino e Giovanni

---

<sup>111</sup> Cfr. Alciati 2011, p. 306.



Crisostomo<sup>112</sup> –, difendono il valore verginale, scrivendo trattati che valorizzano la vita ascetica femminile e che definiscano il ruolo delle vergini e delle vedove. Ambrogio si dedica maggiormente a istituzionalizzare le fasi del processo della *uelatio*, ma coglie il pericolo del messaggio gioviniano tanto da stabilire la sua condanna. Yves-Marie Duval definisce la parabola gioviniana tra il 391, supposto inizio della predicazione, al 394, anno delle lettere apologetiche di Gerolamo a Pammachio (*epist.* 48-49), dove riprende e ridimensiona concetti espressi nell'*adu. Iou.*<sup>113</sup>. Alciati riconosce come il dibattito geronimiano sul rapporto tra matrimonio e verginità fosse iniziato già un decennio prima con la pubblicazione dell'*Aduersus Heluidium* (383), in cui Elvidio si sarebbe opposto a un tale Carterio, che, ritenendo fittizio il matrimonio della Vergine Maria con Giuseppe, sosteneva la superiorità dello stato verginale rispetto a quello matrimoniale; Elvidio ribalta le sue posizioni considerando Gesù figlio carnale di Maria e Giuseppe, e battendosi per una parità di valore tra le due condizioni di vergine e sposata. Gerolamo nell'*Aduersus Heluidium* confuta le teorie dell'eretico ricorrendo a passi della Sacra Scrittura e di autori cristiani, per ribadire la superiorità dello stato verginale, oltre che la perpetua verginità di Maria. Qualche anno dopo il dibattito si ripresenta in altre vesti, nella figura di Gioviniano, la cui predicazione scuote tutti coloro che persistono nella propria scelta di vita monastica. Dopo l'*adu. Iou.*, Gerolamo da Betlemme scrive a Pammachio (*epist.* 48-49) e a Donnione (*epist.* 50), riprendendo alcune sue posizioni rigoristiche particolarmente criticate<sup>114</sup>. Gerolamo riconosce

---

<sup>112</sup> Le opere di Ambrogio, sopra citate, e le opere agostiniane (il *De bono coniugali* e il *De sancta uirginitate*) sono contemporanee alla controversia gioviniana; Crisostomo è autore di un *De uirginitate* (ca. 380-390) e del *De non iterando coniugio* (ca. 383-396), quindi anch'esse dello stesso periodo. Cfr. Alciati 2011, pp. 306-308.

<sup>113</sup> Cfr. Duval 2003, p. 21.

<sup>114</sup> Hier. *epist.* 49, 1 *reprehendunt in me quidam, quod in libris, quos aduersum Iouinianum scripsi, nimius fuerim uel in laude uirginum uel in suggillatione nuptarum, et aiunt condemnationem quodammodo esse matrimonii in tantum pudicitiam praedicari, ut nulla posse uideatur inter uxorem et uirginem comparatio derelinqui.*

di non aver debellato la diffusione del messaggio gioviniiano, accusando la presenza di un *circumforanum monachum rumigerulum*<sup>115</sup>, che va screditando le confutazioni geronimiane e tenta di riportare *in auge* le posizioni del maestro Gioviniano. Le critiche mosse contro le posizioni del Padre nell'*Aduersus Iouinianum* denotano non solo la persistenza di seguaci gioviniiani, ma anche – e soprattutto – il rischio reale che nascessero e venissero abbracciati nuovi modelli monacali non più legati all'astinenza sessuale; per questa ragione il combattimento contro Gioviniano e i suoi seguaci, che alleggerivano evidentemente la vita ascetica avvicinandola a quella secolare, è così acceso.

Per quanto riguarda la struttura dell'opera, il primo libro è interamente sulla prima proposizione di Gioviniano (*uirgines, uiduas, et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, eiusdem esse meriti*), che Gerolamo avverte come attacco alla propria vita ascetica rigoristica e a quella delle sue amiche-destinatari. In apertura al trattato, lo Stridonense descrive il suo primo approccio all'opera del monaco, denunciandone lo stile rozzo (*tanta barbaries est, et tantis uitiiis spurcissimus sermo confusus*) e individuando in Gioviniano stesso l'*Epicurum Christianorum*, appunto per la svalutazione dell'astinenza sessuale e del digiuno. I primi tre capitoli sono introduttivi, mentre i restanti si possono dividere in tre blocchi:

I. capp. 4-13: Per confutare la prima tesi gioviniiana, Gerolamo espone il senso di San Paolo in *ICor. 7*, la lettera dell'Apostolo sul mantenere la propria condizione di vergini o sposati anche dopo la vocazione alla fede. A favore dell'infondatezza scritturistica della superiorità dello stato verginale su quello coniugale, Gioviniano avrebbe ripercorso Antico e

---

<sup>115</sup> Hier. *epist.* 50, 1.

Nuovo Testamento soffermandosi sulla santità dei vari personaggi biblici, pur sposati. Molti sono i patriarchi ricordati e le sante mogli: da Abramo con tre mogli, al figlio Isacco monogamo e Giacobbe che ebbe quattro spose; Gerolamo dice che Gioviniano allora avrebbe citato i momenti salienti del *Cantico dei cantici*, nella cui interpretazione letterale avrebbe trovato sostegno alla superiorità del matrimonio sulla verginità. Nel Nuovo Testamento Gioviniano ricorda i genitori di Giovanni Battista, Elisabetta e Zaccaria, poi gli esempi di Pietro e degli apostoli, fino ad arrivare all'affermazione di Paolo *ITm* 5,14 «voglio che le giovani vedove si sposino, abbiano figli» (cap. 5); Gioviniano si rivolge alle vergini, invitandole a non peccare di superbia ritenendosi migliori delle donne sposate, perché sono tutte parte della stessa chiesa:

et facit apostropham ad uirginem, dicens: “non tibi facio, uirgo, iniuriam: elegisti pudicitiam propter praesentem necessitatem: placuit tibi, ut sis sancta corpore et spiritu: ne superbias: eiusdem ecclesiae membrum es, cuius et nuptae sunt”<sup>116</sup>

Dal cap. 6 Gerolamo contrattacca l'offensiva gioviniana, chiamando come alleato o meglio *quasi fortissimum ducem* – all'interno di una impalcatura metaforica bellica – l'apostolo Paolo; la ripresa analitica delle affermazioni paoline in *ICor.* 7 (capp. 6-15) permette allo Stridonense di ribaltare e confutare la posizione gioviniana sul matrimonio, unione che l'Apostolo consiglia solo nel caso in cui non si abbia la virtù della *continentia*<sup>117</sup>; vengono trattati una serie di temi quali la verginità – alla quale Paolo invita con il proprio esempio (*uolo autem omnes homines esse sicut meipsum*) –, la differenza tra matrimonio e stato verginale, la concessione paolina delle seconde nozze alle vedove.

---

<sup>116</sup> Hier. *adu. Iou.* 1, 5.

<sup>117</sup> Hier. *adu. Iou.* 1, 7 *dico autem innuptis et uiduis, bonum est eis, si sic permanserint ut ego. Si autem se non continent, nubant. Melius est enim nubere, quam uri.*

II. capp. 16-39: vengono dichiarati gli insegnamenti che Gerolamo trae dai vari libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. Il cap. 16 richiama il cap. 6 ricollegandosi a quelle che erano le strumentazioni bibliche di Gioviniano a supporto delle sue tesi; Gioviniano ricorda ancora i personaggi delle scritture quali Enoch, Noè (cap. 17), Mosè (cap. 18-22), Salomone (cap. 23), Davide (cap. 24); dal cap. 26 si torna a parlare dell'impiego gioviniano delle figure di Zaccaria, Elisabetta, Pietro e gli apostoli, tra cui Giovanni di cui Gerolamo difende la verginità, valore per cui l'apostolo fu il più amato<sup>118</sup>. Gerolamo passa a parlare dei rischi del matrimonio, riproponendo i classici τόποι misogini come quello dell'insaziabilità dell'amore della donna, o della moglie classificata come il più grande dei mali<sup>119</sup>. Dal cap. 30 lo Stridonense confuta l'interpretazione gioviniana del *Cantico dei Cantici*, che per il monaco rappresentava una celebrazione del matrimonio, mentre il Padre rivela essere un elogio della verginità<sup>120</sup>; segue una dettagliata analisi dei passi del *Cantico*, analizzati precedentemente dal monaco. Gerolamo espone il motivo per cui è bene che i consacrati non si concedano le nozze<sup>121</sup>; segue una serrata difesa della verginità sempre attraverso i precetti delle scritture paoline, come ad esempio per la necessità di seguire lo spirito e non la carne<sup>122</sup>; Gerolamo descrive le conseguenze di entrambe le scelte: da una parte la corruzione, dall'altra la vita eterna. La confutazione della

---

<sup>118</sup> Hier. adu. Iou. 1, 26 *si autem obnixè contenderit Ioannem uirginem non fuisse, et nos amoris praecipui causam uirginitatem diximus, exponat ille, si uirgo non fuit, cur caeteris apostolis plus amatus sit?*

<sup>119</sup> Hier. adu. Iou. 1, 28 *amor mulieris generaliter accusatur, qui semper insatiabilis est. [...] ecce et hic inter malorum magnitudinem uxor ponitur.*

<sup>120</sup> Hier. adu. Iou. 1, 30 *transeo ad canticum canticorum, et quod aduersarius totum putat esse pro nuptiis, uirginitatis continere sacramenta monstrabo.*

<sup>121</sup> Hier. adu. Iou. 1, 34 *Si laicus et quicumque fidelis orare non potest, nisi careat officio coniugali, sacerdoti, cui semper pro populo offerenda sunt sacrificia, semper orandum est. Si semper orandum est, ergo semper carendum matrimonio.*

<sup>122</sup> Hier. adu. Iou. 1, 38 *loquitur: spiritu ambulate, et desiderium carnis non perficietis. Caro enim concupiscit aduersus spiritum, et spiritus aduersus carnem. [...] quodcumque seminauerit homo, hoc et metet. Qui seminat in carne sua, de carne metet corruptionem. Qui autem seminat in spiritu, de spiritu metet uitam aeternam.*

superiorità del matrimonio si chiude con l'idea che ha di tale sacramento la Chiesa stessa, con l'immagine dei diversi vasi tratta da *2Tim 2, 20, 21*<sup>123</sup>.

III. capp. 41-49: *Exempla* del mondo profano per illustrare il valore della castità e i pericoli del matrimonio. I capp. 41-46 sono oggetto della seguente analisi: Gerolamo illustra il valore della verginità e quello della castità nella vedovanza attraverso una serie di eroine del mondo greco, latino e non solo. Dal cap. 47 l'attenzione del Padre torna sul tema del matrimonio, di cui vengono presentati i rischi e le difficoltà da tollerare attraverso, anche qui, una rassegna di figure illustri del mondo classico, legate a unioni matrimoniali infelici<sup>124</sup>. La sezione si apre rifacendosi al dubbio di Tertulliano, espresso nel *De matrimonio*, sulla necessità o meno che il *sapiens* contragga le nozze<sup>125</sup>; segue una trattazione di tutti i casi in cui il matrimonio si rivela un peso nella vita dell'uomo, più che un piacere. È forte il τόπος misogino: *multa esse quae matronarum usibus necessaria sint [...], non amicum habere possumus, non sodalem. Alterius amorem suum odium suspicatur*. Tra gli esempi ricordati dallo Stridonense, sono presenti Cicerone e Terenzia, Socrate con le due mogli Santippe e Mirone, e Filippo il Macedone; non mancano modelli di “anti-mogli”, quali Pasifae, Clitemnestra, ed Erifile. L'ultimo capitolo si apre nel nome dei trattati sul matrimonio di Aristotele, Plutarco e Seneca – di cui l'opera geronimiana è l'unica testimonianza –, e procede nel riportarne alcuni passi che narrino l'assurdità di alcuni amori, come l'episodio senecano di

---

<sup>123</sup> Hier. *adu. Iou.* 1, 40 *ecclesia enim matrimonia non damnat, sed subiicit: nec abiicit, sed dispensat: sciens, ut supra diximus, in domo magna non solum esse uasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia; et alia esse in honorem, alia in contumeliam; et quicumque se mundauerit, eum futurum esse uas honorabile, et necessarium in omne opus bonum praeparatum.*

<sup>124</sup> La stessa modalità di introduzione di *exempla* pagani si segue anche nei capp. 47-49, che non si prendono in considerazione nel presente lavoro in quanto esulano dal tema della verginità e della castità.

<sup>125</sup> Hier. *adu. Iou.* 1, 47 *fertur aureolus Theophrasti liber de nuptiis, in quo quaerit an uir sapiens ducat uxorem.*

un uomo che si muoveva sempre e solo con la moglie<sup>126</sup>. L'invito conclusivo è alle donne sposate (*imitentur ergo nuptae Theano, Cleobulinam, Gorgunten, Timocliam, Claudias, atque Cornelias*), che possano trascurare la concessione paolina del secondo matrimonio, fatta per le donne depravate (*et cum apostolum malis mulieribus digamiam uiderint ignoscentem, legant antequam religio nostra fulgeret in mundo, unicubas semper habuisse inter matronas decus*), e che possano tenere in considerazione gli esempi di castità ripercorsi.

Nel libro II Gerolamo risponde alla seconda, terza e quarta proposizione di Gioviniano. Dividiamo anche il secondo libro in tre blocchi:

I. capp. 1-4: Viene confutato il secondo principio gioviniano, cioè «che coloro che si sono diventati rigenerati non possono essere tentati dal Diavolo» (*eos qui fuerint baptizati, a diabolo non posse tentari*)<sup>127</sup>. Gerolamo cita *1Giovanni* 1.8-2.2<sup>128</sup>, come dimostrazione che gli uomini fedeli possono essere tentati e peccare e aver bisogno di un avvocato. Gerolamo riprende San Paolo in *Ebr.* 6, dove gli Ebrei vengono presentati come coloro che crocifiggono ancora oggi il Figlio di Dio; questo è un caso singolare in cui nonostante il battesimo, il peccato rimane e non si può essere rinnovati, come supposto da Montano e Novato<sup>129</sup>.

---

<sup>126</sup> Hier. *adu. Iou.* 1, 49 *refert praeterea Seneca cognouisse se quemdam ornatum hominem, qui exiturus in publicum, fascia uxoris pectus colligabat, et ne puncto quidem horae praesentia eius carere poterat; potionemque nullam, nisi alternis tactam labris uir et uxor hauriebant; alia deinceps non minus inepta facientes, in quae improvida uis ardentis affectus erumpebat*

<sup>127</sup> Nell'*adu. Iou.* lo Stridonense dà due versioni: nel primo libro (1, 3) si legge: *a diabolo non posse subuerti*; mentre nel secondo libro (2, 1), quando ne opera la confutazione, scrive: *a diabolo non posse tentari*. Cfr. Hunter 2007, p. 36.

<sup>128</sup> Hier. *adu. Iou.* 2, 1 *et in eadem rursus epistola: si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et ueritas in nobis non est; [...] statim edisserit: filioli mei, haec scribo uobis, ut non peccetis. sed et si quis peccauerit, aduocatum habemus apud Patrem Iesum Christum iustum, et Ipse est propitiatio pro peccatis nostris.*

<sup>129</sup> Hier. *adu. Iou.* 2, 3 *necnon ad Hebraeos: impossibile est enim eos qui semel sunt illuminati, et gustauerunt donum coeleste, et participes facti sunt spiritus sancti, gustaueruntque nihilominus bonum Dei uerbum, uirtutesque saeculi futuri, et prolapsi sunt, renouari iterum ad paenitentiam, rursus crucifigentes sibimetipsis filium Dei, et ostentui habentes. [...] Si autem baptizati peccare non possunt, quomodo nunc Apostolus dicit, et prolapsi sunt? Verum ne*

Le lettere alle Chiese di Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Philadelphia, Laodicea, mostrano che i *lapsi* possono purificarsi e tornare tra i fedeli. Gli angeli, i santi possono essere tentati (*quid loquar de sanctis uiris et de angelis qui cum creaturae Dei sint, possunt utique recipere peccatum?*) e persino il nostro Signore (*Filium Dei tentare ausus est, et prima eius et secunda sententia reperiens, nihilominus caput leuat, et tertio uulneratus, usque ad tempus recedit, differens magis tentationem, quam auferens*).

II. capp. 5-17: Viene confutata la terza proposizione di Gioviniano, cioè «che non c'è differenza moralmente tra chi digiuna e chi prende cibo con rendimento di grazie» (*inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum, nullam esse distantiam*).

Gioviniano ha citato molti testi della scrittura per dimostrare che Dio ha creato gli animali per l'uso degli uomini (*Conditorem nostrum, qui in usus hominum cuncta creauit*), ma ci sono molti altri usi degli animali oltre al cibo (*et quomodo bos ad arandum, equus ad sedendum, [...] et caetera: sed illa non statim ad comedendum creata esse, sed in alios usus hominum*); ci sono poi molti avvertimenti riguardo ai pericoli che possono derivare dal mangiare carne. Gerolamo cita molti casi di astinenza tra i pagani, che riconoscono il pericolo delle tentazioni dei sensi e spesso come Cratete il Tebano hanno gettato via ciò che li avrebbe potuti tentare<sup>130</sup>; l'insegnamento è che i sensi dovrebbero essere soggetti alla ragione; e che, eccetto per gli atleti, pane e acqua (*Ubi aqua et panis sit et caetera his similia*) sono sufficienti (*ibi naturae satisfactum*). Lo Stridonense riporta le testimonianze di Orazio, Senofonte ed altre figure

---

*Montanus et Nouatus hic rideant, qui contendunt non posse renouari per poenitentiam eos qui crucifixerunt sibimet filium Dei, et ostentui habuerunt: consequenter hunc errorem soluit, et ait: confidimus autem de uobis, dilectissimi, meliora et uiciniora saluti, tametsi ita loquimur.*

<sup>130</sup> Hier. adu. Iou. 2, 9 unde et Crates ille thebanus, proiecto in mari non paruo auri pondere, abite, inquit, pessum malae cupiditates: ego uos mergam, ne ipse mergar a uobis.

greche, gli Esseni, i Brahmani, e i filosofi come Diogene, a dimostrazione dell'importanza dell'astinenza (capp. 12-14); dal cap. 15 Gerolamo si concentra sul panorama cristiano, individuandovi racconti che invitino alla privazione: tra le storie dell'Antico Testamento vi sono quelli del divieto imposto ad Adamo, della perdita al diritto alla primogenitura di Esaù per il cibo, del desiderio di Israele per la carne egiziana – trascuranti della Terra promessa con latte e miele –, e quelle del Nuovo Testamento di Anna, Cornelio e altri personaggi che fungono da *exempla*. Se da una parte alcuni eretici impongono il digiuno in modo tale da disprezzare l'offerta di Dio, dall'altra i Cristiani deboli non devono essere giudicati per il loro consumo della carne, infatti Gerolamo impone l'astinenza (*nec hoc dicimus, quod negemus pisces et caetera (si uoluntas fuerit) in cibo esse sumenda*)<sup>131</sup>, ma, come per la preferenza della verginità al matrimonio (*sed quomodo nuptiis uirginitatem*), coloro che cercano la vita superiore privilegeranno l'astinenza (*ita saturitati et carnibus ieiunium spiritumque praeferimus*).

III. capp. 18-34: Confutazione della quarta proposizione di Gioviniano, cioè «che tutti coloro che hanno conservato il voto battesimale avranno uguale ricompensa» (*esse omnium qui suum baptismum seruauerint, unam in regno coelorum remunerationem*).

Gerolamo confuta l'affermazione del monaco citando la parabola del seminatore nei diversi rendimenti del trenta, sessanta e cento volte, e per le «stelle che differiscono in gloria» di *1Cor.* 15.41<sup>132</sup>; Gioviniano è definito epicureo nel rapporto sessuale e nel nutrimento (cap. 21 *qui enim in coitu et saturitate epicureus est*), ma improvvisamente stoico nella distribuzione di ricompense e punizioni (*subito in retributione meritorum*

---

<sup>131</sup> Hier. *adu. Iou.* 2, 17.

<sup>132</sup> Hier. *adu. Iou.* 2, 20 “*si autem*”, inquit, “*mihi opposueris, stella a stella differt in claritate, audies, differre stellam a stella, hoc est, spirituales a carnalibus*”.



*stoicus efficitur*). Come c'erano divergenze tra bestiame e bestiame in Ezechiele, così in San Paolo tra coloro che sul fondamento costruivano oro, pietre preziose o legno e paglia<sup>133</sup>. La diversità delle ricompense si giustifica alla luce di una diversità di doni (cap. 23), di punizioni (cap. 24), di colpa, come in Pilato e nei Sommi Sacerdoti (cap. 25), del prodotto di un buon seme (cap. 26), delle dimore promesse nella casa del Padre (capp. 27-29), del giudizio sui peccati nella Chiesa e nella Scrittura (capp. 30-31), di tempi diversi di vocazione a lavorare nella vigna (cap. 32). La parabola dei talenti stabilisce diversi gradi di amore del Padre in base alle azioni dell'uomo<sup>134</sup>; da qui scaturiscono i diversi ordini della Chiesa, infatti diversamente *nequidquam episcopi, frustra presbyteri, sine causa diaconi sunt. quid perseuerant uirgines? quid laborant uiduae? cur maritatae se continent?*

Dal cap. 35 il trattato si avvia verso la conclusione che si configura come *recapitulatio*: Girolamo ricapitola i punti salienti della disputa contro Gioviniano, riproponendo ironicamente le sue proposte:

“raro ieiunate, crebrius nubite. [...] Nolite timere fornicationem. Qui semel in Christo baptizatus est, cadere non potest: habet enim, ad despumandas libidines, solatia nuptiarum. Quod et si cecideritis, redintegrabit uos poenitentia, [...] Neque turbemini, putantes inter iustum et poenitentem aliquid interesse [...]. Una est enim retributio. Qui ad dexteram steterit, introibit in regna coelorum”.

Le proposte giovinianee diventano un invito a non digiunare, a sposarsi spesso (*raro ieiunate, crebrius nubite*) a non temere il peccato considerando che si può essere reintegrati con la penitenza (*Quod et si*

<sup>133</sup> Hier. adu. Iou. 2, 22 *si quis autem superaedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fenum, stipulam: uniuscuiusque opus apparebit.*

<sup>134</sup> Hier. adu. Iou. 2, 33 *Unde et Saluator: dico, inquit, tibi, remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Cui autem minus dimittitur, minus diligit. Qui minus diligit, et minus ei dimittitur, utique in minori gradu erit.*

*cecideritis, redintegrabit uos poenitentia*) e infine per questo a non preoccuparsi di fare il bene o il male, perché una è la retribuzione nel Regno di Dio (*Neque turbemini, putantes inter iustum et poenitentem aliquid interesse [...]. Una est enim retributio*). In chiusura Gerolamo si appella alla città di Roma, perché pur macchiata dalla predicazione di Gioviniano, questa possa opporsi alla *blasphemia* del monaco (*sed ad te loquar, quae scriptam in fronte blasphemiam, Christi confessione delesti*). Il Padre invita la Capitale a risvegliare la forza che le viene dal nome stesso (*Urbs potens, urbs orbis domina, urbs Apostoli uoce laudata, interpretare uocabulum tuum. Roma aut fortitudinis nomen est apud Graecos, aut sublimitatis iuxta Hebraeos*) perché respinga la nuova eresia (*caue Iouiniani nomen*) come già ai tempi di Numa Pompilio i *maiores* privilegiarono l'autocontrollo di Pitagora alla dissolutezza di Epicuro (*cur uocabulum eius, et uitia apud te uigeant? Adhuc sub regibus, et sub Numa Pompilio facilius maiores tui Pythagorae continentiam, quam sub consulibus Epicuri luxuriam susceperunt*).

Gli *exempla* sono evidentemente lo strumento attraverso cui entrambe le parti, Gioviniano prima e Gerolamo dopo, sostengono le loro tesi e le loro confutazioni; gli obiettivi, appunto, sono diversi e così anche il valore degli esempi stessi: se nel trattato gioviniano gli esempi supportano la comprensione e la diffusione del proprio pensiero, quindi hanno valore divulgativo, in Gerolamo questi hanno il compito di sostenere una vera e propria debellazione dell'eresia, confutando le interpretazioni gioviniane dei passi e dei personaggi biblici, a sostegno delle sue tesi. L'*exemplum*, come fa notare Clausi<sup>135</sup>, è il percorso utilizzato anche nel mondo forense e della *controversia* – in cui Gerolamo converte lo scritto apparentemente trattatistico: come il Padre, l'oratore stesso impiega la modalità esemplificativa per sorreggere le proprie tesi e contrastare quelle

---

<sup>135</sup> Cfr. Clausi 1995, p. 461.

dell'avversario. Gli *exempla* sono onnipresenti nell'opera geronimiana, – e anche in quella gioviniana, dando per vero che Gerolamo riprenda il suo scritto punto per punto – e nel momento in cui lo Stridonense si trova a rievocare il mondo pagano, giustifica l'utilizzo di *exempla* classici dichiarando che ciò servirà a contrastare l'opinione di Gioviniano secondo cui la verginità è un *nouum dogma contra naturam*; è proprio all'insegna dell'esplicitazione dell'obiettivo che si apre la rassegna di *exempla* femminili del mondo antico.

### **3.2 *Exempla* classici di vergini e vedove: analisi di Hier. adu. iou. 1, 41-46**

§ 41 Satis abundeque Christianae pudicitiae et uirginitatis angelicae, de diuinis libris exempla praeuimus. Sed quoniam intellexi in commentariis aduersarii, prouocari nos etiam ad mundi sapientiam, quod nunquam hoc genus in saeculo sit probatum, et nouum dogma contra naturam religio nostra prodiderit, percurram breuiter graecas et latinis barbarasque historias, et docebo uirginitatem semper tenuisse pudicitiae principatum. Referunt fabulae Atalantam Calydoniam uirginem semper in uenatibus, semper in siluis, non tumentes uteros feminarum fastidiaque conceptuum, sed expeditam et castam amasse uirtutem. Harpalicen quoque uirginem Thraciam insignis poeta describit; et reginam Volscorum Camillam, quam Turnus, cui auxilio uenerat, laudare uolens, non amplius habuit quod diceret, nisi uirginem nominaret. O decus Italiae, uirgo! Chalchioecus quoque illa filia Leo, uirgo perpetua, pestilentiam patriae scribitur spontanea morte soluisse; et Iphigeniae uirginis sanguis aduersos placasse

uentos. Quid referam Sibyllas Erythraeam atque Cumanam, et octo reliquas? Nam Varro decem fuisse autumat, quarum insigne uirginitas est, et uirginitatis praemium diuinatio. Quod si aeolici genere sermonis Sibylla θεοβούλη appellatur, recte consilium Dei sola scribitur nosse uirginitas. Cassandram quoque et Chrysein uates Apollinis, ac Iunonis uirgines legimus. Et sacerdotes Dianae Tauricae, et Vestae, innumerabiles exstiterunt. Quarum una Minutia propter suspicionem stupri uiua defossa est: iniusta, ut reor, poena, nisi grande crimen putaretur laesa uirginitas. Certe romanus populus quanto honore uirgines semper habuerit, hinc apparet, quod consules et imperatores, et in curribus triumphantes, qui de superatis gentibus trophaea referebant, et omnis dignitatis gradus, eis de uia cedere solitus sit. Claudia uirgo uestalis cum in suspicionem uenisset stupri, et simulacrum Matris Idaeae in uado Tiberis haereret, ad comprobendam pudicitiam suam fertur cingulo duxisse nauem, quam multa millia hominum trahere nequiuerant.

Melius tamen, inquit Lucani poetae patruus, cum illa esset actum, si hoc quod euenit, ornamentum potius exploratae fuisset pudicitiae, quam dubiae patrocinium. Nec mirum hoc de hominibus, cum Mineruam quoque et Dianam uirgines deas finxerit error gentilium, et inter duodecim signa coeli, quibus mundum uolui putant, uirginem collocarint. Magna iniuria nuptiarum, ut ne inter scorpios quidem et centauros, et cancos, et pisces, et aegocerotas, uxorem maritumque contruserint. Triginta Atheniensium tyranni cum Phidonem in conuiuio necassent, filias eius uirgines ad se uenire iusserunt, et scortorum more nudari; ac super pauimenta, patris sanguine cruentata, impudicis gestibus ludere: quae paulisper

dissimulato dolore, cum temulentos conuiuas cernerent, quasi ad requisita naturae egredientes, inuicem se complexae praecipitauerunt in puteum, ut uirginitatem morte seruarent. Demotionis Areopagitarum principis uirgo filia, audito sponsi Leosthenis interitu, qui bellum Lamiacum concitarat, se interfecit: asserens quanquam intacta esset corpore, tamen si alterum accipere cogeretur, quasi secundum acciperet, cum priori mente nupsisset. Spartiatae et Messenii diu inter se habuere amicitias, in tantum ut ob quaedam sacra etiam uirgines ad se mutuo mitterent. Quodam igitur tempore, cum quinquaginta uirgines Lacedaemoniorum Messenii uiolare tentassent, de tanto numero ad stuprum nulla consensit, sed omnes libentissime pro pudicitia occubuerunt. Quamobrem graue bellum et longissimum concitatum est, et post multum temporis Mamertia subuersa est. Aristoclides Orchomeni tyrannus adauit uirginem Stymphalidem, quae cum, patre occiso, ad templum Dianae confugisset, et simulacrum eius teneret, nec ui posset auelli, in eodem loco confossa est. Ob cuius necem, tanto omnis Arcadia dolore commota est, ut bellum publice sumeret, et necem uirginis ulcisceretur. Aristomenes Messenius, uir iustissimus, uictis Lacedaemoniis, et quodam tempore nocturna sacra celebrantibus, quae uocabantur Hyacinthia, rapuit de choris ludentium uirgines quindecim, et tota nocte gradu concito fugiens, excessit de finibus Spartanorum. Cumque eas comites eius uellent uiolare, monuit quantum potuit, ne hoc facerent, et ad extremum quosdam non parentes interfecit, caeteris metu coercitis. Redemptae postea a cognatis puellae, cum Aristomenem uiderent caedis reum fieri, tandiu ad patriam non sunt reuersae, quandiu iudicum aduolutae genibus defensorem pudicitiae suae

cernerent absolutum. Quo ore laudandae sunt Scedasi filiae in Leuctris Boeotiae, quas traditum est, absente patre, duos iuuenes praetereuntes iure hospitii suscepisse. Qui multum indulgentes uino uim per noctem intulere uirginibus. Quae amissae pudicitiae nolentes superuiuere, mutuis conciderunt uulneribus. Iustum est et Locridas uirgines non tacere, quae cum Ilium mitterentur ex more per annos circiter mille, nulla obsceni rumoris et pollutae uirginitatis ullam fabulam dedit. Quis ualeat silentio praeterire septem Milesias uirgines, quae, Gallorum impetu cuncta uastante, ne quid indecens ab hostibus sustinerent, turpitudinem morte fugerunt, exemplum sui cunctis uirginibus relinquentes, honestis mentibus magis pudicitiam curae esse quam uitam?

Nicanor, uictis Thebis atque subuersis, unius uirginis captivae amore superatus est. Cuius coniugium expetens, et uoluntarios amplexus, quod scilicet captiua optare debuerat, sensit pudicis mentibus plus uirginitatem esse quam regnum, et interfectam propria manu flens et lugens amator tenuit. Narrant scriptores Graeci et aliam Thebanam uirginem, quam hostis Macedo corruerat, dissimulasse paulisper dolorem, et uiolatorem uirginitatis suae iugulasse postea dormientem: seque interfecisse gladio, ut nec uiuere uoluerit post perditam castitatem, nec ante mori quam sui ultrix exsisteret.

«Ho fornito abbastanza e più che sufficienti illustrazioni tratte dagli scritti divini della castità cristiana e della verginità angelica. Ma poiché ho capito che, nei commenti dell'avversario, siamo sfidati anche alla sapienza mondana, perché opinioni di questo tipo non sarebbero mai state accettate nel mondo, e perché la nostra religione avrebbe prodotto un

nuovo dogma contro la natura, percorrerò brevemente la storia greca, romana e straniera, e mostrerò che la verginità ha sempre preso la guida della castità. Il mito racconta che Atalanta, la vergine caledoniana, viveva sempre nella caccia, sempre nei boschi; in altre parole, non aveva a cuore l'utero che si gonfia delle donne e i dolori della gravidanza, ma la virtù della libertà e della castità. Anche Arpalice, vergine tracia, è descritta dal celebre poeta; e così Camilla, regina dei Volsci, alla quale, Turno, a cui venne in aiuto, volendola lodare, non ebbe lode più grande da concedere che chiamarla vergine. O gloria dell'Italia, vergine! E si racconta che quella figlia di Leo, dalla casa di bronzo, sempre vergine, liberò il suo paese dalla pestilenza con la sua morte volontaria: e si dice che il sangue della vergine Ifigenia abbia calmato i venti avversi. Che dire delle Sibille di Eritre e di Cuma e delle altre otto? Infatti Varrone afferma che ce n'erano dieci il cui ornamento era la verginità, e la divinazione la ricompensa della loro verginità. Ma se nel dialetto eolico Sibilla è chiamata *theoboule*, è scritto che la sola verginità possa conoscere giustamente la decisione del dio. Leggiamo anche che Cassandra e Criseide, profetesse di Apollo, e le profetesse di Giunone erano vergini. E c'erano innumerevoli sacerdotesse della Diana taurica e di Vesta. Una di queste, Minucia, sospettata di impudicizia, fu sepolta viva, il che sarebbe, a mio avviso, una punizione ingiusta, se non fosse considerato un reato grave la verginità violata. In ogni caso quanto i Romani stimassero sempre le vergini è chiaro dal fatto che consoli e generali anche sui loro carri trionfali, che portavano a casa le spoglie delle nazioni vinte, e uomini di ogni rango, erano soliti cedere loro il passaggio. Quando Claudia, una vergine vestale, fu sospettata di impudicizia e una nave

contenente l'immagine di Cibele si incagliò nel Tevere, si racconta che lei, per dimostrare la sua castità, con la cintura trasse la nave, che molte migliaia di uomini non avrebbero potuto spostare. Eppure, dice lo zio del poeta Lucano, sarebbe stato meglio se ciò che è successo, fosse stato ornamento di una castità provata piuttosto che la difesa di una castità dubbia. Non c'è da meravigliarsi di queste cose sugli esseri umani, quando l'errore pagano ha inventato anche le dee vergini Minerva e Diana, e ha posto la Vergine tra i dodici segni dello zodiaco per mezzo dei quali credono che giri il mondo. È una grande offesa al matrimonio il fatto che né tra gli scorpioni, né tra i centauri, né tra i granchi, né tra i pesci né tra i capricorni, avessero creato marito e moglie. Dopo che i Trenta tiranni di Atene ebbero ucciso Fidone durante il banchetto, ordinarono alle sue figlie vergini di venire da loro nude come prostitute, e sul pavimento, rosse dal sangue del padre, di comportarsi in modo sfrenato: nascosto per un po' il dolore, quando videro che i festanti erano ubriachi, uscendo come per i bisogni della natura, si abbracciarono e si gettarono in un pozzo, per salvare con la morte la loro verginità. La vergine figlia di Demozione, capo degli Areopagiti, avendo saputo della morte del suo fidanzato Leostene, che aveva dato origine alla guerra lamiaca, si uccise, perché affermava che, sebbene nel corpo fosse vergine, tuttavia se fosse stata costretta ad accettarne un altro, lo considererebbe come il suo secondo marito, essendo ancora sposata nel cuore con Leostene. Tra Sparta e Messene esisteva da tempo un'amicizia così stretta che per il proseguimento di alcuni riti religiosi si scambiavano persino le vergini. Ebbene in un'occasione in cui gli uomini di Messene tentarono di oltraggiare cinquanta vergini spartane, di tante non una



acconsentì allo stupro, ma tutte morirono molto volentieri in difesa della loro castità. Per questa ragione nacque una lunga e dura guerra, e dopo molto tempo Mamertina fu distrutta. Aristoclide, tiranno di Orcomeno, si innamorò di una vergine di Stinfalo, e quando, dopo la morte di suo padre, si rifugiò nel tempio di Diana e abbracciò l'immagine della dea e non poté essere trascinata di là con la forza, fu uccisa sul posto. Per la sua morte, tutta l'Arcadia fu scossa da un dolore così intenso, che intraprese la guerra a spese dello Stato e vendicò la morte della vergine. Aristomene di Messene, uomo giustissimo, al tempo in cui gli Spartani, da lui vinti, celebravano di notte la festa detta della Giacinzia, rapì dai gruppi danzanti quindici vergini e fuggendo tutta la notte a passo veloce, si allontanò dal territorio degli Spartani. Poiché i suoi compagni avrebbero voluto oltraggiarle, lui li ha ammoniti, per quanto poté, a non farlo, e alla fine alcuni che si rifiutarono di obbedire, li uccise, trattenuti i restanti per paura. Le fanciulle riscattate poi dai loro parenti, quando videro Aristomene condannato per omicidio non tornarono alla loro patria finché, abbracciate le ginocchia dei giudici, non videro assolto il protettore della loro castità. Come potremmo lodare sufficientemente le figlie di Scedaso a Leuttra in Beozia? Si racconta che in assenza del padre ospitarono due giovani che passavano di lì. Questi, avendo bevuto troppo, violarono le vergini durante la notte. Non volendo sopravvivere alla perdita della verginità, le fanciulle si inflissero ferite mortali l'una all'altra. Sarebbe giusto anche non tacere riguardo alle vergini locresi, che essendo state mandate a Ilio secondo un'usanza che durava da quasi mille anni, nessuna diede origine a qualche racconto osceno o voce sporca di verginità contaminata. Chi sarebbe capace di passare

sotto silenzio le sette vergini di Mileto che, quando i Galli devastarono tutto con l'assalto, per non subire alcun affronto da parte del nemico, scamparono al disonore con la morte e lasciarono a tutte le vergini il loro esempio, cioè che le menti nobili tengono più alla castità che alla vita? Nicanore, dopo aver conquistato e rovesciato Tebe, fu lui stesso sopraffatto dalla passione per una vergine prigioniera, di cui desiderava il matrimonio, e anche l'unione volontaria, cosa che la prigioniera certo aveva dovuto desiderare; scoprì che la verginità è più cara ai puri di cuore che un regno, quando l'innamorato con lacrime e dolore tenne quella, uccisa dalla sua stessa mano. Gli scrittori greci raccontano anche di un'altra vergine tebana che era stata deflorata da un nemico macedone e che nascondendo per un po' il suo dolore, sgozzò dopo, mentre dormiva, il violatore della sua verginità: infine si uccise con la spada perché non avrebbe voluto né vivere dopo la sua perdita della castità, né morire prima di essersi vendicata».

#### Commento § 41

##### ***Referunt... uirtutem - Atalanta***

Il personaggio di Atalanta in tutta la produzione di Gerolamo ricorre solo in questo passo dell'*Aduersus Iouinianum*. La vergine è presentata in riferimento, esclusivamente, alla sua provenienza (*Calydoniam*) e al suo stato di vergine che caccia nei boschi e che ha in odio i dolori della gravidanza (...*Atalantam Calydoniam uirginem semper in uenatibus, semper in siluis, non tumentes uteros feminarum fastidiaque conceptuum*). La fanciulla viene fotografata da Gerolamo nella sua condizione di verginità (*expeditam et castam amasse uirtutem*), valore di cui rappresenta un *exemplum* nel passo. È da notare come questa versione, seppur

singolare – segue, infatti, una breve disamina delle altre vicende della vergine – Gerolamo cerchi di sorreggerla con l’espressione *Referunt fabulae*, quasi a indicare che la sua versione del mito fosse già attestata. Che cosa intendeva, però, l’autore con *fabulae*? Traduzione latina di *μύθος* greco, il termine copre una vasta gamma di significati, da “racconto senza fondamento” a “favola” “leggenda” “mito”, a “rappresentazione teatrale”, e ricorre molto spesso in tutta la produzione geronimiana. Il più delle volte è attestato come *fabulae poetarum* o *gentilium* o *iudaicae*<sup>136</sup>, quindi con il significato di “storie dei poeti”, “miti pagani o giudaici”- quest’ultima soprattutto quando si vuole poi ribadire un dogma cristiano quindi per sottolineare la contrapposizione delle due religioni. Un’altra attestazione frequente è quella generale, come in questo caso, di *fabulae ferunt*<sup>137</sup>, traducibile con “la tradizione tramanda”, “il mito racconta”. *Fabula* (traducibile altrove anche come “diceria”<sup>138</sup>), dunque, ha un significato neutrale, che acquisisce la sfumatura dell’aggettivo riferitogli o del contesto; la stessa *fabula gentilium* può significare ora una fonte attendibile<sup>139</sup> ora una storia falsa, da cui si vogliono prendere le distanze<sup>140</sup>.

Il termine non è mai attestato in Gerolamo come “rappresentazione scenica”, quindi è improbabile che nel caso di Atalanta l’autore si stia riferendo a spettacoli che la vedessero protagonista. Con l’espressione *Referunt fabulae* è come se lo Stridonense volesse affermare che questa sua versione di Atalanta (che caccia nei boschi e che ha in odio i dolori

<sup>136</sup> Per *fabulas poetarum* cfr. Hier. *in Os.* 2, 5; Hier. *in Am.*, 2, 5; Hier. *adu. Rufin.* 1, 30.

Per *fabulae gentilium*, cfr. Hier. *C. Ioh.* 19; Hier. *epist.* 117, 6.

Per *fabulae iudaicae* cfr. Hier. *in Tit.*, 1; Hier. *epist.* 120, 2.

<sup>137</sup> Cfr. Hier. *uirg. Mar.* 16; si può intendere anche modo di dire come in: *et inclusum hostem argi, ut fabulae ferunt, centum oculis obseruare* (*epist.* 54, 9).

<sup>138</sup> Cfr. Hier. *adu. Iou.* 1, 41 *iustum est et Locridas uirgines non tacere, quae cum ilium mitterentur ex more per annos circiter mille, nulla obscoeni rumoris et pollutae uirginitatis ullam fabulam dedit.*

<sup>139</sup> Cfr. Hier. *in Is* 6, 13 *Orionem autem gentilium fabulae dicunt uiginti duas habere stellas, e quibus quattuor tertiae magnitudinis sunt [...].* In questo contesto Gerolamo riprende le nozioni dei pagani, presentate comunque come *fabulae*, per illustrare la costellazione di Orione.

<sup>140</sup> Cfr. Hier. *epist.* 117, 6.

della gravidanza e che, casta, è amante della verginità) fosse quella più accreditata, e l'unica, appunto, tramandata dalla tradizione, dalle *fabulae*. Ci si interroga, poi, sul perché proprio Atalanta apra questo lungo catalogo di *exempla* di verginità. È da escludere che Gerolamo avesse pensato alla vergine cacciatrice come emblema di castità più illustre, considerando che Atalanta appartiene generalmente al panorama di fanciulle che, votate a una divinità vergine, anch'esse mantengono il voto. Escludendo un criterio di importanza o fama, si può supporre, quindi, che il catalogo riporti un ordine che Gerolamo poteva aver riprodotto in modo mnemonico, o che avrebbe attinto da una o più antologie mitologiche a sua disposizione.

Ad ogni modo, l'Atalanta di Gerolamo è solo una delle varie Atalante del mito. Per la devota di Artemide la condizione di vergine non è eterna, stando alla letteratura profana, ma è uno *status* antecedente a una serie di vicende che la vedono coinvolta. Nel *De compendiosa doctrina* di Nonio Marcello – in cui si registra il numero più alto di attestazioni del nome 'Atalanta' – l'eroina figura il più delle volte secondo l'omonima *cothurnata* del tragediografo Pacuvio, che addirittura ne testimonia la presenza di un figlio, Partenoceo<sup>141</sup>. Per alcuni lemmi, Nonio ricorre alla versione dell'eroina secondo il *Meleagro* di Accio, e l'omonima opera di Varrone (*Meleagris*). Le due opere, ormai perdute, testimoniano ancora una versione dei fatti diversa, in cui Atalanta non è presentata come vergine, ma come amata e amante di Meleagro. L'eroe, infatti, una volta ucciso il cinghiale calidonio, ne consegna le spoglie alla vergine, per amore; e da quell'amore sarebbe nato Partenoceo.

Anche Ovidio in *ars* 2 scrive che l'eroina, seppure feroce (*trux tamen*), non sia riuscita a resistere al fascino dell'uomo (*subcubuit meritis trux*

---

<sup>141</sup> Nella *cothurnata* di Pacuvio, l'eroina viene sfidata dal figlio Partenoceo, esposto da lei alla nascita; Atalanta riesce a vincerlo, ma, nel momento in cui sta per ucciderlo, lo riconosce e gli rivela la sua identità, risparmiandogli la vita.

*tamen illa viri*)<sup>142</sup>. Mentre in *met.* 10, attraverso il racconto di Venere ad Adone, si tramanda la vicenda tragica di Atalanta e Ippomene (o Melanione), che, per aver trascurato la dea, vengono trasformati in leoni – animali che, secondo la tradizione classica, non potevano accoppiarsi<sup>143</sup>. Quella impiegata nel caso di Atalanta è una delle modalità che Gerolamo usa per volgere la letteratura pagana a scopi cristiani: un espediente che si potrebbe denominare del “non detto”, per il fatto di tacere su ciò che evidentemente è preponderante rispetto al valore che quel personaggio deve ora rappresentare. Le donne, cui il messaggio di verginità è rivolto, pur conoscendo le vicende che vedono coinvolta Atalanta, sono invitate a seguire l’operazione geronimiana di assolutizzare il personaggio unicamente a emblema del valore verginale.

### ***Harpalicen... describit - Arpalice***

L’Arpalice, citata come *exemplum*, è la vergine tracia, figlia del re Arpalico. Secondo il mito riportato da Igino, il padre la educò al combattimento, e dopo la morte di lui, si ritirò nei boschi dove si dedicò al saccheggio del bestiame per sopravvivere<sup>144</sup>.

Gerolamo la cita solo in qualità di vergine (*Harpalicen quoque uirginem*); che sia anche cacciatrice lo si coglie dall’esser stata collocata subito dopo Atalanta, e dal contesto in cui è citata nel passo dell’*insignis poeta*. Lo Stridonense descrive la fanciulla ricordandone il nome, la castità che incarna, la provenienza e soprattutto la fonte virgiliana (*insignis poeta*

---

<sup>142</sup> Ou. *ars* 2, 185-188, «Che cosa fu più selvaggio di Atalanta di Nonacre? / Tuttavia quella feroce cedette alle qualità di un uomo (*Subcubuit meritis trux tamen illa uiri*). / Dicono che spesso, sotto gli alberi, Milanione abbia pianto / le sue disgrazie e i comportamenti crudeli della fanciulla».

<sup>143</sup> Varie sono ancora le attestazioni (Hyg. *fab.* 70, 1; 184, 2; Fest. p. 452, linea 24; p. 514, linea 30; Plin. *nat.* 35, 17; Suet. *Tib.* 44, 2). In tutte il riferimento è al suo rapporto con Meleagro o con il figlio, in generale al continuo della sua vicenda.

<sup>144</sup> Hyg. *fab.* 193, 252, 254. *fab.* 193 *Harpalycus rex Amymneorum Thrax cum haberet filiam Harpalycen, amissa matre eius uaccarum equarumque eam uberibus nutriuit et crescentem armis exercuit, habiturus successorem regni sui postmodum; nec spes paternas puella decepit; nam tantum bellatrix euasit ut etiam salutem fuerit parenti.*

*describit*). È uno dei rari casi in cui viene fatto il nome o un'allusione al poeta che si sta prendendo a riferimento. Gerolamo sta dichiarando esplicitamente la ripresa del personaggio dall'*Eneide*, poema che dall'età cristiana vive una rivisitazione in chiave religiosa; non ci si deve stupire, allora, se Virgilio, pur essendo un poeta pagano, venga appellato *insignis poeta*. In *Aen.* 1, 314-317, il poeta presenta la fanciulla come secondo termine di paragone rispetto a Venere, apparsa a Enea nei panni di cacciatrice:

Cui mater media sese tulit obuia silua  
uirginis os habitumque gerens et uirginis arma,  
Spartanae uel qualis equos Threissa fatigat  
Harpalyce uolucrumque fuga preuertitur Hebrum.

Venere si avvicina al figlio con il viso, l'aspetto e le armi tipiche di una vergine dei boschi (*media silua*), e non una vergine qualsiasi, ma una spartana (*Spartanae*) o la vergine trace Arpalice (*uel qualis... Threissa... Harpalyce*). Virgilio opera una sorta di *focus* progressivo dalle caratteristiche generiche di una vergine (*uirginis os habitumque... et uirginis arma*), alle caratteristiche di una vergine nello specifico, cioè Arpalice, ricordata per la velocità nella fuga dalle sue varie scorrerie (*equos... fatigat* deve far riferimento ai furti di bestiame e cavalli). Si può affermare che qui l'*insignis poeta* stia delineando un vero e proprio prototipo della vergine cacciatrice, procedendo dai tratti generali a quelli particolari di una nel dettaglio; risulta facile, allora, capire come mai Gerolamo abbia pensato proprio a questo passo, nel fornire un *exemplum* di vergine del mito dedita alla caccia.

***et reginam... uirgo!* - Camilla**

Camilla è una vergine guerriera dell'*Eneide*; *regina Volscorum*, come anche è ricordata nel passo, la sua storia è raccontata nell'undicesimo libro del poema, ma il personaggio appare già in *Aen.* 7, 803-817, al termine del catalogo dei guerrieri<sup>145</sup>. Camilla configura con Arpalice una sorta di “dittico virgiliano”<sup>146</sup>, come se lo Stridonense stesse rendendo omaggio al grande poema della latinità e al suo autore; è facile immaginare come l'una abbia fatto pensare all'altra, condividendo entrambe il contesto eneadico e la verginità. Gerolamo ricrea l'ambientazione virgiliana ma questa operazione di contestualizzazione è compiuta in simultanea a un'operazione opposta. Infatti, se da una parte lo Stridonense ripercorre l'alleanza tra Camilla e il re dei Rutuli (*cui auxilio uenerat*), e la lode stessa alla sua castità avviene attraverso la ripresa *uerbatim* delle parole di Turno (*Aen.* 11, 508), dall'altra parte non si può certo credere che il combattente in quel contesto di guerra abbia lodato la guerriera perché vergine. Lo Stridonense, sottolineando come il miglior complimento, anche secondo un valido eroe come Turno, fosse l'elogio alla virtù verginale (*laudare uolens, non amplius habuit quod diceret, nisi uirginem nominaret. O decus Italiae, uirgo!*), vuole dimostrare come la castità fosse la virtù più lodevole anche secondo i *gentiles*, anche secondo l'*insignis poeta*.

Il termine *uirgo* in Gerolamo è inteso in un'accezione ristretta rispetto a quella virgiliana; nel passo dell'*Eneide*, infatti, per la frequenza con cui le è riferito (vv. 565, 604, 718, 778), diventa una sorta di «standing epithet» per citare la definizione di Lee Fratantuono<sup>147</sup>. Il termine *uirgo*, mentre in Virgilio – e nella letteratura latina – è un termine che non prevede alcun

---

<sup>145</sup> Bruzzone 2021, p. 60 definisce la sua prima apparizione come *mirum*: l'arrivo dell'eroina avviene tra lo stupore dei giovani e delle madri che accorrono per ammirarla (Verg. *Aen.* 7, 812-814 *Illam omnis tectis agrisque effusa iuventus / turbaque miratur matrum et prospectat euntem, attonitis inhians animis*).

<sup>146</sup> Già in Servio (Seru. *Aen.* 1, 317) Arpalice è accostata al personaggio di Camilla per l'addestramento militare ricevuto.

<sup>147</sup> Fratantuono 2009, p. 170.

valore in sè, ma che allude alle capacità in guerra e nella caccia, atipiche nella donna, nel mondo cristiano diviene una parola chiave: la vergine è la protagonista e la destinataria della nuova letteratura cristiana, come si è dimostrato nel capitolo II. Questa rivalutazione dell'idea di verginità si accompagna anche a una risemantizzazione della parola *uirgo*, che da epiteto per individuare la vergine pagana, tale per devozione alla dea, viene a individuare l'emblema della *castitas* cristiana; il termine *uirgo* appare nel suo nuovo significato già nella prima letteratura cristiana<sup>148</sup>.

Dal punto di vista sessuale, quindi, il riferimento di Turno alla vergine è del tutto neutrale, come fosse un suo compagno d'armi; il discorso che segue, infatti, non si concentra sulla virtù cristiana che l'eroina incarnerebbe nel passo, ma è l'esposizione di un vero e proprio piano di attacco.

Mentre Virgilio in Camilla individua il modello della vergine combattente – *bellatrix* è il primo attributo che le rivolge – e questa poi diventa l'immagine dell'eroina nella tradizione, il *focus* del personaggio per Gerolamo è, esclusivamente, sulla sua castità. Lo Stridonense, dunque, pur contestualizzando apparentemente il personaggio nel mondo virgiliano, in realtà riduce l'identità guerriera di Camilla alla sola espressione *cui auxilio uenerat*, e decontestualizza il complimento di Turno, vedendo nelle sue parole l'esaltazione della nuova virtù da lei incarnata.

### ***Chalchioecus... soluisse - la figlia di Leo***

Il periodo è particolarmente tormentato. *Chalchioecus* in *positio princeps* potrebbe essere il nome proprio della fanciulla, sulla falsariga di *Eustochium*<sup>149</sup>, o un aggettivo, ma risulta essere un *hapax* in Gerolamo e in tutta la letteratura latina, quindi la sua identità non può essere stabilita

---

<sup>148</sup> Cfr. Tert. *uirg. uel.* 11, Cass. *Inst.* 1, 23, 1 (nel significato già di «vergine consacrata»). Cfr. Blaise 1954, p. 850.

<sup>149</sup> cfr. Hier. *epist.* 99, 2 *sancta et uenerabilis filia tua Eustochium, quae [...] suppliciter salutat.*



con certezza. Nella tradizione greca *Chalchioecus* doveva essere riferito al tempio di Minerva a Sparta, e da qui sarebbe nato l'epiteto di Minerva *Chalchioecus*; l'ipotesi è che anche qui un edificio sacro possa aver originato l'appellativo della fanciulla, motivo per cui nel passo lo si è inteso come aggettivo riferito a *illa filia*. Contro l'ipotesi del nome vi è il fatto che l'uscita in *-us* non è mai attestata nei nomi femminili in Gerolamo, infatti *Eustochium*, il nome più simile per la terminazione, è tale anche al nominativo; diversamente è attestato nei nomi maschili, quali ad esempio *Hieronymus*, *Pammachius*, *Ambrosius*.

*Illa filia Leo* è un altro punto critico, infatti il termine *filia* non è mai attestato seguito da un dativo semplice, ma sempre da genitivo o da un aggettivo. Inoltre *Leus*, *Lei* come sostantivo di II declinazione, pare attestato solo in questo punto della letteratura latina. L'espressione è stata tradotta ipotizzandovi un dativo di possesso senza il verbo *essere* (quella figlia a Leo > quella figlia di Leo), ma l'assenza di attestazioni di un tale costrutto in Girolamo non permette di accertare la supposizione.

Il mito non è facilmente individuabile perché se ne danno solo poche informazioni, cioè questo misterioso *Chalchioecus*, la parentela di riferimento, e il gesto di aver salvato la patria *spontanea morte*. L'identità del padre (*filia Leo*) e il gesto del sacrificio per liberare la città fanno pensare che Gerolamo si stia riferendo al mito di Prassitea, figlia di un certo Leos, che con le sorelle Theope ed Eubule si sacrificò per salvare Atene. Demostene nell'*Epitaffio per i caduti a Cheronea* (60, 29) racconta un'altra versione del mito secondo cui lo stesso Leos, eroe eponimo dei Leontidi, a seguito del responso dell'oracolo di Delfi, fu costretto a sacrificare le proprie figlie vergini, per allontanare la peste di Atene. Tra le due, la prima vicenda si presterebbe maggiormente al passo in questione, per il fatto che il sacrificio avviene volontariamente. Non si spiega, però, per quale motivo lo Stridonense scelga di tacere sulle due sorelle; si potrebbe ipotizzare che il silenzio sia finalizzato a un maggior

*focus* su una sola protagonista, che incarnerebbe da sola il gesto eroico, tuttavia successivamente nel passo sono presenti anche degli *exempla* di sacrifici collettivi di vergini. L'ipotesi, dunque, non è sufficiente. Probabilmente Gerolamo rende la vicenda al singolare, almeno formalmente, adeguandola al contesto, considerando che la vergine si inserisce in una prima sezione di protagoniste singole, e, diversamente, gli *exempla* al plurale sono in un blocco a parte, successivo. Effettivamente poi il pubblico magari riconosceva in quel *filia Leo*, una sorta di singolare collettivo, dato che il mito, se oggi rimane alquanto oscuro, doveva essere qualcosa di ben noto nel panorama culturale condiviso, dato che viene appena accennato. Il passo potrebbe, altrimenti, riferirsi a una versione del mito a noi non nota, che vedesse una sola figlia, anziché tre, disposta al sacrificio volontario.

*Chalchioecus* è un termine su cui soffermarsi. *Hapax* della letteratura greca e latina, è probabilmente un neologismo geronimiano, composto dal greco χαλκός (“bronzo”) + οικία (“casa”). L'ipotesi è che il termine – che sia il nome della fanciulla o l'aggettivo – richiami generalmente la struttura per cui si ricordano Leos e le sue figlie: il *Leokorion* (da Λεώς + κόρη “ragazza”, “figlia”). Questa sorta di tempio votivo, commemorativo del sacrificio delle vergini, è probabilmente ciò che è racchiuso nel termine *chalchioecus*, e la sua importanza, suggerita appunto dalla *positio princeps* che occupa rispetto alla sezione di questo *exemplum*, è tale da far pensare che il *Leokorion* fosse come il corrispettivo oggettivo della memoria del sacrificio, non solo per gli antichi Greci, ma poi anche nell'immaginario latino. È come se il ricordo del sacrificio, volontario o meno, delle figlie di Leos (*illa filia Leo*) scaturisse da una prima reminiscenza, cioè quella dell'edificio votivo (*Chalchioecus* in *positio princeps*). *Chalchioecus*, dunque, doveva essere una spia che indirizzasse le destinatarie al disvelamento identitario delle protagoniste; questa ipotesi potrebbe giustificarlo sia come nome della fanciulla che come aggettivo riferitole.

### ***et Iphigeniae... uentos* - Ifigenia**

Gerolamo si riferisce alla versione più antica del mito, secondo cui, al responso di Cavalcante per i venti contrari alla partenza per Troia (*aduersos uentos*), Agamennone è costretto a sacrificare la primogenita ad Artemide<sup>150</sup>. Il nesso tra Ifigenia e la *filia Leo* è sicuramente l'idea che il sacrificio della vergine possa salvare la patria, o in questo caso il suo onore; ma se nell'esempio precedente la giovane si sacrifica *sua sponte*, diversamente la figlia di Agamennone fu attirata all'altare sacrificale con la finta promessa di sposare Achille, e sarebbe stata poi uccisa dallo stesso padre. Una variante del mito altrettanto nota vede la fanciulla venir salvata dalla dea, che la sostituisce con una cerva e la porta con sé come sua sacerdotessa<sup>151</sup>.

Il più delle volte Ifigenia è ricordata, come nel passo dell'*Aduersus Iouinianum*, per il sacrificio, indipendentemente da se si sia realizzato effettivamente o meno<sup>152</sup>.

Nel passo dell'*Aduersus Iouinianum* ciò che viene messo in risalto è il gesto, infatti al nominativo non è la vergine (*Iphigeniae uirginis*) ma il sangue versato (*sanguis*); è proprio il suo sacrificarsi che permette di *aduersos placasse uentos*. Con ciò, se il *focus* dell'autore e del suo pubblico vuole essere sul sacrificio, evidentemente non lo è sul

---

<sup>150</sup> Questa è la versione eschilea, presentata all'inizio dell'*Agamennone*, in cui il sacrificio di Ifigenia è il motivo scatenante dell'odio di Clitemnestra nei confronti del marito e i conseguenti eventi tragici. La stessa versione è presentata, nel mondo latino, in Lucrezio, che, nel sacrificio della vergine individua la crudeltà cui l'uomo è disposto per timore degli dèi (Lucr. 1, 80-101).

<sup>151</sup> La vicenda è trattata in questa modalità nel dramma euripideo dell'*Ifigenia in Aulide*.

Lo stesso Euripide ne narra poi gli sviluppi nell'*Ifigenia in Tauride*, dove la tragedia si declina in una versione originale: la protagonista, portata nell'orientale regione dei Tauri in veste di sacerdotessa, svolge il crudele compito di eseguire il sacrificio rituale di ogni straniero che approdasse sulla terra taurica. La stessa variante è citata in Ou. *trist.* 4, 4b, 6-33, all'interno di un parallelismo tra l'ostilità del paese e quella della terra tauride.

<sup>152</sup> Cfr. Iuv. 12, 118 – 120 «e, se ha in casa / un'Ifigenia in età da marito (*nubilis illi / Iphigenia domi*), la consegnerà agli altari, anche se non / spera nel furtivo mezzo espiatorio della cerva della tragedia». Il sacrificio di Ifigenia è citato all'interno di una polemica sulla falsità dei gesti amicali; tutto ormai è fatto per interesse e se c'è in ballo una grande ricchezza.

personaggio, che è protagonista anche di altre versioni del mito che ne vedono un'altra vita "dopo la morte".

Ciò che importa perché Ifigenia possa essere assunta a *exemplum* di verginità è, allora, che lei sia morta in stato di verginità, indipendentemente se lei si sia offerta spontaneamente al sacrificio o se ne è stata tratta con l'inganno.

L'intento di Gerolamo in questo punto è quello di inserire Ifigenia tra gli *exempla* di vergini sacrificate per un bene più grande (la liberazione della città per le figlie di Leos, la partenza per Troia per Ifigenia).

### ***Quid referam... nosse uirginitas - le Sibille***

Le Sibille sono le leggendarie indovine che vaticinavano il futuro attraverso delle foglie che, sistemate nel giusto ordine, restituivano il messaggio attraverso le lettere iniziali di ogni foglia.

Questo è uno dei rari casi in cui viene nominata la fonte (*Nam Varro*), il cui frammento ci giunge per via indiretta in una citazione di Lattanzio<sup>153</sup>. Il catalogo delle dieci Sibille fissato per la prima volta da Marco Terenzio Varrone<sup>154</sup> (*Varro decem fuisse autumat*), viene ripercorso velocemente con le parole *Sibyllas Erythraeam atque Cumanam, et octo reliquas*. La fonte viene riproposta non proprio in *stricto sensu*; lo Stridonense aggiunge infatti che secondo il Reatino delle Sibille *insigne uirginitas est, et uirginitatis praemium diuinatio*; in realtà, nel frammento, mai Varrone fa riferimento alla verginità delle sacerdotesse. Non emerge dal testo delle *Antiquitates* il fatto che la divinazione sia stata concessa per il merito dell'essere vergine, perché nel mondo pagano la castità è qualità intrinseca alla sacerdotessa – come per la guerriera o la cacciatrice devota alle

---

<sup>153</sup> Lact. *inst.* 1, 6, 7.

<sup>154</sup> Le Sibille da figura individuale, come originariamente in Eraclito (Plut. *Mor.* 397) e Platone (*Phaedr.* 244 b), sarebbero diventate circa una trentina. Le dieci Sibille varroniane sono la Persica, la Libica, la Delfica, la Cimmerica, l'Eritrea, la Samia, la Cumana, l'Ellespontica, la Frigia, la Tiburtina.

rispettive divinità – e non qualcosa che si sceglie e per cui si merita una ricompensa. Varrone è ripreso anche nel tentativo di spiegare l’etimologia della Sibilla: se il Reatino si esprimeva così:

σιούς enim deos, non θεούς, et consilium non βουλήν, sed βούλλαν  
appellabant Aeolico genere sermonis. Itaque Sibyllam dictam esse  
quasi θεοβούλην.

giustificando i termini σιούς e βούλλαν per la scelta del *Aeolico genere*, e abbozzando un significato del nome (*quasi θεοβούλην*), Gerolamo riprende e prosegue la spiegazione interpretando perché *Sibilla* si componga proprio di “volontà” e “Dio” (*quod si aeolici genere sermonis Sibylla θεοβούλη appellatur, recte consilium Dei sola scribitur nosse uirginitas*). Per lo Stridonense *Sibilla* è un nome parlante che allude a una capacità che le è stata donata dal dio, proprio per la qualità dell’essere vergine. La verginità è il vero motivo del dono della divinazione, e sempre la verginità è ciò che permette di capire la volontà del dio e di profetizzarla. Gerolamo, dunque, forza il testo varroniano, che risulta essere neutro, seppur riportato nell’opera di un autore cristiano quale Lattanzio, e giustifica la sua interpretazione cristiana della Sibilla, fingendo che fosse una lettura già antica (*Nam Varro*).

Ci si chiede poi come mai nel passo siano nominate proprio la Sibilla eritrea e la cumana – rispetto alle altre otto che rimangono anonime – considerando che non sono in cima alla lista.

La citazione non è casuale; l’Eritrea, infatti, sacerdotessa dell’oracolo di Apollo a Eritre, che avrebbe profetizzato l’arrivo di Alessandro Magno e la vittoria dei Greci su Troia, nel mondo cristiano acquisisce una nuova identità. A lei è attribuita una profezia sulla nascita del Salvatore attraverso l’acrostico ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ («Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore»), e Agostino stesso ne parla nel *De*

*civitate dei*, alludendo a un codice greco con le poesie dell'indovina, disposte a formare, appunto, l'acrostico cristiano nei capoversi<sup>155</sup>. Dopo pochi capitoli, Agostino sembra identificare la Sibilla eritrea a quella Cumana (*Sibylla siue Erythraea siue, ut quidam magis credunt, Cumaea*) ponendo entrambe «nel numero di quelli che rientrano nella città di Dio»; l'Ipponense testimonia che anche la Sibilla cumana, indovina centrale nel panorama latino, doveva aver vissuto una rivisitazione cristiana<sup>156</sup>. La figura della Sibilla cumana, infatti, grazie alla mediazione giudaico-alessandrina degli "Oracoli Sibillini", diviene una sorta di "indovina cristiana" preannunciando, negli Oracoli Sibillini Cristiani, la fine dell'Impero romano corrotto e la venuta di una nuova era. Autori cristiani come Lattanzio, Costantino ed Eusebio di Cesarea vollero individuare nella profezia virgiliana della Sibilla cumana nella IV *bucolica*, l'annuncio della nascita di Gesù e l'avvento del Cristianesimo<sup>157</sup>. Che la Sibilla cumana e quella eritrea fossero considerate ormai parte del mondo cristiano è confermato anche dal passo geronimiano, dove le due sacerdotesse spiccano su tutte le altre otto, evidentemente rimaste fissate a un panorama tutto pagano.

### ***Cassandram... legimus* - Cassandra, Criseide, le vergini di Giunone Sospita**

---

<sup>155</sup> Aug. *civ.* 18, 23 «Della Sibilla eritrea (*sane Erythraea sibylla*), a preferenza delle altre Sibille, si sa che ha preannunziato molti avvenimenti sul Cristo. Infatti l'illustre Flacciano, che fu anche proconsole, uomo di spontanea eloquenza e di grande cultura, mentre parlavamo di Cristo, mi presentò un codice greco dicendomi che conteneva poesie della Sibilla eritrea (*carmina esse dicens sibyllae Erythraeae*), mi mostrò in un punto, nei capoversi, che la serie delle lettere era disposta in modo che vi si leggessero le parole: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ, che in latino è *Jesus Christus Dei filius Saluator*».

<sup>156</sup> Aug. *civ.* 18, 23 «Questa Sibilla eritrea o, come alcuni meglio pensano, cumana, (*sibylla siue Erythraea siue, ut quidam magis credunt, Cumaea*) in tutto il suo vaticinio poetico, di cui questa è una piccola parte, non ha nulla che riguardi il culto degli dèi falsi o inventati, anzi parla in termini tali contro di loro e contro i loro adoratori da essere annoverata nel numero di coloro che appartengono alla città di Dio (*ut in eorum numero deputanda uideatur, qui pertinent ad ciuitatem dei*)».

<sup>157</sup> Cfr. Pappalardo 2011, pp. 27-35.

Cassandra è la nota sacerdotessa di Apollo destinata a profetizzare ma a non essere creduta. Gerolamo non la ricorda per questa caratteristica identificativa ma la cita generalmente tra le *uates Apollinis*, assieme alla figura di Criseide. Apollo stesso avrebbe offerto la dote profetica alla fanciulla in cambio del suo amore, ma, una volta rifiutato, il dio gettò uno sputo sulle labbra di lei, che così venne destinata all'indifferenza<sup>158</sup>. È ipotizzabile che Gerolamo l'abbia posta tra gli *exempla* di verginità quasi come allusione al fatto di non essersi concessa neanche alla divinità, ma non ci sono indizi testuali che facciano pensare a ciò. Più probabilmente la scelta di Cassandra è giustificata solo dall'essere sacerdotessa, e vergine di conseguenza.

Più rilevante è il caso di Criseide, che risulta anch'ella ricordata velocemente tra le due *uates Apollinis* citate. La fanciulla, il cui vero nome è Astinome, è comunemente nota al patronimico (*Il.* 1, 143 «Criseide dalle belle gote»). Figlia di Crise, il sacerdote di Apollo Sminteo, è molto interessante il fatto che Criseide non fosse una sacerdotessa di Apollo, bensì la figlia del sacerdote apollineo. Gerolamo deve aver collocato la fanciulla in un contesto di divinazione, probabilmente per influenza del padre Crise, che deve aver rappresentato un grande esempio di devozione agli dèi, tale per cui, per *translatio*, possa esser portatrice dello stesso messaggio anche la figlia. La verginità viene dunque esemplificata da figure di sacerdotesse, per le quali, nel mondo profano, era scontata l'astensione dai rapporti. Questa, però, nel mondo cristiano diventa una scelta, una promessa a Dio.

Nel passo dell'*Aduersus Iouinianum* vengono nominate anche le *Iunonis uirgines* che, pur senza alcuna specificazione, dovevano essere le vergini

---

<sup>158</sup> Una versione poco nota, citata da Anticlido allo scolio a *Il.* 7, 44, tramanda che la nascita di Cassandra fu festeggiata nel santuario di Apollo, dove la bambina e il fratello gemello Eleno, stanchi dal gioco, si addormentarono; la madre Ecuba, trovandoli, li vide circondati da serpenti sacri che ne sfioravano le orecchie per purificarli. Quando questi se ne andarono in un cespuglio di alloro (pianta sacra ad Apollo), i bambini avevano ricevuto il dono della profezia.

dedicate al culto di Giunone Sospita a Lavinio. Nella IV elegia, Properzio ci descrive il rito annuale secondo cui le vergini devote alla dea dovevano portare del cibo al serpente sacro che proteggeva la città<sup>159</sup>. Il culto doveva essere legato alla fertilità dei campi e all'agricoltura, perché le fanciulle *si fuerint castae, redeunt in colla parentum, / clamantque agricolae: "Fertilis annus erit"*. La vergine che aveva disonorato la propria castità veniva punita secondo la legge. Il rito agreste del serpente è descritto anche da Eliano<sup>160</sup>, con gli stessi dettagli che sono presentati qui in Properzio; Lanuvio era sotto la protezione del serpente sacro, ma anche delle vergini, considerando che la loro verginità è la base per la buona riuscita del rito e per il perpetuarsi del culto. I due elementi – serpente e verginità – sono fortemente legati, l'uno è necessario all'altro ed entrambi garantiscono il bene della città<sup>161</sup>.

La castità delle vergini di Giunone Sospita risulta dunque di un'importanza fondamentale, infatti viene annualmente testata in occasione del rito, ed è necessaria per un buon raccolto di tutta la città; la deflorazione della fanciulla porterebbe a un'annata di carestia o di mancanze in campo agricolo. La difesa del valore qui non solo non risulta una scelta individuale, come non lo è per questi primi *exempla* pagani, ma si presenta proprio come una sorta di sacrificio che le fanciulle devono offrire per favorire la coltivazione e quindi il benessere della città; quasi che le stesse siano state "condannate" a una vita verginale per il bene della comunità tutta. In questo caso, dunque, Gerolamo individua un rito pagano che davvero mette al centro la verginità, considerando che dal rispetto o meno della virtù dipendono le sorti della città. La verginità si rivela come la prima caratteristica di queste figure devozionali, pur pagane.

---

<sup>159</sup> Prop. *eleg.* 4, 8, 3-14.

<sup>160</sup> Aelian. *Nat. anim.* 11, 16.

<sup>161</sup> Cfr. Fedeli 2022, p. 354.



### ***Et... exstiterunt* - le sacerdotesse di Diana taurica e le Vestali**

Le *sacerdotes Dianae Tauricae* sono le vergini della dea in Tauride, in onore della quale venivano compiuti i sacrifici umani<sup>162</sup>. È interessante soffermarsi sulla successione delle figure con cui Gerolamo realizza questa sezione di intreccio degli *exempla*. Sono state presentate infatti per prima due personaggi omerici, quali Cassandra e Criseide, poi le vergini di Giunone Sospita, culto molto specifico della latinità, poi ancora le sacerdotesse *Dianae Tauricae*, che prevede di nuovo di ripensare alla letteratura greca tragica, e ora le Vestali, sacerdotesse tipicamente romane. Gerolamo rivela una incredibile capacità di oscillazione, negli spunti che possono averlo ispirato; effettivamente non c'è un nesso tra le *sacerdotes Dianae Tauricae* e le Vestali, come tra Cassandra e le vergini di Giunone Sospita, se non quello estrapolato e imposto della verginità.

Per quanto riguarda le Vestali, queste sacerdotesse erano figure identitarie del mondo romano. Il culto della dea Vesta fu istituito da Numa Pompilio, con la creazione di un collegio di vergini sacre, che avevano il compito di custodire il fuoco sacro; si era vestali per un periodo di trent'anni e poi si era libere di sposarsi. La loro verginità, dunque, si capisce già qui, non era una scelta di vita, ma un onere da rispettare per tutto il tempo del servizio; quasi una verginità "a tempo" e di certo non per scelta, considerando che venivano selezionate da bambine. Gerolamo cita la figura della vestale anche in altri due punti, oltre che in questo passo dell'*Aduersus Iouinianum*; sempre in questa stessa opera, al paragrafo 11, l'autore riprendendo le parole di San Paolo ai Corinzi, che lo interrogavano su quale fosse lo *status* più opportuno per un cristiano (se celibi/nubili o sposati), invita a rimanere nella condizione in cui si è stati chiamati (*unusquisque in qua uocatione uocatus est, in ea permaneat*).

---

<sup>162</sup> Cfr. Eur. *Iph. Taur.*

«Né il celibato né il matrimonio valgono nulla senza le opere (*nihil enim prodest absque operibus*), poiché anche la fede, che è propriamente dei Cristiani, se non avrà avuto opere è detta morta (*si opera non habuerit, mortua esse dicatur*). E le vergini vestali e le vergini di Giunone (*et hac lege uirgines quoque Vestae, et Iunonis uniuirae*) potrebbero in base a questi termini essere annoverate tra i santi (*in sanctarum queant ordine numerari*)».

Nel passo si sottolinea l'importanza delle azioni (*nihil enim prodest absque operibus*), superiore a quella della condizione in cui ci si trova al momento della chiamata al Cristianesimo. La fede necessita delle azioni (*etiam fides si opera non habuerit, mortua esse dicatur*), perciò, valutando l'operato, Gerolamo vorrebbe annoverare anche le *uirgines Vestae, et Iunonis uniuirae* nel numero dei santi. Anche in questo caso l'autore le considera esempio di virtù verginale, con la particolarità che l'uso del congiuntivo/condizionale *queant* rende palese la differenza dei due mondi cristiano-pagano, mentre nel passo del capitolo 41, la distanza è azzerata nell'assolutezza dell'*exemplum*.

Le *uirgines Vestae* sono ricordate da Gerolamo anche nell'epistola 123 (par. 7), indirizzata alla giovane vedova Geruchia, esortata a non risposarsi dopo aver perso il primo marito. La lettera è un «breve trattato sulla monogamia», come lo definisce Giulia Marolla<sup>163</sup>.

«Il gerofante tra gli Ateniesi (*hierophanta apud Athenas*) rifiuta l'essere uomo e diventa casto con l'eterna mutilazione, il flamine con una sola moglie (*flamen unius uxoris*) è ammesso al sacerdozio, e anche la sposa del flamine (*flaminica quoque unius mariti*) è scelta come moglie di un solo marito, per i riti sacri del toro egizio (*ad tauri Aegyptii sacra*) il marito viene scelto per sempre, per non

---

<sup>163</sup> Marolla 2017, p. 127.

parlare delle vergini di Vesta (*ut omittam uirgines Vestae*) e di Apollo e di Giunone greca e di Diana e di Minerva che appassiscono nell'eterna verginità del sacerdozio (*quae perpetua sacerdotii uirginitate marcescunt*)».

Anche in questo punto, le vergini vestali si inseriscono in una breve sezione dedicata al mondo dei sacerdoti e delle sacerdotesse pagane (*uirgines Vestae et Apollinis Iunonisque achiuae et Dianae ac Mineruae*). Marolla evidenzia il grande debito di Gerolamo nei confronti di Tertulliano, il quale incentra *castit.* 13 e *monog.* 17 su queste stesse figure pagane, riprese *uerbatim* nel passo geronimiano<sup>164</sup>. Il tema della verginità viene declinato attraverso modelli della tradizione profana, che prevedono in questo caso il mondo greco (*hierophanta apud Athenas*), romano (*flamen*) ed egizio (*ad tauri Aegyptii*). Di nuovo lo Stridonense utilizza l'*exemplum* come collante tra dimensioni spazio-temporali e culturali diversi, e strumento di assolutizzazione dei personaggi. L'immagine dell'appassire nella verginità (*perpetua sacerdotii uirginitate marcescunt*), come rileva la studiosa, è di particolare pregnanza e non è attestata altrove; l'accezione metaforica di *marcesco* non è un'innovazione geronimiana<sup>165</sup>.

Dalle occorrenze delle *uirgines Vestae* in Gerolamo, è evidente come il modello pagano ricorresse in più testi sempre a emblema di una verginità detta *perpetua*. Nella realtà il periodo di servizio, come sopra ricordato, aveva una durata limitata, dopo la quale la sacerdotessa poteva scegliere una vita da sposa. Anche queste sacerdotesse, come le due Sibille, vivono dunque una sorta di rivisitazione cristiana che le destinatarie del passo dell'*Aduersus Iouinianum* non potrebbero che accogliere, concedendo che anche queste figure possano quasi *in sanctarum ordine numerari*.

---

<sup>164</sup> Cfr. Marolla 2024, p. 93-96

<sup>165</sup> Cfr. Marolla 2024, p. 93-96

### ***Quarum... nequieverant - Minucia, Claudia***

Vengono presentati due *exempla* di vestali sospettate di verginità violata. Nel primo caso, Minucia viene effettivamente condannata alla sepoltura da viva (*uiuā defossa est*), mentre nel secondo, Claudia riesce a stornare l'accusa grazie al miracolo del simulacro della Gran Madre Cibele (*ad comprobādam pudicitiam suam fertur cingulo duxisse nauem*).

Per entrambe la terminologia utilizzata è la stessa, infatti si parla genericamente di *suspicio stupri*, che per una vestale si verificava nei due casi di castità trasgredita e di spegnimento del fuoco sacro. Tito Livio parlando di Minucia specifica che l'accusa sarebbe stata causata da un vestiario *mundiorem iusto cultum* e poi dalla testimonianza di un servo ai pontefici<sup>166</sup>.

Lo Stridonense potrebbe aver preferito mantenere la vaghezza probabilmente perché il dettaglio non andava nella direzione del passo; omettere le particolarità della vera vicenda permette di non macchiare quella che vuole essere una serie di *exempla* positivi. È da escludere che l'omissione della colpa si possa giustificare con l'aver attinto a una fonte riassuntiva quale le *Periochae*, dato che nelle sintesi liviane il riferimento alla condanna di Minucia è limitato alla proposizione: *Minucia, uirgo Vestalis, incesti damnata est*.

È da notare, poi, l'inaspettata espressione di un parere in merito all'accaduto: l'autore cristiano considera irragionevole una tale punizione, ma subito revoca la condanna di *iniustitia* contestualizzando la decisione pagana (*iniusta, ut reor, poena, nisi grande crimen putaretur laesa*

---

<sup>166</sup> Liv. 8, 15, 7-8 «Quell'anno la vestale Minucia (*Minucia Vestalis*), sospettata in prima istanza per un abbigliamento più elegante del lecito (*propter mundiorem iusto cultum*), e poi accusata di fronte ai pontefici in base alla testimonianza di un servo (ab indice servo), venne costretta da un decreto pontificale ad astenersi dai riti sacri e a tenere sotto la sua potestà gli schiavi. Stabilita la sentenza, fu sepolta viva (*uiuā sub terram... defossa*) nei pressi della porta Collina, fuori dalla strada lastricata nel campo Scellerato; credo che il nome derivi dalla trasgressione al voto di castità (*ab incesto*)».

*uirginitas*). La condanna viene considerata eccessiva per una colpa che rimane solo una *suspicio*, o generalmente la pena di morte è considerata sbagliata nell'ottica cristiana. Gerolamo vuole dire che questa sarebbe stata un'*iniusta poena* nella visione del cristiano – *ut reor* è l'espressione di un pensiero da credente e non del suo punto di vista isolato –; diversamente, stando alla sensibilità del mondo romano per questo aspetto, la gravità dell'incesto è tale da giustificare anche una punizione del genere. Questa considerazione mette inevitabilmente in luce una differenza di pensiero tra i Cristiani e i pagani, ma ciò è sicuramente utile a cogliere l'altissima considerazione che gli antichi avevano del valore verginale, almeno secondo le parole del maestro. A supporto della grande stima dei Romani per tale virtù, l'autore, infatti, ricorda anche l'usanza romana di far sfilare le vergini durante il trionfo (*consules et imperatores, et in curribus triumphantes, qui de superatis gentibus trophaea referebant, et omnis dignitatis gradus, eis de uia cedere solitus sit*).

Se Minucia è la vestale accusata e poi condannata, Claudia, pur nella stessa situazione, riesce in un'azione prodigiosa che le vale la salvezza.

Nel passo sono ripercorsi i punti salienti della sua storia quali il sospetto di impudicizia (*cum in suspicionem uenisset stupri*) e il miracolo dell'aver disincagliato la nave contenente l'immagine di Cibele solo tirandola con la cintura (*simulacrum Matris Idaeae in uado Tiberis haereret, ... fertur cingulo duxisse nauem, quam multa millia hominum trahere nequiuert*)<sup>167</sup>. L'intento di Gerolamo è semplicemente quello di citarla come esempio di sacerdotessa che, seppur sospettata, è riuscita a salvarsi. È curioso che in chiusura al racconto, lo Stridonense riporti il pensiero

---

<sup>167</sup> L'episodio miracoloso è descritto in *Ou. fast.* 4, 302-343, dove le cause dell'accusa sarebbero state l'eleganza, un'acconciatura diversa dei capelli e una «lingua pronta contro i severi anziani» (vv. 306-307 *cultus et ornatis varie prodisse capillis / obfuit ad rigidos promptaque lingua senes*). La storia della vestale è presente anche in Svetonio nella vita di Tiberio; la vestale Claudia si inserisce, infatti, tra gli esempi di donne illustri della *gens claudia*, cui appartiene l'imperatore. Della vicenda si fa solo una velata allusione all'accusa di impudicizia della vergine, quasi la si voglia tacere, ma ciò risponderebbe perfettamente all'intento elogiativo della *gens* cui la sacerdotessa deve dare lustro.

negativo di un autore pagano. Gerolamo cita l'opinione di Seneca, lo zio del poeta Lucano (*Lucani poetae patruus*), il quale avrebbe espresso disapprovazione per il fatto che il prodigio avrebbe risanato una verginità dubbia (*melius tamen cum illa esset actum, si hoc quod euenit, ornamentum potius exploratae fuisset pudicitiae, quam dubiae patrocinium*), quasi che avesse ristabilito un equilibrio, e quindi non fosse apprezzabile come evento in sé. La citazione con ogni probabilità si riferisce al *De matrimonio*, un trattato senecano oggi perduto sul tema dell'opportunità o meno per il *sapiens* di contrarre il matrimonio. Alla stessa opera Gerolamo si rifà anche in un altro punto dell'*Aduersus Iouinianum*, in cui si ricorda che Epicuro avrebbe sconsigliato le nozze al suo discepolo Metrodoro perché ricche di *multa incommoda*<sup>168</sup>.

Che Seneca abbia scritto un'opera sul matrimonio è un'informazione nota grazie al solo Gerolamo, ma non si può non considerare che la ricostruzione del materiale originale di Seneca sia di pura necessità congetturale; vi è tuttora infatti tra gli studiosi una questione nel delimitare con precisione nell'opera quanto sia riconducibile a Seneca. Un esempio di quanto possa essere stato radicale lo stravolgimento delle opere classiche nel contesto dell'*adu. Iou.*, secondo Chiara Torre, è presente nel cap. 48, laddove i *Coniugalia praecepta* di Plutarco vengono tramutati «da inno appassionato dell'amore coniugale in vero e proprio manifesto misogino e antimatrimoniale»<sup>169</sup>. È tuttavia di notevole interesse poter riconoscere come, nonostante nessun manoscritto di questa opera di Seneca sia sopravvissuto, il filosofo sia menzionato dal solo Gerolamo<sup>170</sup>. Presentare il giudizio di Seneca in merito all'accaduto deve significare che Gerolamo fosse d'accordo con quanto affermato dall'autore pagano; diversamente, avrebbe aggiunto il proprio punto di vista. La vicenda di

---

<sup>168</sup> Hier. *adu. Iou.* 1, 48. Cfr. Bellandi 2004, pp. 175-182.

<sup>169</sup> Torre 2000, p. 12.

<sup>170</sup> Cfr. Girotti 2016, p. 343; per uno studio più approfondito sul *De matrimonio* di Seneca, cfr. Torre 2000.

Claudia viene sminuita e ridotta proprio dalla citazione finale; è come se l'autore cristiano ridimensionasse quello che i pagani ricordano come un incredibile miracolo. L'espressione del pensiero dell'autore (*iniusta, ut reor, poena nel caso di Minucia*), o di un'altra figura (*Melius tamen, inquit Lucani poetae patruus...*) è sicuramente una modalità per coinvolgere e stimolare le destinatarie.

### ***Nec mirum... gentilium - Minerva, Diana***

Le due divinità pagane vengono citate semplicemente per nome, senza epiteti o perifrasi, quasi a dimostrare il distacco che l'autore cristiano ha maturato per la letteratura pagana, vista ormai come *error*. Entrambe le dee subiscono dei tentativi di violenza o delle violazioni del proprio pudore<sup>171</sup>, ma mai tradiscono la propria castità identitaria. Se Minerva rappresenta l'Atena romana, meno combattiva e più dedita alla cultura e alle arti, dall'altra parte Diana/Artemide è la protettrice, oltre che del mondo animale e vegetale, anche delle vergini, delle partorienti e delle giovani spose, quindi il panorama della loro influenza non è limitato alla verginità. Delle due dee nel passo si sottolinea unicamente l'essere vergini (e protettrici delle vergini), a testimoniare l'importanza della castità anche presso i *gentiles*, i quali avrebbero *plasmato* delle divinità che incarnassero e proteggessero una tale virtù.

### ***Triginta Atheniensium... seruarent - le figlie di Fidone***

La vicenda del suicidio delle figlie di Fidone inaugura una seconda sezione di *exempla* collettivi, dedicata proprio alle vergini che insieme decidono di salvare la propria virtù anche a costo della vita.

Fidone di Atene, menzionato tra i Trenta tiranni nelle *Elleniche* di

---

<sup>171</sup> Cfr. per Minerva l'episodio dell'accecamento di Tiresia per averla vista nuda durante il bagno, o la nascita di Erittonio dal seme di Vulcano scagliato a terra; per Diana, la trasformazione di Atteone in cervo, di nuovo, per averla colta nel momento del bagno, o il tentativo di violenza di Orione sulla dea.

Senofonte, si oppose alle scelte politiche del governo tirannico, e si allontanò dalla città per chiedere l'aiuto degli Spartani contro il partito popolare<sup>172</sup>.

Nel passo dell'*Aduersus Iouinianum* il personaggio viene presentato come vittima di quello che fu un governo tanto breve quanto fatale per molti ateniesi, cittadini e non, che come Fidone vi trovarono la morte<sup>173</sup>. Viene sottolineata la crudeltà della sua uccisione, che avviene a banchetto (*in conuiuio*), quindi in un contesto imprevedibile, e che prevede un cospicuo spargimento di sangue, se le figlie sono descritte «insanguinate del sangue paterno» (*patris sanguine cruentata*). Il *focus*, comunque, non è tanto su Fidone, ma sul sacrificio delle sue figlie; per entrambi la morte non è per noi documentata se non in questo passo geronimiano. La tragedia delle giovani vergini è descritta lentamente e con grande precisione: le fanciulle vengono fatte spogliare *scortorum more*, e, macchiate del sangue del padre, sono costrette a danzare in modo impudico (*impudicis gestibus ludere*); in un momento di distrazione dei Trenta, poi, si danno la morte gettandosi nel pozzo (*inuicem se complexae praecipitauerunt in puteum*). Mancando espressioni che riferiscano il pensiero dell'autore o che chiedano una partecipazione emotiva del pubblico, è come se la vicenda venisse raccontata così com'è avvenuta, né più né meno.

La cura del dettaglio deve avere un significato, se si considera che in precedenza si è sempre restituita una versione rapida e generica. Si può pensare che Gerolamo si soffermi sull'episodio proprio perché considerato un incredibile esempio di sacrificio per la verginità violata nella letteratura pagana. La freddezza della rappresentazione può anche essere letta come distacco da un mondo ormai lontano, che è svuotato e utilizzato solo come strumento per veicolare un messaggio.

---

<sup>172</sup> Xen. *Hell.* 2, 3, 2-3; 4.

<sup>173</sup> Cfr. *Lys.* 12.



### ***Demotionis... nupsisset - la figlia di Demozione***

La vicenda non è attestata in altre fonti e anche sui personaggi, a parte Leostene, non si hanno molte informazioni. Il posizionamento di questo *exemplum* singolo in un segmento narrativo destinato a sorelle o, in generale, a gruppi di vergini sacrificate, può giustificarsi solo alla luce dello stesso contesto greco di appartenenza (prima i Trenta tiranni, ora la guerra lamiaca).

Il padre della vergine, Demozione, è ricordato come *Areopagitarum principis*, quindi doveva rivestire un ruolo di arcontato, probabilmente arconte re, che si ipotizza essere il termine traslato con *principis*. Leostene è l'unico personaggio attestato. Condottiero delle truppe ateniesi nella guerra lamiaca, cadde durante l'assedio di Lamia da parte delle truppe macedoni guidate da Antipatro, e la sua morte fu onorata con una sepoltura pubblica nella necropoli del Ceramico e con un'orazione funebre pronunciata da Iperide (*Epitaffio*)<sup>174</sup>. Anche in questo *exemplum*, come per quello precedente, questo è solo il contorno di quella che è la vera vicenda: la fanciulla, non appena viene a sapere della morte del fidanzato, si dà la morte, temendo di doversi risposare *cum priori mente nupsisset*. La *uirgo* è l'unica della serie ad essere anche sposa, se consideriamo che si fa riferimento a Leostene come *sponsi Leosthenis*; ma dato che la si presenta innanzitutto come *Demotionis Areopagitarum principis uirgo filia*, quindi come vergine e in riferimento alla figura paterna, la si deve pensare in una posizione di passaggio. La donna greca, infatti, era sempre sotto la tutela di un uomo, e il fatto che qui venga presentata prima come figlia e solo dopo come sposa di Leostene vuole giustificare il riferirsi a lei come *uirgo*. L'ambiguità della situazione spinge l'autore a specificare due volte che la donna è vergine (*uirgo filia; quanquam intacta esset corpore*).

È curioso come Gerolamo strutturi una sorta di rappresentazione scenica

---

<sup>174</sup> Tra le fonti che riportano l'impresa bellica cfr. Diod. Sic. 18, 8-13; Paus. 1, 25; 8, 52; Plut. *Phoc.* 23; Iust. 13, 5.

del momento prima del suicidio; nel passo, infatti, sarebbe stato riportato il discorso della fanciulla, ma ciò deve essere frutto di una creazione geronimiana, a meno che non circolasse una versione simile che non è arrivata fino a noi. Con l'espressione *asserens* lo Stridonense si fa quasi testimone oculare, se non intimo ascoltatore, delle sue ultime parole e della sua grande paura, cioè l'essere costretta a un secondo matrimonio (*si alterum accipere cogeretur, quasi secundum acciperet*). Questa volta, dunque, la morte non è la soluzione a una violazione di castità ma l'unico modo per non venir meno alla promessa matrimoniale, tema che poi verrà trattato nei capitoli 43-44 dell'*Aduersus Iouinianum*. Il discorso indiretto, dunque, deve essere un espediente che permette alle destinatarie di entrare nella psicologia della vergine, di dividerne la sofferenza e di giustificare il gesto sacrificale; il pubblico è invitato a vivere con lei gli ultimi pensieri e gli ultimi momenti della sua vita, come fosse interno alla tragica vicenda.

### ***Quodam... subuersa est - le vergini spartane***

Dal passo la violenza delle vergini spartane risulta il vero *casus belli* della storica ostilità tra Sparta e Messene (*Quamobrem graue bellum et longissimum concitatum est, et post multum temporis Mamertia subuersa est*). Dalle fonti, però, solitamente l'episodio geronimiano non solo non figura come principale causa della guerra ma non viene neppure nominato, tanto che, nel commentare le guerre messeniche, Flavio Burni lo categorizza come propaganda spartana che legittimasse l'espansione sui Messeni<sup>175</sup>.

---

<sup>175</sup> Strabone (6, 3, 3) racconta che secondo Eforo (*FGrHist* 70 F 216) la guerra tra questi due popoli sarebbe scoppiata a causa dell'omicidio del re spartano Teleclo, ucciso in Messenia mentre celebrava un sacrificio (ἐπι θυσίαν). La stessa versione è anche in Diod. Sic. 15, 2- 3. Pausania soltanto riferisce lo stupro delle vergini spartane ma in un altro passo rispetto a quello della guerra, cioè quando si dedica alla descrizione del santuario di Artemide *Limnatis* (Paus. 4, 4, 2-3; 31, 3); il Geografo, infatti, lega lo stupro delle fanciulle, che sarebbe avvenuto proprio nel santuario di Artemide *Limnatis* a Limne, all'uccisione di Teleclo che non si esclude possa essere avvenuta proprio lì. Cfr. Burni 2018 pp. 25-42.

La violenza delle vergini spartane ad opera dei Messeni doveva essere più una causa apparente per poter anettere la Messenia, che il reale *casus belli*. In Gerolamo, quindi, a partire da questo primo aspetto, in realtà tutta la vicenda viene enfatizzata e anche riscritta in chiave eroica. Una serie di spie linguistiche mostra come le vergini diventino le vere protagoniste della vicenda e non i Messeni. Innanzitutto delle fanciulle si specifica che fossero cinquanta (*quingenta uirgines*), un numero fin troppo preciso ed elevato come riconosce l'autore stesso (*de tanto numero*), probabilmente finalizzato a figurarsi mentalmente la scena e a rendere la solennità della situazione. L'avverbio al superlativo, *libentissime*, è uno degli elementi che mostrano il ribaltamento della situazione: Gerolamo afferma che *ad stuprum nulla consensit*, ma in questo caso *stuprum* è traducibile proprio come “stupro” (come figura nelle fonti greche) e non genericamente “violazione della verginità”, come nei casi precedenti. Il fatto che *omnes libentissime pro pudicitia occubuerunt* deve essere una versione leggermente romanzata dell'accaduto, tesa a rappresentarle come martiri che abbiano accettato *libentissime* la morte in nome della verginità. Le vergini diventano le vere protagoniste di una vicenda che nella realtà le ha viste inevitabilmente passive; nella realtà dei fatti le fanciulle avrebbero *subito* uno stupro, che non è dipeso da una loro approvazione o meno. Dalle parole di Gerolamo sembra poi che le fanciulle avrebbero avuto salva la vita se avessero acconsentito alla violazione, ma, appunto, tutte avrebbero preferito la morte a una vita impudica. È interessante allora notare anche il verbo che esprime il sopruso del nemico: i Messeni *uiolare tentassent*, cioè *tentarono* di violare; lo stupro, dunque, non si sarebbe verificato nella versione geronimiana, considerando che le vergini scelgono la morte proprio per scongiurarlo. È verosimile invece che le donne furono violate, perché solo così l'accaduto si può considerare concausa della guerra Messenica, e che a seguito le stesse si siano date la morte per non finire nelle mani del nemico. In definitiva quindi Gerolamo

trasforma lo stupro subito in sacrificio “volontarissimo”, con una serie di sfumature linguistiche che mostrano una rivisitazione della vicenda. Il risultato è senz’altro il racconto di un gesto onorevole ed encomiabile, che vede delle giovani combattere per la propria castità in cambio della vita. Le destinatarie, allora, attraverso la variante geronimiana hanno modo di ripensare il dramma dal punto di vista delle vergini stesse, ammirandone il grande valore.

### ***Aristoclidēs... ulcisceretur - la vergine di Stinfalo***

L’episodio, in questa modalità, pare non essere attestato prima d’ora ed è presente solo in questo passo di tutta la produzione geronimiana. La dinamica del tiranno che si innamora di una vergine, al cui rifiuto segue la sua uccisione, in realtà, non è nuova nel panorama culturale antico. Già Pausania, parlando dell’*aition* fondativo del culto di Artemide *Hegemone* – protettrice delle porte e dei luoghi di passaggio – a Tegea, racconta che il tempio sarebbe stato eretto da un abitante di Orcomeno di nome Cronio, in ricordo del suicidio di una vergine tegeate, da lui vendicata uccidendo il tiranno della sua città, Aristomelida, che aveva tentato di violentarla<sup>176</sup>. Tra i due racconti c’è evidentemente un nucleo comune, cioè l’innamoramento di un tiranno orcomenio nei confronti di una vergine e la morte di lei. Se anche il Periegeta non fosse stata la fonte geronimiana, è da riconoscere che le due vicende sono molto simili. È da notare allora che nel passo dell’*Aduersus Iouinianum* la storia è semplificata sia sul piano dei personaggi (due, non quattro con Cronio e Artemide), che su quello dell’intreccio, più lineare perché senza l’operato di intermediari. Le

---

<sup>176</sup> Paus. 8, 47, 6 «Riguardo ad Artemide, precisamente la Hegemone, raccontano ciò: in Arcadia Aristomelida aveva la tirannide degli Orcomenii (Ὀρχομενίων τῶν ἐν Ἀρκαδίᾳ τυραννίδα ἔσχεν Ἀριστομηλίδας); essendosi innamorato di una vergine di Tegea (ἐρασθεὶς δὲ Τεγεάτιδος παρθένου) ed essendosene in qualche modo impadronito, ne affidò la custodia a Cronio; da un lato quella, prima di essere ricondotta presso il tiranno (πρὶν ἀναχθῆναι παρὰ τὸν τύραννον), si uccise per il timore e per la vergogna (ἀποκτίνυσσιν ἑαυτὴν ὑπὸ δειματός τε καὶ αἰδοῦς); dall’altro una visione di Artemide fece aizzare Cronio contro Aristomelida. Poi, avendolo ucciso ed essendo fuggito a Tegea, fece costruire un santuario per Artemide».

variazioni nella versione cristiana sono molte, a partire dai nomi e dalla provenienza dei protagonisti (*Aristoclidēs*, anziché Aristomelida, e la vergine stinfalide, anziché tegeate, sempre in Arcadia). Gerolamo riprende e intensifica il verbo *amare*, esprimendo, attraverso il composto *adamare*, un tipo di amore passionale, istintivo, da leggere quasi come anticipazione dell'assassinio della vergine che non lo corrisponde. Nella versione del Periegeta, invece, il tiranno è sì innamorato della fanciulla (ἔρασθεὶς δὲ Τεγεάτιδος παρθένου) ma il verbo semplice non è spia di alcuna follia in seguito, infatti è vero che la vergine è catturata e controllata da un tutore, ma è lei stessa a darsi la morte. Lo Stridonense introduce il dettaglio della morte del padre (*patre occiso*), apparentemente del tutto irrilevante, ma in realtà causa evidente della fuga della giovane al tempio di Diana (*cum ad templum Dianae confugisset*), come tentativo di protezione. Qui la giovane, trattenendosi alla statua della dea e non potendo essere allontanata neanche con la forza (*simulacrum eius teneret, nec ui posset auelli*), viene uccisa. Nella versione di Pausania, invece, la vergine viene catturata e, successivamente, «per il timore e per la vergogna» si dà la morte (ἀποκτίνουσιν ἑαυτὴν). Le due versioni divergono nel considerare quello della vergine un omicidio o un suicidio; indipendentemente da che sia stata volontaria o meno, la morte della fanciulla comporta gravi conseguenze: nel racconto del Periegeta il tirannicidio, in quello dello Stridonense una guerra di tutta l'Arcadia (*omnis Arcadia*) a spese dello Stato (*publice*). Anche nel movente le versioni divergono: se in Pausania è la dea a spingere Cronio all'assassinio del tiranno, in Gerolamo la guerra dell'Arcadia nasce da un forte dolore dovuto al lutto (*tanto omnis Arcadia dolore commota est*).

La presenza, forte o meno, della dea è sicuramente un elemento interessante; ci si chiede innanzitutto perché proprio Artemide/Diana. Lara Diletta Varotto spiega come la forte predilezione per Diana riscontrabile in tutta l'Arcadia fosse dovuta al legame profondo tra il tipo di paesaggio

e la personalità della dea, particolarmente affine ad ambienti paludosi e boschivi<sup>177</sup>. La studiosa, occupandosi dei culti di Tegea (in Arcadia), analizza i punti di convergenza tra i due testi soffermandosi proprio sul ruolo di Artemide/Diana. In Pausania la dea interviene attivamente, è lei a incitare Cronio a uccidere il tiranno, per vendicare la vergine. In Gerolamo la dea è presente, ma rimane sullo sfondo e mantiene un ruolo passivo e secondario: è nel suo tempio che la fanciulla si rifugia e trova la morte. L'influenza della divinità pagana è chiaramente ridotta nel testo cristiano. Ciò che si vuole dimostrare con questo episodio è la virtù della fanciulla che, ancora una volta, preferisce la morte alla castità violata. Non è questo invece il fine della versione del Geografo, dove la vergine non appare come protagonista, ma solo come oggetto di desiderio e, una volta morta, di vendetta. In Gerolamo, il fatto che Diana sia solo citata in riferimento al tempio e alla statua, ma che poi non aiuti la giovane, che addirittura è uccisa nella casa della dea, può leggersi come indicatore della vacuità degli dèi pagani, che lo Stridonense non smette mai di ribadire.

### ***Aristomenes... absolutum* - Aristomene e le quindici vergini**

Aristomene è il generale *Messenius* che nella seconda guerra Messenica riuscì ad avere la meglio sugli Spartani per undici anni. L'impresa fu memorabile: infatti la sua fama è solitamente legata al valore dimostrato in guerra e anche Gerolamo lo ricorda come vincitore degli Spartani (*uictis Lacedaemoniis*)<sup>178</sup>. Lo Stridonense si concentra, però, su una vicenda meno nota dell'eroe, e l'unico precedente potrebbe essere ancora una volta

---

<sup>177</sup> Cfr. Varotto 2019, p. 103.

<sup>178</sup> Durante i suoi attacchi, assieme a cinquanta compagni fu gettato nel Ceada, baratro sul monte Taigeto, destinato ai criminali. Aristomene soltanto riuscì a uscirne, si dice, con l'aiuto di un'aquila alla caduta e di una volpe nella risalita. La sua figura divenne subito leggendaria, grazie ai racconti locali messenici, e in età ellenistica il poeta e grammatico Riano di Bene lo assurse a eroe epico, rendendolo protagonista del suo *Messeniakà* (oggi in stato frammentario). Plinio il Vecchio (*hist.* 11, 185) lo menziona tra gli uomini dal cuore "irsuto" e ne racconta la fuga dalle varie catture degli Spartani con il finale straziante dell'estrapolazione del cuore da vivo (pectus dissequare viventi).

il Periegeta<sup>179</sup>. In entrambi il racconto alla base è lo stesso: Aristomene rapisce un gruppo di vergini impegnate in danze rituali per la divinità, e, ai tentativi di violenza dei suoi uomini su di loro, si vede costretto a uccidere quelli che non desistono. Diversamente da Gerolamo, Pausania pare entrare molto nella psicologia dei personaggi – si giustificano le azioni dei giovani per l’ubriachezza e si esplicita anche il motivo per cui Aristomene li invita a desistere dal fare violenza alle ragazze («cercò di distoglierli da un’azione contraria all’uso greco»).

Lo Stridonense, però, non è interessato alla vicenda in sé bensì alla rappresentazione di un caso singolare di difesa della castità.

Questo è con ogni probabilità l’unico episodio in cui a difendere la verginità non sono le fanciulle, ma è un personaggio esterno. Se negli altri *exempla* sono le vergini stesse a tutelarsi dalle altre figure che tentano di violarle, in questo caso è Aristomene a proteggerle e a elevarsi a *defensor pudicitiae suae*. Questa redistribuzione di protagonismo – le vergini restano il *focus* della storia – fa sì che Aristomene sia a sua volta un *exemplum* di rispetto per la virtù verginale. Per questo motivo, il racconto geronimiano diverge da quello del Periegeta anche nel finale: se in Pausania Aristomene semplicemente «rilasciò le prigioniere per un grande riscatto» (τὰς δὲ αἰχμαλώτους λαβῶν ἀπέλυσε χρημάτων πολλῶν), in Gerolamo si assiste a una vera e propria assoluzione dell’eroe – con la presenza di giudici – per volere delle vergini stesse (*tandiu ad patriam non sunt reuersae, quandiu iudicum aduolutae genibus defensorem pudicitiae*

---

<sup>179</sup> Paus. 4, 16, 9-10 «Ma di giorno appostò le fanciulle che stavano eseguendo le danze in onore di Artemide a Carie, e catturate quelle più ricche e di nobile nascita, le portò via in un villaggio in Messenia, affidandole alla guardia degli uomini della sua truppa, mentre lui riposava per la notte. (10) Lì i giovani, ubriachi, suppongo, (ὅπῳ μέθης οἱ νεανίσκοι δοκεῖν ἔμοι) e senza alcuna forma di autocontrollo (καὶ ἄλλως ἀκρατῶς ἔχοντες λογισμοῦ), tentarono di violare le ragazze (πρὸς βίαν ἐτρέποντο τῶν παρθένων). Quando Aristomene cercò di distoglierli da un’azione contraria all’uso greco (Ἀριστομένους δὲ ἀπείργοντος οὐ νομιζόμενα Ἕλλησι δρῶντας), non prestarono attenzione. Allora fu costretto a uccidere i più ubriachi (τοὺς παροινούοντας μάλιστα). Rilasciò le prigioniere per un grande riscatto (τὰς δὲ αἰχμαλώτους λαβῶν ἀπέλυσε χρημάτων πολλῶν), come quando aveva catturato le fanciulle».

*suae cernerent absolutum*). Questa conclusione, dunque, si può ipotizzare che sia tutta geronimiana, considerandone l'assenza in Pausania, che per similarità del racconto, potrebbe esserne la fonte, nonché il nesso di questi ultimi *exempla*. Le fanciulle, dopo esser state riscattate, visto Aristomene accusato di omicidio (*cum Aristomenem uiderent caedis reum fieri*), non tornarono a casa prima di vederlo liberato (*quandiu... defensorem pudicitiae suae cernerent absolutum*). La conclusione getta una luce positiva sulla figura di Aristomene, che nella versione di Pausania viene tratteggiato come uomo di guerra anche in contesti non bellici, infatti la protezione delle fanciulle non è per rispetto al loro essere vergini ma per non contravvenire all'*usus* greco. Diversamente in Gerolamo il personaggio è presentato fin da subito in chiave positiva (*uir iustissimus*) e le sue qualità vengono confermate oltre che dalla difesa delle fanciulle, che sfocia addirittura nell'uccisione di alcuni suoi compagni, anche dal finale che mostra l'affetto e la riconoscenza conquistata. L'azione di averle rapite viene annullata nel bene che il personaggio compie per loro. L'originalità della versione geronimiana invita a guardare Aristomene nella sua nuova veste cristiana di *defensor pudicitiae*, nuovo paladino della virtù verginale. Il suo ruolo spicca di certo su quello delle vergini, per la singolarità dell'evento, eppure le fanciulle svolgono comunque il ruolo fondamentale di salvarlo dalla condanna e sono il centro di tutta la vicenda – è per loro che Aristomene si riscopre tutore della virtù verginale. Anche le vergini dunque meritano di essere ammirate non tanto in questo caso per la castità, per la quale non combattono loro direttamente, quanto per il coraggio dimostrato e per aver difeso l'uomo che da rapitore si è rivelato il difensore.

### ***Quo ore... uulneribus* - le figlie di Scedaso**

L'*exemplum* si apre con un'interrogativa diretta retorica (*Quo ore laudandae sunt Scedasi filiae*) che ha il fine di coinvolgere direttamente le



destinatario, e di elogiare fin dall'inizio il gesto delle fanciulle. Nel dettaglio Gerolamo si chiede «con quale bocca si potrebbe lodare a sufficienza» (*Quo ore laudandae sunt*), sottolineando l'impossibilità del gesto con un'immagine icastica.

La tragica vicenda delle figlie di Scedaso, attestata solo in questo passo nella produzione geronimiana e latina tutta, è simile ai precedenti *exempla* delle figlie di Fidone e delle *quinquaginta uirgines Lacedaemoniorum*, per il fatto che in tutti e tre i casi le vergini si siano date la morte. La differenza è che se le figlie di Fidone sono state costrette a *impudicis gestibus ludere*, e le vergini spartane i Messeni *uiolare tentassent*, questa volta le fanciulle vengono effettivamente violentate (*uim per noctem intulere uirginibus*). Questo è dunque il racconto di vergini che non si privano della vita per salvare la verginità, ma se ne privano per averla persa.

La vicenda è raccontata anche da Plutarco nelle *Amatoriae narrationes* (773 Γ), tramandate nei *Moralia*<sup>180</sup>. Il biografo racconta una doppia tragedia che coinvolge sia le figlie che il padre, e il racconto è più esteso, infatti i giovani sarebbero giunti due volte alla casa di Scedaso quindi avevano già un volto familiare quando vengono accolti dalle figlie indifese. Il ritorno a Leuttra, poi, è dettato dall'“innamoramento” per le fanciulle, e non dall'ubriachezza come in Gerolamo.

Nel passo dell'*Aduersus Iouinianum*, il momento più importante è la morte delle fanciulle, che nella versione pagana avviene a opera dei giovani

---

<sup>180</sup> Plut. *am. narr.* 773 Γ «[...] Quest'uomo aveva due figlie, chiamate Ippona e Milezia (Ἰππὼ καὶ Μιλητία), o, come alcuni dicono, Teano ed Euxippe (Θεανὼ καὶ Εὐξίππη). Ora Scedaso era un uomo degno e amichevole con gli stranieri, sebbene non fosse molto benestante. Così quando due giovani spartani vennero a casa sua, li accolse volentieri. Si innamorarono delle fanciulle (οἱ δὲ τῶν παρθένων ἠττώμενοι), ma furono frenati dall'audacia, dal carattere degno di Scedaso e il giorno dopo se ne andarono a Delfi [...] tornarono... si fermarono di nuovo alla casa di Scedaso. Ora, come accadde, lui non era a Leuttra; ma le sue figlie secondo il loro solito costume, accolsero gli stranieri (ἀλλ' αἱ θυγατέρες αὐτοῦ ὑπὸ τῆς συνήθους ἀγωγῆς τοὺς ξένους ὑπεδέξαντο), i quali trovando le fanciulle senza protezione, le violentarono (τὰς κόρας βιάζονται); e poi, vedendo che erano estremamente turbate dal violento torto che avevano subito (ὀρῶντες δ' αὐτὰς καθ' ὑπερβολὴν τῆ ὕβρει χαλεπαιούσας), le uccisero (ἀπέκτειναν), gettarono i loro corpi in un pozzo e se ne andarono». Scedaso al rientro a casa scopre dell'assassinio delle figlie, invano cerca vendetta presso le autorità spartane, e infine si dà la morte.

(ὀρώντες δ' αὐτὰς καθ' ὑπερβολὴν τῆ ὕβρει χαλεπαινοῦσας ἀπέκτειναν), mentre in quella cristiana si trasforma in suicidio. È proprio in quel gesto estremo che Gerolamo individua il motivo di lode, infatti nel passo l'unica azione attiva delle fanciulle è proprio l'uccisione reciproca: una volta violate, quelle si sarebbero reciprocamente uccise, non volendo sopravvivere alla perdita della verginità (*Quae amissae pudicitiae nolentes superuiuere, mutuis conciderunt uulneribus*). Se in Plutarco le fanciulle, venendo uccise dopo esser state oltraggiate, hanno un ruolo del tutto passivo e le stesse incarnerebbero solo l'ingenuità, invece in Gerolamo le giovani diventano un modello da imitare proprio nel momento in cui riconoscono di non voler più vivere se private del loro valore identitario. Attraverso il gesto del suicidio, le figlie di Scedaso si identificano ancora come *uirgines*, perché testimoniano che non c'è vita senza castità.

### ***Iustum est... dedit* - le vergini locresi**

Dell'episodio delle *Locridas uirgines* si sottolinea, come motivo di lode, il fatto di non essersi macchiate di *pollutae uirginitatis*, pur lontane da casa. Gerolamo si limita a raccontare che le vergini venivano mandate a Ilio secondo un'usanza quasi millenaria (*cum Ilium mitterentur ex more per annos circiter mille*), senza specificare come tale *mos* avesse avuto origine. La tradizione risale allo stupro di Cassandra da parte di Aiace Oileo nel tempio di Minerva, a seguito del quale, Aiace fu ucciso dagli dèi nel ritorno a casa, mentre i suoi compagni, fuggendo e fondando Locri in Campania, avrebbero però ricevuto la maledizione della sacerdotessa apollinea, da cui seguì una lunga pestilenza, che si sarebbe risolta inviando ogni anno a Troia due vergini locresi tra le famiglia più ricche, su consiglio dell'Oracolo di Apollo; questo per una durata di mille anni<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> Plutarco ne *I ritardi nella punizione divina* (557 C-D) racconta che per scongiurare la peste un oracolo aveva ordinato agli abitanti della Locride in Grecia l'invio annuale a Troia di due

Le fanciulle non emergono come vittime da sacrificare per il bene cittadino, non si parla del loro allontanamento se non per contestualizzare il racconto. Nel passo, infatti, il *focus* della vicenda è, non tanto sulla difficile condizione in cui si immagina si sarebbero trovate, quanto sul fatto che, pur sole, avrebbero mantenuto fede alla verginità, o quantomeno non avrebbero dato origine a *obscoeni rumoris et pollutae uirginitatis ullam fabulam*. È interessante notare come venga a presentarsi un nuovo tema in questo passo, cioè quello della *fabula* – intesa come *diceria*, *notizia* – o della *non fabula*, come in questo caso. È proprio l'assenza di *fabulae obscoeni rumoris et pollutae uirginitatis* a rendere le fanciulle oggetto di lode.

Le vergini, in realtà, non sono lodate per non essersi macchiate di *polluta uirginitas*, come abbiamo detto all'inizio, ma per il fatto che *nulla obscoeni rumoris et pollutae uirginitatis ullam fabulam dedit*. Ad essere elogiata non è l'azione di essersi preservate, ma l'azione di non essersi macchiate, o meglio, la loro menzione non è legata alla fama di aver mantenuto la verginità, ma a quella di non essere state bersaglio di sospetti e maldicenze in merito. Il *medium* della *fabula* rende l'idea di lontananza delle vergini e, attraverso questo espediente, è come se Gerolamo chiedesse una maggior fiducia al suo pubblico. Lo Stridonense vuole individuare nelle vergini locresi un modello di verginità, fidandosi dell'assenza di voci di scandalo, e quindi credendo che non se ne siano macchiate. La sua convinzione è tale che scrive *nulla ... ullam fabulam dedit*, con l'indicativo perfetto anziché utilizzarvi un congiuntivo piuccheperfetto da leggere come condizionale («nessuna avrebbe dato alcuna notizia»).

---

giovani per servire nel tempio di Atena Iliaca, a causa dell'oltraggio di Aiace a Cassandra e cita alcuni versi, forse di Euforione, sullo stesso rituale. Apollodoro (*epit.* 6. 20-22) scrive che un oracolo aveva imposto ai Locresi tornati a fatica dalla guerra di inviare ogni anno a Troia per placare l'ira di Atena due giovani supplici, talvolta perfino neonate con le loro nutrici, e afferma che il tributo cessò dopo la guerra focese (446 a.C.).

Questo *exemplum* si distingue sicuramente dagli altri per il fatto che le vergini qui non fanno concretamente qualcosa per essere assurte a modello; non devono difendersi da personaggi che le vogliono violare, non devono darsi la morte per essere state violate, non si trovano in nessuna situazione di difficoltà, almeno stando alle parole dello Stridonense, se non la lontananza da casa, quindi l'esposizione diretta al pericolo.

### ***Quis... uitam?* - le sette vergini milesie**

Anche questo episodio si apre all'insegna di un'interrogativa diretta che in realtà copre tutto l'*exemplum* (*Quis ualeat silentio praeterire... curae esse quam uitam?*). La domanda serve sicuramente a coinvolgere e risvegliare l'attenzione del pubblico attraverso un ritmo più concitato, nonché a operare una sorta di *uariatio* nelle modalità di presentazione del nuovo episodio. Le *septem Milesias uirgines* sono ricordate per aver evitato il disonore con la morte (*turpitudinem morte fugerunt*), nell'assedio dei Galli (*Gallorum impetu cuncta uastante*), e aver così dato il proprio esempio a tutte le vergini (*exemplum sui cunctis uirginibus*). Il racconto, in questa modalità, non è attestato altrove nella letteratura latina. Di un suicidio di vergini milesie – quindi di un altro episodio ma con stesse protagoniste – si parla in un passo di Gellio, in cui l'autore, dichiarando la fonte plutarca e quindi anche il contesto di provenienza della tragedia, descrive il suicidio improvviso di alcune vergini di Mileto, evidentemente malate; in Plutarco l'episodio doveva essere esplicativo di come le malattie possano incidere sull'animo umano (*cum de morbis dissereret in animos hominum incidentibus*)<sup>182</sup>.

La storia geronimiana ricorda quella delle *quinquaginta uirgines Lacedaemoniorum*, perché anch'esse si danno la morte per non essere violate dal nemico; anche in questo caso poi si dà il numero delle vergini

---

<sup>182</sup> Gell. 15, 10.

(*septem*), significativo perché potrebbe individuare un piccolo gruppo di fanciulle che si sacrificò, rispetto a *cunctis uirginibus*, che rappresenterebbe le altre vergini milesie alle quali dettero visivamente l'esempio. L'altra opzione, che è anche la più probabile tenendo conto della *gnome* finale, è vedere in quel *cunctis uirginibus* la comunità verginale tutta e nello specificare il numero delle vergini semplicemente l'interesse cristiano per il valore simbolico della numerologia – il sette rappresenta la completezza e la perfezione. In chiusura viene esplicitato il messaggio esemplare delle *septem Milesias uirgines* cioè che «le menti nobili tengono più alla castità che alla vita» (*honestis mentibus magis pudicitiam curae esse quam uitam*).

È importante notare come Gerolamo riproduca la stessa vicenda due volte: non c'è differenza tra la vicenda delle cinquanta vergini spartane e quella delle sette vergini milesie. In entrambi i casi vi è l'assalto del nemico, che, come solitamente accade, tenta di violare le donne della città; il gesto del sacrificio delle vergini per non essere oltraggiate; e addirittura il dettaglio del dato numerico. La storia si ripete ma con un'aggiunta, cioè l'esplicitazione che le fanciulle valgano da *exemplum* (*exemplum sui cunctis uirginibus relinquentes*) e la dichiarazione dell'insegnamento stesso, cioè che alle menti oneste è più cara la *pudicitia* che la vita (*honestis mentibus magis pudicitiam curae esse quam uitam*). Le vergini vengono definite *honestis mentibus*, termini che mai sono attestati insieme in Gerolamo e l'unicità dà maggiore pregnanza all'elogio geronimiano. D'altronde se anche Gerolamo si sta muovendo in un mondo pagano, questo ormai è assolutizzato a rappresentare un modello per le sue destinatarie, per cui non è impossibile che l'idea che l'autore voglia far passare sia una lode commossa delle vergini milesie. Oltre a una lode delle vergini, sicuramente il fulcro della *sententia* è che la castità vale più della vita (*magis pudicitiam curae esse quam uitam*) e Gerolamo rende

manifesto il messaggio proprio con l'esempio concreto delle *septem Milesias uirgines*.

### ***Nicanor... tenuit* - Nicanore e la vergine tebana**

Nicanore di Stagira fu un ufficiale Macedone di Cassandro, le cui gesta belliche sono qui riassunte nella vittoria su Tebe (*uictis Thebis atque subuersis*). Come accaduto per Aristomene di Messene, anche in questo caso Gerolamo ricorda un grande condottiero storico in un episodio che solitamente non è rilevante ai fini della fama. Viene raccontato il suo innamoramento per una vergine prigioniera (*unius uirginis captivae amore superatus est*) – tebana se si considera l'appena citata sconfitta di Tebe – con la quale avrebbe desiderato un amore sincero (*Cuius coniugium expetens, et uoluntarios amplexus*), ma lei, preferendo la verginità (*pudicis mentibus plus uirginitatem esse quam regnum*), si uccise probabilmente tra le sue mani (*interfectam propria manu flens et lugens amator tenuit*). Nicanore ha vinto su Tebe e ora è vinto dall'amore (*Thebis... subuersis; amore superatus est*); non deve essere casuale che i due eventi siano nello stesso periodo e che Gerolamo utilizzi due verbi che si richiamano, attingendo entrambi alla sfera semantica dell'essere vinto – *subuerto* rimane più ancorato a un lessico militare ma può essere richiamato da *supero* con la sfumatura dell'essere travolto (seppur emotivamente). Si passa velocemente dalla sfera dei successi militari alla sfera emotiva sentimentale, attraverso una terminologia condivisa. La vicenda dell'uomo che desidera la vergine e ne causa la morte era già presente nell'*exemplum* del tiranno Orcomenio *Aristoclides*, il quale, innamoratosi della vergine stinfalide, non riuscendo a cacciarla dal tempio di Diana, la uccise. È evidente il richiamo ma lo sono anche le differenze: in questo *exemplum* l'amante della fanciulla ha il desiderio di averla in moglie e di riceverne l'affetto *voluntario* (*coniugium expetens, et uoluntarios amplexus*); inoltre qui è la vergine stessa a darsi la morte, non

lui a ucciderla. Nicanore dà per scontato che le proprie intenzioni verso la vergine siano ricambiate, considerando che il matrimonio con lui la riabiliterebbe dallo stato di prigioniera (*quod scilicet captiua optare debuerat*) ma scopre che la vergine ha più a cuore la propria castità che sposarlo per ottenerne una nuova agiatezza (*sensit pudicis mentibus plus uirginitatem esse quam regnum*), e infatti, per tutelarsi, si uccide di propria mano (*interfectam propria manu*). Non è chiaro se la vergine fosse già morta quando lui la tiene tra le braccia o se si tolga la vita proprio sotto i suoi occhi (*interfectam propria manu flens et lugens amator tenuit*), ma la scena è così vivida e viva da sembrare una rappresentazione teatrale. Effettivamente lo Stridonense si sofferma molto sui desideri e sulle sensazioni dei personaggi, a partire da quanto si dice di Nicanore, che prima ancora di voler riscattare la *captiua* proponendole il *regnum* – che deriverebbe dal matrimonio –, prova un sentimento di amore vero per lei, desiderandone il *coniugium* e i *uoluntarios amplexus*. In risposta i sentimenti della vergine si manifestano nella *sententia* geronimiana (*pudicis mentibus plus uirginitatem esse quam regnum*), che si riferisce a lei inglobandola nelle *pudicae mentes*, e dichiarando che la verginità è superiore al regno. L'*exemplum* si lega a quello precedente delle vergini milesie attraverso la morale, che prima pone la castità come superiore rispetto alla vita (*magis pudicitiam curae esse quam uitam*), mentre ora il confronto è rispetto al potere e al benessere (*plus uirginitatem esse quam regnum*). Anche le vergini sono appellate prima *honestis mentibus* e ora *pudicae mentes*; il fatto che si ricorra a queste come *mentes* fa pensare che Gerolamo le voglia lodare per la purezza del pensiero e quindi le citi con una sorta di corrispettivo oggettivo della loro moralità.

### ***Narrant... exsisteret* - la vergine tebana e il nemico macedone**

La seconda vicenda che vede coinvolta una vergine tebana e un soldato macedone si apre con un generico *Narrant scriptores Graeci*. Sappiamo

che gli autori che potrebbero aver riportato la vicenda sono gli storici che avrebbero narrato la guerra tra Alessandro Magno e Tebe<sup>183</sup>, ma dato che non si fa riferimento a nessun autore specifico e che l'episodio non è presente in questi, l'espressione deve essere considerata unicamente come formula di *uariatio*. Una vergine tebana sarebbe stata violata da un combattente macedone (*Thebanam uirginem... hostis Macedo corruperat*), ancora in un contesto di guerra, nesso degli ultimi tre *exempla* (*Gallorum impetu* per le vergini milesie, guerre macedoni-tebane prima e in questo racconto). Il dramma della violazione avvenuta è raro ma non è nuovo (cfr. l'*exemplum* delle figlie di Scedaso). L'elemento di novità, invece, di questo episodio è che per la prima volta una vergine si fa vendicatrice di se stessa (*sui ultrix*). La fanciulla non si limita più a uccidersi per evitare la violazione o per averla subita, e neppure c'è bisogno di un'altra figura che ne protegga la virtù (cfr. l'episodio di Aristomene di Messene). Qui la vergine violata vendica se stessa uccidendo il suo violatore (*uiolatorem uirginitatis suae iugulasse*). Non è la prima vergine a preferire la morte a una vita impudica, ma è di certo la prima non disposta a morire senza aver ucciso colui che, togliendole la castità, l'avrebbe già privata anche della vita. Quel *dissimulasse paulisper dolorem* è una tessera linguistica che rimanda all'*exemplum* delle figlie di Fidone, le quali, dopo essere state spogliate e costrette a danzare in modo impudico, attendono il momento in cui i Trenta tiranni siano troppo ebbri per notare il loro suicidio. Anche qui, la vergine è costretta ad aspettare il momento opportuno, non tanto per uccidersi quanto per uccidere il nemico; infatti non aspetta che sia distratto, ma che sia indifeso. È da notare anche quanto ci si soffermi sulle rispettive morti, e ciò deve essere un dato significativo se si considera la drammatica ma generica morte della precedente prigioniera tra le braccia dell'amante *flens et lugens*;

---

<sup>183</sup> Cfr. Arr. *An.*; Diod. Sic.; Plut. *Alex. Mor.*; Paus.



Gerolamo in quel caso si limita a scrivere che la vergine si era uccisa *propria manu*, senza specificare. Diversamente in questo racconto lo Stridonense ha molta cura nel descrivere le mosse della vergine: la giovane avrebbe aspettato che il nemico si addormentasse, poi l'avrebbe sgozzato (*iugulasse*) e infine si sarebbe uccisa con la spada (*seque interfecisse gladio*). Se nell'esempio precedente Gerolamo aveva taciuto qualche precisazione per rendere l'atmosfera più carica di πάθος, adesso questi aspetti truculenti esprimono al meglio l'idea della vendetta. Si ribadisce che la vergine non è disposta a vivere avendo perso la verginità (*ut nec uiuere uoluerit post perditam castitatem*) ma l'episodio si chiude proprio all'insegna dell'espressione *sui ultrix existeret*, quindi, oltre alla castità, è sicuramente la vendetta l'altro aspetto per cui la vergine tebana viene ricordata.

§ 42 Apud Gymnosophistas Indiae, quasi per manus, huius opinionis auctoritas traditur, quod Buddam, principem dogmatis eorum, e latere suo uirgo generarit. Nec hoc mirum de barbaris, cum Mineruam quoque de capite Iouis, et Liberum patrem de femore eius procreatos doctissima finxerit Graecia. Speusippus quoque sororis Platonis filius, et Clearchus in laude Platonis, et Anaxilides in secundo libro Philosophiae, Perictionem matrem Platonis, phantasmate Apollinis oppressam ferunt, et sapientiae principem non aliter arbitrantur, nisi de partu uirginis editum.

Sed et Timaeus scribit Pythagorae uirginem filiam choro uirginum praefuisse, et castitatis eas instituisse doctrinis. Diodorus Socraticus quinque filias dialecticas insignis pudicitiae habuisse narratur, de quibus et Philo Carneadis magister plenissimam scribit historiam. Ac ne nobis Dominum Saluatorem de uirgine procreatum Romana exprobraret potentia, auctores urbis et gentis suae Ilia uirgine et Marte genitos arbitrantur.

«Per venire, quasi per mano, ai Gimnosofisti dell'India, si tramanda l'autorità di questa opinione, cioè che Budda, il fondatore della loro religione, una vergine l'avrebbe generato dal suo fianco. Non c'è da stupirsi di questo nel caso dei barbari, quando la Grecia coltissima aveva inventato che anche Minerva fosse nata dalla testa di Giove, e padre Bacco dalla sua coscia. Anche Speusippo, figlio della sorella di Platone, e Clearco, nell'elogio di Platone, e Anassilide nel secondo libro della Filosofia, raccontano che Perictione, la madre di Platone, fu violata da un'apparizione di Apollo, e ritengono non altro che Platone il principe della saggezza sia nato da una vergine.

Timeo scrive che la vergine figlia di Pitagora era a capo di un gruppo di vergini e le istruì alla dottrina della castità. Si dice che Diodoro, discepolo di Socrate, avesse cinque figlie abili nella dialettica e distinte per la castità, delle quali anche Filone, maestro di Carneade, dà un resoconto completo. E la potenza di Roma non può biasimarci che il nostro Signore e Salvatore sia nato da una vergine, poiché i Romani credono che i fondatori della loro città e della loro razza fossero i discendenti della vergine Ilia e di Marte».

#### Commento § 42

#### ***Apud Gymnosophistas... Graecia - Budda, Minerva, Libero***

Il capitolo 42 si apre con personaggi storici e figure del mito che sarebbero nati da una situazione di verginità o comunque non dal concepimento. La vicenda della nascita di Budda è tramandata dai Gimnosofisti dell'India (*Apud Gymnosophistas Indiae*), cioè dei mistici e asceti indiani, secondo la cui versione Budda sarebbe nato da una vergine che l'avrebbe partorito da un fianco (*e latere suo uirgo generarit*). Questa tradizione genera in Gerolamo il ricordo di altre due figure che secondo il mito sarebbero nate in modo insolito; la prima è Minerva, uscita *de capite Iouis*, e la seconda figura è Bacco che invece sarebbe stato partorito *de femore eius*. Il mito greco, altrove definito *error gentilium*<sup>184</sup>, ora è presentato nelle vesti di *doctissima Graecia*, ma il verbo che esprime la nascita del mito attinge sempre all'area semantica dell'invenzione (*finxerit*). L'elogio della Grecia (*doctissima*) può spiegarsi per il fatto che nel mito di Minerva e Bacco Gerolamo *finxe* di trovare un precedente di questi casi di personaggi importanti nati in condizione di verginità; il verbo però riporta alla realtà,

---

<sup>184</sup> Cfr. sezione su Minerva e Diana.

e dunque alla finzione del mito pagano. Si può affermare che Gerolamo finga perché se per l'esempio di Minerva è vero che tradizionalmente la dea sarebbe nata senza concepimento, nel caso di Bacco, invece, il dio nacque da un'unione. Secondo il mito, il padre degli dèi avrebbe concepito il dio con la mortale Semele, alla cui morte, avrebbe legato il feto alla sua coscia e da lì poi sarebbe stato generato Bacco. Gerolamo racconta una versione un po' "tagliata" della vicenda in modo da far rientrare anche il dio dell'ebbrezza tra gli *exempla*.

### ***Speusippus... editum* - Perictione, madre vergine di Platone**

La nascita di Platone da una vergine è una notizia tanto sconvolgente e poco nota che la prima metà del passo a lui dedicato è occupata da fonti che lo certifichino. Gerolamo è molto attento a segnalare le testimonianze di questa versione: è la prima volta che vengono indicate addirittura tre fonti (*Speusippus, Clearchus, Anaxilides*) e alcune anche con la specificazione dell'opera e del libro di questa. Si potrebbe quasi individuare una sorta di *focus* progressivo sul dettaglio dell'indicazione della fonte segnalata: infatti se inizialmente ci si riferisce generalmente al nipote Speusippo, poi si specifica l'opera di Clearco (*in laude Platonis*), e infine per Anassilide si indica anche il riferimento preciso al libro (*in secundo libro Philosophiae*). È interessante notare come gli stessi tre filosofi siano citati in quest'ordine, anche in Diogene Laerzio<sup>185</sup>; è probabile, allora che Gerolamo abbia attinto a questa fonte considerando la similarità dei due passi.

Il tema centrale della vicenda è il fatto che Platone sarebbe stato partorito

---

<sup>185</sup> Diog. Laer. *Plat.* 3, 1 «Speusippo (Σπεύσιππος) nel libro intitolato Banchetto funebre di Platone, Clearco (Κλέαρχος) nell'Encomio di Platone, e Anassilide (Ἀναξιλίδης) nel secondo Dei filosofi, raccontano: che era voce in Atene, che Aristone aveva cercato di violentare Perictione, essendo lei nel fiore degli anni, e non vi era riuscito (τὴν Περικτιόνην βιάζεσθαι τὸν Ἀρίστωνα καὶ μὴ τυγχάνειν); e che cessando dalla violenza vide in sogno Apollo. Da allora si astenne dal congiungersi con lei sino al momento del parto (ὄθεν καθαρὰν γάμου φυλάξει ἕως τῆς ἀποκυήσεως)».

da una vergine (*sapientiae principem non aliter arbitrantur, nisi de partu uirginis editum*); la madre Perictione non si sarebbe congiunta a nessun uomo ma sarebbe stata violata dallo spirito del dio Apollo (*phantasmate Apollinis oppressam*). Quel *phantasmate Apollinis* è significativo, perché in mitologia non è rara l'unione tra una divinità e un mortale, ma si parla sempre di un'unione carnale e fisica, che porta al concepimento del semidio. In questo caso, però, non ci si riferisce direttamente ad Apollo ma al *phantasma* di Apollo, il che vuole sottolineare la spiritualità del rapporto tra il dio apollineo e la madre di Platone; per questa ragione si allude all'apparizione del dio come spirito (*phantasmate Apollinis*), come a individuare in questo episodio un precedente pagano della nascita di Gesù. Un altro aspetto importante poi è che, in chiusura al passo, lo Stridonense si riferisca al filosofo come *sapientiae principem*, nello stesso periodo in cui ne conferma la nascita da vergine (*et sapientiae principem non aliter arbitrantur, nisi de partu uirginis editum*); si crea così un nesso tra l'essere *sapientiae princeps* e l'essere partorito da una vergine, come se la saggezza per cui si distinse il grande filosofo fosse scaturita dall'evento della nascita miracolosa.

### ***Sed et Timaeus... historiam - la figlia di Pitagora, le figlie di Diodoro Socraticus***

La *Pythagorae uirgo* e le *quinque filias* di Diodoro rappresentano una brevissima parentesi di fanciulle che si distinsero per l'istruzione alla verginità. Non ci sono casi di violazione o di sacrificio, semplicemente le giovani sono ricordate per aver indirizzato alla castità, come nel primo *exemplum*, o per essere state loro stesse indirizzate ed essersi distinte nella virtù, come nel secondo. Il passo sui due *exempla* è incorniciato dalla dichiarazione dei due autori di riferimento (*Sed et Timaeus scribit... et Philo Carneadis magister plenissimam scribit historiam*). Nel primo caso si tratta di Timeo di Locri, astronomo e filosofo pitagorico, mentre per il

secondo modello si parla di Filone di Larissa, scolarca dell'Accademia di Atene e filosofo scettico ricordato come *Carneadis magister*; per entrambi lo stato molto frammentario delle rispettive opere impedisce di risalire al testo di riferimento, sempre che Gerolamo ne abbia avuto uno. Ad ogni modo ciò che si vuole sottolineare citando le fonti è che questi due filosofi, pur appartenendo al mondo profano, abbiano riconosciuto l'importanza della virtù verginale delle fanciulle, tanto che uno di loro ha dedicato alla notizia una *plenissimam historiam*. Nel dettaglio, la figlia di Pitagora avrebbe guidato un gruppo di vergini alla castità (*choro uirginum praefuisse, et castitatis eas instituisse doctrinis*), mentre le cinque figlie di Diodoro si sarebbero generalmente distinte per la virtù verginale, oltre che per le altre abilità legate alla filosofia come la dialettica (*quinque filias dialecticas insignis pudicitiae*). L'importanza della loro caratteristica verginale vuole essere sottolineata anche dalla specificazione della paternità: da una parte si parla del grande filosofo, matematico, scienziato, fondatore della scuola pitagorica, e dall'altra del filosofo Diodoro Crono, *Socraticus*, quindi comunque legato al Filosofo per eccellenza. Il fatto che le fanciulle non siano chiamate per nome ma ricordate come "figlie di" vuole mostrare come tale virtù doveva essere importante sì per loro stesse ma ancora prima per i loro padri, che le avrebbero educate a ciò. Infatti si sa che il Pitagorismo prevedeva delle forme di autocontrollo anche dal punto di vista sessuale, mentre nel caso di Diodoro si specifica che le figlie sarebbero state eccellenti anche nella dialettica, informazione apparentemente irrilevante, ma che in realtà allude a una formazione delle figlie da parte del padre. Le protagoniste del passo non si distinguono per qualche azione eroica in difesa della verginità, ma per una tutela del valore in un contesto quotidiano. Il caso della figlia di Pitagora può essere letto come momento autoreferenziale e metapoetico, quasi che dietro la vergine si celasse la figura dello Stridonense stesso o di qualche sua destinataria, intenti a guidare i fedeli nel percorso ascetico, che nell'*exemplum* è solo

verginale; non sarebbe strano credere che la giovane abbia rivestito un ruolo del genere in un contesto come quello pitagorico.

### ***Ac ne nobis... arbitrantur - Ilia***

L'esempio della vergine Ilia recupera il discorso iniziale sulla nascita da una vergine. Se prima il tema era declinato attraverso le figure di Buddha, Minerva e Bacco, e Platone, adesso il contesto è tutto romano (*romana potentia, Ilia uirgine et Marte*). Il segmento narrativo si apre con un'allusione a quella che doveva essere una delle critiche pagane alla religione cristiana, e cioè proprio l'accusa che la vergine Maria, madre di Gesù, non fosse tale (*ne nobis Dominum Salvatorem de uirgine procreatum romana exprobraret potentia*); tutto il passo si configura quindi come un'apologia a quest'accusa. Se attraverso i precedenti esempi del mondo buddista e di quello mitologico e filosofico greco si è voluto sostenere che il parto verginale fosse già attestato, adesso questo è un dato acquisito. Con l'*exemplum* di Ilia, Gerolamo non sta più testimoniando l'esistenza di una vergine madre, ma sta ricordando – ai Romani – come alla base di un fenomeno come la *romana potentia* ci fosse quell'evento di nascita miracolosa da una vergine, prodigio che accomuna Romani e Cristiani. Il parto verginale della vestale Ilia diventa, allora, il precedente del parto verginale di Maria – non a caso nello stesso passo si fa riferimento anche alla nascita di Gesù (*Dominum Salvatorem de uirgine procreatum*). Entrambe le vergini hanno concepito per mezzo del dio (*Ilia uirgine et Marte genitos*) o di Dio, e la rispettiva prole ha dato origine a un qualcosa di memorabile, che in un caso è l'impero romano, nell'altro il Cristianesimo.

§ 43 Haec de uirginibus saeculi currens per multiplices historias, et properans sermo perstrinxerit. Veniam ad maritatas, quae mortuis uel occisis uiris superuiuere noluerunt, ne cogerentur secundos nosse concubitus, et quae mire unicos amauerunt maritos; ut sciamus digamiam apud ethnicos etiam reprobari. Dido, soror Pygmalionis, multo auri et argenti pondere congregato, in Africam nauigauit, ibique urbem Carthaginem condidit, et cum ab Iarba rege Libyae in coniugium peteretur, paulisper distulit nuptias, donec conderet ciuitatem. Nec multo post exstructa in memoriam mariti quondam Sichaei pyra, maluit ardere quam nubere. Casta mulier Carthaginem condidit, et rursus eadem urbs in castitatis laude finita est. nam Hasdrubalis uxor, capta et incensa urbe, cum se cerneret a Romanis capiendam esse, apprehensis ab utroque latere paruulis filiis, in subiectum domus suae deuolauit incendium.

«Il discorso, rapido e frettoloso, avrebbe solo sfiorato questi argomenti sulle vergini del mondo, attraverso molte storie. Procederò alle donne sposate che erano riluttanti a sopravvivere alla morte o alla morte violenta dei loro mariti, per paura di essere costrette a un secondo matrimonio, e che nutrivano un meraviglioso affetto per gli unici mariti che avevano. Questo può insegnarci che il secondo matrimonio era ripudiato anche tra i pagani. Didone, sorella di Pigmalione, dopo aver raccolto una grande quantità di oro e argento, salpò per l’Africa e lì costruì la città di Cartagine. E quando Iarba, re della Libia, chiese la sua mano in matrimonio, rimandò per qualche tempo il matrimonio finché non avesse sistemato il suo paese. Non molto tempo dopo, avendo innalzato una pira funeraria in



memoria del marito Sicheo, preferì bruciare piuttosto che sposarsi. Cartagine fu costruita da una donna casta e ancora la città stessa perì in un omaggio della castità. Infatti la moglie di Asdrubale, quando la città fu presa e incendiata, e vide che non poteva sfuggire alla cattura da parte dei Romani, presi su entrambi i fianchi i suoi bambini, saltò tra le rovine in fiamme della sua casa».

### Commento § 43

#### ***Didone... nubere - Didone***

Dal capitolo 43 lo stesso meccanismo esemplificativo viene applicato a un tema diverso, seppur legato al macrotema verginale: l'invito alla castità viene ora rivolto *ad maritatas*. Nello specifico Gerolamo riporta gli *exempla* di spose che non sono volute sopravvivere alla morte del primo marito, al quale erano profondamente devote, temendo di dover sposare un altro uomo (*Veniam ad maritatas, quae mortuis uel occisis uiris superuiuere noluerunt, ne cogerentur secundos nosse concubitus, et quae mire unicos amauerunt maritos*). Il tema ha un precedente nell'*exemplum* della figlia di Demozione e sposa di Leostene che si sarebbe data la morte alla notizia della caduta del marito per non incorrere in nuove nozze, sentendosi sposata ancora nel cuore al giovane comandante (*Demotionis Areopagitarum principis uirgo filia, audito sponsi Leosthenis interitu, [...] se interfecit [...] cum priori mente nupsisset*).

È sorprendente leggere che la prima donna alla quale Gerolamo avrebbe pensato per supportare la sua esortazione fosse Didone; la regina cartaginese apre il catalogo anche proprio linguisticamente (*Didone in positio princeps*). Protagonista della tragica storia d'amore con Enea, per il quale avrebbe tradito il giuramento fatto sulle ceneri del marito defunto, sembra quasi un paradosso che la regina sia stata scelta come primo

*exemplum* di castità nella vedovanza. Gerolamo deve aver avuto in mente prima la Didone virgiliana, per la consacrazione che ne fa l'*insignis poeta* nell'*Eneide*, ma di lei avrebbe selezionato proprio la variante non virgiliana. Viene ripresa una Didone pre-virgiliana, per cui Enea non è mai arrivato a Cartagine e la regina non si è mai innamorata di lui, tradendo il giuramento al marito defunto; rare sono le fonti che tramandano questa variante didoniana: il primo a inaugurare l'immagine di una Didone fedele al marito Sicheo è Timeo di Tauromenio, il quale nelle sue *Storie* (oggi in stato frammentario) avrebbe trattato la vicenda di una certa Theiossò, grecizzazione del nome fenicio Elissa, di cui Deidò sarebbe il soprannome dato dai Libi<sup>186</sup>. Timeo racconta dell'uccisione di Sicheo da parte del fratello Pigmalione, quindi della sua fuga in Libia, dove, alla richiesta di nozze da parte del re, si dà la morte dopo aver allestito una pira. Emerge nel racconto greco una Didone che difende il vincolo della fedeltà coniugale e che concepisce eventuali seconde nozze come tradimento. L'altro testimone di una Didone casta è Giustino, che riassumendo le storie di un autore lontano dall'ideologia augustea, quale Pompeo Trogo, si trova a tramandare una variante ormai superata dopo il successo dell'*Eneide*<sup>187</sup>.

Marolla riconosce la presenza di una Didone *uniuira* già in Tertulliano, segnalandone la ripresa in Gerolamo<sup>188</sup>. Nella Didone "cristiana", la modalità dell'omissione, accennata già per l'*exemplum* di Atalanta, è lampante. Lo Stridonense racconta una variante che circolava, quindi, già prima dell'*Eneide*, ma che dopo l'incredibile fama del Poema rimase una versione secondaria e marginale; di certo se si pensa a Didone, non si pensa alla *casta mulier* del passo geronimiano.

Della regina si ripercorrono velocemente – e allusivamente (*soror*

---

<sup>186</sup> La variante di Timeo è conservata come riassunto in uno scolio di un autore anonimo. Cfr. Ribichini 2008, pp. 102-114.

<sup>187</sup> Cfr. Iust. 18, 6.

<sup>188</sup> Cfr. Tert. *apol.* 50; *castit.* 13; *nat.* 1, 18; 2, 9; *monog.* 17. Cfr. Marolla 2024, pp. 93-96.

*Pygmalionis* allude di certo all'uccisione del marito Sicheo) – le tappe che l'hanno portata a fondare Cartagine (*soror Pygmalionis, multo auri et argenti pondere congregato, in Africam nauigauit, ibique urbem Carthaginem condidit*). Segue il riferimento al rifiuto a Iarba fino al rafforzamento del regno (*cum ab Iarba rege Libyae in coniugium peteretur, paulisper distulit nuptias, donec conderet ciuitatem*), anch'essa tappa fondamentale perché spingerà la regina al sacrificio – se Didone non si fosse data la morte avrebbe dovuto accettare le seconde nozze. Infine si arriva al vero nucleo della storia e alla ragione per cui Didone è ricordata come *exemplum* di verginità nella vedovanza (*exstructa in memoriam mariti quondam Sichaei pyra, maluit ardere quam nubere*). Si nota come la formula gnomica in chiusura al sacrificio dell'eroina stravolga l'indicazione paolina già in *Hier. adu. Iou. 1, 7 (dico autem innuptis et uiduis, bonum est eis, si sic permanserint ut ego. Si autem se non continent, nubant. Melius est enim nubere, quam uri)*.

La grandezza della Didone geronimiana è nell'aver preferito la morte alle seconde nozze, come poi sarà per tutti gli altri *exempla*. La dinamica del darsi la morte per non perdere la verginità viene riletta in una nuova prospettiva: se la verginità è una promessa a Dio o alla divinità pagana, qui la tutela della castità risponde alla promessa fatta al primo marito, alla morte del quale, risposarsi è letto come tradimento a lui e all'amore che gli era stato giurato. Per questo motivo si parla ancora di castità anche una volta sposate: vi è comunque un giuramento da rispettare.

### ***Casta... incendium - la moglie di Asdrubale***

La moglie di Asdrubale completa il dittico cartaginese aperto dalla regina. La frase di cerniera tra i due *exempla* ribadisce la castità di Didone (*Casta mulier in positio princeps*), quasi a non permettere che se ne abbiano dubbi, e anticipa quello della donna della famiglia Barca. Il tema della castità è fortemente insistito: il periodo si apre con *Casta mulier* e si chiude

con *in castitatis laude*, delineando la parabola della storia cartaginese all'interno di due episodi femminili lodevoli (*Casta mulier Carthaginem condidit, et rursus eadem urbs in castitatis laude finita est*). La moglie di Asdrubale, fratello di Annibale, viene ricordata dallo Stridonense per essersi data la morte assieme ai figli (*apprehensis ab utroque latere paruulis filiis, in subiectum domus suae deuolauit incendium*) per non cadere nelle mani del nemico romano (*cum se cerneret a Romanis capiendam esse*). La vicenda, già attestata nelle fonti antiche<sup>189</sup>, a parte essere presentata come *castitatis laus*, non sembrerebbe spiccare per la virtù della castità. Preferire la morte al divenire schiavi in guerra era un tipico gesto del vinto, soprattutto quando questo aveva una certa fama – come in questo caso. L'esemplarità del suo gesto andrebbe scovata nel fatto che, come nel caso precedente di Didone, se la donna non si fosse data la morte, sarebbe andata incontro a seconde nozze, se non a uno stato di concubinato con il nemico. Gerolamo avrebbe individuato nella moglie di Asdrubale la classica dinamica di morte per evitare una seconda unione, anche se non specificato – si menziona piuttosto l'incombenza del nemico (*cum se cerneret a Romanis capiendam esse*). Considerando che l'*exemplum* è molto debole nella rappresentazione della virtù verginale, ci si chiede per quale ragione la moglie di Asdrubale sia ricordata tra i primi esempi. L'ipotesi tenta di entrare nella psicologia dello Stridonense: l'idea che Gerolamo avesse pensato alla Didone virgiliana – prima di narrarne una diversa – trova una conferma nel fatto che l'*exemplum* successivo al suo sia relativo alla vicenda annibalica. Nell'*Eneide*, infatti, la maledizione di Didone a Enea condanna il popolo cartaginese a combattere una straziante guerra contro i Romani, e profetizza che della sua morte nascerà un vendicatore (v. 625 *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor*), che è proprio il generale Annibale. Dunque, non è difficile

---

<sup>189</sup> Cfr. Liv. *perioch.* 51, 19; Val. Max. 3, 2 *ext.* 8; Oros. *hist.* 4, 23, 4.

immaginare che lo Stridonense, pur avendo optato per una Didone non virgiliana, avesse sempre pensato a lei come eroina dell'*Eneide*, non solo come spunto per creare la propria, ma anche per l'*exemplum* della guerra annibalica. La successione Didone-moglie di Asdrubale compare anche nell'*epist.* 123 (par. 7), subito dopo la sezione citata sopra per le *vestales*. Il passo riproduce una versione sintetica degli *exempla* pagani dell'*Aduersus Iouinianum*, citando prima i modelli di verginità, non solo femminili (*hierophanta...*, *flamen*), e poi figure di mogli/vedove illustri che si sono date la morte per evitare le seconde nozze o per violazione di *pudicitia* (è citata anche Lucrezia, che ricorre anche successivamente nei capitoli in analisi). Didone e la moglie di Asdrubale rappresentano dunque una coppia ricorrente negli scritti e nel pensiero geronimiano.

§ 44 Quid loquar Nicerati coniugem, quae, impatiens iniuriae uiri, mortem sibi ipsa consciuit, ne triginta tyrannorum, quos Lysander uictis Athenis imposuerat, libidinem sustineret? Artemisia quoque uxor Mausoli insignis pudicitiae fuisse perhibetur. Quae cum esset regina Cariae, et nobilium poetarum atque historicorum laudibus praedicetur, in hoc uel maxime effertur quod defunctum maritum sic semper amauit ut uiuum, et mirae magnitudinis exstruxit sepulcrum, in tantum ut usque hodie omnia sepulcra pretiosa ex nomine eius mausolaea nuncupentur. Teuta Illyricorum regina, ut longo tempore uiris fortissimis imperaret, et Romanos saepe frangeret, miraculo utique meruit castitatis. Indi, ut omnes paene barbari, uxores plurimas habent. Apud eos lex est, ut uxor carissima cum defuncto marito cremetur. Haec igitur contendunt inter se de amore uiri; et ambitio summa certantium est, ac testimonium castitatis, dignam morte decerni. Itaque uictrix in habitu ornatuque pristino iuxta cadauer accubat, amplexans illud et deosculans, et suppositos ignes pudicitiae laude contemnens. Puto quae sic moritur, secundas nuptias non requirit. Alcibiades ille Socraticus, uictis Atheniensibus, fugit ad Pharnabazum. Qui, accepto pretio a Lysandro principe Lacedaemoniorum, iussit eum interfici. Cumque suffocato caput esset ablatum, et missum Lysandro in testimonium caedis expletae, reliqua pars corporis iacebat insepulta. Sola igitur concubina, contra crudelissimi hostis imperium, inter extraneos, et imminente discrimine, funeri iusta persoluit, mori parata pro mortuo, quem uiuum dilexerat. Imitentur matronae, et matronae saltem Christianae, concubinarum fidem, et praestent liberae quod captiua seruauit.

«Che dire della moglie di Nicerato, la quale, non sopportando di fare torto al marito, si inflisse la morte per non sottomettersi alla lussuria dei Trenta tiranni che Lisandro aveva imposto, dopo la conquista di Atene? Anche Artemisia, moglie di Mausolo, è presentata per essere stata simbolo della castità. Lei, benché fosse regina di Caria, e sia esaltata dalle lodi di grandi poeti e storici, in questa cosa soprattutto le viene tributata lode, cioè che sempre amò suo marito defunto, tanto quanto quando era vivo, e costruì una tomba così grande che anche al giorno d'oggi tutti i sepolcri preziosi sono chiamati dal suo nome "mausolei". Teuta, regina degli Illiri, doveva al miracolo della castità il fatto di comandare su guerrieri molto coraggiosi e di vincere spesso sui Romani. Gli indiani, come quasi tutti i Barbari, hanno una pluralità di mogli. Per loro è una legge che la moglie preferita venga bruciata con il marito morto. Le mogli dunque gareggiano tra loro per l'amore del marito, e la più alta ambizione delle rivali, e la prova della castità, è quella di essere ritenute degne della morte. Allora colei che ha vinto, dopo aver indossato l'abito e gli ornamenti di prima, si sdraia accanto al cadavere, abbracciandolo e baciandolo, e per gloria di castità disprezza le fiamme sotto di lei. Suppongo che colei che muore così non voglia un secondo matrimonio. Il famoso Alcibiade, amico di Socrate, quando Atene fu conquistata, fuggì da Farnabazo, che, accettato un compenso da Lisandro, il condottiero spartano, gli ordinò di ucciderlo. Una volta strangolato, dopo che la sua testa fu tagliata e fu inviata a Lisandro come prova dell'omicidio, il resto del suo corpo giaceva insepolto. La sua concubina dunque tutta sola, a dispetto del comando del crudele nemico, in mezzo agli estranei e di fronte all'imminente pericolo, gli diede la dovuta

sepoltura, pronta a morire per il morto che da vivo aveva amato. Le matrone, almeno cristiane, imitano la fedeltà delle coinquiline e mostrino da libere ciò che ella conservò da prigioniera».

#### Commento § 44

##### ***Quid... sustineret?* - la moglie di Nicerato**

Come nell'*exemplum* delle *septem Milesias uirgines*, anche questa sezione è impostata come domanda diretta retorica (*Quid loquar... libidinem sustineret?*); il coinvolgimento del pubblico e l'effetto di *uariatio* nella narrazione vengono ricercati attraverso varie modalità – come l'interrogativa – al fine di scongiurare la monotonia degli *exempla*. Nicerato, ateniese molto facoltoso, fu condannato a morte dai Trenta per non essersi voluto associare al movimento; già l'episodio delle figlie di Fidone si collocava nel contesto del breve regime oligarchico ateniese. Se le *uirgines* furono costrette a *scortorum more nudari* e a *impudicis gestibus ludere*, obbedendo agli istinti dei tiranni, la moglie di Nicerato si dà la morte proprio per non sottoporsi alla loro *libido* (*ne triginta tyrannorum... libidinem sustineret*); assecondare i loro desideri sarebbe stato un vero e proprio torto al marito defunto (*iniuriae uiri*). La proposizione relativa che spiega l'imposizione della tirannide dall'alto (*quos Lysander uictis Athenis imposuerat*) può sembrare superflua, perché si suppone che il pubblico conoscesse già la storia e perché non aggiunge niente di nuovo sulla figura di Lisandro. C'è la possibilità che Gerolamo, avendo specificato che fosse stato il generale spartano a imporre il regime, una volta vinti gli Ateniesi (*uictis Athenis*), voglia deresponsabilizzare il popolo ateniese dalle ingiustizie di cui i Trenta si macchiarono. Effettivamente Atene è una tessera del mondo greco da cui si sono tratti *exempla* di vergini (come *illa filia Leo, Demotionis Areopagitarum*



*principis uirgo filia*) e da cui se ne trarrano di caste matrone; è probabile che attraverso tale specificazione lo Stridonense volesse intendere che il regime dei Trenta e il relativo periodo di terrore non fosse un'idea ateniese ma un potere imposto dal nemico spartano. La dinamica della neo-vedova che si sacrifica per non essere violata dal nemico è l'elemento comune alla maggior parte degli *exempla* dal cap. 43 in poi; la stessa vicenda infatti lega, almeno fino a qui, i personaggi di Didone (con Iarba), la moglie di Asdrubale (con i Romani) e la moglie di Nicerato (con i Trenta tiranni).

### ***Artemisia... nuncupentur - Artemisia***

Artemisia rappresenta un incredibile esempio di *pudicitia* e di fedeltà al marito defunto Mausolo; incredibile non tanto perché sia stata migliore delle altre caste donne degli *exempla* ma perché il suo gesto è un *unicum*, e proprio tale impresa le valse il ricordo e la celebrazione da parte di poeti e storici (*nobilium poetarum atque historicorum laudibus praedicetur*). Si è data una sfumatura concessiva alla struttura del *cum*+congiuntivo, perché si intende che la donna, appunto pur essendo regina e pur avendo acquisito una certa fama grazie agli illustri autori (*nobilium poetarum atque historicorum*), non si sarebbe fatta corrompere dalla propria ricchezza e notorietà, ma si sarebbe distinta proprio per l'amore genuino che l'avrebbe sempre legata al primo e unico marito. Tale affetto l'avrebbe portata a costruire per lui una tomba tanto grande che le successive tombe monumentali, i mausolei appunto, furono chiamate con il suo nome (*et mirae magnitudinis exstruxit sepulcrum, in tantum ut usque hodie omnia sepulcra pretiosa ex nomine eius mausolaea nuncupentur*). La notorietà della regina si lega esclusivamente alle azioni che avrebbe compiuto dopo la morte del coniuge; le fonti infatti ricordano anche un altro gesto, che si può leggere come atto di amore e di unione anche *post mortem*: la donna avrebbe ingerito una bevanda fatta con le ceneri e le ossa tritate del marito

defunto<sup>190</sup>. Non si spiega come mai questo dettaglio sia stato sorvolato dal Padre, che più avanti si soffermerà sul grande gesto di Pantea nei confronti del marito morente. L'ipotesi è che questa sezione di *exempla* sia dedicata più alle azioni magniloquenti che ai piccoli gesti di amore coniugale; seguono infatti la regina degli Illiri, vincitrice – in parte – dei Romani, e la tradizione estrema della competizione indiana tra le mogli di un unico uomo.

Il colossale monumento sepolcrale di Mausolo probabilmente fu iniziato o almeno progettato dal satrapo stesso, e alla sua morte la moglie proseguì la costruzione; nella versione geronimiana sembra che Artemisia sia artefice del progetto stesso, dato che non si fa allusione all'operato del marito, e ovviamente ciò accrescerebbe il valore del suo gesto. Indipendentemente da chi ne abbia voluto la costruzione, la settima meraviglia del mondo viene qui menzionata come esempio della castità e dell'amore della regina Artemisia per il marito, che fu amato da defunto tanto quanto quando era vivo (*quod defunctum maritum sic semper amauit ut uiuum*).

L'amore che la vedova nutre ancora per il marito è la fonte della castità della stessa; l'*exemplum* della sposa di Leostene, sacrificatasi per la morte dell'amato in guerra, anticipava quello che ora è il tema centrale. La *Demotionis uirgo filia* sfugge alle seconde nozze con il suicidio, per il fatto di sentirsi ancora sposata nel cuore a Leostene (*si alterum accipere cogeretur, quasi secundum acciperet, cum priori mente nupsisset*), così anche nel caso di Artemisia – come per le vedove lodate negli *exempla* – il marito è ancora vivo nel suo cuore ed è ancora amato come se non se ne fosse mai andato.

---

<sup>190</sup> Cfr. Aul. Gell. 10, 18; Val. Max. 4, 6, ext. 1.

### ***Teuta... requirit* - Teuta, tradizione degli Indiani**

La figura di Teuta è legata alle guerre illiriche dei Romani. L'*Illyricorum regina*, secondo Gerolamo, sarebbe stata capace di comandare validi guerrieri e di aver vinto più volte contro il nemico romano (*ut longo tempore uiris fortissimis imperaret, et Romanos saepe frangeret*) proprio grazie alla sua castità (*miraculo utique meruit castitatis*). L'idea di fondo è che un condottiero sia generalmente uomo, per questo si tende a giustificare ora lo stesso ruolo – e lo stesso successo – in una figura femminile; non si parla di *uirgo*, perché Teuta era sposata con il re Agrone, alla morte del quale regnò come reggente del figlio Pinne. La scena fotografata dallo Stridonense è quella della regina condottiera delle truppe illiriche, autrice di una serie di successi contro i Romani; Gerolamo afferma che la regina governò *longo tempore*, ma il periodo di regno attestato andrebbe dal 230 a.C., quando compare come alleata di Demetrio II di Macedonia, fino al 228, quando Teuta chiede la pace ai Romani. Probabilmente *longo tempore* doveva essere un'indicazione temporale simbolica, mirata a enfatizzare l'unicità della situazione. È interessante avere un'idea del modo in cui la stessa figura venga descritta da una fonte patriottica come Polibio; lo storiografo romano, infatti, oltre a far leva sugli atti di pirateria che hanno contraddistinto le guerre contro gli Illiri – ingiustizie per ovvi motivi taciute dallo Stridonense – ricorda la regina per l'aria «insolente e sdegnosa» che avrebbe avuto nel colloquio con gli ambasciatori romani<sup>191</sup>. L'interesse dello Stridonense, però, non è certo quello di ricostruire il personaggio, ma quello di sottolineare come la castità possa permettere anche delle situazioni eccezionali come questa. Il fatto che l'*exemplum* sia molto breve può far pensare che la regina illirica

---

<sup>191</sup> Plb. 2, 8 «Durante il colloquio Teuta ascoltò con aria insolente e sprezzante (ή δὲ Τεῦτα καθόλου μὲν παρ' ὅλην τὴν κοινολογίαν ἀγερώχως καὶ λίαν ὑπερηφάνως αὐτῶν δῆκουεν); e la regina quando ebbero finito il loro discorso, rispose che si sarebbe sforzata di fare in modo che nessuna offesa fosse inflitta ai cittadini romani da funzionari illirici; ma che non era usanza dei sovrani dell'Illiria impedire ai privati di prendere il bottino in mare»

sia citata solo per non lasciare isolato l'esempio di Artemisia; entrambe infatti rappresentano casi molto singolari di dimostrazione di *pudicitia* rispetto a un paradigma ripetuto individuabile in tutti gli altri. Come dunque Artemisia è un esempio di castità per aver dedicato la vita alla costruzione del Mausoleo, Teuta, attraverso i suoi successi contro i Romani, incarna l'eccezione femminile – in un panorama unicamente virile – che può essere garantita solo dalla *pudicitia*.

Fino al cap. 46 Gerolamo attinge i suoi esempi di castità dai mondi e dalle culture più varie. L'*exemplum* di Teuta è seguito dalla descrizione di un rituale tipico della poligamia indiana, secondo cui la moglie più amata tra tutte viene cremata assieme al marito defunto (*Indi... uxores plurimas habent. Apud eos lex est, ut uxor carissima cum defuncto marito cremetur*). Nonostante il premio sia la morte, le mogli gareggiano per essere la preferita dell'unico marito e la più casta si rivela essere quella che riesce nell'intento (*Haec igitur contendunt inter se de amore uiri; et ambitio summa certantium est, ac testimonium castitatis, dignam morte decerni*). La vincitrice della gara viene vestita da sposa e collocata nella tomba accanto al marito, abbracciato il quale, accoglie benevola il ricongiungimento, nonché la morte (*Itaque uictrix in habitu ornatuque pristino iuxta cadaver accubat, amplexans illud et deosculans, et suppositos ignes pudicitiae laude contemnens*). La singolare tradizione indiana viene riportata da Gerolamo per mostrare come l'ideale della *castitas*, che nel caso delle vedove può tradursi ormai come fedeltà al defunto marito, fosse fondamentale ovunque; questo è di certo il fine di tutto l'agglomerato di *exempla* appartenenti a realtà diverse (Cartagine, Illiria, India, Grecia, Sidone, Macedonia...), ma il racconto indiano è unico perché individua tutto un popolo che si distingue per la *pudicitia*, non solo figure singole. L'importanza – e probabilmente anche la scarsa notorietà – del rituale indiano è evidente anche solo dallo spazio che gli è dedicato, rispetto per esempio al caso illirico. Il quadro si chiude con una riflessione

tratta dalla tradizione appena esposta: l'autore cristiano vuole far riflettere sul fatto che nessuna di quelle mogli, avendo preferito la morte a una vita senza il defunto marito, accetterebbe mai le seconde nozze (*Puto quae sic moritur, secundas nuptias non requirit*). L'eccessività del caso indiano non è affatto considerata dallo Stridonense che anzi loda la gara delle mogli, e soprattutto la vittoria della *uictrix*, come *testimonium castitatis*.

### ***Alcibiades... seruauit - la concubina di Alcibiade***

Il racconto si apre con una dettagliata contestualizzazione dell'*exemplum*. Alcibiade, ricordato in relazione al rapporto con il Filosofo (*ille Socraticus*), alla sconfitta ateniese degli Egospotami fuggì dal satrapo persiano (*ad Pharnabazum*), che lo fece uccidere per compiacere il generale spartano Lisandro (*accepto pretio a Lysandro principe Lacedaemoniorum, iussit eum interfici*). La scena della sua uccisione è caratterizzata dal dettaglio del macabro, già riscontrato altrove<sup>192</sup>; Alcibiade viene strangolato e decapitato (*Cumque suffocato caput esset ablatum*), perché la sua testa fosse spedita a Lisandro come prova della sua morte, e infine lasciato insepolto (*reliqua pars corporis iacebat insepulta*). In un contesto così cruento trova luogo la manifestazione di *pudicitia* e di affetto della concubina dell'Ateniese; vera protagonista dell'*exemplum*, il suo ingresso in scena è ritardato proprio per creare un'atmosfera più patetica e per mostrare la difficoltà delle condizioni in cui si colloca il suo gesto. La fanciulla infatti opera contro il divieto di sepoltura e tra estranei – anche lei doveva essersi recata con Alcibiade dal satrapo persiano –, quindi in una situazione di pericolo che poteva verificarsi da un momento all'altro (*contra crudelissimi hostis imperium, inter extraneos, et imminente discrimine*), disposta a morire per l'uomo che aveva amato (*mori parata pro mortuo, quem uiuum dilexerat*), lo

---

<sup>192</sup> Cfr. le figlie di Fidone *patris sanguine cruentata*.

seppellisce (*funeri iusta persoluit*).

La concubina di Alcibiade, presentata come nuova Antigone, seppellisce l'amato contro gli ordini del satrapo, ritenendo i rischi mortali – e quindi la morte stessa – meno importanti rispetto all'amore che la legava ad Alcibiade. Cornelio Nepote racconta una versione per cui l'Ateniese fu ucciso dai dardi persiani (*telis eminus missis interfecerunt*), e la sua testa fu portata a Farnabazo; anche nel suo racconto è presente la *mulier, quae cum eo uiuere consuerat* che avvolge il cadavere nelle sue vesti femminili (*muliebri sua ueste contectum*) e lo getta nell'incendio della casa (*aedificii incendio mortuum cremauit*)<sup>193</sup>; anche nella versione del biografo, dunque, la schiava si sottopone a gravi pericoli pur di non lasciarlo insepolto. Dalla figura di una concubina non ci si aspetterebbe certo un tale affetto e Gerolamo stesso fa riferimento alla sua condizione di *captiuitas* (*quod captiua seruauit*). Per questa ragione la *pudicitia* della schiava è davvero degna di nota, e viene esplicitamente indicata come modello per le matrone, e per le *matronae saltem Christianae*. L'avverbio *saltem* fa pensare che lo Stridonense, nella sua chiamata alla *pudicitia*, abbia una sorta di preferenze o almeno delle aspettative. È come se stesse delineando una graduatoria di donne che più o meno probabilmente risponderanno al suo invito: all'ultimo posto vi è la figura della concubina, per lo *status captiuitatis* che non la "obbliga" a essere casta e fedele: l'*exemplum* è descritto proprio perché considerato un'eccezione; al di sopra della concubina vi sono le *matronae*, in generale, quindi l'invito alla *castitas* sembra essere rivolto a tutte le matrone; e infine al primo posto, quindi prime destinatarie di questo *exemplum*, dovevano essere le *matronae Christianae*, che non solo vengono chiamate a seguire le orme della concubina di Alcibiade ma di loro si dà proprio per scontato la risposta (*matronae saltem Christianae*).

---

<sup>193</sup> Nep. Alc. 10, 6.

§ 45 Strato regulus Sinodis manu propria se uolens confodere, ne imminentibus Persis ludibrio foret, quorum foedus Aegyptii regis societate neglexerat, retrahebatur formidine, et gladium quem arripuerat circumspectans, hostium pavidus exspectabat aduentum. Quem iamiamque capiendum uxor intelligens, extorsit acinacem de manu, et latus eius transuerberauit. Compositoque ex more cadaueri se moriens superiecit, ne post uirginalia foedera alterius coitum sustineret. Xenophon in Cyri maioris scribit infantia, occiso Abradote uiro, quem Panthea uxor miro amore dilexerat, collocasse se iuxta corpus lacerum, et confosso pectore, sanguinem suum mariti infudisse uulneribus. Iustam causam regis occidendi putauit uxor, quam maritus nudam amico suo et ignorantem monstrauerat. Iudicauit enim se non amari, quae et alteri posset ostendi. Rhodogune, filia Darii, post mortem uiri, nutricem quae illi secundas nuptias persuadebat, occidit. Alcestin fabulae ferunt pro Admeto sponte defunctam: et Penelopes pudicitia Homeri carmen est. Laodamia quoque poetarum ore cantatur, occiso apud Troiam Protesilao, noluisse superuiuere.

«Stratone, sovrano di Sidone, volendo morire di propria mano, per non divenire bersaglio dei Persiani, che erano vicini e di cui aveva disprezzato l'alleanza per l'amicizia del re di Egitto, si ritrasse per la paura e, guardando la spada che aveva afferrato, aspettava spaventato l'avvicinarsi dei nemici. Sua moglie sapendo che doveva essere preso immediatamente, gli strappò la spada di mano e gli trafisse il costato. Disposto adeguatamente il corpo, vi si distese morente, per non sopportare, dopo la sua vergine fedeltà, gli abbracci di un altro. Senofonte, nel racconto sull'infanzia di Ciro il grande, scrive

che quando suo marito Abradata fu ucciso, Pantea, che lo aveva amato intensamente, si pose accanto al corpo straziato, poi si pugnalò e lasciò che il suo sangue scorresse nelle ferite del marito. La regina pensò di avere una buona ragione per uccidere il re suo marito, perché l'aveva mostrata nuda e senza che lei lo sapesse al suo amico. Giudicava di non essere amata se poteva essere mostrata a un altro. Rodogune, figlia di Dario, dopo la morte del marito, mise a morte la nutrice che cercava di convincerla alle seconde nozze. Si racconta che Alceste sia morta volontariamente per Admeto, e la castità di Penelope è il tema del poema di Omero. Anche Laodamia è cantata dalla bocca dei poeti perché, quando Protesilao fu ucciso a Troia, ella non volle sopravvivergli».

#### Commento § 45

##### ***Strato... sustineret* - la moglie di Stratone**

Il re sidonio Stratone, all'incombere dei Persiani, pur volendosi dare la morte per non essere preso e ucciso dal nemico (*se uolens confodere ne imminentibus Persis ludibrio foret*), continua a guardare l'avanzata degli avversari, trattenuto dalla paura (*retrahebatur formidine... hostium pauidus exspectabat aduentum*). Al vedere ciò, la moglie capendo la situazione gli strappa la scimitarra di mano (*acinacem* è l'arma tipica persiana), e lo trafigge (*extorsit acinacem de manu, et latus eius transuerberavit*), dopodiché si distende sopra di lui, togliendosi la vita, per non cadere nelle mani di un altro uomo (*se moriens superiecit ne post uirginalia foedera alterius coitum sustineret*). La moglie di Stratone rappresenta un doppio esempio di *pudicitia* e fedeltà al marito, nel gesto di sacrificarsi alla morte di lui, ma anche di coraggio e virilità, nell'aver lei stessa ucciso il marito prossimo alla cattura. La donna riesce in ciò che



il marito non può portare a termine per paura (*retrahebatur formidine*), e il gesto del suicidio è una grande prova di forza, come già dimostrato in tutti gli *exempla* in cui le donne scelgono la morte alla violazione della castità o alle seconde nozze. Il racconto individua nella *uxor* l'elemento forte rispetto al marito, e il carattere eroico della donna spicca ancor di più nel confronto con quello anti-eroico del sovrano.

Nel passo lo Stridonense semina delle spie che mostrerebbero una debolezza del sovrano, fin dall'inizio. Innanzitutto Stratone è presentato non come *rex Sinodis* ma come *regulus*, quasi a indicare una sorta di sovrano incompleto; il diminutivo deve ridimensionare l'aspettativa che si può avere su una figura di re. Il sovrano guarda la spada che aveva in mano *circumspectans*, cioè "osservandola da ogni lato" o anche "riflettendo", "ponderando" (altro significato del verbo); ha paura di darsi la morte e quindi riflette, temporeggia. L'indicazione più evidente, però, è *pavidus*: Stratone è impaurito e la paura si configura come sua caratteristica principale, traducendosi in debolezza. Il mancato suicidio e l'assistenza della moglie non rispondono all'ideale di un sovrano, per cui l'autore cristiano anticipa che quello non è un vero re (*regulus*), e allo stesso tempo crea un personaggio che con la sua viltà possa mettere in risalto la determinazione della protagonista. L'episodio è uno dei rari casi in cui la donna uccide un'altra persona – e non se stessa – e inoltre in questo caso l'assassinato è proprio il marito; la moglie però non figura assolutamente come assassina perché il suo gesto è compiuto nell'intenzione di salvare il marito e se stessa dal nemico, quindi la negatività dell'atto viene riassorbita dallo scopo per cui viene compiuto. Si individua, infine, un problema filologico nel termine che esplicita il regno di Stratone, cioè *Sinodis*; in questa veste il lemma, che indica la città fenicia di Sidone, deve aver subito uno scambio di consonanti, per cui la forma corretta deve essere *Sidonis*.

### ***Xenophon... uulneribus - Pantea***

Il racconto si apre nel nome di Senofonte e dell'indicazione del punto della sua *Ciropedia*, da cui è tratta la vicenda che si sta raccontando (*Xenophon in Cyri maioris... infantia*)<sup>194</sup>. Nel passo senofonteo sulla tragica morte di Abradata, il marito cede il passo alla moglie Pantea, che ne emerge come vera protagonista; *exemplum*, anche lì, di amore e fedeltà coniugale, la donna è rappresentata nel baciare la mano mozzata del marito e nel darsi la morte, mentre ha sulle gambe la sua testa. La dinamica di base viene ripresa nel passo geronimiano, infatti si fa riferimento all'amore che lega Pantea al marito e al suicidio di lei vicino all'eroe caduto (*Panthea uxor miro amore dilexerat, collocasse se iuxta corpus lacerum, et confosso pectore*). Allo stesso tempo, però, il finale dello Stridonense è del tutto originale: il dettaglio del sangue che la donna vuole infondere nelle ferite del *corpus lacerum* è un elemento di novità. La scena in sé può risultare particolarmente macabra, ma in quest'ottica di sacrificio d'amore il gesto assume un valore diverso. Pantea non concepisce la propria vita senza l'uomo che ama, ma tiene all'uomo che ama più che alla sua stessa vita. La donna non solo non vuole vivere senza Abradata, ma soprattutto vuole continuare a stare con lui (*collocasse se iuxta corpus lacerum, et confosso pectore*) e in lui (*sanguinem suum mariti infudisse uulneribus*) anche dopo la morte. L'elemento del sangue va letto come essenza vitale, infatti Gerolamo utilizza *sanguis* – sangue vivo, interno al corpo umano – anziché *cruor* – sangue raggrumato, sgorgato dalle ferite. Sarebbe stato più adeguato l'utilizzo di *cruor*, dato che il sangue di lei viene infuso *mariti vulneribus* e *confosso pectore*, quindi in una situazione di due corpi senza vita, eppure Gerolamo utilizza il concetto di sangue vivo, probabilmente come allusione alla vita e allo spirito che la donna vuole unire a quello del marito, per restare insieme anche nella morte. Il gesto

---

<sup>194</sup> Xen. Cyr. 7, 3, 2-14.

del porsi vicino al marito nel sacrificio deve essere il legame tra questo e l'*exemplum* precedente della moglie del *regulus* Stratone, qui con maggior πάθος per l'elemento sanguigno che riflette una maggior profondità dell'amore. Infine si sottolinea l'irregolarità dell'uscita ablativale in *Abradote* e si riportano le rispettive varianti: il codice *Veronensis* ha *Abradate*, il *Cistercensis* *Abrate*, il *Casanatensis* *Abradite*; delle tre, probabilmente la più corretta è *Abradate* per maggiore vicinanza al nome greco Ἀβραδάτα.

### ***Iustam... ostendi - la moglie di Candaule***

*Iustam causam* è come si apre un *exemplum* sicuramente irregolare rispetto a tutti quelli visti finora; l'autore, proponendo la donna tra i modelli di castità e riportando il suo punto di vista, invita a ritenere giusta un'azione obiettivamente discutibile se non esecrabile. La regina uccide il marito (*regis occidendi*), per essere stata da lui mostrata nuda a un amico, a sua insaputa (*quam maritus nudam amico suo et ignorantem monstrauerat*). La spiegazione, che Gerolamo immagina sia stata formulata dalla donna, è che non vi fosse amore da parte del marito, se la sua intimità era stata condivisa (*Judicauit enim se non amari, quae et alteri posset ostendi*). L'*exemplum* è un *unicum* nella misura in cui la donna non sta uccidendo per fedeltà o per una situazione di pericolo – come la moglie di Stratone –, ma per se stessa; la regina si fa giustizia da sola (*Iustam causam... iudicavit*) assassinando il violatore della propria *pudicitia*. L'essere mostrata nuda dal proprio marito viene letto come assenza di amore (*Judicauit enim se non amari*), ma soprattutto come mancato rispetto alla propria castità; se si considera, infatti, che la sua vendetta è considerata *iustam*, si deve valutare che la regina si vendichi non tanto perché non più amata, ma perché non rispettata nella sua *pudicitia*. Viene specificato anche che l'inganno viene fatto a sua insaputa (*et ignorantem*), il che la deresponsabilizza da qualsiasi sospetto che possa pensarla

d'accordo con l'accaduto. Il racconto è anonimo, senza nomi di personaggi né dell'autore che riporta la *fabula*, eppure è facile riconoscerla la novella erodotea del re di Sardi, Candaule, e della sua guardia del corpo, Gige<sup>195</sup>. Nella versione erodotea, la donna si accorge, dopo l'accaduto, della presenza della guardia nella stanza da letto, e si accorda con lui sulla vendetta, che quindi non è realizzata in autonomia come sembrerebbe dalle parole dello Stridonense. È chiaro il motivo dell'omissione: obliterando il patto tra i due, Gerolamo cancella il noto finale che vede la donna non solo sopravvivere alla morte del marito, ma anche trascorrere il resto della vita con l'altro uomo, cioè la guardia che l'aveva vista nuda. Nella versione geronimiana si rispetta il fatto che la donna non fosse un esempio di fedeltà coniugale, ma si astrae il personaggio rendendo il suo gesto un *exemplum* di *pudicitia* violata e vendicata. La vendetta in questo caso è considerata *iusta*, nonostante quello che la donna ha compiuto sia un vero e proprio regicidio, e soprattutto che il re fosse suo marito. Il racconto si pone alla fine di una serie di *exempla* in cui le donne si sacrificano accanto al corpo morto del marito, stimando la propria vita inferiore all'amore coniugale. In questo caso, invece, non si allude all'amore per il marito, anzi l'unico riferimento è al pensiero della donna di non essere più amata (*Iudicauit enim se non amari*), ma il *focus* è proprio sulla giusta vendetta per l'oltraggio subito alla propria castità. Se la *pudicitia*, negli *exempla* del suicidio delle vergini violate, era più importante della vita, ora è un valore superiore anche all'amore coniugale.

### ***Rhodogune... superuiuere - Rodogune, Alcesti, Penelope, Laodamia***

Dopo la parentesi della moglie di Candaule (e di Gige), Gerolamo torna sul tema della fedeltà coniugale e chiude questa prima parte di *exempla*,

---

<sup>195</sup> Herod. 1, 8-12.

tratti da culture diverse, con tre figure, una storica, una tragica e una epica. Rodogune, figlia del re persiano (*filia Darii*), alla morte del primo marito (*post mortem uiri*), avrebbe ucciso la nutrice che la persuadeva a risposarsi (*nutricem quae illi secundas nuptias persuadebat, occidit*). È già attestato l'omicidio per vendicare la *pudicitia* oltraggiata (cfr. *exempla* della schiava tebana che uccide il suo violatore, e della moglie di Candaule) ma non lo è quello per tutelare la virtù ancora intatta; se finora le vergini e le vedove per proteggere la propria castità si sono immolate esse stesse, ora per lo stesso fine si uccide la figura che minaccia la salvaguardia della virtù. In questo caso la nutrice rappresenta la persuasione alle seconde nozze (*persuadebat*), tentazione dalla quale Gerolamo vuole distogliere le destinatarie appunto con questa serie di *exempla*. Per questa ragione Rodogune non è vista come un'assassina, ma anzi, la condanna a morte della nutrice, che avrà rappresentato una figura a lei familiare, nel momento in cui la stessa si mostra irrispettosa verso la sua *pudicitia* va letta come sacrificio necessario per preservare la virtù. Per fare un parallelismo con la regina di Candaule dello scorso esempio, entrambe le donne, stando alla versione che ne dà Gerolamo, sacrificano un affetto – in un caso il marito, nell'altro la nutrice – per il proprio valore di castità, che nel primo caso è stato violato dal re, e nel secondo vuole essere protetto dalla tentazione che la nutrice incarna.

Il cenno che Gerolamo fa della vicenda dell'*Alceste* è così breve che l'eroina tragica condivide il periodo sintattico con un secondo personaggio, cioè la moglie di Odisseo (*Alcestin fabulae ferunt pro Admeto sponte defunctam: et Penelopes pudicitia Homeri carmen est*). La velocità con cui le due figure sono ricordate è giustificata dalla fama che entrambe le mogli avevano come modelli di castità e fedeltà matrimoniale. Nell'*Alceste* di Euripide, dopo il rifiuto di genitori e amici al sacrificio, la

sposa è l'unica a offrire la propria vita per salvare il suo Admeto<sup>196</sup>; il gesto di amore estremo e spontaneo (*sponte defunctam*) dimostra un tipo di legame viscerale che supera quello dei genitori e degli amici ma anche l'importanza della propria stessa vita. *Fabulae ferunt* potrebbe alludere al fatto che ormai la storia era tanto nota che non c'è bisogno di esplicitare il nome del tragediografo; Alceste e Admeto fanno parte di un patrimonio culturale condiviso dal quale Gerolamo attinge liberamente e che si può generalmente chiamare *fabulae*.

La fama di Penelope viene preceduta dal motivo della fama stessa, cioè la propria castità, al nominativo (*pudicitia*) rispetto al genitivo *Penelopes*. La stima che i Greci avevano della virtù è tale che vi avrebbero dedicato addirittura uno dei due poemi fondanti della grecoità stessa (*et Penelopes pudicitia Homeri carmen est*); l'affermazione è un'evidente forzatura se non si tiene conto della rilettura geronimiana dei classici in chiave dimostrativa ed esemplificativa. È da escludere, infatti, che lo Stridonense davvero ritenesse la castità di Penelope il tema centrale dell'*Odissea*, perciò è evidente che la frase ha un valore fortemente direzionale. Penelope viene dipinta nel poema come donna casta e fedele al marito, atteso per vent'anni; per questo viene lodata da Gerolamo, che cerca di dimostrare come il suo punto di vista fosse lo stesso di quello greco, forzando la trama dell'*Odissea*.

La tragedia di Laodamia chiude la lista degli *exempla* non romani, riproducendo la dinamica del suicidio per non sopravvivere alla morte del marito e riassorbendo i modelli di donne divergenti all'interno di un comune canone rispettato. La giovane sposa viene ricordata dai poeti (*Laodamia quoque poetarum ore cantatur*) per essersi tolta la vita quando è caduto in guerra il marito Protesilao (*occiso apud Troiam Protesilao, noluisse superuiuere*). Il personaggio si lega alla figura di Penelope per la

---

<sup>196</sup> La storia di Alceste viene ripresa in Hyg. *fab.* 50-51 e in Iuv. 6 (in chiave parodica).

saga troiana cui appartengono, e per essere entrambe modello di fedeltà allo sposo; la grande differenza tra le due è che Penelope rivedrà il marito, una volta conclusa la guerra – e l'*Odissea* –, mentre Laodamia è destinata a perdere lo sposo non appena metterà piede a Troia. Per questa ragione, se la virtù per cui è famosa Penelope è la fedeltà ma anche l'attesa, nel caso di Laodamia la dimostrazione di affetto deve esplicitarsi in altro modo. La sua vicenda, quindi, è simile a quella delle eroine che si sono date la morte, per non vivere senza il marito; la donna si uccide letteralmente per *noluisse superuivere*, quindi la giovane ricorda più Pantea che la Didone geronimiana, perché se nel caso della Cartaginese la morte è la soluzione per evitare le seconde nozze e non tradire così il defunto marito, nell'esempio di Pantea e Laodamia le seconde nozze non sono neanche lontanamente considerate, e la morte è l'unico modo per seguire l'amato.

§ 46 Ad Romanas feminas transeam; et primam ponam Lucretiam, quae uiolatae pudicitiae nolens superuiuere, maculam corporis cruore deleuit.

Duillius qui primus Romae nauali certamine triumphauit, Biliam uirginem duxit uxorem, tantae pudicitiae, ut illo quoque saeculo pro exemplo fuerit, quo impudicitia monstrum erat, non uitium. Is iam senex et trementi corpore in quodam iurgio audiuit exprobrari sibi os foetidum, et tristis se domum contulit. Cumque uxori questus esset quare nunquam se monuisset, ut huic uitio mederetur: fecissem, inquit illa, nisi putassem omnibus uiris sic os olere. Laudanda in utroque pudica et nobilis femina, et si ignorauit uitium uiri, et si patienter tulit, et quod maritus infelicitatem corporis sui, non uxoris fastidio, sed maledicto sensit inimici. Certe quae secundum ducit maritum, hoc non potest dicere. Marcia catonis filia minor, cum quaereretur ab ea cur post amissum maritum denuo non nuberet, respondit non se inuenire uirum qui se magis uellet quam sua. Quo dicto ostendit diuitias magis in uxoribus eligi solere, quam pudicitiam, et multos non oculis sed digitis uxores ducere. Optima sane res, quam auaritia conciliat. Eadem cum lugeret uirum, et matronae ab ea quaererent quem diem haberet luctus ultimum, ait: quem et uitae. Arbitror, quae ita uirum quaerebat absentem, de secundo matrimonio non cogitabat. Brutus Porciam uirginem duxit uxorem: Marciam Cato non uirginem; sed Marcia inter Ortensium Catonemque discurrit, et sine Catone uiuere Marcia potuit; Porcia sine Bruto non potuit. Magis enim se unicis uiris applicant feminae; et nihil aliud nosse, magnum arctioris indulgentiae uinculum est. Anniam cum propinquus moneret, ut alteri uiro nuberet (esse enim ei et aetatem integram, et faciem bonam): nequaquam, inquit, hoc



faciam. Si enim uirum bonum inuenero, nolo timere ne perdam; si malum, quid necesse est post bonum pessimum sustinere? Porcia minor cum laudaretur apud eam quaedam bene morata, quae secundum habebat maritum, respondit: felix et pudica matrona nunquam praeterquam semel nubit. Marcella maior rogata a matre sua gauderet ne se nupsisse, respondit: ita ualde, ut amplius nolim. Valeria Messalarum soror, amisso Seruio uiro, nulli uolebat nubere. quae interrogata cur faceret, ait sibi semper maritum Seruium uiuere.

«Passerò alle donne romane; e per prima menzionerò Lucrezia, che non volendo sopravvivere alla castità violata, cancellò col proprio sangue la macchia sul suo corpo. Duilio, il primo a Roma a vincere un trionfo navale, prese in moglie una vergine, Bilia, di così straordinaria castità da costituire un esempio anche per un'epoca che riteneva l'impudicizia una nefandezza, non un vizio. Quando diventò vecchio e debole, una volta nel corso di una lite sentì di essere accusato di avere l'alito cattivo e irritato se ne andò a casa. E lamentandosi con la moglie perché non gliel'aveva mai detto, per poter rimediare all'errore: "l'avrei fatto, se non avessi pensato che a tutti uomini la bocca odora così". In entrambi i casi questa donna casta e nobile merita lode, sia che non riconoscesse il problema del marito, sia che abbia sopportato pazientemente, e suo marito ha scoperto la sfortuna del suo corpo non per il disgusto di una moglie, ma per l'abuso di un nemico. In ogni caso la donna che si sposa una seconda volta non può dire questo. Marcia, la figlia minore di Catone, quando le fu chiesto dopo la perdita del marito perché non si fosse risposata, rispose che non poteva trovare un uomo che la desiderasse più delle sue cose. Da ciò

che ha detto si evince che gli uomini nello scegliere le proprie mogli cercano la ricchezza piuttosto che la castità, e che molti nel prendere moglie non usano gli occhi ma le dita. Dev'essere un'ottima cosa quella conquistata dall'avarizia! Quando la stessa donna pianse per la perdita del marito e le matrone le chiesero quale giorno avrebbe posto fine al suo dolore, ella rispose: quello che pone fine alla mia vita. Immagino che una donna che seguiva così il marito nel cuore e nella mente non avesse nessun pensiero di risposarsi. Porcia, che Bruto prese in moglie era vergine; la moglie di Catone, Marzia, non era vergine; ma Marzia andava e veniva tra Ortensio e Catone, ed era piuttosto contenta di vivere senza Catone; mentre Porcia non avrebbe potuto vivere senza Bruto; infatti le donne si attaccano di più a singoli uomini, e non conoscere nient'altro è un grande vincolo di un affetto piuttosto stretto. Quando un parente esortò Annia a sposarsi con un altro uomo (era maggiorenne e di bell'aspetto), lei rispose: "Non lo farò di certo. Infatti se trovo un uomo buono, non voglio aver paura di perderlo: se è cattivo perché devo sopportare un marito cattivo dopo averne avuto uno buono?". Porcia la giovane, sentendo lodare in casa sua una certa dama di buon carattere, che aveva un secondo marito, rispose: "Una matrona casta e felice non si sposa mai più di una volta". Marcella la maggiore, essendo stato chiesto dalla madre se era contenta di essersi sposata, rispose: "Tanto che non desidero più altro". Valeria, sorella dei Messalla, quando perse il marito Servio, non volle sposare nessun altro. Quando le fu chiesto perché no, disse che suo marito Servio era sempre vivo».

***Ad Romanas... deleuit* - Lucrezia**

Il passaggio all'ultimo blocco, cioè quello sulle *Romanae feminae*, è segnalato formalmente dall'attacco del cap. 46 (*Ad Romanas feminas transeam*). Rispetto agli *exempla* precedenti, questa sezione è l'unica in cui non si ha alternanza tra mondo greco e latino, o un agglomerato di culture diverse, perché si specifica fin da subito che il panorama è tutto romano. Dato che solo in questo punto del testo si segnala un passaggio in modo così chiaro, ci si chiede il perché di questo isolamento delle *Romanae feminae*. L'ipotesi è che il mondo romano potesse essere sentito come quello più vicino per spazio e tempo a quello cristiano, e per questo il *focus* finale potrebbe avere la funzione di rendere più reali le figure che finora potevano risultare lontane e leggendarie. L'idea potrebbe trovare sostegno nel fatto che le donne qui celebrate non sono figure mitologiche, né personaggi resi celebri dalla letteratura; per lo più si tratta di matrone romane, il cui valore si esplicita in episodi di quotidianità.

L'unica eccezione è rappresentata da Lucrezia, in posizione iniziale rispetto alla serie di *exempla* romani, per ragioni che Gerolamo non deve neanche esplicitare (*et primam ponam Lucretiam*). La matrona Romana è il modello più illustre di *puđicitia* e Tito Livio, ricostruendone le ultime parole e riflettendo quella che era l'idea comune, mostra come lei stessa si consideri la prima di una lunga stirpe di donne pudiche<sup>197</sup>. Data la notorietà, Gerolamo non si sofferma molto a celebrarla, ma ne descrive semplicemente il sacrificio che le è valso di essere ricordata per prima: la donna, essendo stata violata e non volendovi sopravvivere (*uiolatae pudicitiae nolens superuiuere*) si dà la morte per cancellare il disonore

---

<sup>197</sup> Liv. 1, 58 «quanto a me, anche se mi assolverò dalla colpa, non mi sottrarrò alla pena (*supplicio non libero*): nessuna donna in futuro vivrà disonorata, seguendo l'esempio di Lucrezia (*nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo uiuet*)»

(*maculam corporis cruore deleuit*). È il primo racconto in cui una donna sposata, quindi non vedova, si sacrifica per essere stata violata da un uomo che non è suo marito; sono state ripercorse la moglie di Candaule, violata dal suo sposo, o vedove che si sono sacrificate prima di subire un oltraggio o anche vergini suicide per esser state violate, ma mai una situazione del genere. Se finora la moglie si uccide per non voler sopravvivere al marito, in questo caso Lucrezia si dà la morte davanti agli occhi del marito per non voler sopravvivere alla perduta castità. La *pudicitia* allora viene continuamente riqualificata: da valore più importante della vita (negli *exempla* verginali e delle vedove per evitare le seconde nozze), o più importante dell'amore e degli affetti (negli *exempla* della moglie di Candaule e di Rodogune), ora è il valore più importante di entrambi perché l'eroina Romana sceglie di cancellare il disonore quindi rimanere casta, pur di perdere l'affetto del marito e la vita stessa. Nella descrizione del suicidio, non ci sono termini che facciano un riferimento esplicito alla morte di Lucrezia ma vi si allude (*maculam corporis cruore deleuit*). La *violata pudicitia* si traduce come *macula corporis* e la specificazione della fisicità è interessante perché vuole indicare che la virtù della donna è stata persa solo nel corpo e non nello spirito, in cui Lucrezia si mantiene pura. La stessa purezza spinge la donna a privarsi del *corpus* ormai *maculatum*, di qui il suicidio con spada al quale si allude con il termine specifico per "sangue versato delle ferite" (*cruore*). Il personaggio di Lucrezia, oltre a ricorrere nel passo dell'*epist.* 123<sup>198</sup>, è citata ancora nell'*Aduersus Iouinianum* al cap. 49, dove è messa sullo stesso livello di Lucio Giunio Bruto – amico del marito Collatino insieme al quale cacciò i Tarquini – proprio per la purezza che incarna e per la libertà che gli ha insegnato (*mulieris virtus proprie pudicitia est. Haec Lucretiam Bruto aequavit, nescias an et praetulerit: quoniam Brutus non posse servire a femina*

---

<sup>198</sup> Cfr. *exemplum* della moglie di Asdrubale.

*didicit*<sup>199</sup>).

### ***Duillius... potest dicere - Bilia***

L'episodio di Bilia non è attestato altrove: sembra quasi che Gerolamo lo abbia inventato *ad hoc*. Bilia rappresenta un modello di castità e fedeltà coniugale non tanto per un singolo gesto del momento, quanto per un atteggiamento paziente prolungato per tutta la vita matrimoniale. La donna è ricordata per non aver mai rivelato il cattivo odore dell'alito al marito, sopportando in silenzio fino alla sua vecchiaia (*Is iam senex et trementi corpore*). Il vincitore di Milazzo scopre la verità nel corso di una lite, in cui viene accusato per l'alito *foetidum* (...*in quodam iurgio audiuit exprobrari sibi os foetidum*); tornato a casa, l'uomo chiede alla moglie il motivo di tale silenzio (*Cumque uxori questus esset quare nunquam se monuisset*), e la donna per discolarsi finge di aver creduto che tutti gli uomini avessero il suo stesso alito (*ut huic uitio mederetur: fecissem, inquit illa, nisi putassem omnibus uiris sic os olere*).

Gerolamo, allora, prende la parola invitando a lodare la donna (*Laudanda in utroque pudica et nobilis femina*) sia nel caso in cui stesse dicendo la verità – cioè che ritenesse comune l'alito del marito – sia che stesse mentendo, perché presupporrebbe che la donna abbia sopportato pazientemente il difetto dello sposo (*et si ignorauit uitium uiri, et si patienter tulit*). Si evidenzia il fatto che Bilia si distinguesse come *exemplum tantae pudicitiae*, già in un'epoca d'oro in cui l'immoralità era rara perché considerata un *monstrum*, anziché un *vitium*; è forte allora la critica alla contemporaneità, in cui l'indecenza non è additata come qualcosa da cui tenersi lontano ma è giustificata come un vizio e un malcostume. Lo Stridonense dedica molto spazio alla narrazione del

---

<sup>199</sup> Hier. *adu. Iou.* 1, 7 «La virtù della donna è propriamente la purezza. È stato questo a rendere Lucrezia pari a Bruto, se non superiore a lui: perché Bruto ha imparato da una donna l'impossibilità di essere schiavo».

racconto, e si sofferma non tanto sul contesto di sfondo, a cui è dedicato solo un inciso (*Duillius, qui primus Romae nauali certamine triumphauit*), ma sulla vicenda vera e propria. Bilia è la prima moglie a distinguersi per un'azione della vita comune e la vicenda descritta rappresenta lo svelamento di una virtù che si è sempre espressa silenziosamente. Duilio scopre da anziano la *tanta pudicitia* della moglie, che ha sopportato pazientemente (*patienter tulit*) il suo difetto, per timore di ferirlo se l'avesse rivelato; il paziente silenzio che la donna a un tratto considera essere un errore da risolvere (*ut huic uitio mederetur*), si rivela invece la sua più grande virtù. La vicinanza e la semplicità del suo gesto rende la donna un punto di riferimento più raggiungibile, rispetto alle eroine che si sono sacrificate per l'amato o per la virtù verginale, e si può dire che effettivamente Bilia sia la prima di quest'ultima lista di donne che non compiono azioni eclatanti per dimostrare il loro affetto coniugale ma la cui virtù si esprime nella vita quotidiana. La giustificazione di Bilia al marito si inserisce precisamente a metà del passo, individuandosi come centro della vicenda; Gerolamo riporta le sue parole, rendendo un effetto di naturalezza attraverso la posposizione della principale (*fecissem, inquit illa, nisi putassem omnibus uiris sic os olere*). Il commento finale di Gerolamo riassume la particolarità dell'*exemplum* affermando che un tale gesto non sarebbe possibile per una donna che si sposa due volte (*Certe quae secundum ducit maritum, hoc non potest dicere*); in generale dunque lo Stridonense riconosce che chi è disposta a risposarsi non potrebbe amare – e sopportare pazientemente – il primo marito *in toto*, quindi anche nei suoi difetti.

### ***Marcia... cogitabat* - Marcia**

Attraverso la figura di Marcia, Gerolamo mostra una delle problematiche in cui si può imbattere una donna facoltosa nel caso di seconde nozze. La figlia minore di Catone infatti dopo la perdita del primo marito, a chi le

chiede perché non voglia risposarsi (*cum quaereretur ab ea cur post amissum maritum denuo non nuberet*), risponde con la certezza di essere desiderata per le proprie ricchezze (*respondit non se inuenire uirum qui se magis uellet quam sua*). Il racconto pare essere solo un pretesto perché Gerolamo possa discorrere sul fatto che l'uomo nel cercare moglie tenga in considerazione più i suoi possedimenti, che la virtù (*Quo dicto ostendit diuitias magis in uxoribus eligi solere, quam pudicitiam*); con l'immagine icastica del cercare con le dita più che con gli occhi (*et multos non oculis sed digitis uxores ducere*), lo Stridonense rappresenta figurativamente la caccia alla dote da parte del marito, ma è significativo che l'autore scriva *multos*, perché indicherebbe una condanna parziale e non di tutti gli uomini; il suo intervento si conclude con un'affermazione sarcastica che condanna l'ammirazione di una società corrotta per ciò che si ottiene con l'*auaritia* (*Optima sane res, quam auaritia conciliat*). Il racconto che esplica la grande fedeltà di Marcia al marito defunto arriva solo ora: la donna piangendo per la morte dello sposo (*Eadem cum lugeret uirum*) dichiara alle matrone lì presenti che il giorno in cui finirà la sua vita sarà lo stesso in cui avrà fine il suo dolore (*et matronae ab ea quaererent quem diem haberet luctus ultimum, ait: quem et uitae*). Gerolamo chiude l'*exemplum* commentando che una donna tanto legata al marito non possa pensare alle seconde nozze (*Arbitror, quae ita uirum quaerebat absentem, de secundo matrimonio non cogitabat*); nella forma *Arbitror* si può leggere una sfumatura sarcastica, perché l'autore non sta esprimendo la propria opinione, ma sta dichiarando l'insegnamento da trarre.

Nel passo sembrerebbe che ci siano due personalità diverse della stessa Marcia: la prima deve aver valutato le seconde nozze, se poi mostra la convinzione che nel risposarsi l'uomo possa prenderla con sé solo per la propria ricchezza; la seconda invece, non valuterebbe affatto l'ipotesi di un secondo matrimonio, avendo confessato che solo la morte le garantirebbe la fine del dolore per la mancanza. La Marcia iniziale dichiara

come motivo del non risposarsi la convinzione – mista forse alla delusione – che un secondo marito la sceglierebbe perché ricca (*respondit non se inuenire uirum qui se magis uellet quam sua*), mentre la Marcia finale è totalmente devota al primo marito, e non considera più la possibilità di una vita felice (*quaerent quem diem haberet luctus ultimum, ait: quem et uitae*). È chiaro che Gerolamo non volesse scindere la figura di Marcia, ma rappresenta il personaggio inizialmente sotto un'altra luce, appunto per poter allertare le destinatarie dai rischi di un secondo matrimonio, come in realtà anche di un primo. La vera Marcia non è quella iniziale, che è utilizzata solo come spunto per l'avvertenza geronimiana, ma la seconda che, come molti altri modelli di *pudicitia*, non concepisce più la propria vita alla morte del marito. Una grande differenza di Marcia rispetto alle altre donne però è nella morte; la figlia di Catone non si dà la morte, ma la aspetta e la desidera come soluzione alla mancanza dello sposo. Se molte vedove nello stesso contesto si sono sacrificate, il gesto di Marcia può sembrare meno eroico ma viene comunque descritto da Gerolamo; la vedova finirà di piangere la perdita del marito solo quando finirà la sua vita (*quaerent quem diem haberet luctus ultimum, ait: quem et uitae*), di conseguenza la vita che conduce ora è peggio della morte. La donna non sta realmente sopravvivendo al marito se concepisce che solo la morte può darle pace; in questo atteggiamento di attesa si può leggere forse un ideale più cristiano, diversamente ci si chiederebbe perché la donna non si sacrifici come tutte le altre.

Si analizza infine la struttura del passo: protagonista indiscussa è Marcia, che si esprime sempre perché interrogata, prima in forma impersonale (*cum quaeretur ab ea cur post amissum maritum denuo non nuberet*), poi dalle matrone (*et matronae ab ea quaerent quem diem haberet luctus ultimum*). Gerolamo privilegia la forma del discorso diretto, come anche nell'*exemplum* precedente di Bilia la cui virtù si rivela proprio attraverso le sue parole. Nel caso di Marcia lo Stridonense costruisce una struttura



che invita la donna a esprimersi perché interrogata (*cum quaereretur... respondit; cum matronae ab ea quaererent... ait*) e le sue risposte sono il punto di partenza da cui Gerolamo esplicita i due insegnamenti del passo, cioè che l'uomo solitamente sceglie la sposa più per ricchezza che per virtù (*diuitias magis in uxoribus eligi solere, quam pudicitiam*) e che una donna tanto legata al marito non aspira alle seconde nozze (*quae ita uirum quaerebat absentem, de secundo matrimonio non cogitabat*).

### ***Brutus... uinculum est - Marzia e Porcia***

La figura di Porcia viene presentata all'interno di un confronto con il personaggio di Marzia; Gerolamo vuole dimostrare la differenza tra lo sposare una donna vergine e una non vergine, infatti il passo si apre con le scelte dei rispettivi mariti, Bruto e Catone l'Uticense (*Brutus Porciam uirginem duxit uxorem: Marciam Cato non uirginem*). Si mostrano poi le conseguenze dell'aver una moglie casta o averla impudica: Marzia si spostava tra Ortensio e Catone, stando bene anche in assenza del marito (*Marcia inter Ortensium Catonemque discurrit, et sine Catone uiuere Marcia potuit*), mentre Porcia non poteva neanche immaginare di vivere senza Bruto (*Porcia sine Bruto non potuit*). Il commento conclusivo di Gerolamo spiega il motivo per cui Porcia fosse più legata a Bruto rispetto a Marzia con Catone, cioè che la donna si lega maggiormente quando è unita a un solo uomo (*Magis enim se unicis uiris applicant feminae*), e la stessa "inesperienza", passata e attuale, porta a un rapporto della coppia più solido (*et nihil aliud nosse, magnum arctioris indulgentiae uinculum est*). Ciò che lo Stridonense vuole dimostrare nel paragonare le due donne, una vergine e una non vergine, è che la donna vergine e casta, non conoscendo altro uomo (*et nihil aliud nosse*) e non avendone conosciuti in passato (*uirginem duxit uxorem*), si lega al marito e gli resta fedele, creando con lui un rapporto molto forte (*magnum arctioris indulgentiae uinculum est*); diverso è il comportamento di una donna lasciva, che non

sa rimanere con un solo uomo (*Marcia inter Ortensium Catonemque discurrit*), e che quindi sopravviverebbe facilmente al primo marito (*et sine Catone uiuere Marcia potuit*). È curioso il fatto che Marzia non venga solitamente ricordata come donna impudica: storici come Appiano<sup>200</sup> e Plutarco<sup>201</sup> raccontano che la donna, sposa di Catone l'Uticense, venne affidata a Ortensio per fini procreativi e alla morte di quest'ultimo tornò dal primo marito; la tradizione quindi la tramanderebbe come esempio di castità coniugale per aver accettato il volere del marito e del padre e per essersi poi ricongiunta con il primo sposo. Incarnazione delle virtù femminili romane e massimo esempio di obbedienza al marito, è così che viene raffigurata la compagna di Catone l'Uticense nella *Pharsalia*; Lucano la coinvolge nel vano tentativo di salvare la *res publica*: è per lei e per il marito che accetta la nota richiesta<sup>202</sup>.

La Marzia lucanea sembra non essere la stessa Marzia di Gerolamo che, pur non appellandola mai come lasciva – *non uirginem* è l'unico attributo –, la rappresenta inevitabilmente come donna impudica, soprattutto nella dinamica di confronto con Porcia, *exemplum* prima di verginità e poi di *pudicitia* una volta sposata. È evidente quindi una rilettura del personaggio di Marzia in senso antieroico, funzionale a far spiccare maggiormente le doti della moglie di Bruto e a esemplificare la riflessione geronimiana.

### ***Annam... uiuere - Annia, Porcia minore, Marcella maggiore, Valeria***

Gli ultimi quattro personaggi vengono trattati insieme per similarità di dinamiche. La costante è ancora la vicenda della vedova, invitata a contrarre nuove nozze che rifiuta per non volersi legare a un altro uomo (*Si enim uirum bonum inuenero, nolo timere ne perdam*), o per sentire ancora vivo il primo legame e il marito stesso (*ait sibi semper maritum*

---

<sup>200</sup> App. 2, 14, 99.

<sup>201</sup> Plut. *Cato min.* 25-26.

<sup>202</sup> Cfr. Sannicandro 2007, pp. 83-99.

*Seruium uiuere*). Tra la prima e l'ultima vedova, si inseriscono due racconti in cui la virtù non si manifesta attraverso rinunce o sacrifici, ma semplicemente con la citazione di un detto (*felix et pudica matrona nunquam praeterquam semel nubit*) o attraverso l'espressione del desiderio di non volere nient'altro oltre al matrimonio (*ita ualde, ut amplius nolim*). Dunque si individua in questa sezione una struttura circolare con richiami tra la prima e l'ultima storia, e un nucleo di *exempla* particolari all'interno.

Annia, personaggio non ben identificabile per il riferimento a un generico *propinquus*, viene invitata da un parente a risposarsi (*Anniam cum propinquus moneret, ut alteri uiro nuberet*), considerandone la bellezza e la giovane età, come specifica Gerolamo stesso tra parentesi – (*esse enim ei et aetatem integram, et faciem bonam*). La risposta della donna è molto ponderata ed è evidente che dietro le sue parole si celi il ragionamento dello Stridonense; Annia afferma che, dopo aver avuto un marito amabile, nel risposarsi si legherebbe di nuovo a un uomo che non vuole perdere, se buono, o che non vuole sopportare se cattivo (*Si enim uirum bonum inuenero, nolo timere ne perdam; si malum, quid necesse est post bonum pessimum sustinere?*). Il discorso ricorrerà in maniera più estesa nella stessa opera geronimiana, qualche capitolo più avanti (dal cap. 47); Gerolamo, infatti, citando il *liber de nuptiis* di Teofrasto, in cui il filosofo si interrogava sulla necessità o meno che il *sapiens* contragga il matrimonio, apre un *excursus* sulle varie difficoltà che si incontrano nelle nozze, in una prospettiva prettamente maschile e misogina. Ad ogni modo, il comportamento esemplare della donna è nella determinazione a non risposarsi, espressa nella prima affermazione (*nequaquam, inquit, hoc faciam*).

L'episodio di Annia ricorda le vicende di Marcia, alla quale era stato chiesto (*quaero*) perché non si risposasse, e di Rodogune, che la nutrice aveva tentato di persuadere (*persuadeo*) a nuove nozze; in questo caso la

vedova viene ammonita, consigliata (*moneo*) quindi il parente non assume nessuna valenza negativa, proprio perché ciò che compie non è un'opera di persuasione, ma un consiglio spinto dalla bellezza e dalla giovinezza della donna (*esse enim ei et aetatem integram, et faciem bonam*); la voce fuori campo dell'autore, allora, sembra quasi giustificare e comprendere l'invito del parente.

La figlia di Catone l'Uticense, *Porcia minor*, è un personaggio-comparsa; la sua presenza è finalizzata a pronunciare la *sententia* finale (*felix et pudica matrona nunquam praeterquam semel nubit*). La donna, infatti, in una situazione di lode a una giovane che aveva contratto un secondo matrimonio (*...cum laudaretur apud eam quaedam bene morata, quae secundum habebat maritum*), avrebbe commentato affermando che una matrona contenta nella sua *pudicitia* non si sposa mai una seconda volta. È da notare che la matrona, secondo il detto, non è solo casta ma è anche *felix* che in questo caso deve significare “felice”, più che “fortunata” – che è il significato più proprio del termine; il senso di *felix et pudica matrona* deve essere che la matrona è contenta e fiera della sua *pudicitia*, è sufficiente nella sua virtù e per questo non cercherebbe un secondo matrimonio. La *gnome* di Porcia vale ad annullare tutte le precedenti lodi *apud eam quaedam bene morata*, indicando che la buona educazione non fa della donna una *felix et pudica matrona*, avendo lei sposato un secondo uomo. Il personaggio di Porcia è attestato anche in Valerio Massimo, in riferimento al suo suicidio quando seppe della morte del marito Bruto, ucciso a Filippi; la fanciulla si sarebbe uccisa mangiando i carboni ardenti, emulando il gesto sacrificale compiuto prima dal padre (*ardentes ore carbones haurire non dubitasti, muliebri spiritu uirilem patris exitum imitata*)<sup>203</sup>.

Claudia Marcella maggiore (*Marcella maior*) viene ricordata nel giorno

---

<sup>203</sup> Val. Max. 4, 6, 5.

delle sue nozze, per aver risposto alla madre di essere così contenta di essersi sposata (*rogata a matre sua gauderet ne se nupsisse*), da non desiderare altro (*respondit: ita ualde, ut amplius nolim*). La nobildonna della dinastia giulio-claudia, viene colta non in un momento di difficoltà o di lutto, ma in un momento di entusiasmo dovuto alle nozze appena celebrate. La donna in realtà fu moglie di Agrippa e poi di Iullo Antonio<sup>204</sup>, ma Gerolamo, fotografandola nella gioia delle prime nozze, la eternizza nel suo *status* di novella sposa come icona della completezza che la fanciulla raggiunge nel momento del matrimonio. Il suo non desiderare altro (*ita ualde, ut amplius nolim*) si può leggere come “non desiderare altra cosa e – soprattutto – altro uomo”; deve essere questo il vero significato, se la risposta si inserisce in un contesto che scongiura le seconde nozze. È interessante notare come si insista in questi ultimi esempi sul tema della gioia (...*gauderet ne se nupsisse*), che in questo caso non è la contentezza controllata e legata alla *pudicitia*, come nel detto, ma è l’entusiasmo e l’emozione del giorno delle nozze. Si mette in evidenza poi il fatto che Gerolamo non faccia parlare personaggi non protagonisti: la nutrice di Rodogune, le matrone di Marcia, la madre di Marcella non si esprimono mai con le “proprie” parole, ma sempre nel discorso indiretto (*rogata a matre sua gauderet ne se nupsisse*). Così facendo il *focus* della scena è tutto sulla dichiarazione della protagonista, che attraverso il discorso diretto sembra rivolgersi *direttamente* al pubblico destinatario. Valeria, la sorella dei Messalla (*Messalarum soror*), è l’ultimo *exemplum* del canone geronimiano. La donna è ricordata per aver risposto, una volta vedova (*amisso Seruio uiro*), che non necessitava di seconde nozze (*nulli uolebat nubere*), perché il primo marito era sentito ancora come vivo e vicino a lei (*ait sibi semper maritum Seruium uiuere*). La sua risposta mostra come la donna sia ancora fedelmente legata al defunto sposo,

---

<sup>204</sup> Cfr. Dion. Cass. 53, 1, 2; Svet. *Aug.* 63; Plut. *Ant.* 87.

motivo per cui è un grande esempio di castità e fedeltà coniugale; il suo ricordo è così forte da percepire l'uomo stesso ancora lì presente nella sua vita. Il suo atteggiamento è lo stesso della vergine sposa di Leostene, che si sacrifica per evitare un secondo uomo, sentendosi ancora legata al primo, e anche lo stesso di Artemisia che, nonostante la morte di Mausolo, spende la propria vita a realizzarne la tomba, progettata e costruita in maniera tanto maestosa da essere ricordata come una delle sette meraviglie del mondo antico; ciò che accomuna i tre personaggi è dunque l'avvertire ancora vivo il marito defunto e l'agire in funzione di lui. Valeria, identificata tramite la parentela (*Messalarum soror*), è inevitabilmente la stessa donna che passò alla storia come quinta e ultima moglie del dittatore Silla<sup>205</sup>, quindi non è poi così reale l'idealizzazione che ne fa Gerolamo; si sa, però, che lo Stridonense astrae i personaggi della letteratura pagana rendendoli emblematici di un valore da lui scelto. Perciò Valeria qui diventa la moglie casta che vivrà il resto dei suoi giorni nel pensiero ancora vivo del marito, e con lei si chiude la serie di mogli/vedove del mondo profano che si sono astenute dalle seconde nozze.

---

<sup>205</sup> Plut. *Sull.* 35-37.

## Conclusioni

Gerolamo scrive una pagina di letteratura tutta al femminile, all'interno di un'opera destinata a debellare il diffondersi dell'eresia gioviniana. La cornice trattatistica viene subito messa in discussione sia dall'impostazione e dagli attacchi *ad personam* che avvicinano l'*Aduersus Iouinianum* a una *controuersia*, come già notava Clausi<sup>206</sup>, sia da singole sezioni, come questa commentata, che, a partire dalla confutazione della tesi avversaria, si trasformano in piccoli opuscoli di modelli da seguire. Questo avviene nei capp. 41-46, in cui l'opera pare astrarsi dal contesto apologetico di appartenenza. I capitoli si configurano come una sorta di *pamphlet* di modelli di castità e di verginità, virtù per le quali le protagoniste sono disposte a dare la vita o a perderla per esserne state private.

I capitoli analizzati vanno divisi in due macrosezioni: i capp. 41-42 sulle figure verginali, e i capp. 43-46 sul tema della *castitas* nella vedovanza. A loro volta nei rispettivi blocchi sono riconoscibili dei gruppi di personaggi accomunati da una stessa azione o dalla stessa provenienza.

Nei primi due capitoli Gerolamo pone gli *exempla* verginali. Si parla di figure del mito e della letteratura pagana come Atalanta, Arpalice, Camilla, Minerva e Diana, ma anche di figure della storia romana come le vestali e le vergini di Giunone Sospita, di sacrifici di vergini provenienti da tutto il mondo greco, e infine del parto verginale di alcuni personaggi illustri come Budda, Platone, Romolo e Remo. Apparentemente non c'è un filo logico che lega tutte queste figure se non la virtù che sono chiamate a rappresentare. Una lettura più approfondita permette di individuare dei nessi interni, che potrebbero essere quelli stessi pensati dallo Stridonense,

---

<sup>206</sup> Cfr. cap. 2.2.

se si ipotizza che tale successione sia originale e non ripresa da un'antologia già confezionata. Nel dettaglio, Atalanta, Arpalice e Camilla sono accomunate dall'essere vergini votate alla caccia o alla guerra; le prime due sono entrambe figure della mitologia greca legate alla caccia, e Arpalice funge da elemento di cerniera condividendo con Camilla l'essere stata descritta dall'*insignis poeta* Virgilio. Le successive due figure rappresentano il valore del sacrificio per il bene della città: la figlia di Leo, se questa è l'interpretazione che si può dare del passo travagliato, e Ifigenia sacrificano la propria vita, *spontanea morte* o meno, per salvare la patria dalla peste o dall'avversione degli dèi. Sia la figlia di Leo che la figlia di Agamennone appartengono al mondo greco, grande però è la divergenza a livello di notorietà del mito, o almeno si può rilevare una scarsità di fonti in nostro possesso, sul mito ateniese rispetto al noto sacrificio omerico. Non è chiaro come si passi da Camilla alla figlia di Leo; l'assenza di punti in comune tra le due eroine rende difficile ricreare il nesso che deve aver spinto lo Stridonense ad accostarle, ma, come anche altri punti, questo deve forse essere spia del fatto che alcuni collegamenti fossero preimpostati. Segue un blocco di vergini indovine tra cui, in posizione di apertura, le Sibille – specialmente quelle “cristiane” di Eritre e Cuma –, Cassandra, Criseide e le vergini di Giunone Sospita, le sacerdotesse di Diana taurica e di Vesta; delle Vestali vengono ricordati due episodi di sospettata impudicizia, cioè i casi di Minucia e Claudia. La letteratura greca e quella latina si incrociano fino a formare un *unicum*; ciò accade a partire dalle Sibille, che hanno origini antiche ma di cui si cita la sistemazione romana ad opera di Varrone: con ciò le si potrebbe individuare come figure della latinità e poi, nello specifico quella di Eritre e quella Cumana, come anticipatrici del mondo cristiano, avendo profetizzato la nascita di Gesù. Cassandra e Criseide – che non era una sacerdotessa –, figure della grecità omerica, sono seguite dalla menzione del particolare rito di Giunone Sospita, tipico della città romana di



Lavinio; così le vergini sanguinarie della Diana taurica, che sconfinano nel mondo della barbarie, sono accostate alle sacerdotesse di Vesta, peculiarità della religione romana. Il dettaglio, poi, delle vicende di Minucia e Claudia, episodi che mostrano le conseguenze della *pudicitia* sospettata, può giustificarsi alla luce di quella che resta solo un'allusione nel menzionare il mito di Giunone Sospita; Properzio infatti racconta che dalla verginità delle devote dipende la riuscita del rito e il buon raccolto della città; viceversa, in caso di violazione della virtù, il serpente sacro non accoglie le offerte e non favorisce la coltivazione, ma soprattutto la vergine viene punita dalla legge. Anche se non si può affermare che Properzio sia la fonte geronimiana, l'ipotesi è che il rito di Giunone Sospita dovesse essere noto al Padre in questa modalità, e che le conseguenze della violazione verginale qui vengano taciute per essere descritte in un secondo momento, attraverso i due episodi ben noti delle vestali Minucia e Claudia; in questo modo vi sarebbe un richiamo della romanità tra i due episodi. Generalmente è da notare come Gerolamo dedichi più spazio al mondo latino: oltre a essere più estesamente descritte le vicende delle eroine romane, viene anche rievocata la tradizionale sfilata del trionfo, preceduta dalle vergini e infine la citazione degli autori è esclusivamente di autori latini (*insignis poeta, Varro, Lucani poetae patruus*). Minerva e Diana, dee romane dalla Grecia, chiudono questa prima parte di figure verginali singole; la loro menzione è finalizzata a indicare come anche tra i *gentiles* il valore della verginità fosse tale da crearvi delle divinità emblematiche e protettrici.

Si apre quindi un secondo gruppo di *exempla* verginali, caratterizzati dall'aver sacrificato la vita in nome della verginità; questa sequenza vede alternarsi episodi di morte collettiva a episodi di suicidio individuale, tutti tratti dalla letteratura greca: si parla delle figlie degli Ateniesi Fidone e Demozione, delle vergini spartane, di Aristomene di Messene, delle vergini di Mileto, di Leutra e di Tebe. Le prime della serie sono le figlie

di Fidone, assassinato dai Trenta tiranni e sul cui sangue le giovani sono costrette a danzare nude; per il violato pudore le fanciulle si danno la morte, inaugurando un canone che si ripete nella maggior parte dei modelli successivi. La figlia di Demozione rappresenta un *unicum* nel panorama di vergini in cui è stata inserita; la sua presenza qui sembra anticipare il tema della *castitas*, affrontato dai cap. 43 in poi. Il tentato oltraggio delle vergini spartane da parte dei Messeni e la storia della vergine di Stinfalo, amata e poi uccisa da Aristoclide, sono accomunati dall'essere riconosciuti dal Padre come movente di una guerra (nel primo caso tra Spartani e Messeni, nel secondo della mobilitazione dell'Arcadia contro Aristoclide). La Messenia è il tramite per la rievocazione del gesto di Aristomene, il quale, da leggendario condottiero e vincitore sugli Spartani, viene convertito in *defensor pudicitiae* delle vergini da lui stesso sequestrate. Le figlie di Scedaso richiamano l'episodio iniziale delle figlie di Fidone per aver vissuto un atto di sopruso in assenza del padre, ed essersi date la morte come conseguenza; anche il rito successivo dell'allontanamento delle vergini locresi è collegabile a questi due episodi sempre per la mancanza di una figura tutelare, che se nei primi casi è stata concausa della violazione della virtù, ora invece si rivela non necessaria: le vergini stesse sono state capaci di difendersi non suscitando *ullam fabulam obscoeni rumoris et pollutae uirginitatis*. Le sette vergini milesie, la prigioniera tebana di Nicanore, e la vergine tebana violata dal nemico macedone sono tre episodi in cui viene riproposta la dinamica del suicidio per preservare la virtù, tranne nell'ultimo caso in cui la vergine viene effettivamente oltraggiata; il caso della vergine tebana introduce il tema dell'omicidio del violatore, che sarà poi ripreso nei capitoli dedicati alle caste vedove. È come se Gerolamo proponesse degli spunti che vengono poi ripresi e approfonditi in seguito; questo accade nel caso della figlia di Demozione, nonché sposa di Leostene, e nel caso della vergine tebana, il cui gesto diviene centrale nell'episodio della regina di Candaule.

L'espedito del presentare *exempla* che facciano da precursori di alcuni aspetti affrontati meglio solo più avanti, non solo giustifica la presenza di alcuni episodi come quelli della sposa di Leostene e della tebana in questo blocco generalmente collettivo, ma serve anche a unificare il materiale geronimiano, creando una rete di rimandi. È da segnalare anche che, se nel blocco precedente si era notata una certa frequenza nel menzionare autori latini, in questo l'unico riferimento dichiarato dal Padre è un generale *narrant scriptores Graeci*; se quindi nel caso degli autori latini si può supporre che il Padre abbia attinto al Varrone di Lattanzio e al perduto *De matrimonio* senecano, diversamente la formula generale per gli scrittori greci è equiparabile a un *Fabulae narrant*, il che sottintende la difficoltà di vedervi una ripresa diretta.

Il cap. 42 è incentrato sul tema del parto verginale e sulla virtù delle figlie di personaggi illustri. I protagonisti sono Budda, Minerva e Libero, la madre di Platone, la figlia di Pitagora e quelle di Diodoro *Socraticus*, e infine la vergine Ilia. A parte la parentesi della casta prole dei due filosofi, il tema centrale è appunto quello della nascita verginale, tema che, pur legandosi al resto degli *exempla* per la presenza della vergine, in realtà rimane alquanto isolato; generalmente infatti le virtù sono sì la verginità e la castità, ma le stesse sono incarnate e dimostrate in episodi con risvolto esemplare ed emulativo. Il cap. 42 risulta dunque un'eccezione perché il *focus* non è tanto sulle figlie di Pitagora e Diodoro, che rispondono a un canone generale, ma sull'esposizione di *exempla* che testimonino il parto verginale; l'intenzione della rassegna quindi non è persuasiva ma quasi dogmatica: Gerolamo sembra giustificare un mistero della Cristianità con precedenti pagani.

Nel cap. 42 nessuna delle sei figure è nota per essere nata da una vergine; l'informazione doveva risultare alquanto ignota, non a caso è la sezione più ricca di fonti: vengono citati i Gimnosofisti dell'India per il parto verginale di Budda, la Grecia *doctissima* per quello di Minerva e Libero,

Speusippo, Clearco, e Anassilide per il caso di Platone, il popolo romano per la discendenza di Ilia. Si sottolinea che a parte in Platone il riferimento è sempre ad *auctoritates* generiche e non individuabili, motivo per cui una tale frequenza di riferimenti deve mirare genericamente a certificare la realtà del prodigio. Se negli altri blocchi di protagoniste vi è omogeneità e compattezza per il gesto o il contesto comune, qui l'accostamento è evidentemente una forzatura. La giustificazione della sua scelta viene a presentarsi solo in conclusione del capitolo; i sei personaggi testimoniano l'antichità – quindi la non novità – della nascita verginale nei vari universi (buddista, greco, romano). All'interno di tutta una sezione di *exempla* finalizzati a dimostrare come la verginità non sia un'invenzione cristiana, questa breve sezione, che è il cap. 42, ha l'obiettivo di individuare come neanche il parto verginale sia una creazione *ex novo*. In un contesto assolutamente profano le sei testimonianze della nascita da vergine diventano quasi delle profezie della nascita di Gesù, introducendo e confermando – in questa che può essere vista come una parentesi cristiana – il mistero della verginità di Maria, madre di Dio.

Con il cap. 43 si inaugura una seconda macrosezione che è quella dedicata agli *exempla* della *castitas* delle vedove. Le protagoniste qui sono riprese sia dalla letteratura classica come Didone, la moglie di Candaule, Alcesti, Penelope, Laodamia, Lucrezia, che dalla storia greca e romana come la moglie di Asdrubale e di Nicerato, Teuta, Pantea, e tutte le figure del cap. 46; vi è poi una sorta di *excursus* sulla cultura indiana, che sembra richiamare il riferimento buddista del cap. 42. Ad aprire la nuova rassegna di modelli di virtù è il personaggio di Didone, per il quale viene ripristinata l'originaria variante fenicia che la vede vedova fedele al marito defunto, suicida per sfuggire alle seconde nozze del re Iarba. Questa versione, presente in Timeo di Tauromenio e nell'*epitoma* di Giustino, sarebbe stata ripresa dal Padre, attraverso il *medium* tertulliano; il debito nei confronti di Tertulliano va riconosciuto sia per Didone, che per la moglie di

Asdrubale, che fa coppia con la regina cartaginese, ma anche per altri personaggi già incontrati come le vestali. Ad ogni modo, Didone rappresenta il valore della fedeltà coniugale che va oltre la morte; la regina non si concede le seconde nozze per il giuramento fatto sulle ceneri del marito e nel passo geronimiano è ricordata nell'atto del suicidio per mantenere la promessa fatta. Con lei si inaugura la dinamica del sacrificio per evitare un nuovo matrimonio, che viene riproposta in quasi tutti gli *exempla* successivi. Didone e la moglie di Asdrubale sono accomunate sia dalla patria cartaginese che dal gesto estremo del suicidio per la *castitas*, con la differenza che la seconda figura con la morte si assicura anche di non cadere nelle mani del nemico romano; questa sfumatura la lega al personaggio successivo cioè la moglie di Nicerato, anch'essa suicida per sfuggire alle violenze, che questa volta rientrano nel clima di terrore dei Trenta tiranni. La moglie di Nicerato apre il cap. 44, ma la somiglianza con l'episodio precedente è tale da non fare avvertire il cambiamento di capitolo; eppure gli *exempla* che seguono sono ben diversi dai tre appena visti. In questo secondo blocco infatti si individuano figure di vedove che rivelano la fedeltà coniugale e la castità ognuna in un modo proprio, non rispondendo dunque a nessun canone. La prima a essere ricordata per l'incredibilità del gesto nei confronti del defunto marito è Artemisia; la moglie di Mausolo è celebrata da poeti e storici – come ricorda Gerolamo senza fare nomi – per la costruzione del Mausoleo, sepolcro tanto solenne da essere diventato il nome della categoria funeraria. La regina è seguita da un'altra regina, questa volta illirica, cioè Teuta; la figura rappresenta un'eccezione nel panorama maschile della guerra, per le vittorie riportate sui Romani grazie alla propria *castitas*. Dal racconto Teuta non emerge come *exemplum* di fedeltà coniugale, ma piuttosto come caso singolare di condottiera e di donna della guerra; non è chiaro quindi il motivo per cui lo Stridonense la ponga tra gli esempi di incredibile amore coniugale; forse anche in questo caso il legame tra le due eroine doveva essere già istituito.

A questo punto Gerolamo interrompe la serie di figure femminili del mondo classico, riportando una tradizione indiana della contemporaneità (i verbi infatti sono all'indicativo presente *habent... est*); la poligamia indiana prevede che tra le mogli di un unico marito si instauri una competizione per essere la preferita e per vincere, se riconosciuta tale, il premio dell'essere cremata viva con lui alla sua morte. Gerolamo celebra la *castitas* di queste donne, che pur andando incontro alla morte in caso di vittoria, aspirano comunque a meritare l'amore preferenziale del marito. L'ultimo caso di questi particolarissimi *exempla* è quello della concubina di Alcibiade, ricordata per il gesto di aver dato sepoltura all'amato nonostante i divieti imposti da Farnabazo e dai conseguenti rischi cui sarebbe andata incontro; l'eccezionalità dell'episodio – come rileva il Padre stesso – è nel fatto che la giovane fosse una concubina quindi una schiava, e nonostante ciò il rapporto che la lega all'Ateniese era tale da mettere in pericolo la propria vita per lui. Il suo *exemplum* chiude il cap. 44 che dunque rimane come un gioiello di straordinarietà di gesti coniugali, sia per quanto riguarda le singole opere delle protagoniste, che per quanto concerne l'eccezionalità degli episodi. Il cap. 45 è incentrato su scene di omicidio e suicidio, e in chiusura menziona esempi di fedeltà coniugale quali Alceste, Penelope e Laodamia. La moglie di Stratone e Pantea hanno in comune il gesto del sacrificio vicino al corpo morto del marito, con il dettaglio del sangue nella storia senofontea; a differenza di Pantea, la regina Sidonia è artefice stessa della morte dello sposo, avendolo ucciso per strapparlo dalle mani del nemico, e questo dato la accomuna sia alla moglie di Candaule che alla figlia di Dario. Nel caso erodoteo, l'episodio è ben lontano dall'esemplificare il concetto di fedeltà matrimoniale, infatti l'uccisione del marito da parte della regina non sembra un'azione sofferta come non lo è poi nel caso di Rodogune la condanna della nutrice; entrambe sembrano azioni subitane dovute alla violazione che il marito nel primo caso e la nutrice nel secondo ha

compiuto o potrebbe compiere. È significativo notare come nel caso di Pantea si faccia riferimento alla fonte senofontea, mentre nel caso della novella erodotea il nome dello storico sia taciuto; è da escludere che nel dichiarare il punto dell'opera senofontea, da cui sarebbe stata attinta la storia, Gerolamo intendesse mostrare una ripresa diretta, perché queste indicazioni di fonti sembrano proporsi più come "spunti di approfondimento". In questa direzione sarebbe da interpretare anche il silenzio dello Stridonense sull'opera erodotea: Gerolamo non vuole invitare il pubblico a recuperare la storia originale altrimenti qui, come in molti altri casi, la sua trattazione perderebbe di credibilità. A chiudere il cap. 45 sono le tre figure della letteratura greca, Alceste, Penelope e Laodamia, che formano una sorta di trittico di massima fedeltà coniugale. Alceste si lega agli esempi precedenti per aver dato la vita per il marito, e lo stesso Laodamia anche se non nella stessa modalità; se Alceste, avendo salvato il marito ancora vivo morendo lei stessa, rappresenta una via di mezzo tra Penelope, che è ancora moglie, e Laodamia che è già vedova, Laodamia a sua volta funge da elemento di ricongiungimento con le mogli che si sono date la morte non tanto per mantenere la *castitas* quanto per non sopravvivere alla morte del marito come nel caso della sposa di Leostene e di Pantea.

Il cap. 46 si configura come quarta e ultima sezione, presentata dallo Stridonense stesso attraverso la formula *Ad Romanas feminas transeam*. Quest'ultima parte non solo è tutta romana ma è anche la più quotidiana tra tutte quelle analizzate; le protagoniste sono figure letterarie e storiche, che non si distinguono per azioni incredibili ma che manifestano il valore della *castitas* semplicemente parlando. Le eroine prendono la parola, rendono manifesti i propri ragionamenti e dichiarano le proprie *sententiae*, si esprimono riportando quello che è il pensiero dell'autore cristiano. Lucrezia è la prima ad essere ricordata; la sua ammirevole difesa della *puđicitia* la rende capostipite di una generazione di matrone caste, come

figura dalle parole che le fa pronunciare Tito Livio, e come emerge dalla posizione incipitaria che Gerolamo le destina. La figura di Bilia è la prima di una serie di *matronae* che rappresentano l'amore coniugale non tanto nella forma di *castitas* dopo la morte del marito, come visto finora, ma nella vita di tutti i giorni; la peculiarità di quest'ultima rassegna è proprio il realismo e l'attualità che permea tutti gli episodi. Le donne si interrogano sulla giustizia o meno dei propri gesti, che vanno dall'idea di valutare seconde nozze all'accettare di mantenere un segreto tutta la vita per timore di ferire il marito. Le *matronae* romane non sono personaggi granitici come possono risultare le eroine delle grandi gesta, ma sono figure "pensanti": Bilia teme di ferire il marito e sceglie di tacere, ma nel momento in cui viene interrogata sul motivo di tale segreto, è chiamata a risolvere quello che realizza essere stato un errore (*ut huic uitio mederetur*); Marcia e Annia riflettono sull'eventualità di un secondo matrimonio, giustificando una risposta negativa ora per l'interesse del secondo sposo per la dote, ora per la possibilità che questo possa non rivelarsi un buon marito come il primo. Le donne romane vengono presentate comunque come delle eroine, perché ai dubbi e alle riflessioni, che esprimono, rispondono sempre con un'affermazione che ne rivela la scelta giusta agli occhi dello Stridonense cioè quella di non risposarsi. Marcia, Porcia la giovane, Marcella la maggiore e Valeria ostentano la propria fermezza attraverso discorsi e *sententiae*, innescate dalle domande e dai consigli di altre matrone o di parenti sulla possibilità di un secondo matrimonio. Questa dinamica può ricordare vagamente l'episodio di Rodogune, persuasa dalla nutrice che per questo viene condannata, con la differenza che se in quel caso la nutrice rappresenta la tentazione che può cogliere le donne destinatarie degli *exempla*, diversamente in questa situazione l'interlocutore ha una funzione che si potrebbe denominare quasi "maieutica": le richieste dei *propinqui* danno modo alle *matronae Romanae* di far emergere le proprie riflessioni e i propri valori. La ragione



per cui tutta la rassegna sembra mirare a questo *focus* più reale e vicino, più quotidiano e simile alla vita di tutti i giorni, deve essere questa: le destinatarie apostrofate nell'episodio della concubina di Alcibiade (*matronae saltem Romanae*) sono invitate a identificarsi nelle matrone romane del passato, ad ascoltarne i dubbi e a prendere la scelta giusta. Si potrebbe valutare l'ipotesi che tutti gli *exempla* ripercorsi fino al cap. 46 abbiano lo scopo di mostrare l'importanza e l'antichità del valore verginale, difeso con la vita stessa, ma che quest'ultima sezione cambi destinatario. Che la verginità non sia un *nouum dogma contra naturam* lo si è ampiamente dimostrato; quest'ultimo capitolo, più degli altri, sembra parlare proprio al pubblico femminile, invitato a immedesimarsi nelle *matronae* e a imitare i *mores maiorum* femminili.

Tra le riflessioni che può suscitare la totalità degli *exempla*, uno gli aspetti più interessanti è che l'universo della paganism sembra configurarsi come una storia universale, dove non conta se i personaggi provengano dalla lontana Tracia, o dall'antica Grecia o dall'India: una volta ricordate, le donne entrano quasi in un mondo bidimensionale, in cui le differenze spazio-temporali e culturali vengono annullate; emblematico di ciò è proprio l'*exemplum* della tradizione indiana, raccontando la quale, Gerolamo non si sofferma sul fatto che fossero poligami – aspetto culturale di distanza rispetto al Padre e ai Cristiani – ma ne celebra la gara tra le mogli come *testimonium castitatis*. Una competizione per essere riconosciuta come la moglie preferita di un marito poligamo è un concetto ben lontano da quelli che Gerolamo potrebbe concepire; nonostante ciò, nell'ottica dello Stridonense, questo non risulta un fattore di impedimento a che la tradizione possa divenire una dimostrazione del valore della verginità. L'autore cristiano riduce le distanze sorvolando sulle differenze, e soffermandosi invece sui tratti comuni; questa fusione tra mondo pagano e cristiano è resa possibile grazie all'utilizzo dell'*exemplum*. Anche

Gioviniano utilizza gli *exempla* per sostenere le proprie tesi, ma il ricorso a modelli del mondo profano deve essere un elemento di novità dello Stridonense, quindi il catalogo pagano va riconosciuto come elemento originale geronimiano. Che non risponda a un probabile già avvenuto impiego dello stesso materiale da parte del monaco, lo si ipotizza dal fatto che, sebbene la frase *prouocari nos etiam ad mundi sapientiam* possa far immaginare che la «sapienza del mondo» sia già stata impiegata dal monaco, in realtà non sarebbe impossibile pensare che in merito alla verginità Gioviniano si fosse limitato a emanare queste due sole sentenze, cioè che fosse un principio contro natura (*nouum dogma contra naturam*) e che non sarebbe mai stato accettato un valore del genere nel mondo (*quod nunquam hoc genus in saeculo sit probatum*); inoltre, Gerolamo nel riportare *exempla* classici non si trova a confutare, prima, l'interpretazione di Gioviniano – come avviene per quelli biblici – per poi dimostrare la propria, quindi si intende che non ci fossero *exempla* pagani da confutare. La “provocazione” gioviniana (*prouocari nos*) è la ragione dell'esteso catalogo di esempi del mondo classico, che ha un precedente nel trattato tertulliano del *De exhortatione castitatis*, 13. Clausi mette in luce le differenze tra i due autori cristiani, che riguardano fundamentalmente la funzione degli esempi e le due concezioni diverse del mondo pagano<sup>207</sup>. Se in Tertulliano gli *exempla* sono utilizzati per esortare, come si lascia intendere sin dal titolo dell'opera, diversamente in Gerolamo si è all'interno di una confutazione di eresia; nel caso geronimiano l'*exemplum* recupera la funzione che aveva all'interno della *controuersia*, dove esso funge da struttura dell'argomentazione; l'*exemplum* in oratoria ha la funzione di innescare un processo induttivo, per cui, tramite il paragone tra il modello e la realtà, l'ascoltatore è capace di comprendere se la tesi dell'oratore è valida o meno; questa è la funzione recuperata dagli *exempla*

---

<sup>207</sup> Cfr. Clausi 1995, pp. 466-467.

nell'*Aduersus Iouinianum* rispetto a quelli tertulliani, più strettamente emulativi. Gli esempi classici adottati da Tertulliano e da Gerolamo nei rispettivi passi mostrano, inoltre, due visioni diverse del mondo greco e latino, riflesso di due diversi panorami storico-culturali: per Tertulliano il fatto che il mondo profano possa offrire dei modelli anche per i Cristiani è dimostrazione dell'idea che «ciò che è buono e piace a Dio è riconosciuto anche “*ab extraneis*”»<sup>208</sup>; i due mondi pagano e cristiano non si incontreranno mai e anzi si ribadisce la superiorità del proprio. La *castitas* dei Gentili è *perditrix*, e a questa Tertulliano oppone quella *conservatrix* dei Cristiani<sup>209</sup>. Gerolamo, invece, ha una concezione del mondo pagano totalmente opposta e questa rassegna di esempi greci e romani ne è una delle varie dimostrazioni; lo Stridonense concepisce una continuità tra i due universi, grazie alla quale è possibile presentare la letteratura classica come ricettacolo di buoni esempi per i fedeli e nel caso specifico per le *matronae Christianae*. Il Padre addirittura arriva a stravolgere il pensiero tertulliano, individuando come corrotta la società contemporanea e riproponendo alle matrone cristiane modelli della paganism, caricati degli autentici valori cristiani.

Ciò che possiamo trarre dal suo studio è una riflessione sui debiti di Gerolamo nei confronti sia di Tertulliano che del genere retorico delle *declamationes*. Se Clausi definisce la confutazione dello Stridonense una *controuersia*, nella sezione degli esempi pagani è da riconoscervi anche una ripresa della *suasoria*. Soprattutto nell'ultima sezione (cap. 46), dove domina il discorso diretto e indiretto delle protagoniste, si può ravvisare l'eco della classica impostazione della *suasoria*, che prevedeva di ragionare su un tema impostando la riflessione come discorso diretto di un personaggio illustre; così ad esempio avviene nelle due *suasoriae* di

---

<sup>208</sup> Tert. *exh. cast.*, 13, 1 *quid bonum et deo placitum ab extraneis quoque agnoscitur et testimonio honoratur.*

<sup>209</sup> Tert. *exh. cast.* 13, 2 *Invenit scilicet diabolus post luxuriam etiam castitatem perditricem, quo magis reus sit Christianus qui castitatem recusaverit conservatricem.*

Seneca Padre ispirate alle gesta di Alessandro Magno, che toccavano però argomenti attuali come la *prolatio imperii*, e che inducevano anche a un confronto tra le gesta del Macedone e i condottieri romani<sup>210</sup>. Nella stessa ottica di paragone potrebbero essere letti anche i frequenti riferimenti alla corruzione della società contemporanea, che Gerolamo scrive in riferimento all'esempio di Duilia e nell'apostrofare le matrone *saltem* cristiane, quasi prevedendo la vanità di estendere l'invito anche alle altre. Gli spunti per la realizzazione del catalogo devono essere stati vari. Gli *exempla* sacrificali delle vergini e delle vedove, in cui Gerolamo si sofferma sul dettaglio del sangue e del macabro, probabilmente riflette gli echi della letteratura martiriale delle vergini; il debito anche in questo caso non è dichiarato: Gerolamo doveva aver assimilato la letteratura dei Padri precedenti al punto da riproporne le dinamiche per effetto di una memoria interna. Una tale precisione nella descrizione della morte è presente ad esempio in Prudenzio, nel caso della *Passio Agnetis*, o della *Passio Perpetuae et Felicitatis*<sup>211</sup>. Gli *exempla* pagani sono molto più brevi dei racconti martiriali, ma nel gesto di sacrificarsi per la *castitas* si potrebbe individuare un'assimilazione delle figure pagane ai modelli agiografici. In conclusione tutte le eroine pagane, divenendo emblemi di una *castitas* più cristiana che profana, non solo perdono la dimensione pagana di partenza, ma si presentano come antesignane delle vergini cristiane, rappresentando appunto dei modelli per le stesse. Tutta la rassegna degli *exempla* pagani, dalle figure mitologiche greco-romane di Atalanta, Minerva e Diana, alle profezie della nascita verginale di Gesù tramite le Sibille e i precedenti profani, dalla sezione del suicidio delle vergini greche che si immolano per preservarsi inviolate, agli episodi di vita quotidiana in cui si rivela il vero affetto delle matrone romane, si configura

---

<sup>210</sup> Per approfondire l'argomento delle *suasoriae* di Seneca padre cfr. Migliario 2007.

<sup>211</sup> Cfr. Bastiaensen, Hilhorst, Kortekaas, Orbán, Van Assendelft 1987.

come vera e propria pagina di cristianità nella sorta di *speculum uirginis*  
in cui la donna cristiana possa riconoscersi.

## Riferimenti bibliografici

Adkin 2003 = Neil Adkin, *Jerome on virginity, a commentary on the Libellus de virginitate servanda (Letter 22)*, Liverpool, 2003.

Alciati 2011 = Roberto Alciati, «*Sine aliqua differentia graduum*» (*Hieronymus, Aduersus Iouinianum 2, 19*) *Ascetismo e matrimonio nella predicazione di Gioviniano*, «Rivista di storia del Cristianesimo» 8, 2011, pp. 305-328.

Bastiaensen, Hilhorst, Kortekaas, Orbán, Van Assendelft 1987 = A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G. A. A. Kortekaas, A. P. Orbán, M. M. Van Assendelft, *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987.

Bellandi 2004 = Franco Bellandi, *Epicuro, Seneca e il matrimonio del sapiens. Sul frammento 23 Vottero = 45 Haase del De matrimonio di Seneca*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 53, 2004, pp. 175-182.

Blaise 1954 = Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954.

Bruzzone 2021 = Antonella Bruzzone, *Oltre i confini. Il destino della Camilla di Virgilio*, in C. Pepe, E. Porciani (a cura di), *Sconfinamenti di genere, donne coraggiose che vivono nei testi nelle immagini*. Conferenza internazionale (Santa Maria Capua Vetere, 26-27-28 Novembre 2019), Santa Maria Capua Vetere, 2021, pp. 59-66.

Burni 2018 = Flavio Burni, *Considerazioni sulla morte di Teleclo in Eforo di Cuma*, «Acme» 71, 2018, pp. 25-42.

Canfora 1989 = Luciano Canfora, *L'educazione*, in E. Gabba, A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma IV: caratteri e morfologie*, Torino, 1989, pp. 735-770.

Cantarella 1981 = Eva Cantarella, *L'Ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma 1981.

Cantarella 1988 = Eva Cantarella, *Donne di casa e donne sole in Grecia: sedotte e seduttrici?*, in R. Uglione (a cura di), *La donna nel mondo antico. Atti del secondo convegno nazionale di studi (Torino 18-20 aprile 1988)*, Torino, 1989, pp. 45-60.

Cataldi 2011 = Silvio Cataldi, *Aspasia donna sophè kai politikè in Plutarco*, «Historika» 1, 2011, pp. 11-66.

Cavallo 1995 = Guglielmo Cavallo, *Donne che leggono, donne che scrivono*, in R. Raffaelli (a cura di) su *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma. Atti del Convegno (Pesaro 28-30 aprile 1994)*, Ancona, 1995, pp. 517-526.

Cecchin 1989 = Sergio A. Cecchin, *Letteratura e realtà: la donna in Giovenale (Analisi della VI satira)* in R. Uglione (a cura di), *La donna nel mondo antico. Atti del II convegno di studi (Torino 18-19-20 aprile 1988)*, Torino, 1989, pp. 141-164.

Clausi 1995 = Benedetto Clausi, *Storia sacra e strategia retorica, osservazioni sull'uso dell'«exemplum» biblico nell'Aduersus Iouinianum di Gerolamo*, «Cristianesimo nella storia» 17, 1995, pp. 457-484.

Consolino 1989 = Franca Ela Consolino, *Sante o Patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità*, «Studi Storici» 30, 1989, pp. 969–991.

Cucchiarelli 1999 = Andrea Cucchiarelli, *Hor. epist. 1, 19, 28: “pede mascula Sappho”*, «Hermes» 127, 1999, pp. 328-344.

De Simone 2020 = Pia De Simone, *I riferimenti alle donne nel Timeo di Platone. Una nota di lettura sull'aspetto biologico, la funzione sociale e la valenza metaforica*, «Archai» 30, 2020, pp. 1-14.

Duval 2003 = 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 et au début du V siècle*, Roma, 2003.

Fedeli 2022 = Paolo Fedeli, *Properzio, Elegie. Volume II, libri III-IV*, a c. di Paolo Fedeli, Milano, 2022.

Finbarr Barry 1926 = Mary Finbarr Barry, *The vocabulary of the moral-ascetical works of saint Ambrose. A study of lexicography*, Washington, 1926.

Frasca 1991 = Rosella Frasca, *Donne e uomini nell'educazione a Roma*, Firenze, 1991.



Frasca 1996 = Rosella Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, Bari, 1996.

Fratantuono 2009 = Lee Fratantuono, *A Commentary on Virgil, Aeneid XI*, Bruxelles, 2009.

Gasti 2020 = Fabio Gasti, *La letteratura tardoantica. Un profilo storico (secoli III-VII d.C.)*, Bologna, 2020.

Girotti 2016 = Beatrice Girotti, *Le madri modello: Cornelia, Aurelia, Azia. Su Tacito, Dialogus de Oratoribus, 2, 28-29 e sul recupero del passato da parte di San Gerolamo*, in F. Cenerini, F. R. Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero. Atti del Convegno (Venezia 16-17 ottobre 2014)*, Trieste 2016, pp. 339-352.

Gori 1995 = Franco Gori, *Gerolamo e le sue discepoli* in, R. Raffaelli (a cura di), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma. Atti del convegno (Pesaro 28-30 aprile 1994)*, Ancona, 1995, pp. 435-447.

Harnack 1906 = Adolf von Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo*, tr. it., Torino, 1906, pp. 406-419.

Hunter 2007 = David G. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy*, New York, 2007.

Huskinson 1999 = Janet Huskinson, *Women and learning. Gender and identity in scenes of intellectual life on late Roman sarcophagy*, in R. Miles (ed.), *Constructing identities in late antiquity*, London-New York, 1999, pp. 190-213.

Mattioli 1983 = Umberto Mattioli, *Asthéneia e andréia. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma, 1983.

Marolla 2017 = Giulia Marolla, *Presenza di classici in Gerolamo, epist. 123 a Geruchia*, «*Vetera Christianorum*» 54, 2017, pp. 127-141.

Marolla 2024 = Giulia Marolla, *Girolamo, Epistola 123 ad Geruchiam de monogamia. Testo, traduzione e note*, Bari, 2024.

Marrou 1994 = Henri-Irénée Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, tr. it., Roma, 1994.

Martino Piccolino 2021 = Giovanna Martino Piccolino, *La regola educativa di S. Gerolamo: esempi di institutio christiana nell'Epistolario geronimiano (Ep. 107 e 128)*, «*Theological Quarterly*» 81, 2021, pp. 465–475.

Mazzucco 1989 = Clementina Mazzucco, *'E fui fatta maschio'. La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Firenze, 1989.

Metro 2018 = Antonino Metro, *La misoginia dall'antichità ai nostri giorni*, «*Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di Scienze Giuridiche, Economiche e Politiche*» 87, Napoli, 2018, pp. 69-80.

Migliario 2007 = Elvira Migliario, *Retorica e storia. Una lettura delle suasoriae di Seneca padre*, Bari, 2007.

Milazzo 2002 = Vincenza Milazzo, *Educare una vergine, Precetti e modelli in Ambrogio e Gerolamo*, Catania, 2002.

Neri 2021 = Camillo Neri, *Saffo. Testimonianze e frammenti*, Berlin/Boston, 2021.

Novembri 2005 = *L'educazione delle donne nel cristianesimo antico: fra modelli tradizionali e nuovi paradigmi*, «Storia delle donne» 1, 2005, pp. 187-200.

Pappalardo 2011 = Umberto Pappalardo, *La Sibilla Cumana*, in O. Palagia – H. R. Goette (edd.), *Sailing to Classical Greece. Papers on Greek Art, Archaeology and Epigraphy Presented to Petros Themelis*, Oxford, 2011, pp. 27-36.

Petrocelli 1994 = Corrado Petrocelli, *Cornelia, la matrona*, in A. Fraschetti (a cura di), *Roma al femminile*, Roma-Bari, 1994, pp. 21-70.

Pugliarello 2002 = Pugliarello Mariarosaria, *Invecchiare al femminile: i racconti delle nonne (aniles fabellae) nell'antica Roma* in A. Guerci, S. Consigliere (a cura di), *La vecchiaia nel tempo. Atti del convegno* (Genova, 13 marzo 2002), Genova, 2002, pp. 45-51.

Romani 2022 = Silvia Romani, *Saffo, la ragazza di Lesbo*, Torino, 2022.

Ribichini 2008 = Sergio Ribichini, *Didone l'errante e la pelle di bue*, in I. E. Buttitta (a cura di), *Miti Mediterranei. Atti del Convegno internazionale* (Palermo-Terrasini 4-6 ottobre 2007), Palermo, 2008, pp. 102-114.

Sannicandro 2007 = Lisa Sannicandro, *Per uno studio sulle donne della "Pharsalia": Marcia Catonis*, «Museum Helveticum» 64, 2007, pp. 83-99.

Tafuri 2013 = Michela Tafuri, *Etica e politica nell'opera di Eschine di Sfetto. Una lettura socratica dell'Atene di V secolo*, diss., Università degli Studi di Napoli Federico II, 2012-2013.

Torre 2000 = Chiara Torre, *Il matrimonio del sapiens. Ricerche sul De matrimonio di Seneca*, Genova, 2000.

Varotto 2019 = Lara Diletta Varotto, *I culti di Tegea: documentazione e inquadramento storico e topografico*, diss., Università Degli Studi Roma Tre, 2018-2019.