

Dinamiche socio-istituzionali della presenza ascetico-monastica nella Roma del secolo VI

di Andrea A. Verardi

Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

<<http://www.retimedievali.it>>



Roma religiosa. Monasteri e città (secoli VI-XVI)

a cura di Giulia Barone e Umberto Longo

Firenze University Press



Dinamiche socio-istituzionali della presenza ascetico-monastica nella Roma del secolo VI

di Andrea A. Verardi

L'articolo esamina il fenomeno monastico della città di Roma dal pontificato di Papa Gelasio (492-496) a quello di Gregorio Magno (590-604), con particolare interesse per le dinamiche sociali cittadine (in particolare l'adesione all'ideale monastico dell'élite urbana e il rapporto tra i protagonisti delle esperienze ascetico-monastiche cittadine e il clero di Roma), con particolare attenzione al problema del funzioni pastorali e liturgiche svolte dai monaci. Verranno analizzati in particolare le testimonianze di Fulgenzio di Ruspe, quella di Dionigi il Piccolo, ma anche le prime tre versioni del *Liber Pontificalis*.

The article investigates the monastic phenomenon in the city of Rome from the pontificate of Pope Gelasius (492-496) to that of Gregorius the Great (590-604), with particular interest in the social dynamics within the city (especially the adhesion to the monastic ideal among the urban elite and the relationship between the protagonists of the ascetic-monastic experiences and the city clergy. It will especially emphasize the problem of the liturgy and the places dedicated to it. Specific cases will be taken in examination: the activity of Fulgenzio of Ruspe, that of Dionysius Exiguus, but also the testimony of the first three versions of the Roman *Liber Pontificalis*, compiled by clergymen of the city from the first decades of the sixth century.

Tardo Antico; Medioevo; secolo VI; Roma; monachesimo; senato; papato.

Late Antiquity; Middle Ages; 6th Century; Rome; Monasticism; Senate; Papacy.

Non è un mistero che il rapporto tra l'esperienza monastica e la città di Roma, in epoca tardoantica e altomedievale, rappresenti un fenomeno per molti aspetti ancora nebuloso, soprattutto per l'arco cronologico compreso tra il pontificato di papa Gelasio (492-496) e quello di Gregorio Magno (590-604). Sebbene infatti per il periodo in questione lo studio di Guy Ferrari¹, datato al 1954, abbia individuato molte delle strutture monastiche cittadine

Abbreviazioni

LP = *Le Liber Pontificalis*, a cura di L. Duchesne, I, Paris 1886

PL = J. Migne, *Patrologiae cursus completus: Series II, Ecclesia Latina*

¹ Ferrari, *Early Roman*.

provando a ricostruirne la storia, e quello puntuale e, direi, fondamentale di Georg Jenal abbia messo in luce le tipologie con cui il movimento si caratterizzò all'interno dell'Urbe tra IV e VII secolo, indicandone i personaggi principali e chiarendone le dinamiche di interazione con la società cittadina², permangono ancora numerose ed estese zone d'ombra, dovute principalmente alla pochezza e frammentarietà delle fonti romane per questo periodo.

Un tentativo di offrire un quadro sintetico della questione in realtà era già stato proposto da Réginald Grégoire (*Monaci e monasteri*) nel 1981 in occasione del convegno *I monaci in Roma nell'alto medioevo*, organizzato dalla Società romana di Storia Patria, i cui atti non sono stati pubblicati interamente. Credo però che le nuove posizioni storiografiche su alcune delle fonti che lo studioso utilizzò per il suo saggio, prima tra tutte il *Liber Pontificalis* romano, e la nuova percezione della storia materiale del monachesimo in città per il periodo in questione, dovuta al maggiore uso dei dati provenienti dall'archeologia, possano integrare e precisare alcuni dei temi affrontati dallo storico belga, favorendo una più chiara comprensione del fenomeno monastico in città per il periodo in questione.

Date queste premesse, dunque, ho provato a presentare un quadro sintetico delle attestazioni relative al fenomeno monastico in città per confrontarle poi con quanto riferito sullo stesso argomento dalle tre redazioni più antiche del *LP* – il *Liber* feliciano (F), quello cononiano (K) e la “cosiddetta” seconda redazione (P)³. Questo con lo scopo sia di mettere in luce alcuni aspetti della questione che mi sembrano essere rimasti in ombra, sia di sottolineare le peculiarità con cui i chierici che redassero il *LP* trattarono l'argomento. Data la necessità di affrontare il tema all'interno di uno spazio ristretto, ho ritenuto opportuno non affrontare questioni quali le coeve regole monastiche, la cui presenza o origine in città per questo periodo non sono certe, o la normativa relativa ai monaci presente nelle decretali pontificie e nella legislazione imperiale, lacuna però facilmente colmabile mediante qualche riferimento alle relative sezioni nella monumentale opera di Jenal⁴.

1. *Il monachesimo a Roma tra il periodo goto e il pontificato di Gregorio Magno: tra esperienze tradizionali e nuove forme emergenti*

Il VI secolo ha rappresentato per Roma uno dei momenti più significativi e densi di mutamenti, spesso repentini e inaspettati, le cui ricadute hanno condizionato pesantemente la realtà urbana e segnato lungamente la storia della città per i primi secoli del medioevo. In questi anni infatti agirono nel contesto cittadino complesse dinamiche socio-politiche, le cui radici sono col-

² Jenal, *Italia ascetica*.

³ Su questo si veda oltre il paragrafo 2, *Il monachesimo nel Liber Pontificalis*.

⁴ Jenal, *Italia ascetica*, II, pp. 678 sgg.

locabili nel secolo precedente, ma che trovano, tra illusorie risoluzioni e nuovi e imprevisi sconvolgimenti, una rinnovata vivacità proprio nel secolo in questione, causando, in ultima analisi, la fine del mondo antico e la comparsa di una società caratterizzata da dinamiche nuove.

Tra la seconda metà del secolo V, intorno agli anni in cui si tenne a Calcedonia il concilio ecumenico (451), e la conclusione del pontificato di Gregorio Magno (604) la realtà romana e il contesto in cui essa esercitava il suo influsso cambiarono radicalmente. Certo questo processo non avvenne né in maniera repentina, né fu determinato da una sola causa, ma fu piuttosto il frutto della sovrapposizione e interazione di diversi elementi, tutti, in qualche maniera, intrecciati fortemente tra loro, *in primis* l'instabilità politica, le controversie religiose e le tensioni sociali⁵.

Cercando di definire il senso di questo secolo, limitatamente alle vicende che interessarono la città di Roma, potrei dire che esso fu caratterizzato dal cambio di prospettiva nelle funzioni esercitate dalla città: da autonoma capitale cristiana, *caput ecclesiae*, residenza dell'illustre senato, fulcro degli equilibri mediterranei, a centro, seppur importante, della *servilis provincia* italica nella periferia dell'impero bizantino.

Alla luce di questo complesso quadro storico, politico e religioso, credo sia il caso di valutare il valore e la portata di un'esperienza come quella monastico/ascetica, in origine socialmente scardinante, che rifiutava ontologicamente le città e il loro sistema di valori: indagare cioè le modalità con cui il monachesimo venne vissuto all'interno di un contesto cittadino fortemente ideologizzato e identitario come quello di Roma; quali furono i suoi promotori all'interno delle mura cittadine; quali componenti sociali vi aderirono; quali modelli di vita furono proposti loro e, infine, come la loro esperienza si inserì in uno spazio urbano già territorio di confronto tra componenti ecclesiastiche e laiche⁶.

1.1 *Alla ricerca di un monachesimo "romano"? Fulgenzio di Ruspe, Dionigi e la società romana prima della guerra greco-gotica*

Tra le testimonianze di esperienze monastiche cittadine per la prima metà del VI secolo, un ruolo centrale occupano le notizie legate all'attività in città di due personaggi ben noti: il vescovo di Ruspe, Fulgenzio⁷, e il monaco scita

⁵ In generale sull'Italia al tempo dei goti si veda il recente volume *A Companion to Ostrogothic Italy*.

⁶ Pietri, *Aristocratie et société*, pp. 427 sgg.

⁷ Per quanto riguarda la vita di Fulgenzio alcune informazioni ci sono fornite dal suo discepolo e biografo, il diacono di Cartagine Ferrando, autore di una biografia agiografica del vescovo, un genere di testo che però raramente offre la possibilità di stabilire una cronologia precisa, con conseguente difficoltà per la datazione delle opere. In generale mi sembra interessante segnalare che Fulgenzio proviene da una nobile famiglia di rango senatorio della Byzacena, forse un ramo dei Gordiani. Di madre cristiana, avrebbe appreso in giovane età il greco e il latino ed

Dionigi. In questa fase infatti entrambi si fecero promotori a Roma di una cultura monastica che, sebbene tradizionale, seppe venire incontro ai bisogni di alcune componenti della società cittadina e dare così un nuovo corso al fenomeno in città dopo la turbolenta conclusione dell'esperienza girolimiana⁸.

Il primo, pur non risiedendo in città, mantenne comunque con questa contatti frequenti, come ci è testimoniato da una raccolta di sue lettere, databile all'incirca entro gli anni Venti del secolo VI⁹: otto di esse, a carattere prevalentemente morale, sono indirizzate a persone che avevano intrapreso una scelta di tipo monastico-ascetico e che si rivolgevano a lui per ricevere indicazioni pratiche e morali sul nuovo *modus vivendi*.

Tra i destinatari di queste missive troviamo alcuni tra gli esponenti più in vista delle famiglie di rango senatorio attive in città: le sorelle Galla e Proba¹⁰, destinatarie in totale di 3 lettere, figlie del senatore Simmaco e, dunque, appartenenti all'influente famiglia degli Anici¹¹; l'illustre Teodoro, uno dei personaggi chiave della politica cittadina nella prima metà del secolo, e membro della famiglia dei Deci, cui è rivolta un'epistola¹²; e due individui di rango elevato ma la cui origine non è nota, cioè la illustre Venanzia e l'ancor meno noto Ottato, destinatari ognuno di una lettera.

Nel complesso questo materiale ci presenta un gruppo socialmente coeso di persone che, tra gli anni Venti e Trenta del secolo VI, avevano deciso di abbandonare i propri privilegi per dedicarsi a una vita di contemplazione e servizio, secondo una prassi ben nota in città (si ricordino i casi databili al secolo IV-V di Fabiola, fondatrice di un monastero e ricovero per i malati, o

avrebbe ricoperto la funzione di procuratore della Byzacena tra la fine del V e i primi anni del VI secolo. Assiduo lettore di Agostino, avrebbe vissuto una lenta conversione al cristianesimo, abbandonando gli obblighi civili per vestire l'abito monastico, prima di essere eletto vescovo della città di Ruspe. L'impegno episcopale, però, non impedì a Fulgenzio di seguire i suoi ideali monastici: fondò monasteri, si sforzò di vivere una vita austera. Sulla vita di Fulgenzio si veda Lapeyre, *Saint Fulgence*. Il testo di Ferrando è invece edito in Lapeyre, *Vie de saint Fulgence*. A proposito del contributo di Fulgenzio allo sviluppo di un monachesimo romano si veda Jenal, *Italia ascetica*, I, pp. 148-152.

⁸ Sul monachesimo a Roma prima del VI secolo si veda Gordini, *Origine e sviluppo*, pp. 220-260 e, più recentemente, sul contesto italiano si veda Lizzi Testa, *Mapping the Church*, pp. 480-501. In riferimento alla situazione romana invece Grégoire, *Monaci e monasteri*, pp. 5-24.

⁹ Fulgentius, *Epistula II Ad Gallam Viduam*, p.104. Per una datazione delle lettere di Fulgenzio si veda l'introduzione di Fripont a *Sancti Fulgentii...opera*, pp. VI-VII, che propone una loro collocazione durante il secondo esilio sardo del vescovo, cioè nel periodo che va dal 510 al 523.

¹⁰ Sulla vita di Galla si veda Isola, *S. Galla*, pp. 9-16. Il fatto che una giovane donna appartenente all'élite cittadina manifestasse il proposito di diventare una *vidua sacrata* non doveva essere certo una novità a Roma – basti ricordare i numerosi esempi di donne dell'aristocrazia cittadina che, poco più di un secolo prima, avevano intrapreso la medesima scelta ispirate dal presbitero Girolamo –, ma l'esempio della giovane anicia doveva aver colpito particolarmente l'opinione pubblica se, a distanza di circa settant'anni Gregorio Magno la inseriva nel suo personale *pantheon* di esperienze esemplari (Gregorio Magno, *Dialogi*, lib. IV, 14 §5). Su questo si veda oltre il paragrafo 1.2, *Nuovamente con lo sguardo rivolto ad Oriente*; Proja, *Santa Galla*, pp. 94-109; Quacquarelli, *S. Galla*, pp. 17-26.

¹¹ L'identificazione è probabile sulla base di Fulgentius, *Epistula II*, §32: «Et licet avo, patre, socero, marito consulibus pridem fueris inter saeculares illustris».

¹² Su Teodoro e la sua famiglia si veda Moorhead, *The Decii*, pp. 107-115.

Pammachio, che rinunciò alle vesti senatoriali per donare tutto ai poveri¹³), nei confronti dei quali Fulgenzio svolge un ruolo di guida, offrendo chiarimenti di carattere morale ma anche pratico sul nuovo stile di vita da loro intrapreso, attingendo in questa operazione pienamente alla sua cultura agostiniana: così, ad esempio, propone alle giovani anicie modelli di vita vetero- e neo-testamentari (Giuditta e Anna) e indica ripetutamente quali caratteristiche peculiari del *propositum* da loro intrapreso i tradizionali cambio d'abito, pratica dei digiuni e preghiera continua.

Dati i personaggi in questione – Proba, come è noto, era al centro di un circolo di lettori di Agostino, di cui facevano parte lo stesso Fulgenzio e l'abate del *Lucullanum* Eugippio, ma possedeva anche una biblioteca personale specifica sull'argomento, nella quale raccoglieva una delle più complete collezioni delle opere dell'Ipponate – non sorprende affatto che la loro predilezione per il vescovo di Ruspe possa essere stata favorita dalla loro vicinanza culturale e sociale con questo. Ciò emerge ad esempio dalla lettera destinata all'*illustris* Teodoro, nella quale viene affrontato il tema della rinuncia ai piaceri del mondo: l'argomento è trattato dal presule con un linguaggio ricercato e fortemente retorico, indice dell'alto livello culturale dei due interlocutori¹⁴.

Attraverso una dialettica avvincente Fulgenzio propone al suo destinatario, come si è detto un uomo che aveva ricoperto ruoli prestigiosi in città, un sistema di valori volutamente antitetico a quello civico della *romanitas*, cui aderiva ancora convintamente l'élite cittadina di rango senatorio¹⁵. Alla negatività della *romanitas*, così animata «ab amore temporalium terrenarumque rerum», Fulgenzio oppone, quale *pendant* positivo, l'angelico *coetus*, che ha solo a cuore le cose «caelestia et aeterna», e di cui, attraverso il suo proposito, l'illustre è entrato a far parte¹⁶.

Se da un lato però, il vescovo di Ruspe, anche sulla base della propria esperienza personale, indica nettamente nell'abbandono dei valori tradizionali l'atto che il suo interlocutore deve compiere per segnare il passaggio al nuovo *status*, è anche vero che non esita a parlare la lingua del suo destinatario: egli propone a Teodoro la rinuncia alle cose del mondo, che è il fine ultimo del percorso intrapreso, non semplicemente come una *conditio* per avvicinarsi a Dio, ma come l'unica via capace di dare compimento alla propria nobiltà¹⁷.

¹³ Gordini, *Origine e sviluppo*, pp. 220-260.

¹⁴ Non potrebbe essere altrimenti dato che il destinatario della missiva è un esponente della famiglia romana dei Deci (Moorhead, *The Decii*, pp. 107-115), *magister militum* e console della città di Roma, schierato con il partito filo laurenziano durante lo scisma, che avrebbe intrapreso un percorso di vita ascetica insieme alla madre («sanctam multumque in Christo venerabilem matrem, quae tuo spiritali studio Christiana fide et vere materna caritate concordat») e la sposa («venerabilem sororem tibi iam in Christo»: Fulgentius, *Ep. VI*).

¹⁵ Per un quadro generale Salzman, *The Making*, in particolare pp. 200-221.

¹⁶ C'è sicuramente nella rappresentazione fulgenziana la reminiscenza dell'opposizione tra le due *civitates* agostiniane, connotata da un forte senso escatologico, che anima la lotta tra mondo materiale e celeste, di cui, in generale, il monaco è il principale protagonista: si veda Fulgen- ce, *Lettres*, pp. 32-34.

¹⁷ *L'humilitas*, richiamata con insistenza da Fulgenzio, non cancella ciò che l'uomo è stato ma,

La scelta di questo linguaggio, sapientemente costruito per proporre la realizzazione degli ideali evangelici a personaggi che avevano già ricevuto in vita i più alti riconoscimenti sociali, è funzionale sia all'opera precettistica fulgenziana sia, naturalmente, a una più facile ricezione del suo messaggio. Questo perché egli è chiaramente consapevole dell'eco che avrebbe avuto presso la società romana la scelta di uno stile monastico di personaggi così importanti, favorendo una ulteriore diffusione del suo messaggio¹⁸.

Credo risieda in questa capacità di dialogo con l'élite cittadina uno dei tratti principali che hanno contribuito ad accreditare Fulgenzio quale guida per molte famiglie di rango senatorio: egli parla la loro stessa lingua, comprende le loro esigenze e intuisce le difficoltà che una professione di tipo ascetico poteva causare loro. Non propone certo scorciatoie o alternative per alleviare il percorso intrapreso, ma, con una ricalibratura continua a seconda del livello del destinatario, con chiara sensibilità agostiniana, prova a raccogliere la loro scelta per indirizzarla e conformarla, senza eccessivi *shock*, verso i più alti ideali evangelici, dosando costantemente la necessità che al *propositum* iniziale segua un cambio di vita e con la rassicurazione che la nuova non sarà altro che il perfezionamento e completamento di quella precedente.

In parte diverso è invece il contesto che emerge dall'attività di Dionigi: la sua azione sembra aver avuto un orizzonte d'azione più ampio e diversificato rispetto a quella di Fulgenzio, favorito in gran parte dalle sue doti linguistiche. Sembra infatti che egli non abbia esercitato un ruolo di guida spirituale, quanto piuttosto quello di tramite culturale, proponendo alla società romana traduzioni di testi agiografici e normativi di origine orientale¹⁹.

Ne è prova ad esempio la sua opera di traduttore e compilatore di testi a carattere normativo e, soprattutto, la composizione di raccolte di canoni ecclesiastici e decretali pontificie: in questo modo lo scita ha fornito alla chiesa cittadina un nucleo coerente di disposizioni in materia monastica che raccoglievano sia le norme papali, ma soprattutto introducevano i canoni provenienti dai concili africani e orientali, con particolare riferimento a quelli di Calcedonia, che ponevano i monasteri chiaramente sotto il controllo del vescovo diocesano²⁰.

La sua attività più rilevante in questo campo è però legata alla produzione

instillata per misericordia di Dio, agisce in lui attraverso la Grazia, rendendolo consapevole che ciò che ha ottenuto in terra non è frutto del suo operato ma esclusivamente del favore divino.

¹⁸ «Ita fit ut qui sunt in saeculi culmine constituti, aut plurimos secum perdant, aut secum multos in via salutis acquirant. Magna tales, aut poena manet, si multis ostendant sanctae conversionis exemplum» (Fulgentius, *Ep. VI*), concetto ribadito ancora quando prospetta a Teodoro la gloria, questa volta veritiera, che gli sarà tributata non più dal popolo romano, ma dal coro degli angeli, in seguito alla scelta intrapresa: «Nunc vero consulatu proveheris, nunc felici triumpho certissime sublimaris» (*ibidem*).

¹⁹ Per un profilo biografico del monaco scita si veda Wurm, *Dionigi*, pp. 199-204; e sulla sua attività in materia canonistica ancora Wurm, *Studien und Texte*.

²⁰ Per una valutazione della normativa papale, e non solo, sino al pontificato di Gregorio Magno si veda Jenal, *Italia ascetica*, II, pp. 683 sgg. In generale sull'apporto di Dionigi al monachesimo si veda *ibidem*, I, pp. 152-154.

agiografica: si tratta di tre traduzioni dal greco, realizzate entro gli anni venti del VI secolo, nelle quali lo scita insiste sui temi dell'ascetismo e della penitenza, particolarmente cari al monachesimo egiziano. È il caso della traduzione della vita di Thasis, una meretrice divenuta asceta, con la quale egli sembra intenzionato a proporre un modello di santità femminile, autorevole per antichità – la protagonista, infatti, è contemporanea di Antonio e Pacomio –, che «inter alios eximiae conversationis viros Aegyptios protulit». Nella lettera che apre la sua traduzione, Dionigi ci informa di averla intrapresa per «iussum» di un certo abate Pastore, non meglio noto, mettendo anche in rilievo l'alto valore esemplare della vicenda della santa, che, mondata dai propri peccati grazie alla penitenza intrapresa, poteva dare speranza di redenzione anche a coloro che si erano macchiati di molte e gravi colpe²¹.

A questa se ne aggiungono altre due, di analogo argomento ma più importanti per il rilievo dei personaggi trattati: la traduzione della vita di san Pacomio e quella del ritrovamento della testa di san Giovanni Battista.

Il primo di questi testi, che in realtà vantava già una *versio* latina ad opera di Girolamo²², venne realizzato su richiesta di una «domina veneranda et in Christo quoque magnificentissima» da individuarsi con una delle due Anicie già citate, Galla o sua sorella Proba²³. Il testo non presenta elementi di particolare innovazione rispetto alla precedente versione latina – salvo l'introduzione nella biografia della cosiddetta *regula* dell'angelo. Gli aspetti più rilevanti dell'impresa sono a mio avviso legati all'individuazione della committente dell'opera all'interno della famiglia degli Anici. Questa eventualità infatti dimostrerebbe nuovamente l'interesse che questi personaggi, e il ceto cui appartenevano, avevano per il fenomeno ascetico, segno di una loro adesione cosciente al *propositum* monastico, maturata alla luce di letture edificanti sull'argomento e stimolata dal confronto con personaggi di riconosciuta

²¹ La vicenda si svolge in Egitto al tempo di Antonio e Pacomio, dove la meretrice Tasis abbandona una vita di peccato grazie alla predicazione dell'abate Panunzio, per dedicarsi completamente a una vita ascetica di penitenza, vivendo l'ultima parte della sua vita reclusa in un monastero di vergini, in una piccola cella. Il testo è edito in *PL* 73, coll. 661-664; il prologo della stessa è edito in *PL*, Suppl. IV, coll. 21-22.

²² Dionigi traduce nuovamente in latino la biografia utilizzando una *versio* greca più antica, forse proveniente dagli archivi della chiesa di Alessandria, che ha la particolarità di contenere al suo interno la cosiddetta regola dell'angelo, vale a dire una serie di norme che Dio avrebbe donato a Pacomio mediante l'invio di un Angelo. La *Regula quam dedit ei [Pacomio] angelus*, anch'essa già conosciuta in Occidente grazie alla traduzione che ne aveva fatto Cassiano, sebbene vi siano divergenze di contenuto tra i due testi, si esaurisce in poco più di quattro paragrafi, nei quali il messaggero divino indica alla comunità pacomiana alcune norme relative alla struttura da adottare (costruzione di celle, refettorio comune, suddivisione in *turmae*), alla *forma vitae* che i monaci dovevano seguire (abbigliamento, condotta di vita) e all'organizzazione della preghiera quotidiana (tre diversi momenti di preghiera comunitaria durante la giornata – la mattina, il pomeriggio e la sera –, composta ognuna di 12 orazioni), proponendo, in quest'ultimo caso, una pratica leggermente differente rispetto a quella contenuta in Cassiano: si veda *La vie latine*, pp. 7-27.

²³ L'identificazione è stata proposta sulla base del riferimento a un «vir beatus atque gloriosus genitor», che avrebbe di recente dato la propria vita per amore della verità, da identificarsi con Boezio. Su questo *ibidem*, p. 48.

esperienza in materia, rapporto favorito anche dalla fitta rete di rapporti che queste famiglie intrattenevano in tutto l'impero²⁴.

Il loro interesse sembra anche indicato da alcuni dati materiali emersi dagli scavi archeologici in alcune aree urbane: penso ad esempio agli studi di Riccardo Santangeli Valenzani riguardo alla *porticus minucia*, che hanno consentito l'individuazione di chiari cambi di destinazione all'interno delle *domus* appartenenti alla *gens Anicia*, con la suggestiva proposta, purtroppo al momento solo ipotetica, dell'individuazione di un *monasterium*, quello indicato dal *Liber* come *Boetiana*, in una serie di strutture di riuso presenti nell'area di Largo Argentina e non distanti dalla *porticus*²⁵.

Qualche elemento di novità, rispetto al quadro del monachesimo cittadino sin ora emerso, mi sembra trasparire invece dalla *Historia de inventione capituli s. Iohannis Baptistae*²⁶: con questo scritto, come indica chiaramente la lettera dedicatoria che lo precede, Dionigi sembra voler proporre il Precursore quale istitutore del monachesimo («institutorque monachorum»), riservando ai monaci, che lui stesso descrive come percepiti con diffidenza dalla società contemporanea, non solo un ruolo fondamentale nelle vicende del ritrovamento della preziosa reliquia, ma anche nella divulgazione presso il popolo delle sue gesta miracolose²⁷.

Ci sono diversi aspetti dell'*inventio* che trovo interessanti, soprattutto in relazione a un possibile contesto di fruizione romano entro gli anni Trenta del secolo VI: innanzitutto il fatto che Dionigi abbia compiuto l'opera su richiesta di una comunità, quella guidata da Gaudenzio, che aveva chiaramente l'intenzione di farne uso nel proprio *officio* liturgico, per quanto quello monastico fosse, come ci dice sempre lo scita, «humilium»²⁸.

²⁴ Sui circoli politico-culturali romani di cui facevano parte sia gli Anici, sia Fulgenzio e Dionigi si veda Llewellyn, *The Roman Church*, pp. 417-427; Moorhead, *The Laurentian Schism*, pp. 125-136; Stevens, *The circle*, pp. 327-341; Bark, *Theodorici vs Boethius*, pp. 410-426.

²⁵ Santangeli Valenzani, *Pellegrini, Senatori*, pp. 203-226; Santangeli Valenzani, *Tra la porticus*, pp. 57-98.

²⁶ Si tratta della versione in latino di uno scritto in greco attribuito ad un certo Marcello archimandrita, integrato per l'occasione mediante l'aggiunta di un racconto di pari argomento ma di autore anonimo; il testo non possiede un'edizione critica moderna e richiederebbe ben altra attenzione rispetto a quella riservatagli sino a questo momento. In generale sul culto della Testa del Precursore si veda Baert, Geml, *Vox clamantis*, pp. 194-206; Baert, *The Dancing*, pp. 5-29.

²⁷ L'opera fu intrapresa, forse intorno al 525, su richiesta di un certo «Gaudentius abbas» e della sua comunità, per cui è stata più volte proposta l'identificazione con quella monastica dei Santi Giovanni e Paolo presso il Vaticano a Roma, senza però elementi probanti. La non chiara struttura sintattica della lettera dedicatoria dell'opera infatti non offre elementi certi per l'identificazione del contesto per il quale essa fu realizzata, anche se la sua citazione all'interno del cosiddetto *Decretum gelasianum* (databile tra la fine del V e i primi decenni del VI) possa comunque far pensare a una sua precoce circolazione nell'Urbe: «Item scriptura de inventione crucis et alia scriptura de inventione capituli beati Iohannis Baptistae novellae quidem relationes sunt et nonnulli eas catholici legunt; sed cum haec ad catholicorum manus advertunt, beati Pauli apostoli praecedat sententia: omnia probatae, quod bonum est tenete». Come si può notare, il titolo dato dal compositore di questo testo corrisponde a quello utilizzato nella tradizione manoscritta dell'*inventio* che mi è stato possibile visionare, sebbene sia molto più tarda del periodo in questione.

²⁸ Il testo è edito in *PL* 67, coll. 417-432. Forse l'utilizzo dell'attributo *humilium* potrebbe essere letto in opposizione alla più sviluppata liturgia presbiteriale ed episcopale.

Il testo infatti viene tradotto per essere annunciato – «intimetur» – al popolo dei fedeli nella festività del santo – «in natali ejus» –, che «hodie (...) ab Ecclesia toto orbe terrarum celebratur», in modo tale che la divulgazione dell'esperienza esemplare del Precursore potesse ispirare «fervorem veteris aemulationis»²⁹.

È noto quanto sparute e poco chiare siano, per il periodo in questione, le notizie riguardo alle funzioni svolte dai monaci in città: a maggior ragione lo è l'indicazione di possibili funzioni *latu sensu* liturgico-pastorali, che andassero oltre il tradizionale canto della salmodia durante l'arco della giornata. I monaci in questione, infatti, sembrano avere un *officium* proprio (questo non stupisce dato che anche la salmodia viene definita tale), un calendario liturgico di tipo santorale, in cui la festività del *dies natalis* del Battista è inserita, e, soprattutto, una comunità di fedeli che sembrano prendere parte alla funzione da loro tenuta³⁰.

La scelta agiografica di Dionigi non sembra dunque di poco conto, soprattutto se consideriamo la sua possibile contemporaneità con la comparsa in città di attestazioni di intitolazioni al Battista: la redazione P del *LP*, databile agli anni Trenta del VI secolo, fa infatti riferimento per la prima volta all'edificazione di due *oratoria*, dedicati rispettivamente al Battista e a Giovanni evangelista, da parte di papa Ilaro all'interno del battistero lateranense³¹. Inoltre un primo accostamento della dedizione al Battista a quella tradizionale del Salvatore per il Laterano è registrato al tempo di papa Gregorio Magno: il pontefice potrebbe sostanzialmente aver reso visibile un processo di affermazione del culto giovanneo compiutosi entro gli anni del suo pontificato³².

Naturalmente il testo di Dionigi può assumere un valore diverso da quello della semplice traduzione se lo si analizza alla luce sia della politica culturale coeva, che sembra voler ricondurre alla sola autorità episcopale la proposta di nuovi culti, sia della sostanziale mancanza di un'agiografia monastica romana sino all'epoca in cui scrive Dionigi³³.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ La redazione P, l'ultima a mio avviso ad aver visto la luce, intorno al 535, potrebbe aver registrato semplicemente un dato tradizionale che attribuiva l'edificazione a Ilaro, dall'altro però, essendo ben note le modalità con cui gli autori operano per costruire una narrazione legittimante di situazioni loro coeve, potrebbe aver assegnato al successore di Leone, cui è attribuita l'edificazione di un monastero in città, la realizzazione, nelle vicinanze del patriarcato, di un luogo dedicato al "fondatore" del monachesimo, di cui poco prima Dionigi aveva favorito l'inserimento del culto in città con la traduzione della sua opera. Trovo anche interessante che nella stessa redazione sia riportata la dedizione ad opera di papa Simmaco di due *oratoria* con la stessa intitolazione presso la basilica vaticana: se consideriamo infatti che al tempo dello scisma costui fu costretto a ritirarsi presso il Vaticano, la creazione di due edifici simili a quelli lateranensi potrebbe da un lato indicare la volontà di istituire a San Pietro un centro a essi omologo, certo per facilitare la percezione di legittimità della liturgia battesimale, che Simmaco era costretto a celebrare in Vaticano. L'indicazione degli *oratoria* edificati al tempo di papa Ilaro in *LP*, I, p. 242.

³² Su questo si veda De Blaauw, *Cultus et decor*, I, pp. 161-162. In generale sulla situazione archeologica dell'area del Laterano si veda Liverani, *Dalle Aedes*, pp. 521-549; Liverani, *Area Lateranense*, pp. 18-49.

³³ L'unica eccezione mi pare possa essere rappresentata dalla *Passio sanctae Agnetis* (Gordini, *Origine e sviluppo*, pp. 225 sgg.), la cui vita agiografica sarebbe stata rielaborata proprio nel

Non mi sembra fuori luogo pensare che in una Roma cristiana, in cui molte delle componenti sociali avevano visto “santificati” uomini appartenenti ai diversi *ordines* – ci sono santi vescovi, santi presbiteri, santi diaconi, santi provenienti dalle famiglie senatorie –, anche i monaci desiderassero avere il loro patrono e non mi sorprende che la loro scelta potesse ricadere sul Battista, che per santità e impatto sociale poteva concorrere con lo stesso Pietro. Se il *princeps apostolorum* aveva fondato la comunità romana, e i suoi santi successori, martiri e confessori, ne avevano istituito i diversi ordini sacri, la fondazione giovannea dell'*ordo monachorum* rappresentava, a mio avviso, un più che degno *pendant*, capace di legittimare socialmente questo gruppo di individui. Sarebbe suggestivo pensare che la comunità cui Dionigi fa riferimento potesse operare nelle vicinanze del Laterano, e aver avuto un qualche ruolo nell'affermazione del culto del Battista e nel progressivo cambio di dedicazione della basilica costantiniana: un'ipotesi purtroppo non verificabile in altro modo.

A rendere ancora più interessante la questione contribuisce il fatto, a mio avviso non casuale, che l'autore del decreto pseudo-gelasiano, la cui redazione andrebbe collocata proprio nella Roma di questi anni ad opera di un chierico della chiesa cittadina, inserisca il testo dell'*inventio* tra quelli in uso a Roma la cui lettura andava vietata: limitare la circolazione di questo scritto, con il messaggio legittimante l'*ordo monasticus*, poteva mirare, tra le altre cose, a restringere i margini di applicazione di questo tipo di comunicazione e limitare, forse, il diffondersi del “santissimo” modello di vita dei monaci all'interno della città³⁴.

Una possibile conferma del fatto che all'interno dell'Urbe potessero essere attive dinamiche simili basate anche sulla diffusione di modelli agiografici

secolo VI, e che propone la santità di una giovane che aveva vissuto la sua *conversio* all'interno di una comunità di fondazione imperiale: anche su questo testo, come, più in generale, sull'effettivo valore dei *gesta martyrum* nel contesto romano di VI secolo, sarebbe necessario ritornare con maggiore attenzione, per ragioni che qui non mi è possibile esporre, ma per le quali rinvio al mio volume *La memoria*, pp. 150 sgg.

³⁴ Che a Roma, in questo periodo, la santità stesse giocando un qualche ruolo all'interno di più ampie e complesse dinamiche intracittadine volte a favorire la supremazia sociale di alcuni gruppi, in particolare il senato e il vescovo, l'ho già ipotizzato in altra sede, ma non avevo in alcun modo considerato il fenomeno monastico. L'insistenza sul tema della santità di testi quali il *LP*, il già citato decreto gelasiano e la presenza in alcuni dei *gesta martyrum* romani di un prologo volto a difendere il processo di raccolta e di messa in circolazione delle notizie sui martiri, in un secolo in cui in città si assiste alla progressiva “santificazione” degli originari laici fondatori dei *tituli* cittadini, mi fanno presupporre una certa centralità del tema dei culti, o meglio del loro processo di validazione e gestione, nelle dispute che avevano caratterizzato Roma nel primo trentennio del secolo. Non è difficile credere che in una Roma ormai cristiana la santità possa essere stata percepita anche come un possibile strumento di legittimazione sociale, soprattutto da quelle classi che tradizionalmente erano educate all'utilizzo di tecniche di questo tipo: il grande fervore che essa stimolava presso i fedeli e la forte capacità di polarizzazione che i luoghi di culto avevano, potevano offrire una visibilità non di poco conto e in qualche modo favorire una “traduzione” all'interno di una semantica cristiana della “storia” gloriosa di alcune delle famiglie più in vista della città. La diffusione anche in Roma di una produzione agiografica legata ai monaci, che, poiché non martiri, non ricadevano sotto il controllo validante del vescovo cittadino, potrebbero bene rispondere al desiderio da parte di una parte dell'élite cittadina di ritrovare spazi di azione autonoma nella gestione del “sacro”.

riferibili a esperienze di tipo monastico-ascetico mi pare venire da uno scritto che non è certo romano, ma il cui autore fa parte della cerchia di personaggi incontrati sino a questo momento: mi riferisco alla vita di san Severino redatta dal già citato presbitero e abate Eugippio del monastero del *Lucullanum* a Napoli e dedicata al presbitero di Roma Pascasio³⁵. Come è noto l'abate campano, pur non risiedendo a Roma, apparteneva a pieno titolo a quella cerchia di personalità, accomunate da medesimi interessi culturali, religiosi e politici, di cui facevano parte Fulgenzio, Dionigi e gli Anici sin qui citati.

In apertura di questo testo infatti Eugippio dice chiaramente di essere stato spinto a raccogliere materiale utile alla redazione di una biografia del monaco Severino perché poco tempo prima, intorno al 511, aveva letto una «epistola cuiusdam laici nobilis (...) continens vitam Bassi monachi»³⁶. Lo stesso autore laico, poi, aveva richiesto a Eugippio materiali su Severino per redigerne lui stesso una biografia, richiesta questa che non era stata gradita dall'abate perché, e qui parafraso le sue parole, un laico, formato alla letteratura secolare, non avrebbe potuto rendere giustizia ai miracoli del santo, e soprattutto non sarebbe riuscito a utilizzare una lingua semplice, comprensibile da tutti coloro che ignorano le arti liberali³⁷.

Questo mi sembra mettere in luce due aspetti della questione: da un lato, ancora una volta, lo spiccato interesse di un individuo appartenente all'élite sociale e culturale italica nei confronti di esperienze esemplari in ambito monastico, con la significativa volontà a diffonderne le vicende, segno della presenza di un pubblico colto interessato a fruire di questi testi; dall'altro una sorta di diffidenza verso i laici, se non un vero e proprio antagonismo culturale, da parte della componente clericale della società, che sembra considerare la comunicazione della santità una questione di sua esclusiva competenza, perché sola a possedere la sensibilità per comprendere fino in fondo l'eccezionalità dei miracoli compiuti, come per adattare l'espressione linguistica alle capacità di ricezione di un pubblico più ampio possibile.

Sono dinamiche interessanti, quelle ora descritte, che qui posso solo accennare, rimandando ad altra sede una loro trattazione più organica, per cercare invece di tirare le fila di quanto sin qui emerso. Innanzitutto un dato fondamentale è rappresentato dall'estrazione sociale dei principali protagonisti della vicenda monastica in città: Galla, Proba e Teodoro, infatti, appartengono tutti all'alta aristocrazia senatoria cittadina e sono rappresentanti di due tra le famiglie più importanti della città, i Deci e gli Anici³⁸.

³⁵ La *Vita s. Severini* è edita dal Mommsen. Una lettura dell'opera all'interno del contesto romano precedente la guerra greco gotica in Momigliano, *Gli Anici*, pp. 296 sgg. A questo *milieu* religioso-culturale si potrebbe anche aggiungere l'attività del vescovo di Pavia Ennodio: su questo si veda Marconi, *Ennodio e la nobiltà*, pp. 37-61.

³⁶ *Vita s. Severini*, p. 1. Il Basso indicato sarebbe stato monaco presso un monastero sito sul monte Titano, vicino Rimini, e sarebbe poi morto in Lucania.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Su questo si veda Pietri, *Aristocrazia et société*, pp. 427 sgg.; Dey, *Public service*, pp. 209-228; Santangeli Valenzani, *Pellegrini, Senatori*, pp. 203-226.

A questo si aggiunge poi il particolare profilo biografico delle loro guide spirituali, che sono tutti personaggi “altri” rispetto al clero cittadino: un monaco di origine scita trasferitosi a Roma, Dionigi; un vescovo africano, la cui esperienza religiosa era maturata alla luce di un monachesimo di tipo agostiniano, Fulgenzio; e, infine, un monaco che intratteneva stretti rapporti con la città ma che viveva fuori di essa, Eugipio.

Il rapporto tra i due gruppi è facilmente comprensibile, essendo gli uni e gli altri legati da comuni interessi culturali e, forse anche politici, solo un decennio prima delle vicende qui richiamate, questi stessi individui facevano parte del gruppo che sosteneva il presbitero Lorenzo al tempo dell'omonimo scisma³⁹. È più interessante il fatto che la scelta di una vita ascetica delle componenti laiche di questo gruppo (di cui faceva parte anche Boezio) sia databile intorno agli anni venti del secolo VI, dopo cioè che, risolto lo scisma a favore di Simmaco e del suo partito e, chiuso nel 519, anche lo scisma acaciano, i margini di azione del senato all'interno della città erano andati progressivamente riducendosi.

Se ipotizziamo una datazione della prima fase di questo processo di avvicinamento dell'élite senatoria al fenomeno monastico già prima del pontificato di Simmaco (vanno in questa direzione i riferimenti presenti nella seconda redazione del *LP*, quella cononiana, e nella terza redazione [P]): a proposito degli scontri avvenuti durante lo scisma laurenziano, questi testi fanno chiaramente riferimento alla presenza in città di esperienze femminili, di vedove consacrate e di *virgines*, residenti in monastero o nelle proprie dimore, riferimenti sui quali tornerò oltre⁴⁰), si potrebbe forse intravedere in questo, oltre all'innegabile interesse religioso⁴¹, anche la possibilità che le famiglie di rango senatorio trovassero nel monachesimo una via per ritagliarsi in materia religiosa spazi di autonomia rispetto al vescovo cittadino.

Naturalmente le implicazioni di un tentativo di questo tipo sono molteplici, soprattutto alla luce degli eventi immediatamente precedenti allo scisma, nei quali questioni come quella patrimoniale o le manifestazioni pubbliche di evergetismo aristocratico avevano avuto un ruolo centrale⁴²: di fronte ai tentativi episcopali di controllare questo tipo di fenomeni, lo *status* monastico poteva garantire margini di autonomia, non essendo ancora sotto il completo controllo del vescovo cittadino. Le numerose fondazioni o “reclusioni” cittadine sorte in questo periodo all'interno di *domus* proprie, così come l'assistenza ai poveri o ai pellegrini patrocinata da aristocratici, mi sembrano poter rispondere bene a queste esigenze, fermo restando il sincero slancio religioso dei personaggi che intraprendevano questa scelta di vita⁴³.

³⁹ Sulla connotazione politico-culturale del gruppo filo laurenziano si veda Llewellyn, *The Roman Church*, pp. 417-427; Moorhead, *The last Years*, pp. 106-120; Moorhead, *The Laurentian Schism*, pp. 125-136.

⁴⁰ *LP*, I, rispettivamente (K) p. 96; (P) p. 261.

⁴¹ Nelle lettere di alcuni tra i protagonisti è ben visibile la volontà di documentarsi sulla scelta che intendevano compiere.

⁴² Pietri, *Aristocratie et société*, pp. 427 sgg.

⁴³ Si pensi ad esempio alla coincidenza dei dati provenienti dalle fonti narrative riguardo alla

La plausibilità di questa dimensione del monachesimo cittadino, ancora per certi versi collaterale rispetto all'organizzazione della chiesa locale, può trovare un qualche conforto nella difficoltà, da parte dell'archeologia paleocristiana e medievale, di identificare strutture cittadine che abbiano una chiara caratterizzazione monastica: questo potrebbe essere motivato dalla non specializzazione né liturgica né funzionale dei monaci, ancora in questa fase, e dalla frequenza con cui gli insediamenti monastici si svilupparono in città usando luoghi preesistenti, senza che ciò comportasse una variazione caratterizzante degli edifici. Non mi sembra casuale, infatti, che in alcuni casi, dove le fonti narrative davano notizia della presenza di una comunità monastica, l'evidenza materiale degli scavi archeologici abbia portato alla luce spesso strutture ricollegabili a una *domus*, impedendo dunque una lettura chiara e univoca dei dati in nostro possesso⁴⁴.

Questo ci pone però di fronte a un altro problema, in parte legato al precedente, cioè la difficoltà di avere una percezione chiara delle modalità insediative dei monaci in città ma anche della loro funzione all'interno di una realtà come quella romana, dove l'organizzazione liturgica e amministrativa della chiesa locale lasciava sempre meno spazi di inserimento per figure che avevano maturato la loro scelta religiosa al di fuori di questa.

Ciò considerato, i modelli femminili proposti da Fulgenzio e Dionigi sono semplici da collocare: essi sono infatti tradizionali e prevedono, come tratti essenziali, il cambio d'abito, la pratica dei digiuni e la preghiera continua, cioè uno stile di vita che poteva benissimo essere portato avanti all'interno delle proprie dimore («habitacula», secondo K e P) o, come in un caso di fine secolo che vedremo più in là, presso un luogo di culto. Una tipologia di *conversio*, quella femminile, che, fors'anche in virtù di una sua maggiore rilevanza numerica e temporale⁴⁵, aveva comunque già avuto un qualche riconoscimento istituzionale, essendo previsto sia per le *viduae* che per le *virgines* un rito di consacrazione presieduto dal vescovo fin da epoca relativamente antica⁴⁶.

Più complesso è invece comprendere la collocazione in città di una comunità maschile come quella indicata da Dionigi nella prefazione all'*inventio*: i monaci qui descritti infatti hanno un *officium* proprio e un pubblico di fedeli a cui leggono l'episodio del ritrovamento della testa del Battista nel giorno della sua festività, il che lascia presupporre una sua qualche integrazione con il tessuto cittadino.

In ambito monastico la regola del Maestro, ad esempio, o anche quella di Cassiano, fanno chiaramente riferimento all'esistenza di un luogo adibito alla

presenza di comunità monastiche femminili nel corso del VI secolo e la presenza di un'ampia *domus* nella zona di Santa Maria Maggiore, si veda Liverani, *Osservazioni sulla domus*, pp. 459-467. In generale sulla costruzione dello spazio monastico si veda Bowes, *Inventing ascetic space*, pp. 315-351.

⁴⁴ Marazzi, *Le città*, pp. 181-182.

⁴⁵ Si pensi ai dati in nostro possesso per l'epoca in cui Girolamo si trovava a Roma.

⁴⁶ Sull'evoluzione della *velatio virginium* tra antichità e medioevo: si veda Metz, *La consecration*, in particolare pp. 86-117.

preghiera comune dei monaci, cioè l'*oratorium*, ma questo non risulta avere un qualche ruolo verso la comunità di fedeli esterni al chiostro.

Ciò non toglie però che, in un tentativo di inserimento dei monaci entro la struttura ecclesiastica, si siano potuti creare dei luoghi misti: penso ad esempio agli *oratoria* esterni al monastero e annessi ad alcuni dei luoghi di culto disseminati in città, che erano chiaramente posti sotto il controllo del vescovo cittadino ma che, allo stesso tempo, potevano essere affidati alla cura liturgica di una comunità monastica, appunto perché non inseriti all'interno della tradizionale gestione dei luoghi di culto cittadini. In questo senso trovo suggestiva la coincidenza tra i riferimenti dionisiani a una liturgia *monachorum* e al loro coinvolgimento nella festività del Battista, e la presenza di un oratorio a lui dedicato presso il battistero lateranense, attestato per la prima volta da una fonte databile agli anni Trenta del secolo. Questo soprattutto se consideriamo la definizione di *oratorium* data da Agostino, noto e apprezzato in città: il vescovo di Ippona, nella sua *regula ad servos dei*, chiarisce che «in oratorio nemo aliquid agat, nisi id ad quod est factum, unde et nomen accepit»⁴⁷. Ora l'*orare et psallere*, pur essendo pratiche teoricamente comuni a tutti i fedeli, erano diventate caratterizzanti la vita del monaco: non è quindi assurdo ipotizzare che esistesse fin dal tempo di Dionigi la possibilità di una funzione liturgica dei monaci in oratori aperti anche al pubblico, come più tardi certamente sarà.

Maggiori elementi potranno venire dall'analisi delle attestazioni successive di esperienze monastiche cittadine, alla luce delle quali sarà possibile valutare quanti tra gli elementi e le dinamiche emersi nella prima parte del secolo siano sopravvissuti durante la fase più tarda, caratterizzata da una repentina e forte trasformazione del contesto socio-politico dopo la guerra greco-gotica, e provare a motivare le discontinuità.

1.2. Nuovamente con lo sguardo rivolto a Oriente: il monachesimo a Roma nel primo periodo bizantino

Per il periodo compreso tra l'inizio della guerra greco gotica (535) e la fine del pontificato di Gregorio Magno (604) le informazioni a nostra disposizione diminuiscono notevolmente. Credo che questo possa essere imputato piuttosto alla scarsità di fonti che a una contrazione della presenza monastica in città o a una differenza di esperienze rispetto al periodo precedente, dato che, con l'aumentare delle fonti anche il fenomeno sembra riemergere prepotentemente, mettendo in luce spesso una diretta continuità con la realtà precedente⁴⁸.

⁴⁷ Agostino, *Regula*, §2.2, p. 420. Il passo è ripreso da Benedetto, *Regula*, cap. 52, p. 610.

⁴⁸ Prima del pontificato di Gregorio i monaci a Roma esistono sicuramente ma si tratta di un fenomeno per certi aspetti carsico, che soffre, come la città, i postumi della guerra: *in primis* la progressiva diminuzione dell'attività del ceto senatorio, che, come abbiamo visto, era stato uno dei principali protagonisti del monachesimo in città nel periodo immediatamente precedente.

Prima di Gregorio Magno (590-604) la testimonianza più importante relativa al monachesimo in città è rappresentata dalla traduzione, intrapresa entro il 549, di una parte dei cosiddetti *Aphophthegmata patrum* realizzata da due diaconi della chiesa romana: Pelagio, il futuro papa (556-561), e Giovanni, anche lui pontefice, III del suo nome (561-574)⁴⁹.

Si tratta di una raccolta di detti celebri di monaci e asceti, in prevalenza egiziani, di amplissima diffusione in tutto l'Oriente, la cui traduzione mi sembra rispondere all'esigenza di proporre esempi normativi alle comunità romane: le sentenze presentate affrontano temi fondamentali quali l'umiltà, la continenza, gli obblighi dei monaci e la loro corretta etica di vita e, traendo autorità da esperienze celeberrime del monachesimo egiziano, acquistano un alto valore prescrittivo⁵⁰.

La scelta del testo e, dunque, dei modelli di monachesimo che questo veicola è del tutto tradizionale⁵¹, ma ciò che mi sembra emergere, quale segno di discontinuità rispetto al passato, è il fatto che, questa volta, a realizzare l'opera di divulgazione non siano più dei monaci, bensì dei chierici. Si trattava di due tra i più importanti esponenti del clero cittadino, che come diaconi avevano ricoperto una delle cariche ecclesiastiche più in vista in città, ma che avevano intrattenuto anche uno stretto rapporto con Bisanzio, dove entrambi avevano vissuto, assorbendo dall'*entourage* imperiale e dal clero costantinopolitano istanze religiose e culturali, e che, forse proprio in virtù di questo rapporto, avrebbero poi coronato il loro *cursus* clericale con l'elezione episcopale.

Questo interesse per il fenomeno monastico da parte di alti esponenti del clero cittadino può avere diverse ragioni: un qualche ruolo credo possa essere stato svolto dall'influsso culturale che la chiesa bizantina ebbe allora a Roma, ma penso che vi abbia contribuito notevolmente anche la diffusione in città, proprio in questi anni, sia delle disposizioni in materia monastica del concilio di Calcedonia, i cui canoni erano stati tradotti da Dionigi a inizio secolo, ma la cui versione latina degli atti risale solo a questo momento, sia dell'estensione al territorio italico, dopo la *pragmatica sanctio* del 554, delle norme imperiali di pari tenore che convergevano nella volontà di inserire i monaci all'interno della struttura diocesana⁵².

⁴⁹ Per un inquadramento generale dei due pontefici si vedano Sotinel, *Pelagio I*, pp. 529-536; Pennacchio, *Giovanni III*, pp. 537-539.

⁵⁰ È interessante, a tal proposito, notare che Benedetto, *Regula*, cap. 73 sembra riconoscere, precocemente, l'importanza di questo testo inserendolo tra quelli al cui lettura era prescritta alla sua comunità, al fianco di testi autorevoli quali Cassiano e Basilio. Su questo Van Parys, *L'accès*, pp. 49-52, quantunque l'ipotesi di un contatto diretto tra Benedetto e il futuro papa Pelagio, per quanto stimolante non sia comprovata dalle fonti.

⁵¹ Sebbene non mi sembri possa essere semplicemente attribuita al caso il fatto che gli *Aphophthegmata* furono oggetto di due traduzioni latine in contemporanea, ad opera di personaggi che avevano lungamente risieduto a Costantinopoli, vale a dire Pelagio e Giovanni, appunto, e il futuro vescovo di Siviglia, Leandro.

⁵² Sulla legislazione giustiniana in materia monastica si veda Jenal, *Italia ascetica*, II, pp. 750-831 e, più di recente, Hasse-Ungeheuer, *Das Mönchtum*, in particolare pp. 33-37.

Un segno del cambiamento in atto è ravvisabile nel fatto che in questi stessi anni, i pontefici decidono di fondare sui propri possedimenti *xenodochia* o monasteri, secondo una prassi che poco prima era stata seguita, come si è visto, da famiglie dell'alta aristocrazia cittadina, segno questo che l'avvicinamento di alcuni ambienti del clero al fenomeno monastico era avvenuto in continuità con le precedenti esperienze cittadine, ma anche di una sostituzione all'interno della categoria dei benefattori.

Non è possibile farsi un'idea di quale sia stata effettivamente la portata e la ricaduta di queste dinamiche in città, ma qualche ipotesi può essere proposta prendendo in considerazione la parte conclusiva di questa vicenda, cioè l'epoca di Gregorio Magno (590-604): infatti sia le sue opere a carattere omiletico e narrativo, soprattutto le *Homelie in Evangelium* e i *Dialogi*, intrise della sua memoria e delle persone a lui vicine, sia quelle di tipo amministrativo, cioè il *Registrum* della sua corrispondenza, permettono di farci un'idea almeno approssimativa del fenomeno monastico in città nel periodo immediatamente precedente al suo insediamento e ci offrono anche qualche dato materiale in proposito per il tempo del suo pontificato⁵³.

A questi dati, sui quali tornerò a breve, bisogna premettere quello rappresentato dalla sua stessa biografia, che in qualche modo lo caratterizza quale punto di arrivo della vicenda monastica in città per il secolo in questione. La sua decisione di cambiare il proprio stile di vita infatti attesta la persistenza in città degli elementi che avevano caratterizzato la realtà ascetico-monastica di inizio secolo: come le figure precedenti, Gregorio proviene da una famiglia dell'élite cittadina, ricopre importanti ruoli nell'amministrazione pubblica e matura poi la volontà di abbandonare le cose del mondo per dedicarsi ad una *forma vitae* di tipo monastico, fondando un monastero sui propri beni, quello di Sant'Andrea al *clivo Scauri*.

Rispetto alle esperienze precedenti, però, quella gregoriana conserva comunque notevoli tratti di eccezionalità, non solo per la statura culturale e morale del personaggio, ma anche per il modo autobiografico con cui ci descrive il proprio percorso: Gregorio infatti mette in luce le molte difficoltà, *in primis* emotive, che una scelta di questo tipo poteva comportare per un personaggio che per cultura, personale e familiare, era stato educato alla responsabilità nei confronti della città e delle sue istituzioni. Nella sua *conversio* svolsero di certo un ruolo importante le esperienze di quanti a Roma, appartenenti alla sua famiglia o al suo stesso ceto, avevano intrapreso una vita di tipo monastico, ma anche gli stretti contatti con la cultura orientale a Costantinopoli⁵⁴.

Questa sintesi tra una memoria familiare e cittadina e una cultura di matrice orientale, è centrale non solo nella costruzione dell'esperienza personale di

⁵³ Su Gregorio e le sue opere si veda Boesch Gajano, *Gregorio Magno*. Più in generale si veda Markus, *Gregorio Magno*.

⁵⁴ Come ci riferisce lo stesso Gregorio le zie Tarsilla, Gordiana ed Emiliana «uno omnes ardore conversae, uno eodem tempore sacratae, sub districtione regulari degentes, in domo propria socialem vitam ducebant» (*Omelia sul Vangelo*, Lib. II, *Homilia XXXVIII*, pp. 374 sgg.).

Gregorio, ma anche, in una dimensione sociale più ampia, quale nucleo centrale nella sua opera pastorale. Lo dimostrano i numerosi riferimenti alle esperienze cittadine a carattere monastico e/o ascetico presenti sia nelle omelie sul Vangelo sia, soprattutto, nei *Dialogi*⁵⁵: vi sono citate le zie paterne⁵⁶, ma riappaiono anche, quale patrimonio cittadino comune di vite “sante”, alcuni di quei personaggi che, all’inizio del secolo, avevano professato il *propositum* monastico, come la già citata Galla⁵⁷, che passò la sua vita in un monastero presso il Vaticano, cui si aggiungono il paralitico Servolo⁵⁸ e la comunità di *virgines sacratae* di Romola e Redenta, stabilitasi in una *domus* nelle vicinanze di Santa Maria Maggiore⁵⁹, che contribuiscono a dare del fenomeno un’immagine più ampia e variegata, sebbene sempre legata ai ceti più alti della città e alle modalità con cui questi avevano vissuto il loro *propositum* nella fase precedente.

Abbiamo incontrato Galla in apertura del nostro lavoro: si tratta della «huius urbis nobilissima puella» appartenente alla famiglia degli Anici destinataria di due lettere fulgenziane e di cui Gregorio narra i miracolosi eventi relativi alla sua morte, resa eccezionale dall’apparizione di san Pietro, quale coronamento di una vita esemplare⁶⁰. Malgrado infatti la giovane fosse «Symmachi consulis ac patricii filia», rimasta vedova in età giovanile dopo solo un anno di matrimonio preferì consacrarsi a Dio «dum, fervente mundi copia, ad iterandum thalamum et opes et aetas vocarent». I tratti con cui Gregorio la

⁵⁵ Si tratta di un’opera in quattro libri, composta tra il luglio 593 e il novembre 594 sulla base di materiale già raccolto in precedenza, che parla di una serie di casi che, come ha scritto Sofia Boesch Gajano, «descrivono momenti di una realtà religiosa vissuta in ambienti diversi sul piano sociale e culturale, che, narrati da testimoni degni di fede, vengono legittimati nella loro veridicità attraverso la mediazione religiosa e culturale del pontefice e dello scrittore, per divenire strumento della sua pastorale» (*Gregorio Magno* [2000], p. 563). Nei *Dialogi* i riferimenti alla realtà monastica romana non sono numerosi, ma funzionali a rafforzare l’immagine di una città ancora fortemente religiosa: infatti se nel libro secondo, quello dedicato per intero alla biografia di Benedetto, l’Urbe è presentata al negativo, come il luogo pieno di vizi dal quale il santo si allontana per dedicarsi completamente alle cose di Dio, nel terzo e quarto, invece, la narrazione cambia in senso positivo. Qui Roma appare come sede di alcune esperienze “sante” esemplari. I riferimenti a realtà *lato sensu* monastiche in città presenti nel libro III sono solo un paio, e servono a dare autorità e validità a eventi localizzati fuori città – i monaci indicati sono coloro che hanno riferito gli eventi a Gregorio –; è solo nel IV che la narrazione esemplare cittadina assume un ruolo centrale e una fisionomia più definita. Fatta eccezione infatti per la prima citazione di una comunità monastica romana presso «monasterio (...) quod appellatur Renati» (cap. 13), che rientra nella precedente casistica di riferimenti a carattere testimoniale, i capitoli 14-27 riguardano la situazione romana.

⁵⁶ Si tratta delle tre zie paterne, Tarsilla, Emiliana e Gordiana, le cui vicende vengono riportate da Gregorio nel §17 del IV libro dei *Dialogi* e nell’omelia XXXVIII, tenuta nella Basilica di San Clemente, e relativa alla parabola del banchetto nuziale (Matt. 22,1-14), che ruota tutta intorno al versetto «Perché molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti». Mentre nel testo dei *Dialogi* ciò che importa a Gregorio è indicare la santità di Tarsilla, testimoniata dalla sua dedizione nella preghiera continua e nell’astinenza che l’aveva portata a meritare in punto di morte l’apparizione dell’avo papa Felice.

⁵⁷ Si veda sopra paragrafo 1.1, *Alla ricerca di un monachesimo “romano”? Fulgenzio di Ruspe, Dionigi e la società romana prima della guerra greco-gotica.*

⁵⁸ Gregorio Magno, *Dialogi*, Lib. IV, cap. 15.

⁵⁹ *Ibidem*, cap. 16.

⁶⁰ *Ibidem*, cap. 14.

descrive coincidono perfettamente con i dati biografici presenti nella lettera di Fulgenzio di Ruspe, segno di una probabile conoscenza di questo testo da parte sua, ma la narrazione gregoriana ci permette anche di valutare il modo in cui la donna visse la sua vocazione: se infatti nella sua fase iniziale l'esperienza di Galla sembrava assumere, i classici connotati di una consacrazione vedovile, apprendiamo dal papa che questa venne vissuta all'interno di dimensione comunitaria e di servizio. La donna infatti si sarebbe ritirata presso un monastero «apud beati Petri apostoli ecclesiam», forse in quello dedicato a Santo Stefano – non è possibile determinare se inserendosi all'interno di una comunità preesistente o favorendone lei la formazione –, dove, insieme alle sue sorelle, avrebbe praticato la carità, distribuendo ingenti elemosine ai bisognosi, e si sarebbe dedicata alla preghiera «multis annis simplicitate cordis».

Sempre il confronto tra il testo dei *Dialogi* e l'epistola fulgenziana ci permette inoltre di appurare quanto la vita della giovane vedova si sia sviluppata proprio seguendo i modelli proposti da Fulgenzio. I riferimenti gregoriani alla «simplicitas cordis», all'abbandono del «seculari habitu», così come il suo essere entrata nel monastero presso San Pietro «ad omnipotentis Dei servitium», mostrano che la donna aveva completamente fatto sue, vivendole, le proposte di vita santa date da Fulgenzio: come Giuditta avrebbe dismesso l'abito secolare per vestire quello vedovile, e come Anna avrebbe svolto il suo *servitium* presso il Tempio, in questo caso la basilica del *princeps apostolorum*.

Non è invece riferibile a un caso altrimenti noto quello del paralitico Servolo, «rebus pauper, meriti dives», che chiedeva l'elemosina vicino alla basilica di San Clemente⁶¹: ma, malgrado la sua situazione, elargiva le elemosine ricevute ai più bisognosi ed era zelante nel rendere grazia a Dio. Gregorio cita la sua vicenda, brevemente, all'interno dell'omelia XV⁶², tenuta nella basilica di San Paolo in occasione della solenne domenica in *Sexuagesima*, nella quale il vescovo commentava il passo di Luca 18, 4-15, in cui Gesù narra la parabola del buon seminatore. L'omelia gregoriana è completamente incentrata sulla capacità del credente di ricercare le sole ricchezze che provengono dall'esercizio delle virtù, tra le quali spicca la pazienza e la capacità di sopportare le sofferenze, ed è proprio a questo proposito che viene proposto quale modello di sopportazione la figura di Servolo che «studebat in dolore semper gratias agere, hymnis Deo et laudibus diebus ac noctibus vacare». In entrambi i testi appaiono inoltre elementi interessanti per la comprensione sia del personaggio, sia del contesto romano entro cui si sviluppò la sua esperienza. Innanzitutto, il fatto che *Servulus* fosse il gestore-fondatore di uno xenodochio mi pare interpretabile come un indizio in questa direzione. Infatti il fatto che la sua ultima azione, cioè l'invito alla recita dei salmi, fosse rivolto a «peregrinos viros atque in hospitalitates susceptos». A questo si aggiunge, poi, il ruolo centrale svolto da un «monachus noster», appartenente dunque alla comu-

⁶¹ *Ibidem*, cap. 15.

⁶² Gregorio Magno, *Omellie*, Lib. I, *Homilia XV*, pp. 107-108.

nità di Sant'Andrea al Celio, quale testimone della miracolosa vicenda dalla morte del paralitico: è infatti questo anonimo monaco che «cum magno fletu attestari solet» quanto era successo a Servolo, segno, ancora una volta, della progressiva formazione di una memoria monastica comunitaria condivisa e dell'importante influsso della fondazione gregoriana sulla sua divulgazione.

Tra i diversi esempi, quello di Galla rappresenta un caso interessante perché registra chiaramente una continuità tra la vicenda narrataci da Fulgenzio e quelle del tempo di Gregorio: stando alle parole di quest'ultimo, infatti, l'esperienza dell'Anicia, vissuta secondo le modalità che le erano state proposte dal vescovo di Ruspe, sarebbe diventata esemplare per quelle *sanctimoniales virgines* che, ancora al tempo in cui furono redatti i *Dialogi*, componevano la comunità femminile del monastero in cui Galla aveva vissuto la sua *consecratio*⁶³. La descrizione mi sembra fondamentale per comprendere sia l'evoluzione del fenomeno cittadino, sia il modo in cui Gregorio vi si relaziona nella pastorale: il racconto gregoriano registra come si fosse costruita, proprio nel corso del secolo VI, un'agiografia monastica romana, identitaria per la comunità in questione⁶⁴, che la sensibilità gregoriana raccoglie e narra secondo stilemi narrativi di chiara ascendenza orientale, rendendola parte di un più ampio progetto di nuova evangelizzazione.

Questo nucleo di modelli santi sono poi utilizzati per abbozzare l'immagine di una città che, malgrado la situazione da "fine dei tempi" e il rifiuto di Benedetto, è santificata da questi individui, che rappresentano un segno tangibile di speranza per Roma, e di manifestazione nel tempo e nello spazio della cura di Dio per essa⁶⁵. L'attenzione di Gregorio per il monachesimo a Roma non fu però orientata alla sola sfera pastorale, ma si concretizzò praticamente in una sua sollecitudine istituzionale verso le comunità cittadine, come appare chiaramente dalle sue lettere: si interessò delle loro condizioni di vita, sia di quelle preesistenti, sia di quelle da lui istituite *ex novo* o arrivate in città a causa dell'invasione Longobarda (si pensi ad esempio alle trecento monache citate nel *Registrum*). Si tratta di comunità sia femminili sia maschili, di cui spesso si ignora l'entità e la precisa localizzazione, ma che attestano la presenza di diverse forme di vita ascetica e monastica in città alla fine del VI secolo⁶⁶, e anche l'impegno del vescovo nei loro confronti, segno di una più profonda influenza delle disposizioni calcedoniane e imperiali rispetto a quanto visto nella prima metà del secolo⁶⁷.

⁶³ Gregorio Magno, *Dialogi*, Lib. IV, cap. 14.

⁶⁴ La costruzione avviene mediante la trasmissione della memoria del fatto miracoloso e della vita esemplare «a praecedentibus matribus a<d> iuveniores (...) sanctimoniales virgines» attraverso un racconto «subtiliter», capace di rendere le giovani egualmente testimoni come le anziane «si illo in tempore huic tam grandi miraculo et ipsae adfuisse».

⁶⁵ Gregorio Magno, *Dialogi*, Prologo.

⁶⁶ Su questo Jenal, *Italia ascetica*, pp. 266-275 e, in maniera sintetica le tabelle a pp. 945-947.

⁶⁷ Come ha esaurientemente messo in luce Jenal, *In cerca di ordine*, l'agire di Gregorio nei confronti di queste comunità si inserisce perfettamente nel rispetto delle responsabilità attribuite ai vescovi dal concilio di Calcedonia e dalla legislazione imperiale.

Gregorio sposta comunità, aiuta lo stabilirsi in città di quelle che vi si trasferiscono, si occupa del sostentamento di quelle più deboli, invita gruppi di monaci a tenere attivi edifici adibiti al culto altrimenti in via di abbandono, utilizzando i margini d'azione che la precedente normativa papale gli offriva e cercando di ritagliare loro in posto all'interno della struttura istituzionale della chiesa cittadina, senza confondere mai, però, la differente vocazione che animava, o doveva animare, chi aveva intrapreso una scelta di tipo monaco e che, invece, aveva risposto ad una vocazione clericale⁶⁸.

Sintetizzando, dunque, si può dire che con l'inizio del periodo bizantino, l'esperienza monastica in città sia stata caratterizzata principalmente da un maggiore protagonismo da parte della componente clericale, che, in sintonia con la mutata situazione politica, si fece promotrice di modelli ancora una volta tradizionali, legati al monachesimo orientale; fu infatti il clero cittadino, per tutta la seconda parte del secolo, ad essere il principale divulgatore di cultura monastica in città, dato questo che segna una discontinuità forte rispetto al passato. Questo è sicuramente frutto, in parte, dell'influsso che la realtà bizantina aveva ricominciato a esercitare attivamente dopo la conclusione della guerra greco-gotica, ma credo anche dell'abbondante adesione ai valori monastici registrata in città nella fase precedente⁶⁹.

In questo senso l'elezione al soglio di Pietro del monaco Gregorio rappresenta per certi versi il coronamento di questo percorso: generazionalmente legato alle esperienze cittadine precedenti e alla nuova *vague* orientaleggiante, seppe proporre una sintesi del monachesimo romano, narrando le vicende cittadine di personaggi a loro modo *santi* secondo modalità molto vicine a quelle degli *Apophthegmata*, dando legittimità a una memoria urbana legata al fenomeno, per certi versi identitaria per le comunità coinvolte e, soprattutto, che egli ritiene esemplare per la società a lui contemporanea.

2. *Il monachesimo nel Liber Pontificalis*

I paragrafi precedenti hanno indicato, più o meno chiaramente a seconda dei casi, elementi di continuità e di differenza nelle forme monastiche cittadine durante tutto l'arco del secolo VI, offrendo uno *specimen* di testimonianze, varie per tipologia e funzione, che hanno contribuito a disegnare del fenomeno cittadino una fisionomia molto articolata. Accanto a queste credo sia il caso di prendere in considerazione anche una serie di scritti che, per continuità redazionale e punto di vista, ben si prestano a integrare le informazioni in

⁶⁸ Su questo, fondamentale Jenal, *In cerca di ordine*, pp. 233-234; Jenal, *Italia ascetica*, pp. 827 sgg.; un repertorio sui riferimenti gregoriani ai due *ordines* in Pellegrini, *Militia clericatus*.

⁶⁹ Non bisogna dimenticare infatti che l'interesse per il monachesimo da parte di alcuni membri del clero cittadino era stato già registrato nella fase precedente: alcuni dei destinatari delle opere agiografiche a tema monastico di Dionigi o Eugippio erano stati dei chierici romani, anch'essi di alto grado, presbiteri e diaconi.

nostro possesso e mettere in luce aspetti delle questione non ancora emersi. Mi riferisco alle prime tre redazioni del *LP* romano, la cui prima stesura è databile al secondo decennio del secolo VI e che, nella versione più tarda e più estesa, ci permette di seguire le vicende della storia della chiesa cittadina per tutto l'alto medioevo, secondo il particolare punto di vista di alcune componenti del clero cittadino⁷⁰.

La redazione più antica del *LP*, quella che a mio avviso coincide con il testo chiamato dagli editori epitome feliciana, la cui composizione può essere collocata tra il pontificato di Ormisda (dopo il 519) e quello di Giovanni I (523-526), e che si caratterizza soprattutto per una profonda attenzione per le questioni liturgiche e canoniche, fa riferimento al monachesimo in cinque occasioni: tre di carattere normativo e due citazioni generiche, una relativa allo scisma acaciano e l'altra al *cursus* di un pontefice. La prima di queste notizie riguarda Sotero, un papa del secolo II (166-173), che avrebbe prescritto il divieto ai monaci di entrare in contatto con le tovaglie destinate all'altare dove si celebrava la liturgia eucaristica (il cosiddetto corporale) e di incensare all'interno del luogo di culto⁷¹. Il canone in questione è uno dei pochi che l'anonimo autore non ha ricavato da una fonte a noi nota ed è anche uno dei pochi a essere attribuito ad un pontificato così antico, attribuzione generalmente funzionale a blindare un *desideratum* giuridico attraverso la sua presunta antichità⁷². Dinamica interessante, questa, che denota, a mio avviso, un particolare interesse per l'argomento trattato, confermato anche chiaramente dalla reiterazione del medesimo canone, questa volta però diretto contro le monache, che il testo attribuisce a papa Bonifacio I (418-422)⁷³. Quindi, stando alla ricostruzione proposta dall'autore di questa redazione, quasi tre secoli dopo la prima regolamentazione di Sotero, un altro pontefice avrebbe esteso la disposizione anche alle monache. Rispetto alla norma precedente, però, l'autore non si limita solo a cambiare il genere dei destinatari della norma, ma aggiunge, *ad hoc*, che il contatto proibito è anche quello dovuto al semplice lavaggio, specificando anche che l'incensazione in chiesa doveva essere una prerogativa esclusiva dei ministri (dunque dei soli presbiteri).

⁷⁰ Prima di addentrarmi nell'analisi delle testimonianze riportate dal *LP* devo precisare che comprendo sotto questo titolo, come ho sostenuto in altra sede, tre "libri" pontificali composti a breve distanza tra loro, tra il pontificato di Ormisda (514-523) e quello di Agapito (533-535), orientati secondo differenti volontà narrative, ma accomunati da una medesima funzione: delineare attraverso la scarna forma di un catalogo, più o meno arricchito, una ricostruzione della storia istituzionale, giuridica e liturgica, della chiesa romana che è volta a proporre come già attuato e vigente, ciò che gli autori pensavano giusto riguardo agli assetti istituzionali ed ecclesiologici futuri della sede apostolica. In sostanza tre testi, opera di membri del clero cittadino, che non sempre in sintonia tra loro e con il proprio vescovo, hanno utilizzato il lascito petrino per legittimare le proprie posizioni, sulla base di una auto-percezione alta del proprio ruolo e della propria storia, e che hanno tentato, a loro modo, di proporre, a partire da questa ricostruzione, una sorta di riforma della chiesa cittadina: Verardi, *La memoria*.

⁷¹ *LP*, I, p. 58.

⁷² Verardi, *La memoria*, pp. 121 sgg.

⁷³ *LP*, I, p. 88.

Per concludere le norme relative al monachesimo contenute in F, infine, papa Leone Magno (440-461) avrebbe stabilito un lungo periodo di prova per le monache tra il momento in cui professavano il loro voto e quello della sua conferma, ratificato ufficialmente tramite la cerimonia della *velatio* presieduta dal vescovo: la soglia era fissata ai sessanta anni⁷⁴.

Non mi è possibile soffermarmi in questa sede con maggiore attenzione sulla normativa relativa della *velatio* delle vergini: mi limito solo a segnalare che l'asprezza di tale norma, così restrittiva rispetto alla prassi di 25-40 anni che proprio in quegli anni andava affermandosi, rientra perfettamente nel *modus operandi* degli autori di questo testo, che desiderano presentare come molto difficile il percorso di riconoscimento pubblico della figura delle *virgines sacratae*, così come d'altronde fanno per il *cursus* clericale⁷⁵. Si potrebbe essere tentati, anche in virtù della diversità della prassi coeva, di relegare questa norma a una semplice esagerazione, ovviamente volontaria, dell'anonimo autore, se non fosse che, a una distanza di circa sessanta anni da questo testo, Gregorio Magno, in una lettera dell'ottobre 593, destinata al vescovo di Siracusa, Massimiano, sancisce, secondo i canoni, l'impossibilità di elevare al grado di badessa una «iuvencola», aggiungendo anche, quale norma a base della sua posizione, l'impossibilità di un vescovo di *velare* una vergine, la cui vita e costumi non siano stati provati, prima del compimento del sessantesimo anno⁷⁶.

Il prospetto dei riferimenti del *Liber feliciano*, come si è accennato, si completa poi con due tipi di notizie molto diverse: una relativa all'uso da parte di Ormisda di monaci orientali per divulgare le proprie posizioni dottrinali a Costantinopoli in occasione dello scisma acaciano⁷⁷, notizia che però per certi versi esula dal nostro tema; l'altra, decisamente più interessante, che definisce papa Dionigi, che fu pontefice dal 259 al 268, proveniente dallo stato monastico⁷⁸. Questa notizia, che non ha conferma in altre fonti, è forse interpretabile, anche alla luce delle dinamiche agiografiche in atto nella prima parte del secolo, cui si è fatto riferimento nei paragrafi precedenti, come dovuta al desiderio degli autori di proporre, in un contesto interessato al tema monastico, la figura di un monaco, divenuto papa, ben mezzo secolo prima dei più noti eroi egiziani Antonio e Pacomio.

Queste poche citazioni qui appena brevemente richiamate, pur nella loro sommarietà, mi pare offrano comunque alcune informazioni interessanti sulla possibile situazione del monachesimo romano intorno al primo ventennio del secolo VI, in particolare riguardo ad alcuni dei compiti svolti dalle comu-

⁷⁴ *Ibidem*, p. 90.

⁷⁵ Verardi, *La memoria*, pp. 128-141.

⁷⁶ Gregorio Magno, *Registrum*, IV, ep. 11, p. 245 vv. 7-9: «Iuvenulas fieri abbatissas vehementissime prohibemus. Nullum igitur episcopum fraternitas tua nisi sexagenariam virginem cuius vita hoc atque mores exigerint velare permittat».

⁷⁷ *LP*, I, p. 90 e pp. 98-104.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 70.

nità monastiche, maschili o femminili. Stando alle notizie riportate dal *Liber F*, dunque, queste comunità sembrano aver avuto (o, piuttosto, usurpato, nella visione dei chierici che redigono questo testo) mansioni di servizio liturgico intorno alla mensa, con un'accentuazione della dimensione di servizio per le comunità femminili.

È innanzitutto importante che gli autori di questo testo abbiano sentito il bisogno di regolare esplicitamente il comportamento dei monaci: ciò suggerisce sia l'importanza della presenza "monastica" in città, sia la preoccupazione da parte dei chierici che essa avesse o potesse in qualche modo usurpare alcune delle attività ritenute di loro esclusiva competenza. Quest'ultima ipotesi è avvalorata dal tenore dei divieti, che vogliono impedire a uomini – e peggio donne – che non hanno ricevuto gli ordini sacri di entrare in contatto con un luogo sacro come l'altare. Allo stesso tempo, però, la menzione di un papa monaco, in un'epoca così antica come la seconda metà del secolo III, permette di attribuire agli autori di *F* anche la volontà di rappresentare comunque questo fenomeno come "romano" e come inserito all'interno della storia della chiesa romana sin dalle sue origini.

La ricostruzione offerta dalla seconda versione del *LP*, quella identificabile con il *Liber cononiano*, redatta quasi simultaneamente alla prima, come sua parziale revisione, poco dopo il pontificato di Felice IV (entro il 526), non è molto dissimile dalla precedente. Essa è caratterizzata da una minore attenzione per le vicende relative agli scismi e alle notizie di tipo liturgico e canonico, e concentra invece la sua attenzione su temi patrimoniali e sulla munificenza dei papi. In questo secondo testo, le menzioni di monaci sono pressoché le stesse che in *F*, salvo la trasformazione delle "monache" della norma attribuita a Bonifacio in generiche «feminae»⁷⁹, forse per contemplare all'interno del divieto anche eventuali donne parenti dei ministri e uniformarsi all'altra norma, attribuita a Silvestro, che proibiva il contatto delle donne con gli oggetti liturgici⁸⁰.

Rispetto al primo testo mancano le notizie relative allo scisma acaciano, ma ve ne sono alcune in più, ed è questo l'aspetto più interessante. La prima è quella della fondazione di un monastero presso San Pietro⁸¹ ad opera di Leone Magno nel secolo V. Attribuzione che non ho modo di smentire o confermare, ma che, comunque mi pare non priva di risvolti ideologici. Al tempo in cui scrivevano gli autori del *LP* infatti era attivo presso San Pietro un monastero capace di accogliere personaggi di rango elevato, come la più volte citata Galila. Inoltre la fondazione era attribuita ad un pontefice, l'unico definito santo dalla fonte in esame, che era stato il paladino delle posizioni dottrinali ed ecclesiologiche romane nei confronti delle prese di posizione orientali al tempo del concilio di Calcedonia. Infine, cronologicamente, la prima edificazione

⁷⁹ *LP*, I, p. 88.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 76.

⁸¹ *Ibidem*, I, p. 90.

papale di un centro monastico andava a coincidere con la risoluzione del medesimo concilio, che attribuiva ai vescovi la giurisdizione sui monasteri.

Esiste poi in K un riferimento indiretto ai monaci, già segnalato in precedenza, presente nella biografia di papa Simmaco, nella quale viene detto che, allo scoppio dei disordini in città, il fronte degli avversari imperversò, del pontefice «deponens mulieres santimonialis de habitaculis suis»⁸². In sé la notizia non aggiunge alcun elemento nuovo rispetto a quanto detto in precedenza, ma la sua collocazione all'interno di un paragrafo più ampio, nel quale si presentano gli oppositori di Simmaco come animati da un forte anticlericalismo – il passo si apre con l'indicazione delle loro violenze compiute contro il clero e si conclude con l'assassinio di molti sacerdoti –, ci permette in qualche maniera di avere una conferma della diffusione del fenomeno in città ma anche, forse, del suo accostamento alla sfera “clericale”.

Rispetto a queste due ricostruzioni, nel complesso similari, molto diversa è invece quella proposta dall'autore della terza redazione, P, quella cioè intrapresa entro il pontificato di Vigilio (537-535) e proseguita a più riprese sino alla fine del IX secolo. Essa non solo comprende e ingloba le notizie riportate dai due testi precedenti, ma le riplasma con una prospettiva sua propria, permettendo anche di valutare nel tempo la variazione avvenuta nella percezione del fenomeno monastico presso una parte almeno del clero cittadino, nel passaggio tra VI e VII secolo, dal momento che fu poi proseguita a intervalli più o meno regolari, se non quasi contemporaneamente singoli pontificati⁸³.

Per quanto riguarda la parte in comune con i due testi precedenti, cioè le biografie comprese tra Pietro e Felice IV, le differenze appaiono subito notevoli, anche solo per la diversa consistenza: a fronte delle 4-6 occorrenze dei primi due, in P ce ne sono 12. Anche in questo testo il bagaglio precedente è completamente accolto (cioè le notizie riportate nelle biografie di Sotero, Dionigi, Bonifacio I, Leone Magno e Simmaco⁸⁴): su questa base comune però gli autori di P, a mio avviso dei notai della chiesa cittadina⁸⁵, innestano tutta una serie di nuove informazioni che completano e ampliano il quadro offerto da F e K.

Innanzitutto le informazioni più numerose riguardano l'edificazione da parte dei pontefici di alcuni monasteri. Accanto al già citato monastero leonino fondato vicino San Pietro, di cui P specifica la dedicazione (Santi Giovanni e Paolo), appaiono l'istituzione da parte di papa Sisto III di un monastero pres-

⁸² *Ibidem*, p. 96. Questo episodio è riportato in una notizia, più ampia, che si apre con la denuncia dei pericoli vissuti dal clero ad opera del patrizio Festo e del suo gruppo e si conclude, in un crescendo di *pathos* narrativo, con il riferimento ai molti sacerdoti da loro uccisi. L'intento del narratore è molto chiaro: presentare nel peggior modo possibile gli avversari di Simmaco.

⁸³ Sulla tradizione del LP si veda Capo, *Il Liber*, pp. 3-108; Verardi, *La memoria*, pp. 31-80 e 309-326.

⁸⁴ Rispettivamente LP, I, Soterus, p. 135; Dionysius, p. 157; Bonifatius I, p. 227; Leo I, pp. 238-239; Hormisdas, pp. 269-272.

⁸⁵ Su questo si veda Verardi, *La memoria*, pp. 309-317.

so una catacomba, identificata dagli studiosi come quella di San Sebastiano⁸⁶, e la doppia iniziativa di papa Ilario, che avrebbe fondato un monastero a San Lorenzo (fuori le Mura) e uno *Ad Luna*⁸⁷. Secondo questa redazione, inoltre, l'interesse papale nei confronti dei monasteri si sarebbe manifestata anche attraverso l'attività regolamentatrice svolta da papa Innocenzo all'inizio del secolo V, che non è altrimenti nota, ma che avrebbe anticipato le prescrizioni calcedoniane in materia⁸⁸.

Maggiori sono pure le informazioni relative alle possibili funzioni di questi luoghi: da un lato infatti essi vengono descritti come centri di detenzione a vita, dove i digiuni e le orazioni continue avrebbero indotto i condannati a espiare le proprie colpe, come nel caso della norma attribuita a papa Siricio⁸⁹; dall'altro sono luoghi dove vengono cantati notte e giorno i salmi, come nel caso della norma attribuita a papa Damaso⁹⁰, sulla quale intendo ora, prima di chiudere, soffermarmi con maggiore attenzione.

Che la pratica della preghiera continua fosse caratteristica precipua dei monaci è cosa nota, così come lo è il fatto che questa sia andata consolidandosi e strutturandosi nella lettura comune dei salmi distribuita, a ore fisse, durante la giornata, cui si affiancava la preghiera personale del monaco. La norma inserita dal *LP* ha però un carattere per certi versi sorprendente, poiché impone il canto «die noctuque» dei salmi a tutte le basiliche cittadine, ma non ne fa un'esclusiva dei monaci: essi infatti vengono citati solo dopo i presbiteri e i vescovi⁹¹.

Avevo già individuato in altra sede la particolare attenzione degli autori di *P* per la questione dei salmi e come questa sembri essere importante per il loro contesto di redazione: sono infatti numerose le norme che ne regolamentano l'introduzione nella liturgia romana (naturalmente tutte attribuite ai papi)⁹². Attenzione che appartiene all'intero contesto clericale romano, sebbene le due precedenti versioni si limitino ad attribuire a papa Ormisda l'educazione dei

⁸⁶ Xystus III: «Fecit autem monasterium in Catatymbas» (*LP*, I, pp. 232-235).

⁸⁷ Hilarus: «Hic fecit monasterio ad sanctum Laurentium (...) Item monasterium intra urbe Roma ad Luna» (*ibidem*, pp. 242-245).

⁸⁸ Innocentius I: «Hic constitutum fecit de omnem ecclesiam et de regulis monasteriorum et de Iudaeis et de paganis et multos Catafrigas in urbe invenit, quos exilio monasterii religavit» (*ibidem*, pp. 220-222).

⁸⁹ Siricius: «Hic constituit, ut si quis conversus de Manicheis rediret ad ecclesiam, nullatenus communicaretur, nisi tantum religionem monasterii die vitae suae teneretur obnoxius, ut ieiuniis et orationibus maceratus, probatus sub omni examinatione usque ad ultimum diem transitus sui ut humanitatem ecclesiae viaticum eis largiatur» (*ibidem*, p. 216).

⁹⁰ Damasus: «Hic constituit, ut psalmos die noctuque canerentur per omnes ecclesias; qui hoc praecepit presbiter vel episcopis aut monasteriis» (*ibidem*, pp. 212-213).

⁹¹ Mi sono interrogato sul possibile valore dell'espressione *die noctuque* all'interno di questo contesto: se cioè, nell'intenzione degli autori, sia stata utilizzata per indicare una recita "continua" dei salmi, o un loro canto il giorno e la notte, inframezzato da altre attività, come prescrivono ad esempio Pacomio e Cassiano. Dopo aver però saggiato l'uso di questa espressione negli stessi salmi, nella *Regula Magistri* e in quella di Benedetto credo che gli autori la utilizzino in senso assoluto, per indicare una salmodia da recitarsi continuamente.

⁹² Verardi, *La Memoria*, pp. 179-182.

chierici («hic composuit clerum et psalmis erudit») in questa materia, senza specificare altro⁹³. A distanza di una decina di anni al massimo dalle due redazioni precedenti, non solo gli autori di P descrivono come romana e estesa al clero la pratica della lettura dei salmi, ma nello stesso contesto e sulla loro scia furono redatte sul tema due lettere apocrife, attribuite a Damaso e Girolamo, che ne avvaloravano storicamente le posizioni⁹⁴.

Analizzando le indicazioni relative ai monaci nell'insieme della ricostruzione proposta dagli autori di P, si può cogliere tutto il peso della vicenda monastica sui loro *desiderata*. Se il monastero è per il LP di terza redazione un luogo dove si recita la salmodia e dove si vive una forma di vita ascetica, essi propongono una visione alta del clero cittadino, tra le cui incombenze si trovano, per direttiva papale, i digiuni (che sono a livello normativo una delle preoccupazioni ricorrenti degli autori), i salmi e le preghiere, ma che, differentemente da quanto avviene per i monaci, sono lungamente formati in campo liturgico prima di raggiungere lo *status* clericale e sacramentale.

Anche questa redazione, come la precedente, riporta poi la notizia relativa alle violenze perpetrate contro il clero da parte del patrizio Festo e del suo partito; rispetto a K, però, il riferimento inserisce qui un'interessante precisazione: P infatti specifica che le «sanctimoniales mulieres et virgines» venivano portate via «de monasteria vel de abitaculis suis», testimoniando la coesistenza in città di queste due tipologie insediative,

Il resto, cioè le notizie che questo testo ci offre per le biografie che da Bonifacio I giungono sino ai primi decenni del secolo VII, sebbene non riguardino più aspetti normativi, segna un netto cambio di tendenza rispetto al contesto precedente. Esse indicano chiaramente la presenza e l'interazione dei monaci nelle vicende cittadine, con papi che provengono da una vita monastica (Gregorio Magno) o vi vengono costretti come punizione per i loro misfatti, secondo una pratica consueta che identificava il monastero come un luogo di detenzione forzata (sono i casi di Silverio e Vigilio⁹⁵); appaiono monaci che insieme al clero partecipano alla vita della chiesa (come nel caso della condanna di papa Pelagio I⁹⁶), che compiono missioni di evangelizzazione (Gregorio⁹⁷), o che ancora fondano *xenodochia* (Pelagio II) o monasteri sui propri beni (come Gregorio I, Bonifacio III, Onorio I e Adeodato⁹⁸). Presenza e integrazione che si concludono, per questa parte del LP, con l'elezione al soglio di Pietro di un monaco, Adeodato (672-676)⁹⁹, il primo per cui viene riutilizzata l'espressione «ex monachis», già coniata per un pontefice di inizio III secolo, e con l'inserimento dei monaci nella lista dei beneficiati delle elargizioni pontificie (Benedetto IV, Conone).

⁹³ LP, I, pp. 269-272.

⁹⁴ Le due lettere sono editate, tra gli altri, in *Decretales Pseudo-Isidorianae*, pp. 448-449.

⁹⁵ LP, I, pp. 290-293.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 303.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 312.

⁹⁸ Rispettivamente Gregorius I, LP, I, p. 312; Bonifatius III, pp. 323-324; Adeodato, pp. 346-347.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 346.

Al netto delle lacune documentarie che non ci permettono di avere un chiara percezione del fenomeno monastico a Roma nel corso del VI secolo, i dati riferiti a questo tema dalle tre redazioni del *LP*, con le loro possibili datazioni e contestualizzazioni, sembrano indicare chiaramente l'importanza e il peso che esso ebbe in città.

In una prima fase, quella in cui furono redatte le due prime versioni, che cronologicamente coincide con il periodo di attività di Dionigi il Piccolo, il monachesimo romano, probabilmente ancora legato ai modelli classici tardo-antichi, sembra essere stato percepito come un elemento da armonizzare con la storia della chiesa cittadina e da rendere romano sin dalle sue origini; ma, d'altro canto, è forse proprio a causa della sua fortuna, come un pericolo per i chierici, che sembrano aver il timore di poter essere defraudati di qualche loro specifica attività. In entrambi i testi è chiara la volontà di presentare il clero cittadino come il migliore, il più formato e il più pio, anche rispetto ai modelli monastici che allora circolavano.

In una seconda fase invece, quella che può essere compresa tra il pontificato di Bonifacio II e quello di Silverio, cioè all'inizio della terza redazione, anche per la centralità liturgica che il dibattito sul canto dei salmi mi sembra stesse assumendo al tempo di papa Ormisda, il monachesimo cittadino, quanto meno quello divulgato da Dionigi e che aveva trovato largo consenso all'interno delle famiglie di rango senatorio, avrebbe rappresentato per gli autori di *P* l'elemento sì da contrastare, anche proponendo l'idea di un clero "monasticizzato" in alcuni dei suoi usi (canto della salmodia nelle basiliche e pratica dei digiuni), ma anche da rappresentare come regolamentato e tenuto in considerazione dai pontefici.

In un'ultima, infine, quella delle biografie ormai scritte quasi di pari passo con i pontificati cui fanno riferimento, l'elemento monastico appare chiaramente attivo al di fuori del chiostro, nelle vicende della chiesa cittadina. Nella percezione dei loro contemporanei i monaci sono parte integrante della comunità cittadina assumendo un ruolo attivo in città, sono oggetto di attenzione da parte dei pontefici e, possono perfino aspirare alla più alta carica della chiesa cittadina, prima prerogativa esclusiva di presbiteri e diaconi.

3. Conclusioni

Il VI secolo ha rappresentato un periodo di maturazione dell'esperienza monastica anche per la città di Roma: se infatti nei primi decenni del secolo le testimonianze in nostro possesso ci indicano la presenza di realtà monastiche e ascetiche in prevalenza legate all'iniziativa di membri appartenenti all'élite cittadina – sebbene non manchino esperienze comunitarie più strutturate, la cui lettura però è resa difficile dalla esiguità dei riferimenti a nostra disposizione –, sul finire dello stesso secolo invece, il movimento monastico cittadino sembra aver assunto un carattere decisamente più ampio e organico, riuscendo meglio a definire la propria posizione e le proprie funzioni in città, grazie soprattutto all'attività di pontefici quali Gregorio Magno.

Il primo periodo, grossomodo sino al 560, è segnato da un lato dall'attività di personaggi come Fulgenzio e Dionigi, esterni al tessuto cittadino e portatori di due differenti culture monastiche, e dall'altro animata da un cospicuo gruppo di individui, uomini e donne, appartenenti alla più alta aristocrazia senatoria cittadina, fortemente attratti dall'esperienza monastica, dato che il cambio di vita riguarda interi gruppi familiari.

Le ragioni di questa fascinazione possono essere molteplici e non tutte chiaramente individuabili. Naturalmente ci potrebbe essere stata un'emulazione di personaggi di pari status che avevano effettuato la stessa scelta di vita al tempo di Girolamo, soprattutto a fronte di una possibile crisi di funzione dell'*ordo* senatorio in città dopo il regno di Teodorico. Ma anche, alla luce dei complessi rapporti tra una parte dell'élite cittadina e il vescovo, potrebbe essere stata, nei primi decenni del VI secolo, la volontà dell'aristocrazia di ritagliarsi maggiori margini di azione in campo religioso, con tutte le implicazioni sociali ed economiche che questo poteva significare nella Roma dei primi decenni del VI secolo.

In un contesto complesso come quello dell'inizio del VI secolo piani diversi sono spesso sovrapposti, così che le peculiari posizioni in campo religioso possono assumere anche le sembianze di un vero e proprio dissenso politico. Non è un caso che i personaggi incontrati sino a questo momento abbiano fatto tutti parte del partito che in città appoggiò l'elezione al soglio di Pietro del presbitero Lorenzo, anch'esso un uomo dalle tendenze ascetiche, durante il cosiddetto scisma laurenziano. D'altronde il cambio di destinazione della munificenza privata da sostegno dei Titoli cittadini o di alcuni luoghi di culto, a una più diretta azione in campo sociale rendeva chiaramente visibile, a livello cittadino, un qualche scollamento tra una parte del senato e il papa, dal quale non erano forse estranee anche valutazioni di carattere economico: dopo il fallimento dei tentativi del ceto senatorio di controllare i beni donati, il monachesimo, agendo al di fuori dell'istituzione, poteva offrire maggiori margini di controllo. Questo soprattutto a fronte di un progressivo accaparramento esclusivo della gestione del sacro da parte episcopale: la scelta monastica poteva rappresentare per l'élite cittadina un tentativo, quasi una reazione di "gruppo", alla politica ecclesiastica di quegli anni, per rintracciare una propria dimensione religiosa al di fuori dell'istituzione, cosa che il monachesimo di quegli anni, ancora non completamente inserito nel sistema istituzionale diocesano e non definitivamente sottoposto al controllo episcopale poteva in qualche modo permettere¹⁰⁰.

Accanto a queste esperienze, tuttavia, appaiono anche, umbratili, una serie di comunità meglio strutturate, la cui esistenza è resa probabile dai riferimenti alla presenza in città di abati, riti, fedeli, ma la cui effettiva portata non è possibile valutare con una qualche precisione, se non attraverso un confronto con le indicazioni riportate nelle due prime redazioni del *LP*, dalle quali la

¹⁰⁰ Di questo avviso anche Pietri, *Aristocratie et société*, pp. 425 sgg.

presenza dei monaci in città risulta comunque rilevante, tanto da dover essere normata, malgrado siano quasi assenti invece i monasteri, tanto da risultare scomodi a coloro che, appartenenti al clero cittadino, scrissero questi testi. È però interessante notare che, per quanto la loro posizione sia chiara, esisteva un interesse per la materia monastica, quanto meno da un punto di vista culturale, di alcuni presbiteri cittadini: segno che, anche in questo caso, la realtà della chiesa cittadina doveva essere più complessa di quanto si possa immaginare.

In una seconda fase poi, dopo la guerra greco gotica, a fronte degli importanti mutamenti sociali e politici che interessarono la città, i pochi dati a nostra disposizione lasciano intravedere la longevità dei modelli monastici orientali, la cui circolazione viene nuovamente favorita dal rientro di Roma sotto il controllo bizantino. Rispetto alla fase precedente però, quello che sorprende è il protagonismo questa volta dell'alto clero cittadino. Tale elemento traspare chiaramente anche dalle biografie del *LP* comprese tra Bonifacio II e Silverio e dall'aggiunta in *P* di riferimenti alla presenza monastica in città anche per le fasi precedenti, che concorrono a confermare l'ipotesi di un avvenuto cambiamento nella percezione del fenomeno da parte del clero cittadino.

Queste dinamiche trovano compimento nell'opera di Gregorio Magno, monaco divenuto papa, che è veramente l'elemento di sintesi di tutte le tendenze che hanno segnato lo scorrere dell'intero secolo: egli infatti seppe ricomporre la memoria cittadina legata alle esperienze precedenti, in qualche modo riconoscendone il valore, ma allo stesso tempo si impegnò in prima persona, nella sua funzione episcopale, a regolamentare la presenza e le funzioni che le comunità monastiche dovevano e potevano svolgere in città, cercando in questa maniera di trovare soluzioni istituzionalmente efficaci per risolvere eventuali concorrenze tra queste e il clero cittadino.

In definitiva, dagli indizi presenti nelle testimonianze a nostra disposizione è intuibile l'esistenza di un processo carsico, di lungo periodo, la cui evoluzione procede di pari passo con i cambiamenti degli assetti politico-sociali e in cui il monachesimo, che all'inizio del secolo era stato vivificato dall'interesse da parte dell'élite cittadina, e forse anche favorito dal contesto sociale e istituzionale dinamico di quegli anni, sarà poi ricondotto, grazie anche al modello bizantino, all'interno di un orizzonte istituzionale. Questo percorso avrà un suo primo compimento durante l'epoca gregoriana, con lo stesso Gregorio e con la sua proposta di nuovi modelli di santità monastica cittadina, di figure che diremmo oggi *border line* (se si esclude Benedetto, che è allo stesso tempo romano e non), che sono ai nostri occhi una sorta di ibridi rispetto ai modelli del passato: non ancora perfettamente ascrivibili al monachesimo medievale cui ci abituerà il secolo VII e soprattutto il secolo VIII occidentale, ma già in parte lontani dai modelli "classici".

Opere citate

- Agostino, *Regula ad servos dei*, in L. Verheijen, *La règle de Saint Augustin*, I, Paris 1967.
- R. Alciati, *Il vescovo e il monaco nel de vita contemplativa di pomerio*, in *Church, Society and Monasticism. Acts of the International Symposium (Rome, May 31-June 3, 2006)*, Roma 2009, pp. 25-38.
- B. Baert, G. Geml, *Vox clamantis in deserto. Die Johannesschlüssel: Sinne und Stille*, in «Das Münster. Zeitschrift für Christliche Kunst und Kunstwissenschaft», 3 (2014), pp. 194-206.
- B. Baert, *The Dancing Daughter and the Head of John the Baptist (Mark 6:14-29) Revisited: An Interdisciplinary Approach*, in «Louvain Studies», 38 (2014), p. 5-29.
- W. Bark, *Theodoric vs Boethius: vindication and apology*, in «American Historical Review», 39 (1944), pp. 410-426.
- Benedetto, *Regula*, in *La Règle de saint Benoît*, a cura di A. de Vogüé, 2, Paris 1972.
- S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004.
- S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, pp. 546-574.
- K. Bowes, *Inventing ascetic space: Houses, monasteries and the 'archeology of monasticism'*, in *Western Monasticism Ante Litteram. The Space of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, a cura di H. Dey, E. Fentress, Turnhout 2011, pp. 315-351.
- L. Capo, *Il Liber Pontificalis e i longobardi*, Spoleto 2008.
- A Companion to Ostrogothic Italy*, a cura di J.J. Arnold, M.S. Bjornlie, K. Sessa, Leiden-Boston 2016.
- S. De Blaauw, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medioevale*, 2 voll., Città del Vaticano 1994.
- H.W. Dey, *Public service or private devotion? The diverse faces of monasticism in late antique and early medieval Rome*, in «Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia», 23 (2010), pp. 209-228.
- Dionigi il Piccolo, *Inventio capituli Johannis Baptistae*, in PL 67, coll. 417-432.
- Dionigi il Piccolo, *Vita S. Thais*, in PL 73, coll. 661-664; il prologo della stessa è edito in PL Suppl. IV, coll. 21-22.
- Eugippio, *Vita Severini*, a cura di Th. Mommsen, Berlin 1898 (MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum*, 26).
- G. Ferrari, *Early Roman Monasteries*, Città del Vaticano 1957.
- J. Fripont, *Sancti Fulgentii episcopi Ruspensis opera*, Turnhout 1968 (Corpus Christianorum, Series Latina, 91).
- J. Fontaine, *Le monachisme de Saint-Benoît au carrefour de l'Orient et de l'Occident*, in *San Benedetto e il suo tempo*, Atti del VII congresso di Studi sull'Alto Medioevo, Norcia-Subiaco-Montecassino, 29 settembre-5 ottobre 1980, Spoleto 1982, I, pp. 21-46.
- Fulgence de Ruspe, *Lettres ascétiques et morales*, Texte critique de J. Fripont, Introduction, traduction et notes par D. Bachelet, Paris 2004.
- Giovanni diacono, *Vitae Patrum/Verba seniorum*, in PL 73, coll. 993-1022.
- G.D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, in «Gregorianum», 37 (1956), pp. 220-260.
- R. Grégoire, *Monaci e monasteri in Roma nei secoli VI-VII*, in «Archivio della società romana di storia patria», 104 (1981), pp. 5-24.
- Gregorio Magno, *Dialogi*, trad. it. con testo a fronte in *Storie di Santi e di Diavoli*, II, Milano 2005.
- Gregorio Magno, *Omellie sul vangelo*, in *Homiliae in Evangelia*, ed. R. Ètaix, (Corpus christianorum. Series latina, 141), Turnhout 1999.
- Gregorio Magno, *Registrum epistularum*, I, a cura di P. Ewald, L.M. Hartmann, Berolini 1891.
- A. Hasse-Ungeheuer, *Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I. Die Engel des Himmels und der Stellvertreter Gottes auf Erden*, Berlin/Boston 2016.
- A. Isola, *S. Galla in Fulgenzio di Ruspe*, in *Giornata di Studi su Santa Galla* (Roma, 26 maggio 1990), Roma 1991, pp. 9-16.
- G. Jenal, *Italia ascetica atque monastica: das Asketen und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, 2 voll., Stuttgart 1995.
- G. Jenal, *In cerca di ordine quando l'Apocalisse sembra vicina*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, Roma 2004 (Atti dei convegni lincei, 209), pp. 221-246.
- G.C. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe, un évêque catholique africain sous la domination vandale*, Paris 1929.

- G.C. Lapeyre, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, Paris 1929.
- R. Luzzi Testa, *Mapping the Church and Asceticism in Ostrogothic Italy*, in *A Companion to Ostrogothic Italy*, pp. 480-501.
- P. Liverani, *Dalle Aedes laterani al Patriarchio lateranense*, in «Rivista di archeologia cristiana», 75 (1999), pp. 521-549.
- P. Liverani, *L'area lateranense in età tardoantica e le origini del patriarchio*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 116 (2004), 1, pp.17-49.
- P. Liverani, *Osservazioni sulla domus sotto S. Maria Maggiore a Roma e sulla sua relazione con la basilica*, in «Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung», 116 (2010), pp. 459-467.
- P.A.B. Llewellyn, *The Roman Church during the laurentian Schism: priest and Senators*, in «Church History», 45 (1976), pp. 417-427.
- F. Marazzi, *Le città dei monaci*, Milano 2015.
- G. Marconi, *Ennodio e la nobiltà gallo-romana nell'Italia ostrogota*, Spoleto 2013.
- R.A. Markus, *Gregorio Magno e il suo tempo*, Milano 2001.
- R. Metz, *La consécration des vierges dans l'église romaine*, Strassbourg 1954.
- A. Momigliano, *Gli Anici e la storiografia latina del VI secolo*, in A. Momigliano, *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 231-254.
- J. Moorhead, *The last Years of Theodoric*, in «Historia», 32 (1983), pp. 106-120.
- J. Moorhead, *The Laurentian Schism. East and West in the Roman Church*, in «Church History», 47 (1978), pp. 125-136.
- J. Moorhead, *The Decii under Theodoric*, in «Historia», 33 (1983), pp. 107-115.
- Pascasio diacono, *Vitae Patrum/Verba seniorum*, in PL 73, Paris 1860, coll. 1025-1062.
- Pelagio diacono, *Vitae Patrum/Verba seniorum*, in PL 73, Paris 1860, coll. 855-988.
- P. Pellegrini, *Militia Clericatus. Monachici ordines. Istituzioni ecclesiastiche e società in Gregorio Magno*, Catania 2008.
- Ch. Pietri, *Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», 93 (1981), pp. 417-467.
- Ch. Pietri, *Evergetisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IV^e à la fin du V^e siècle: l'exemple romain*, in «Ktema», 2 (1978), pp. 317-337.
- F. Prinz, *Zur Vita Severini*, in «Deutsches Archiv», 25 (1969), pp. 531-536.
- G.B. Proja, *Santa Galla, patrizia romana nei Dialogi di S. Gregorio Magno*, in «Rivista storica benedettina», 23 (1954), pp. 94-109.
- A. Quacquarelli, *S. Galla nei dialoghi di Gregorio Magno*, in *Giornata di Studi su Santa Galla* (Roma, 26 maggio 1990), Roma 1991, pp. 17-26.
- La Règle du Maître*, a cura di A. de Vogüé, 1-3, Paris 1964-1965.
- M. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Empire*, Cambridge Mass. 2002.
- R. Santangeli Valenzani, *Pellegrini, Senatori e papi. Gli xenodochia a Roma Tra V e IX secolo*, in «Rivista dell'Istituto nazionale di archeologia e storia dell'arte», 19 (1996), pp. 203-226.
- R. Santangeli Valenzani, *Tra la porticus minucia e il calvario. L'Area Sacra di Largo Argentina nell'Altomedioevo*, in «Archeologia medievale», 21 (1994), pp. 57-98.
- S.T. Stevens, *The circle of bishop Fulgentius*, in «Traditio», 38 (1982), pp. 327-341.
- Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, a cura di L. Grig, G. Kelly, Oxford-New York 2012.
- H. Van Cranenburgh, *La vie latine de saint Pachome traduite du grec par Denys le Petit. Edition critique*, Bruxelles 1969.
- M. Van Parys, *L'accès à l'Orient monastique chez saint Benoit*, in «Irenikon», 47 (1974), pp. 48-58.
- A.A. Verardi, *La memoria legittimante: Il Liber Pontificalis e la chiesa di Roma nel secolo VI*, Roma 2016.
- H. Wurm, *Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus*, Bonn 1939.
- H. Wurm, *Dionigi il Piccolo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 40, Roma 1991, pp. 199-204.

Andrea A. Verardi
 Università degli Studi di Roma La Sapienza
 andreaantonio.verardi@uniroma1.it