

LAURA CARNEVALE
TESSA CANELLA
MAR MARCOS
MARÍA VICTORIA ESCRIBANO PAÑO
ALESSANDRO SAGGIORO
CARLA SFAMENI
ARDUINO MAIURI
PABLO C. DÍAZ
LUCIANO BOSSINA
EWA WIPSYCKA
TERESA SARDELLA
ANDREA PIRAS
RAMÓN TEJA
ANGELA LAGHEZZA
RITA LIZZI TESTA
MIRIAM BENFATTO
MARIA CHIARA GIORDA
ANTÓN ALVAR NUÑO
ROBERTO ALCIATI
DANIELA BONANNO
ALESSANDRO TESTA
IVAN STRENSKI

€ 30,00

ISSN 0393-8417



85/1 (2019) *Loca Haereticorum*



STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

85/1 (2019)

Loca Haereticorum

Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Morcelliana

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

85/1 - GENNAIO-GIUGNO 2019

DIRETTORE RESPONSABILE / EDITOR-IN-CHIEF: Alessandro Saggiaro

VICEDIRETTORE / DEPUTY EDITOR: Sergio Botta

CAPOREDATTORE / CHIEF OF EDITORIAL COMMITTEE: Marianna Ferrara

COMITATO DI REDAZIONE / EDITORIAL COMMITTEE: Julian Bogdani, Paola Buzi, Alberto Camplani, Tessa Canella, Anna Maria Gloria Capomacchia, Francesca Cocchini, Carla Del Zotto, Mara Matta, Giulia Piccaluga, Alessandra Pollastri, Emanuela Prinzi, Federico Squarcini, Lorenzo Verderame, Pietro Ioly Zorattini, Claudio Zamagni

SEGRETARIA DI REDAZIONE / EDITORIAL SECRETARIAT: Andrea Annese, Francesco Berno, Angelo Colonna, Arduino Maiuri, Caterina Moro, Valerio Salvatore Severino, Chiara Spuntarelli, Maurizio Zerbini

COMITATO SCIENTIFICO / ADVISORY BOARD: Alessandro Bausi (Universität Hamburg), Philippe Blauddé (Université d'Angers), Carlo G. Cereti (Sapienza Università di Roma), Riccardo Contini (Istituto Universitario Orientale di Napoli), Maddalena Del Bianco (Università di Udine), Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna), Jean-Daniel Dubois (Paris, EPHE), Giovanni Filoramo (Università di Torino), Armin W. Geertz (University of Århus), Gaetano Lettieri (Sapienza Università di Roma), Bruce Lincoln (University of Chicago), Maria Grazia Mara (Sapienza Università di Roma), Christoph Marksches (Humboldt-Universität, Berlin), Annick Martin (Université de Rennes 2), Russell McCutcheon (University of Alabama), Santiago Carlos Montero Herrero (Universidad Complutense de Madrid), Enrico Norelli (Université de Genève), Guilhem Olivier (Universidad Nacional Autónoma de México), Tito Orlandi (Sapienza Università di Roma), Adriano Santemma (Sapienza Università di Roma), Francesco Scorza Barcellona (Università di Roma Tor Vergata), Giulia Sfameni Gasparro (Università di Messina), Paolo Siniscalco (Sapienza Università di Roma), Natale Spineto (Università di Torino), Kocku von Stuckrad (Universiteit van Amsterdam), Michel Tardieu (Collège de France), Roberto Tottoli (Istituto Universitario Orientale di Napoli), Hugh Urban (Ohio State University), Ewa Wipszycka (University of Warszawa), Elena Zocca (Sapienza Università di Roma)

Studi e Materiali di Storia delle Religioni perseguono nel loro campo speciale i fini della scienza e della cultura. Alla scienza storica contribuiscono facendo oggetto di storia la religione nel suo svolgimento. Alla cultura schiudono più larghi orizzonti, promuovendo una maggiore partecipazione del pensiero italiano alla conoscenza di forme e momenti di civiltà meno prossimi e meno noti.

(Raffaele Pettazzoni 1925)

DIREZIONE: Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo
Sapienza - Università di Roma - Piazzale Aldo Moro 5 - 00185 Roma
Fax 06 49913718 e-mail: smsr@uniroma1.it

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Anno 2019 (due fascicoli)

Italia € 38,00

Esteri € 63,00

MODALITÀ DI PAGAMENTO / HOW TO SUBSCRIBE

Editrice Morcelliana S.r.l. – Brescia

• Versamento su ccp n. 385252

• Bonifico: Banco di Brescia spa – Iban IT94W03111120500000003761

Causale: Abbonamento “SMSR” anno ...

PER INFORMAZIONI E RICHIESTE

Editrice Morcelliana S.r.l.

Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia / Tel. 030 46451 – Fax 030 2400605

E-mail: abbonamenti@morcelliana.it

AMMINISTRAZIONE / SALES MANAGEMENT

Editrice Morcelliana – Via G. Rosa 71 – 25121 Brescia, Italy

Tel. +39 030 46451 – Fax +39 030 2400605

E-mail: redazione@morcelliana.it - abbonamenti@morcelliana.it

Sito internet: www.morcelliana.it

L'I.V.A. è assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74 lett. C. DPR 633/72
Autorizzazione de Tribunale di Roma n. 6732 del 10/02/1959

© 2018 Editrice Morcelliana S.r.l.

Stampa: LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

INDICIZZAZIONI / INDEXING

Ebsco Publishing

Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP)

European Reference Index for the Humanities (ERIH)

Index to the Study of Religions Online (Brill Publisher)

Old Testament Abstracts Online (OTA)

Catholic Biblical Quarterly Online (CBQ)

*Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a doppio referaggio anonimo
I fascicoli della rivista sono monografici*

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

85/1 (2019)

Loca Haereticorum

La geografia dell'eresia
nel Mediterraneo tardoantico

pubblicati dal Dipartimento di Storia, Antropologia,
Religioni, Arte, Spettacolo
Sapienza - Università di Roma

MORCELLIANA

Stampato con il contributo della Sapienza Università di Roma

Finito di stampare nel maggio 2019

Sommario

SEZIONE MONOGRAFICA / THEME SECTION

Loca Haereticorum

La geografia dell'eresia nel Mediterraneo tardoantico

LAURA CARNEVALE, <i>Prefazione</i>	7
TESSA CANELLA - MAR MARCOS, <i>Eterotopia tardoantica. Uno sguardo introduttivo</i>	10
MARÍA VICTORIA ESCRIBANO PAÑO, <i>In aliis locis uiuant. Los loca de los heréticos en Codex Theodosianus xvi</i>	22
ALESSANDRO SAGGIORO, <i>Gli “anti-luoghi” degli eretici nella legislazione teodosiana. Immaginario e simboli della devianza</i>	43
CARLA SFAMENI, <i>Eresie e spazi domestici. Fonti letterarie e problemi archeologici</i>	54
ARDUINO MAIURI, <i>Agostino testimone di Seneca. Alla radice del rapporto tra furor haereticorum e spazi sacri</i>	65
MAR MARCOS, <i>The Making of Novatian the Heretic and the Early Geography of Novatianism</i>	77
TESSA CANELLA, <i>Inquilinus sine domo, hospes sine hospitio. La comunità donatista di Roma e il suo contesto</i>	95
PABLO C. DÍAZ, <i>Non dicimus monasteria sed animarum perditionem et ecclesia subuersionem. El monasterio como espacio de heterodoxia y alternativa social en la Hispania tardoantigua</i>	125
LUCIANO BOSSINA, <i>L'eresia a Costantinopoli tra fine iv e inizio v secolo. Note su qualche fonte poco esplorata</i>	136
EWA WIPSYCYKA, <i>Loca haereticorum ad Alessandria dalla metà del v alla metà del vii secolo*</i>	165
TERESA SARDELLA, <i>Gli spazi dell'eresia in Italia ai tempi di Teoderico</i> ...	177
ANDREA PIRAS, <i>“Signore della casa” e “Capocarovana”. Spazi abitativi e spazi itineranti nel manicheismo</i>	189

RAMÓN TEJA, <i>Intra muros y extra muros. La “guerra” entre nicenos y arrianos por el control de los espacios públicos y religiosos en la Mérida de Leovigildo y Mazona</i>	202
ANGELA LAGHEZZA, <i>Gregorio Magno, gli eretici e il riuso degli spazi sacri</i>	215
RITA LIZZI TESTA, <i>Considerazioni conclusive. Per continuare a riflettere sul tema</i>	225

SAGGI / ESSAYS

MIRIAM BENFATTO, <i>The manuscript as a medium. A critical look at the circulation of the Sefer Hizzuq Emunah by Isaac ben Abraham Troki (c. 1533-1594)</i>	235
MARIA CHIARA GIORDA, <i>Monaci e monache presso le sedi vescovili. Alcuni casi di convivenza nel monachesimo ortodosso romeno</i>	244
ANTÓN ALVAR NUÑO, <i>Making sense of individual crisis. Votive offerings and narratives in the Roman world</i>	270
ROBERTO ALCIATI, <i>La religione civile di Ernesto de Martino</i>	285
DANIELA BONANNO, <i>Ocean's Child. Worshipping Nemesis in Ancient Rhamnous</i>	318

FORUM

Understanding Theories of Religion: Discussing Ivan Strenski's textbook

SERGIO BOTTA, <i>Introduction</i>	364
ALESSANDRO TESTA, <i>Religion: evolutionism, modernism, postmodernism; what comes next? A review essay of Ivan Strenski's Understanding Theories of Religion: An Introduction</i>	342
IVAN STRENSKI, <i>Much Ado about Quite a Lot. A Response to Alessandro Testa's Review of Strenski, Understanding Theories of Religion</i>	365

RECENSIONI / REVIEWS

Marialucezia Leone - Luisa Valente (eds.), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali* [Ludovico Nisi], p. 389 - Corinne Bonnet - Ennio Sanzi (eds.), *Roma, la città degli dei. La capitale dell'impero come laboratorio religioso* [Riccardo Loconte], p. 395 - Juan Gil (ed.), *Chronica Hispana saeculi VIII et IX* [Simone Petrillo], p. 398

Eresie e spazi domestici

Fonti letterarie e problemi archeologici*

1. Premessa

A fronte di un ricchissimo dossier di testimonianze letterarie e di provvedimenti legislativi e conciliari in cui si fa riferimento all'utilizzo di spazi domestici come luoghi di riunione di gruppi eterodossi, si pone il problema di verificare se, a livello archeologico, si possano rintracciare prove materiali di tali presenze all'interno di *domus* e ville tardoantiche. In questo contributo verrà dunque esaminata la questione del rapporto tra eresie e spazi domestici alla luce della documentazione disponibile, sia di tipo letterario che specificamente archeologico.

2. Le fonti letterarie

«Orbene, poiché non è più possibile tollerare oltre il danno rovinoso che deriva dalla vostra iniquità, per il tramite della presente legge prescriviamo che da ora in avanti nessuno di voi osi più tenere riunioni. Pertanto abbiamo ordinato di requisire anche tutti gli edifici di vostra appartenenza e nei quali siete soliti radunarvi, e la nostra sollecitudine è giunta fino al punto di disporre che i conciliaboli della vostra demente superstizione non solo non abbiano luogo in pubblico, ma neppure in case private o in altre località appartate»¹.

Con queste parole Eusebio di Cesarea attesta un provvedimento di Costantino rivolto a novaziani, valentiniani, marcioniti, paulianisti e catafrigi databile prima del 326².

Tra le 66 disposizioni del *titulus* v del libro xvi del *Codex Theodosianus* rivolte contro gli eretici, a cui se ne possono aggiungere anche alcune del vi, molte proibiscono incontri *in aedibus aut villa aut suburbano suo*³ e si ordina

* Ringrazio Mar Marcos e Tessa Canella per avermi invitato a partecipare a questo Incontro di studio e ai relativi Atti.

¹ Eus., v.C. 3,65. Per la traduzione del brano si veda L. Tartaglia (ed.), *Sulla vita di Costantino / Eusebio di Cesarea* ("Quaderni di Koinonia", 8), M. D'Auria, Napoli 1984, p. 165.

² L. Tartaglia, *Sulla vita di Costantino*, cit., p. 163, nota 170.

³ *CTh* 16,5,66, a cura di J. Rougé - J.-R. Delmaire, testo a cura di T. Mommsen, *Les lois religieuses des Empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 1: *Code Théodosien Livre VI* ("Sources Chrétiennes", 497), Editions du Cerf, Paris 2005; si vedano anche 5, 12 e 21. Sul tema si veda anche J.P. Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire* ("Dumbarton Oaks Studies", 24), Dumbarton Oaks Research, Washington 1987, pp. 30-36.

la confisca delle proprietà in cui tali eretici hanno tenuto riunioni⁴. Così, nel 372, Valentiniano I e Valente prendono di mira *manicheorum conventus vel turba*, destinando al fisco *domus et habitacula* utilizzati per le loro riunioni⁵; gli stessi imperatori, insieme a Graziano, nel 378, ordinano la confisca dei luoghi in cui si tengono le riunioni di eretici sia in città che in campagna⁶, mentre, nel 381, Graziano, Valentiniano e Teodosio I affermano che eunomiani, ariani e seguaci di Ezio (anomei) non possono costruire locali di culto né in città né in campagna e che i loro edifici vanno assegnati al fisco come tutti i luoghi in cui abbiano tenuto assemblee⁷. Se in molti altri casi si ribadisce il divieto di riunioni e di possedere luoghi di culto per vari gruppi eterodossi⁸, Arcadio, Onorio e Teodosio II decretano l'espulsione dalle città di montanisti ed eunomiani e pene per chi concede loro ospitalità per celebrare il culto in campagna⁹; vengono poi decretati esili e deportazioni a carico di Gioviano e dei suoi seguaci che si riunivano *extra muros* a Roma¹⁰; confisca dei beni dei donatisti e sanzioni per chi ospita le loro riunioni¹¹; divieto di culto per i montanisti e confisca dei loro luoghi di culto¹²; infine confisca delle *domus* degli eunomiani¹³.

Altre disposizioni in tal senso si trovano in vari testi dei Concili a proposito di casi specifici¹⁴.

Sebbene i due tipi di editti siano ben distinti per caratteristiche ed intenti, essi condividono alcuni aspetti, il più importante dei quali è il fatto che riflettono le posizioni dei vescovi, impegnati a definire il sottile confine tra ortodossia ed eresia, tra “pubblico” e “privato”, ufficiale e individuale, in un'epoca di grandi cambiamenti. In particolare, per quanto riguarda il rapporto tra dimore ed eresie, si può notare come il tono e i contenuti degli editti imperiali e dei canoni conciliari fossero gli stessi: le riunioni ereticali erano proibite negli spazi privati, sia urbani che extraurbani.

Queste disposizioni sono state interpretate innanzitutto come risposte a pratiche reali, cioè al fatto che gli eretici si riunissero prevalentemente in dimore private. La necessità di dover ribadire ripetutamente il divieto lascia inoltre trapelare le difficoltà di impedire concretamente tali pratiche e, più in generale, di controllare spazi di tipo privato.

⁴ *CTh* 16,5,40,7. Per una raccolta di fonti sulle eresie, cfr. G. Rinaldi, *Le fonti per lo studio delle eresie cristiane antiche*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2015.

⁵ *CTh* 16,5,3.

⁶ *CTh* 16,5,4.

⁷ *CTh* 16,5,8.

⁸ *CTh* 16,5,10 (tascofogici); 5,11 (eunomiani, ariani, macedoniani, pneumatomachi, manichei, encratiti, apoctactiti, saccofori, idroparatasti); 5,14 (apollinaristi); 5,20 (non cattolici in generale); 5,21, 5,24, 5,26 (eretici).

⁹ *CTh* 16,5,34.

¹⁰ *CTh* 16,5,53.

¹¹ *CTh* 16,6,4.

¹² *CTh* 16,5,57.

¹³ *CTh* 16,5,58.

¹⁴ Per tali disposizioni, in particolare a carico dei seguaci di Priscilliano, si veda il paragrafo seguente.

Che i contesti domestici potessero servire per riunioni di comunità escluse dai luoghi ufficiali di incontro è attestato, inoltre, da una serie di testimonianze letterarie, tra cui, particolarmente importante, è la Storia Ecclesiastica di Sozomeno. L'autore, infatti, in diverse occasioni, descrive l'esclusione degli ariani dalle basiliche e il loro riunirsi in case private (*en idiotòn oikias*), come ad Alessandria nel 361¹⁵. Anche a Costantinopoli vi era una tradizione di incontri in dimore private quando venivano proibite le riunioni nei luoghi di culto ufficiali (per esempio il vescovo ariano Macedonio *ekklēsiazen kat'eaution* quando era stato allontanato dal vescovo pro-niceno Paolo)¹⁶. Ancora secondo Sozomeno, anche l'anomeo Eunomio avrebbe tenuto riunioni in case private nel suburbio di Costantinopoli¹⁷.

A Roma, nel IV secolo, dovevano essere presenti molti gruppi eterodossi, tra cui i principali erano manichei, donatisti e priscillianisti, ma vi appaiono anche valentiniani, marcioniti, montanisti, novaziani ed altri ancora¹⁸. Per quanto riguarda in particolare i manichei, contro le cui riunioni in contesti privati erano rivolti molti dei decreti legislativi¹⁹, va ricordato anche il riferimento di Agostino a Costanzo che voleva realizzare un monastero nella propria casa²⁰. Per quanto riguarda i montanisti è noto come una lettera di Gerolamo sia rivolta a Marcella, una delle nobildonne romane del suo entourage religioso, per invitarla a correggere alcune idee che le erano state trasmesse da un montanista da lei ricevuto nella sua casa²¹. Anche Gioviniano, avversato da Gerolamo e Agostino, diffondeva le proprie idee presso dimore aristocratiche²². Circoscritta all'ambiente romano fu poi in particolare la comunità dei novaziani, guidata da vescovi e presbiteri che possedevano dei luoghi di riunione privati che vennero confiscati per un provvedimento di papa Celestino I²³. A Milano, invece, Ambrogio si lamentava che il vescovo ariano Giuliano Valente di Poetevio teneva *occulta consilia in domibus*, complottando con i suoi seguaci contro di lui²⁴.

Le case potevano dunque rappresentare dei rifugi per gruppi particolari esclusi dagli spazi di culto pubblici; più in generale, però, le dimore private

¹⁵ Soz., *h.e.* 5,7,1. Secondo Eus., *h.e.* 6,2,12-14, Origene da giovane sarebbe stato ospite ad Alessandria nella casa di una ricca signora che ospitava anche un "eretico".

¹⁶ Soz., *h.e.* 3,24,4.

¹⁷ Soz., *h.e.* 7,17,1. Ciò trova riscontro nel *CTh* 16,5,11,12 e 13 in cui si parla dei luoghi di riunione degli Eunomiani.

¹⁸ Come attestato dalla legislazione imperiale già citata. Cfr. H.O. Maier, *Private Spaces as the Social Context of Arianism in Ambrose's Milan*, in «Journal of Theological Studies» 45, 1 (1994), pp. 72-93; Id. *Religious Dissent, Heresy and Households in Late Antiquity*, in «Vigiliae Christianae» 49, 1 (1995), pp. 49-63; Id. *The Topography of Heresy and Dissent in Late Fourth Century Rome*, in «Historia» 44 (1995), pp. 232-249.

¹⁹ Valentiniano I li definisce *infami et probosi* ed ordina la confisca di *domus et habitacula* (*CTh* 16,5,3), mentre Teodosio li priva della facoltà di fare testamento e ricevere eredità (*CTh* 16,5,7).

²⁰ *mor. manich.* 20,74; c. *Const.* 5,5.

²¹ Hier., *ep.* 41.

²² Si vedano le fonti in H.O. Maier, *The Topography of Heresy*, cit., p. 241.

²³ I Novaziani furono perseguitati da papa Celestino e i loro luoghi di culto confiscati: cfr. Socr. *h.e.* 7,10.

²⁴ Ambr., *ep. extra coll.* 5 (*Maur.* 11), 3 (*CSEL* 82.3, 183-184).

potevano costituire una sede adatta all'insegnamento e alla discussione di dispute dottrinarie, come ad esempio quella pelagiana che ha avuto luogo soprattutto in ambienti aristocratici²⁵.

Secondo Harry Maier, inoltre, «meeting in private not only provided an important means of expressing protest, it also contributed to self-definition and reinforced social identity», come nel caso degli ariani o dei seguaci di Lucifero di Cagliari²⁶.

3. *La problematica archeologica*

Malgrado il gran numero di riferimenti delle fonti, di cui quelle appena citate costituiscono solo alcuni esempi, dal punto di vista archeologico non esiste alcuna prova sicura della presenza di gruppi ereticali in contesti domestici; per quanto riguarda la città di Roma, in particolare, a parte il caso di Sant'Agata dei Goti per gli ariani, anche gli indizi di collegamenti con edifici religiosi, come ad esempio S. Pudenziana per i novaziani²⁷, sono tutti più o meno labili, così come non hanno trovato riscontro in analisi più recenti le proposte di individuare delle aree cimiteriali propriamente eretiche²⁸. Emblematico è il caso dell'ipogeo degli *Aurelii*, considerato «eretico» da C. Cecchelli²⁹, ma diversamente interpretato da F. Bisconti nell'ambito delle teorie filosofico-religiose dell'epoca³⁰.

Anche per quanto riguarda il donatismo, malgrado la sua importanza e diffusione in Nord Africa, «sfortunatamente, è impossibile ricostruirne un'archeologia», come osserva A. Leone, sebbene si sia cercato di individuarne almeno una diffusione geografica, basandosi però su fonti letterarie ed in qualche caso epigrafiche³¹.

Tra tutti i movimenti eterodossi, solo nel caso del priscillianismo si sono impostate ricerche di taglio archeologico finalizzate a rintracciare le testimonianze materiali associate a Priscilliano o ai suoi seguaci, e di recente un tentativo di sintesi in tal senso è stato proposto da Diego Piay Augusto³².

²⁵ H.O. Maier, *The Topography of Heresy*, cit., p. 236. Cfr. P. Brown, *Pelagius and his Supporters: Aims and Environment; The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West*, in Id., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Faber and Faber, London 1972, pp. 183-226.

²⁶ H.O. Maier, *Religious Dissent*, cit., p. 54; Id., *The Topography of Heresy*, cit., p. 242.

²⁷ Per santa Pudenziana cfr. C. Angelelli, *La basilica titolare di S. Pudenziana. Nuove ricerche*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2010, in particolare pp. 14-30 sulle fonti agiografiche.

²⁸ Cfr. il capitolo sull'epigrafia eretica e giudaica in P. Testini, *Archeologia Cristiana*, Edipuglia, Bari 1980 (2 ed.), pp. 523-535.

²⁹ C. Cecchelli, *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Fratelli Palombi, Roma 1944.

³⁰ F. Bisconti, *L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni: restauri, tutela, valorizzazione e aggiornamenti interpretativi*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2011.

³¹ A. Leone, *The End of the Pagan City. Religion, Economy and Urbanism in Late Antique North Africa*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 16; W.H.C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Clarendon Press, Oxford 1952, pp. 48-59.

³² D. Piay Augusto, *Arqueología y Priscilianismo*, in «Hispania Antiqua» 35 (2011), pp. 271-300.

Le fonti letterarie attestano particolari connessioni con i contesti domestici, soprattutto in relazione a ville³³. Nei canoni 2 e 4 del Concilio di Saragoza del 380 si ordinava infatti ai fedeli di non disertare le chiese in tempo di quaresima o nel periodo dal 17 dicembre all'Epifania e si proibiva di nascondersi nelle proprie case (*nec latere in domibus*), risiedere nelle ville (*nec sedere in villam*), rifugiarsi nei monti (*nec montes petere*) o recarsi *ad alienas villas* per celebrare riunioni in cui si potessero perpetuare riti 'superstiziosi'³⁴. Malgrado manchino riferimenti espliciti, per il collegamento con altre fonti, si ritiene comunemente che queste prescrizioni potessero essere motivate dalle pratiche dei gruppi priscillianisti³⁵. Nel I concilio di Toledo del 400 d.C. ci sono infatti delle indicazioni specifiche *contra secta Prisciliani* tra cui il divieto di riunirsi in contesti privati (*per mulierum domos*)³⁶. Un editto imperiale del 407, ripetuto alcuni mesi dopo, includeva i priscillianisti tra coloro che si incontravano presso le ville³⁷.

Alcuni studiosi hanno dunque cercato di riconoscere luoghi di riunione dei seguaci di Priscilliano all'interno delle ville, strutture che in questo periodo hanno un grande sviluppo nella penisola iberica, includendo anche degli edifici per il culto cristiano³⁸. A. Blanco Freijeiro ha elaborato la teoria che le ville della Galizia tardoantica sarebbero stati dei luoghi particolarmente adatti per il ritiro ascetico³⁹. Secondo L.A. García Moreno, in particolare, il *castellum* menzionato nella epistola XI di Consenzio rivolta ad Agostino⁴⁰, avrebbe potuto essere una villa a portico con torri alle estremità che doveva trovarsi nella zona di Tarragona⁴¹. Si tratta tuttavia di un indizio assai labile, in quanto *castellum* nelle fonti cristiane è spesso usato con il significato di

³³ V. Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, University of California Press, Berkeley 1995, p. 11, sottolinea il carattere "privato" del priscillianismo proprio perché gli incontri si svolgevano in luoghi domestici.

³⁴ Concilio di Saragoza 1, 2, 4: J. Vives Gatell et al. (eds.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos* ("España cristiana", 1), Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Enrique Flórez, Barcelona - Madrid 1963, pp. 16-17.

³⁵ M. Sotomayor, *La Iglesia en la España romana*, in *Historia de la Iglesia en España*, vol. I: *La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1979, pp. 7-400: pp. 238-241. Cfr. anche H.O. Maier, *Religious Dissent*, cit., p. 57.

³⁶ J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos*, cit., pp. 28-33.

³⁷ *CTh* 16,5,40; 16,5,43. Sul priscillianismo cfr. M.V. Escribano Paño, *La disputa priscilianista*, in R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV*, Edipuglia, Bari 2002, pp. 205-230; Ead., *Heresy and Orthodoxy in Fourth Century Hispania. Arianism and Priscillianism*, in K. Bowes - M. Kulikowski (eds.), *Hispania in Late Antiquity*, Brill, Leiden 2005, pp. 121-149.

³⁸ Cfr. lo studio di L. Huffstot - J.S. Huffstot, *Prisciliano, un caso arqueologico*, in in *IV Reunio d'Arqueologia Cristiana Hispanica. Lisboa, 28-30 de setembro/1-2 d'octubre de 1992*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1995, pp. 443-447.

³⁹ A. Blanco Freijeiro, *La villa romana en Gallaecia y su posible relación con la vita communis del priscilianismo, in Prisciliano y el priscilianismo, Pontevedra 7-12 de septiembre de 1981*, Monografías de Los Cuadernos del Norte, Oviedo 1982, pp. 57-70.

⁴⁰ Per una presentazione e traduzione della lettera cfr. L. Carrozzini (ed.), *Sant'Agostino, Le Lettere, Supplemento (1*-29*)*, Città Nuova, Roma 1992, pp. LXV-LXIX e 88-117.

⁴¹ L.A. García Moreno, *Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del siglo V. La epistola XI de Consencio a Agustín*, in M. Merino (ed.), *Verbo de Dios y palabras humanas*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1988, pp. 153-174.

villaggio o borgo⁴². Di maggiore interesse invece è la documentazione segnalata da L. Pérez Vilatela⁴³: sulla cima della montagna di Peñalba de Villastar, oltre ad un'iscrizione cristiana da leggere come *vivat Christus*, sono incisi dei monogrammi con *chi/rho* abbastanza irregolari e delle croci associate a raffigurazioni animali. L'esame dei caratteri delle iscrizioni permette di riferirle ad epoca tardoantica, tra IV e V secolo. La presenza di alcuni segni astrologici incisi insieme alle croci e la circostanza che si tratta di un luogo di culto pagano successivamente cristianizzato, secondo lo studioso potrebbero essere indizi della presenza di priscillianisti. La sede montuosa potrebbe contribuire a sostenere una simile ipotesi, considerando i ripetuti richiami nei testi dei concili proprio a riunioni dei priscillianisti "sui monti". Il toponimo Villastar potrebbe essere infine derivato da *Villa Asterii*, indicando dunque una proprietà di Asterio, personaggio identificabile con il *comes* Asterio di cui si parla nella stessa epistola XI di Consenzio perché chiamato a esprimere un giudizio sui contrasti tra cattolici e priscillianisti; pur essendo di fede cattolica, Asterio aveva dei parenti legati al priscillianismo⁴⁴. Si tratta di una serie di indizi suggestivi, sia pure di per sé poco probanti, tenendo conto, inoltre, di come sia discusso l'uso dei toponimi per fondare ricostruzioni di carattere storico così puntuali.

Anche per quanto riguarda le ville, alcuni archeologi hanno messo in relazione la presenza di priscillianisti con siti noti. È il caso, ad esempio, della villa di Torre de Palma in Lusitania, le cui trasformazioni edilizie riferibili al IV secolo, secondo Maria e John Stewart Huffstot, potrebbero essere collegate ad un utilizzo dell'edificio per riunioni dei seguaci di Priscilliano⁴⁵. È noto infatti come in prossimità della villa sia stata realizzata una basilica a tre navate con battistero⁴⁶ che potrebbe datarsi tra la fine del IV e gli inizi del V secolo⁴⁷. Ulteriori indizi potrebbero essere, secondo gli stessi studiosi, oltre alla vicinanza ad un'importante via di comunicazione, un apparente aumento di piccole unità abitative e il cambiamento di attività produttive da collegarsi forse all'adozione di una nuova dieta alimentare o di pratiche ascetiche. Gli studiosi riconoscono come non si tratti di elementi probanti per individuare la presenza di seguaci di Priscilliano ma, a loro avviso, sarebbe opportuno approfondire le ricerche in questa direzione. Nei successivi interventi sulla villa, invece, questa teoria è stata messa in discussione perché basata su indizi troppo labili e persino la costruzione della chiesa è stata riferita ad un

⁴² Cons. ep. 11,2,4: L. Carrozzini (ed.), *Sant'Agostino*, cit., p. 91, nota 10.

⁴³ L. Pérez Vilatela, *Grabados cristianos inéditos de Peñalba*, in *IV Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispanica*, cit., pp. 203-210.

⁴⁴ M.V. Escribano Paño, *Iglesia y estado en el certamen priscilianista causa ecclesiae y iudicium publicum*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1988, pp. 201-204 sul *comes Hispaniarum* Asterio.

⁴⁵ L. and J.S. Huffstot, *Prisciliano*, cit.

⁴⁶ Sulla villa e la basilica cfr. S.J. Maloney - R.J. Hale, *The Villa of Torre de Palma (Alto Alentejo)*, in «*Journal of Roman Archaeology*» 9 (1986), pp. 275-294.

⁴⁷ K. Bowes, ...Nec sedere in villam: *Villa Churches, Rural Piety and the Priscillianist Controversy*, in T.S. Burns - J.W. Eadie (eds.), *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, Michigan State University Press, East Lansing 2001, pp. 323-348: p. 329.

periodo più tardo⁴⁸. Anche il rinvenimento di anelli con rappresentazioni di carattere magico, come ad esempio quello ritrovato nella tomba 82 della necropoli di Simancas, al Duero, nei pressi di Valladolid, collegato da alcuni con le pratiche del movimento priscillianista, costituisce un indizio estremamente generico⁴⁹, mentre materiali di questo tipo vanno meglio ricondotti a pratiche diffusissime all'epoca in contesti pagani e cristiani. Lo stesso può dirsi per alcuni laterizi con segni zodiacali rinvenuti nella zona di Oliveira en Teis (Vigo, Pontevedra)⁵⁰, dove doveva esistere una villa romana, riferiti a Priscilliano per il solo fatto che Orosio gli rimproverava un interesse per l'astrologia che però, come quello per la magia, era ampiamente diffuso nella società del tempo⁵¹.

Studi sull'*Hispania* tardoantica tendono a limitare sempre più il riconoscimento di casi di costruzioni di chiese in ville ancora attive tra IV e V secolo⁵²: gli edifici di culto sarebbero stati piuttosto realizzati nel corso del VI nell'ambito di strutture che avevano perso la loro funzione residenziale⁵³.

Se dunque, nella maggior parte dei casi, non ci sono prove archeologiche decisive sulla contemporaneità di utilizzo di settori residenziali e di spazi religiosi⁵⁴, tanto meno è possibile riconoscerne un uso da parte di gruppi religiosi specifici come quello di Priscilliano. Si tratta inoltre di un fenomeno di portata molto più ampia che conosce anche nelle altre zone dell'impero problematiche dello stesso tipo, come attestano numerosi casi noti anche in Italia, Gallia e Britannia, che naturalmente non è possibile esaminare in questa sede⁵⁵.

⁴⁸ I caratteri architettonici dell'edificio sembrano infatti ricondurre la costruzione al corso del VI secolo: A. Chavarría Arnau, *El final de las villae en Hispania (siglos iv-vii)*, ("Bibliothèque de l'Antiquité Tardive", 7), Brepols, Tornhout 2007, pp. 150-151.

⁴⁹ D. Piay Augusto, *Arqueología y Priscilianismo*, cit., p. 298, fig. 8.

⁵⁰ *Ibi*, p. 297, fig. 6.

⁵¹ Sulla magia e l'astrologia tardoantica esiste una bibliografia vastissima che ovviamente non può essere richiamata in questa sede.

⁵² A. Chavarría Arnau, *Aristocracias tardoantiguas y christianización del territorio (siglos iv-v): otro mito historiográfico?*, in «Rivista di archeologia cristiana» 82 (2006), pp. 201-230; K. Bowes, *Christianisation and the Rural Home*, in «Journal of Early Christian Studies» 15, 2 (2007), pp. 147-170: p. 161, parla invece di un «mounting body of archaeological evidence» relative a «villa-church».

⁵³ Solo per la villa di Fraga, nella *Hispania Tarraconensis*, è attestabile archeologicamente la contemporaneità di utilizzo di strutture residenziali e di uno spazio di culto cristiano: le proposte di datazione della villa, sintetizzate in G.P. Brogiolo - A. Chavarría Arnau, *Chiese e insediamenti rurali tra v e vi secolo: Italia settentrionale, Gallia meridionale e Hispania*, in G.P. Brogiolo (ed.), *Chiese e insediamenti nelle campagne tra v e vi secolo, 9° seminario sul tardoantico e l'alto medioevo, Garlate 26-28 settembre 2002* ("Documenti di Archeologia", 30), Editrice S.A.P., Mantova 2003, pp. 9-38, sono comunque piuttosto discusse, tanto che secondo A. Chavarría Arnau, *Aristocracias tardoantiguas*, cit., p. 220, i dati archeologici non sono sufficienti a suffragare con sicurezza nessuna delle cronologie proposte. Sulla villa si veda anche K. Bowes, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 133-135.

⁵⁴ Per un esame della questione, cfr. K. Bowes, *...Nec sedere in villam*, cit. e A. Chavarría Arnau, *Aristocracias tardoantiguas*, cit., con punti di vista e conclusioni diverse.

⁵⁵ Per una sintesi della problematica, ci sia consentito rinviare a C. Sfameni, *Residenze e culti in età tardoantica*, Scienze e Lettere, Roma 2014, pp. 123-141.

4. *Culti e spazi domestici in età tardoantica: per un inquadramento del problema*

È un fatto dunque che, allo stato attuale delle conoscenze, l'archeologia non possa dire nulla sulle eresie, almeno per quanto riguarda gli spazi domestici. Parafrasando quanto ha scritto K. Bowes a proposito del priscillianismo, tuttavia, l'archeologia può comunque aiutare a ricostruire il contesto strutturale, ecclesiastico, geografico e più ampiamente culturale in cui gli eretici vivevano e condividevano le proprie idee⁵⁶.

Per un corretto inquadramento del problema di quella che si presenta come una vera e propria "invisibilità" degli eretici, va premesso in primo luogo come sia particolarmente difficile, in generale, riuscire a individuare le testimonianze archeologiche dei culti praticati in contesti domestici, pagani o cristiani che siano. Sebbene infatti la religione abbia avuto un ruolo fondamentale nella vita dei Romani di tutte le epoche, ed uno spazio specifico all'interno dei contesti abitativi, non è semplice poter individuare i culti praticati in *domus* e ville se non in presenza di indicatori come altari, edicole, nicchie o oggetti di arredo⁵⁷. In epoca tardoantica, in particolare, vanno considerate sia la confluenza di tradizioni religiose diverse e le reciproche influenze tra i culti tipiche dell'epoca, che l'affermazione sempre più netta del cristianesimo, con l'adesione alla nuova fede anche di esponenti delle classi aristocratiche, proprietari di *domus* e ville. Se per i Romani il culto domestico era parte integrante delle proprie pratiche religiose, va tenuto presente come anche per i cristiani, sin dalle origini, le case avessero rappresentato i più naturali luoghi di riunione e di preghiera, come attestato a più riprese negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di Paolo⁵⁸; con l'aumento dei membri delle comunità nacque poi l'esigenza di disporre di spazi destinati esclusivamente alle riunioni che potevano essere messi a disposizione da patroni privati⁵⁹, ma anche essere acquistati o affittati⁶⁰. Secondo alcuni studiosi, attraverso passaggi difficili da ricostruire dal punto di vista storico ed archeologico, si sarebbe poi arrivati alle c.d. *domus ecclesiae*, dimore private appositamente "adattate" per le assemblee cristiane dal punto di vista architettonico e decorativo⁶¹.

Secondo teorie ormai superate, le *domus ecclesiae* a loro volta sarebbero state trasformate nelle prime chiese cristiane, costruite dagli stessi proprietari, al posto di cappelle o di spazi per riunioni⁶². Comunque sia, anche dopo

⁵⁶ K. Bowes, *...Nec sedere in villam*, cit.

⁵⁷ Si veda C. Sfameni, *Residenze e culti*, cit., con bibliografia di riferimento.

⁵⁸ *Ac* 2,46; 5,42; 12,12; *1 Cor* 16,19; *Rom* 16,5.

⁵⁹ K. Bowes, *Private Worship*, cit., p. 49.

⁶⁰ A. Nestori, *Riflessioni sul luogo di culto cristiano precostantiniano*, in «Rivista di archeologia cristiana» 75 (1999), pp. 695-709: pp. 698-699.

⁶¹ Sulle "domus ecclesiae", cfr., tra molti altri, K. Bowes, *Private Worship*, cit., pp. 49-51; D.L. Balch, *Roman Domestic Art and Early House Churches*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008; K. Sessa, *Domus ecclesiae: Rethinking a Category of Ante-pacem Christian Space*, in «Journal of Theological Studies» 60, 1 (2009), pp. 90-108. Unico esempio archeologico di una *domus* di questo tipo è rappresentato dal famoso edificio di Dura Europos in Siria.

⁶² Sulle trasformazioni progressive fino alla realizzazione delle prime chiese, si veda M.L.

la pace della Chiesa e quindi la realizzazione di appositi edifici di culto, l'abitudine dei cristiani di riunirsi in contesti privati non venne meno, con diverse modalità⁶³. Nei testi dei Concili, redatti in diverse regioni dell'impero a testimonianza di un fenomeno ampiamente diffuso, si trovano infatti molti riferimenti a riunioni e celebrazioni eucaristiche effettuate *in privatis domibus* o *domiciliis* che la Chiesa cercava essenzialmente di limitare e controllare, richiedendo che le celebrazioni della liturgia in contesti privati si realizzassero soltanto con l'intervento di vescovi e di presbiteri. Le abitazioni potevano inoltre essere utilizzate per riunioni di assemblee cristiane che non prevedevano la celebrazione della liturgia. Agostino, ad esempio, ricorda l'incontro con Fortunio, vescovo di Tubursico, avvenuto nella sua casa, per discutere di questioni dottrinali⁶⁴.

Discussioni dottrinali nelle case interessavano dunque sia cristiani cattolici che eterodossi, secondo una tradizione riguardante le dispute e gli insegnamenti filosofici che continuava ancora in epoca tardoantica, come dimostra, in particolare, il caso di Proclo⁶⁵ e dei sofisti ad Atene che, ancora nel V secolo, insegnavano nelle proprie case⁶⁶. Le case e le ville erano inoltre utilizzate come luoghi di ritiro ascetico o diventavano sedi di comunità monastiche⁶⁷.

La presenza di gruppi eterodossi all'interno delle residenze tardoantiche, va inquadrata dunque in questo contesto in cui la casa manteneva un ruolo centrale per le pratiche religiose di pagani e cristiani e dove questi spesso convivevano, spesso all'interno delle stesse famiglie.

Si può notare, tuttavia, da parte delle gerarchie ecclesiastiche, un atteggiamento profondamente differente nei confronti degli spazi domestici utilizzati per pratiche religiose a seconda dei loro fruitori. Se nei provvedimenti di imperatori e vescovi, infatti, l'eresia viene spesso strettamente correlata a spazi privati, ciò non significa ovviamente che una devozione in un contesto privato fosse di per sé da ritenersi eretica, ma che uno degli elementi distintivi di un atteggiamento eterodosso poteva essere costituito proprio da una devozione privata⁶⁸. In questo caso, infatti, tale devozione avrebbe avuto le connotazioni negative della segretezza e della superstizione, allo stesso titolo dei culti pagani, di cui era pure proibita la celebrazione in contesti domestici; in entrambi i casi era prevista la confisca delle dimore in cui si fossero svolte

White, *The Social Origins of Christian Architecture*, vol. 1: *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews and Christians*, Trinity Press International, Baltimore - London 1990, pp. 102-139.

⁶³ Secondo K. Bowes, *Private Worship*, cit., p. 73, «it seems most likely that Christians of the fourth century continued to worship in the same places as did their ancestors of the third, namely in homes and other private spaces».

⁶⁴ Aug., *ep.* 44,1.

⁶⁵ Secondo Marino (*v.Procl.*, 29), infatti, Proclo avrebbe insegnato e praticato i suoi culti nella sua casa di Atene.

⁶⁶ Eun., *v.Soph.* 483.

⁶⁷ C. Sfameni, *Residenze e culti*, cit., pp. 141-150.

⁶⁸ *CTh* 16,5,3.

tali pratiche religiose⁶⁹. D'altro canto, però, le case potevano rappresentare dei baluardi della vera fede: è stato osservato, ad esempio, come la pratica del ritiro monastico presso le proprie dimore da parte dei seguaci di Gerolamo costituissero spazi di "purezza ortodossa contro le eresie"⁷⁰.

Un'ulteriore testimonianza dei modi diversi ed opposti di considerare le residenze private passa anche attraverso il ruolo che poteva essere riconosciuto alle donne: se le case infatti erano i luoghi in cui meglio poteva manifestarsi un certo tipo di santità femminile, come nei famosi casi di Melania, Gorgonia e Macrina⁷¹, altre donne potevano essere accusate di eresia perché ospitavano nelle loro case membri estranei alla famiglia o svolgevano dei rituali riconosciuti come *maleficia* e pertanto oggetto di condanna, come nell'ambito del priscillianismo⁷².

Le dimore tardoantiche erano dunque realtà troppo complesse per essere etichettate facilmente come spazi eretici o ortodossi, pagani o cristiani, in un momento in cui i confini tra le diverse posizioni si stavano stabilendo proprio tramite polemiche ed accuse reciproche che, creando un'immagine negativa dell'"altro", tendevano a costruire un'immagine positiva di sé⁷³.

La mancanza di una documentazione materiale facilmente riconoscibile e classificabile induce a ritenere che vi fosse un contesto generale condiviso, all'interno del quale ogni gruppo cercava una propria collocazione, in una dinamica complessa tra tradizione e innovazione, tra ortodossia ed eterodossia.

Un'ultima suggestione in tal senso: sappiamo dalla sua *Vita* che, dopo aver venduto gran parte dei beni che possedeva in Numidia e in Mauretania, Melania avrebbe donato alla chiesa di Tagaste un'enorme proprietà che, oltre ad essere dotata di terme e di varie categorie di artigiani, ospitava anche due vescovi, uno cattolico e l'altro eretico⁷⁴.

ABSTRACT

Laws, canons of Councils, and a series of literary sources show how domestic spaces could be used for meetings of communities excluded from official meeting places. From an archaeological point of view, however, heretic groups hardly left traces of their presence. Only in the case of Priscillianism, in fact, it was possible to carry out researches in order to find material evidences associated with Priscillian or his followers, while generally there is no archaeological evidence of the presence of heterodox Christians in domestic spaces. Nevertheless, the analysis of the available documentation

⁶⁹ *CTh* 16,10,12.

⁷⁰ H.O. Maier, *The Topography of Heresy*, cit., p. 238.

⁷¹ K. Bowes, *Private Worship*, cit., pp. 202-212.

⁷² Cfr. *ibi*, p. 213 per le fonti.

⁷³ *Ibi*, p. 195. Definire ciò che fosse o non fosse ortodosso non era facile né per la chiesa né per le autorità imperiali (cfr. L. De Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano: saggio sul libro xvi*, Tempi Moderni, Napoli 1980).

⁷⁴ *v.Mel.* 21.

demonstrates how archaeology can help to reconstruct the structural, ecclesiastical, geographical and more widely cultural context in which “heretics” lived and shared their ideas.

Provvedimenti legislativi, canoni dei Concili e una serie di fonti letterarie attestano come gli spazi domestici potessero essere utilizzati per riunioni di comunità escluse dai luoghi ufficiali di incontro. Dal punto di vista archeologico, tuttavia, i gruppi ereticali difficilmente hanno lasciato tracce della loro presenza. Solo nel caso del priscillianismo, infatti, sono state impostate ricerche finalizzate a rintracciare le testimonianze materiali associate a Priscilliano o ai suoi seguaci, mentre, in generale, non si rinvencono prove archeologiche della presenza di cristiani eterodossi negli spazi domestici. L'analisi della documentazione disponibile dimostra tuttavia come l'archeologia possa aiutare a ricostruire il contesto strutturale, ecclesiastico, geografico e più ampiamente culturale in cui gli “eretici” vivevano e condividevano le proprie idee.

KEYWORDS

Heresies, *domus* and villas, literary sources, archaeology

Eresie, *domus* e ville, fonti letterarie, archeologia