

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE

SEZIONE S. TOMMASO D'AQUINO

NAPOLI

TESI IN BACCHELLIERATO IN TEOLOGIA

 **ONNE**

 **ONACHE**

 **OMMÀS**

ALLE ORIGINI DEL MONACHESIMO COPTO

VIAGGIO NEL MONACHESIMO FEMMINILE EGIZIANO

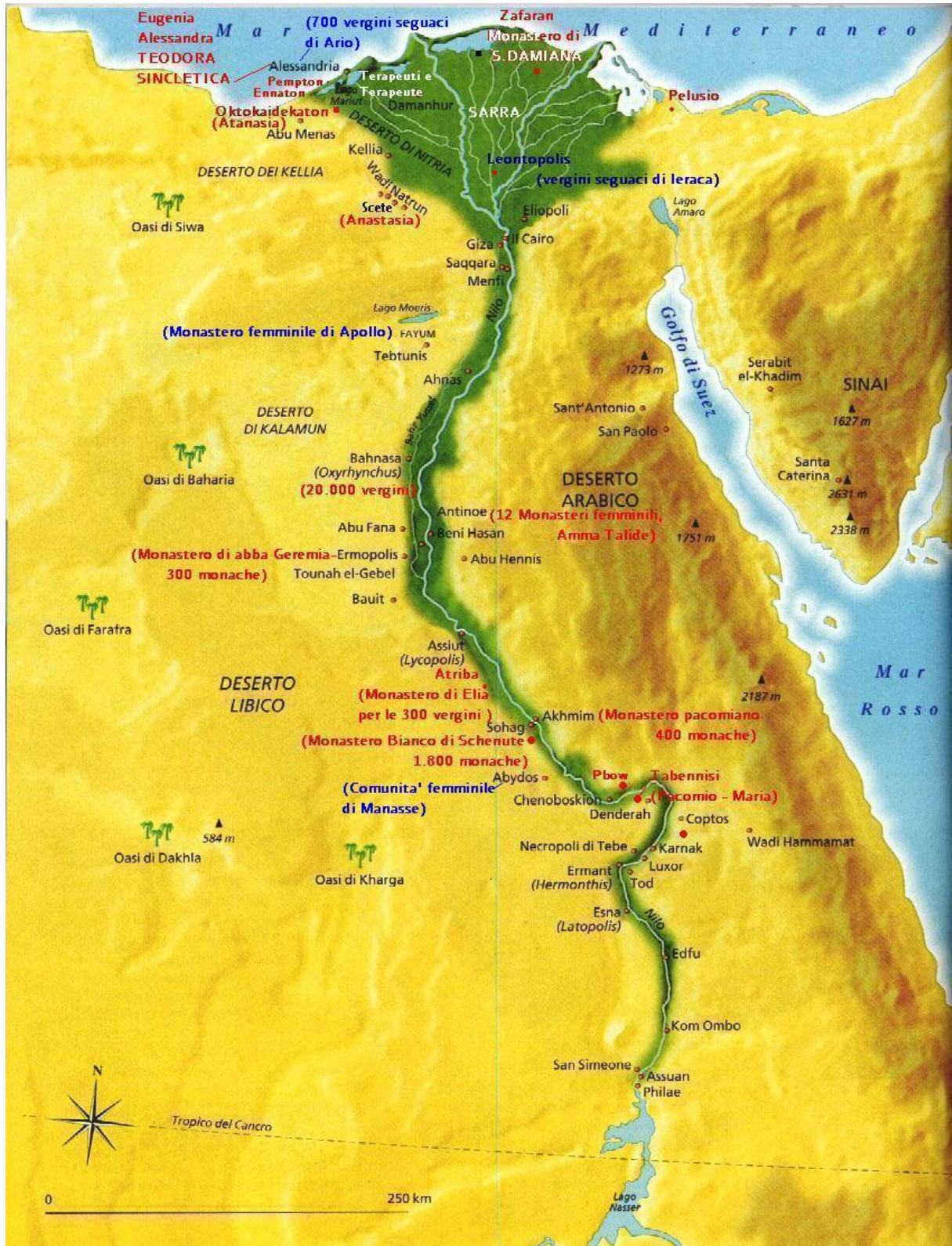
DALLE ORIGINI AL V-VI SEC.

RELATORE  
PROF. ULDERICO PARENTE  
CORRELATORE:  
PROF. LUIGI LONGOBARDO

CANDIDATA:  
LUCIANA TARTAGLIA  
N° DI MATR. 2753

ANNO ACCADEMICO 2001-2002

## EGITTO MONASTICO FEMMINILE<sup>1</sup>



<sup>1</sup> La cartina è stata tratta da: *Il mondo della Bibbia*, 59(2001), 52. Abbiamo, però, ad essa aggiunto, in rosso e in bianco, i nomi dei luoghi, delle monache e dei monasteri più importanti di cui abbiamo trattato in questo nostro lavoro e in blu le comunità eterodosse ed ereticali nominate. Non siamo, invece, riusciti a trovare la posizione precisa di Tsmine dove Pacomio fondò il suo secondo monastero femminile e di Fakna dove Teodoro, successore di Pacomio, fondò un altro monastero femminile. Tsmine dovrebbe trovarsi tra Tabennisi e Akhmim.

## INTRODUZIONE

Donne, monache, Ammàs.

Sotto questa angolatura ci avviciniamo al monachesimo e all'Egitto, considerato fino a pochi decenni fa la culla della vita monastica cristiana. Oggi studi più critici delle fonti antiche, le quali, per altro, ci avevano trasmesso questa convinzione, hanno portato ad evidenziare che in realtà il monachesimo si è sviluppato autonomamente e spesso contemporaneamente anche in altre zone dell'oriente, come la Siria, la Cappadocia e la Palestina. Ma è indubbio e indiscutibile che l'Egitto e i suoi monaci hanno esercitato un influsso enorme su tutto il movimento monastico successivo. Imitato, revisionato, superato, interpretato e riadattato alle varie situazioni e regioni, ma sempre punto di confronto e di riferimento lungo i secoli.

Egitto! Questa terra – se mi si permette la nota personale – con la sua storia, il suo alone di mistero, la sua grandiosità, le sue piramidi e i suoi faraoni ha sempre esercitato su di me un fascino grandissimo; e una volta entrata in monastero, mi hanno conquistato i suoi monaci, i suoi deserti che diventano città – come dice Atanasio nella sua vita di Antonio<sup>2</sup> il *padre dei monaci* – popolati di asceti e vergini, intenti alla lode incessante di Dio. Uomini e donne spinti in quei luoghi orridi e inospitali dalla ricerca appassionata di Cristo. Innamorati, pazzamente innamorati, lo seguono con radicalità; una radicalità sconcertante e folle a nostro giudizio, eccessiva se non inutile. Impegnati in una lotta violenta contro il maligno e contro quell'uomo vecchio che così difficilmente vuole morire in noi. Agonisti, atleti dello spirito, campioni imbattibili, eppure così umani, fragili e deboli. Combattuti dai più bassi impulsi e istinti: omicidi, ladri, prostitute, libidinosi. Così spesso sconfitti da vecchie e radicate abitudini,

---

<sup>2</sup> *Vita di Antonio, 14*, ATANASIO, *Vita di Antonio, apoftegmi e lettere*, CREMASCHI L., (a cura di ), Roma, Ed. Paoline 1984, 116.

eppure, consci dei loro peccati, sempre pronti a rialzarsi, imperterriti, senza lasciarsi scoraggiare, confidando nell'aiuto e nella misericordia di Dio, si affidano ai padri e alle madri spirituali, che li ungono per la lotta<sup>3</sup>.

Uomini e donne tanto lontani, eppure tanto vicini!

Nelle pagine che seguono cercheremo di accostarci a questo meraviglioso mondo del monachesimo copto<sup>4</sup> e del monachesimo copto femminile così poco conosciuto dai più. Tutti, infatti, certamente conoscono Antonio e Pacomio, come gli iniziatori della vita monastica anacoretica e cenobitica. Ma, altrettanto certamente, pochi o pochissimi sanno delle loro sorelle: la sorellina che Antonio affidò a delle vergini per essere educata in questo stato di vita, allora già molto fiorente e Maria sorella di Pacomio che diede inizio al ramo femminile della congregazione pacomiana. Come solo gli addetti ai lavori, probabilmente, conoscono le figure delle grandi Madri del deserto: Sincretica, Sarra e Teodora; tanto per citare le più famose. Ma accanto a loro ci fu uno stuolo grandissimo, il più delle volte presentato come massa anonima, i cui numeri elevatissimi mettono i brividi. Il monachesimo femminile, infatti, ebbe una grandissima diffusione e fu una realtà molto viva e importante non solo per la quantità di donne che abbracciarono tale vita, ma anche per il peso che ebbero nelle vicende della Chiesa alessandrina ed egiziana in genere.

Tentare di delineare questa storia, dalle sue prime espressioni registrabili al suo pieno sviluppo nel V-VI secolo, costituirà l'intento di questo nostro lavoro. Saranno, infatti, le donne, le monache, le ammàs le protagoniste del nostro itinerario, di questo viaggio, di questo

---

<sup>3</sup> Questa espressione è usata da Evagrio pontico quando parla dei padri spirituali: «Quanto ai nostri anziani dobbiamo amarli come angeli: sono essi infatti che ci ungono per le lotte e che guariscono i morsi delle bestie feroci». *Trattato pratico*, ca 100, citato da LELOIR L., *La guida spirituale secondo la tradizione spirituale secondo la tradizione monastica antica e principalmente armena*, in *Ora et labora*, 44 (1989), 4, 165

<sup>4</sup> Copto è un sostantivo che designa quel periodo storico dell'Egitto, dal III al VII secolo, che segna il passaggio dal paganesimo al cristianesimo e che precede la conquista araba. Grazie alla fede cristiana gli egiziani sono riusciti, per l'ultima volta prima dell'epoca moderna, «ad esprimere se stessi come individualità nazionale in contrapposizione all'oppressiva dominazione bizantina». Quando gli Arabi nel 639-641 strapparono l'Egitto a tale dominio chiamarono i suoi abitanti, nella quasi totalità cristiani, *qubt*, che equivaleva al *aigyptios*, egiziani, dei greci. Quindi all'inizio il termine designò gli egiziani e solo quando molti si convertirono all'islam, designò i cristiani della regione. Cfr. PERNIGOTTI S., *Nella valle dei copti*, in *Archeo, attualità del passato*, n° 37, (marzo 1988), pag. 32 e ss.



pellegrinaggio nell'Egitto, seguendo il percorso di coloro che durante quei primi ed effervescentissimi anni percorsero in lungo e largo questa regione alla ricerca di questi uomini e donne di Dio, lasciandoci nei loro scritti il resoconto dei loro incontri.

Ma il nostro sguardo, soprattutto per le prime due parti riguardanti le donne e le monache, abbraccerà non solo il monachesimo, ma anche il mondo biblico, giudaico ed extra biblico, anche se sommariamente; con particolare attenzione ovviamente all'Egitto, che è il luogo geografico-storico-letterario che ci interessa. Comprenderemo meglio così, determinate concezioni e atteggiamenti; il sorgere di particolari tipologie di vita cristiana; i primi sviluppi di quello che è il monachesimo femminile, risalendo a ciò che lo ha preceduto e in un certo senso preparato.

Dicevamo che ci lasceremo guidare in questo itinerario dagli scritti, di vario genere, che costituiscono la letteratura monastica antica riguardante i monaci egiziani dalle origini al VI sec. circa. Siamo, infatti, partiti da queste fonti per andare alla ricerca di tutto ciò che faceva al caso nostro, facendo riferimento, poi, agli studi – per lo più articoli – che in questi ultimi decenni si sono susseguiti sempre più numerosi. Dobbiamo subito dire, però, che, pur essendoci nella letteratura monastica una trattazione spesso particolareggiata e specifica riguardante le donne e le monache, gli studiosi contemporanei ancora non hanno indagato a fondo questo campo. Alcuni si sono accontentati di fare degli accenni, mentre le storie del monachesimo che abbiamo, dedicano alle monache pochissime pagine, schernendosi dietro affermazioni, troppo affrettate, riguardanti il “silenzio” delle fonti e la scarsa conoscenza<sup>5</sup> delle monache egiziane. Se questo è vero per la scarsa conoscenza, non ci sembra però altrettanto vero per il silenzio. I riferimenti alle monache e al monachesimo femminile, come anche le *Vite*, se pur inferiori rispetto a quelli riguardante i monaci, sono però notevoli. Anzi possiamo già anticipare che ciò che si narra delle donne e delle monache, nonostante tutto<sup>6</sup>, non viene

---

<sup>5</sup> Cfr. GOBRY I, *Storia del monachesimo*, Città Nuova, 1991, vol. I, 167.

<sup>6</sup> Vedremo poi specificamente, nel corso di questa prima parte, la complessità del rapporto con la donna e le varie

visto come un qualche cosa di straordinario, ma quasi di naturale, ovvio, dovuto. Il modo di presentare l'eroismo della loro vita monastica sottolinea la perfetta uguaglianza – se non la supremazia – in campo spirituale, tra uomini e donne, monaci e monache.

Alcuni studi più approfonditi sono stati fatti, specialmente da Susanna Elm, e l'interesse per il monachesimo femminile, sta incominciando a farsi timidamente largo, ma siamo ancora agli inizi.

Nel presente lavoro, dunque, abbiamo cercato, nei limiti delle nostre capacità e possibilità, di fare un lavoro di raggruppamento e di sintesi di tutto quel materiale che ci è stato possibile consultare. Lavoro di sintesi che ancora, a quanto ci risulta, non è stato tentato<sup>7</sup>. Ed è proprio questo aspetto diremo un po' pionieristico, che ha reso ancora più affascinante agli occhi di chi scrive questo itinerario nel tentativo di far maggior luce su un universo ancora, per certi aspetti, sconosciuto e rimasto troppo a lungo nell'ombra.

---

reazioni. Ma sarà questa, in fin dei conti la conclusione a cui giungeremo nonostante alcuni aspetti che potrebbero sembrare in opposizione a quanto stiamo dicendo.

<sup>7</sup> È stato da poco pubblicato un testo che parla del monachesimo femminile; ma a parte il fatto che liquida in poche pagine il monachesimo copto, è anche pieno di luoghi comuni che studi più approfonditi hanno ormai scardinato.

PARTE I

# DONNE

Come abbiamo detto nell'introduzione, prima di arrivare al mondo monastico, che è il tema specifico del nostro lavoro e proprio per capirlo meglio, inizieremo col vedere quale concezione e posizione la donna aveva nel mondo biblico e in quello egiziano, per poi passare ai padri e dunque ai monaci. In questa prima parte, pertanto, ci occuperemo della donna in generale: come veniva valutata su un piano morale e giuridico; le capacità che le venivano attribuite e riconosciute; il ruolo che svolgeva o che le era assegnato e così via.

La donna è sempre stata nel corso della storia oggetto di contraddizione: amata e sfruttata; venerata e violata nei suoi diritti fondamentali; ai vertici del potere e della cultura, ma il più delle volte confinata e relegata nell'ignoranza e nel nascosto ambito della famiglia. Essere divino, o più spesso essere inferiore e subordinato.

Di fatto la situazione di inferiorità che ha costituito la sua vicenda, non parte tanto da principi – tranne alcune eccezioni persino in teologi cristiani della levatura di un Tommaso, che rifacendosi ad Aristotele, afferma che «la donna è dotata per natura di minore forza e dignità dell'uomo»<sup>8</sup> – quanto da una condizione socio-culturale in cui l'uomo godeva in tutti i campi di una grande supremazia.

---

<sup>8</sup> *Summa Teologica*, 1,q. 92, a. 1,2, Casa editrice Adriano Saliani, 1964, pag. 192.



## Capitolo I

# LA DONNA NELLA BIBBIA E NEL MONDO BIBLICO

### 1. Nell' Antico Testamento

Ma per la Bibbia questa condizione – che di fatto ha visto anche nel mondo giudaico e poi cristiano la donna inferiore e sottomessa all'uomo – non corrispondeva all'originario disegno di Dio. Egli infatti crea l'uomo e la donna con una identica dignità, entrambi stimati e amati dinanzi a sé, in una mirabile complementarietà, che rende l'uomo – inteso come risultante di donna e maschio – l'unico essere capace di entrare in relazione con Lui. Il fatto stesso che in ebraico il nome uomo e donna hanno la stessa radice אִישׁ אִשָּׁה dimostra come identiche siano la natura, l'importanza e la grandezza. La differenza è determinata dal sesso non dall'essenza. Non è una differenza qualitativa, ma una alterità costruttiva che arricchisce e rende completo l'essere creato. «L'uomo è tale perché esiste la donna, la donna è tale perché esiste l'uomo. Insieme si differenziano dal resto del creato che non ha la loro stessa natura (cf Gn 2,20). Si può parlare di superiorità naturale o etica dell'uomo, nei confronti del creato, ma non nei confronti della donna; infatti si tratta solo di una superiorità cronologica, poiché è stata creata dopo l'uomo»<sup>9</sup>.

Nel racconto sacerdotale di Gen 1, 27, dopo aver presentato la deliberazione<sup>10</sup> di Dio di creare l'uomo, viene ribadito con forza: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò». E facendolo a sua *immagine e somiglianza*, gli concede la

---

<sup>9</sup> LA POSTA BERTALOT M., *Il femminile nella Bibbia come espressione del mistero di Dio*, in *Parole di vita*, 5(1985), 28.

<sup>10</sup> Il Talmud pone Dio di fronte ad un interrogativo se sia opportuno o meno creare l'uomo a motivo dei malvagi. Cohen nel riportare questo brano lo introduce dicendo che «se la razza umana poté venire al mondo, fu solo perché la misericordia prevalse nella creazione. «Quando il Santo che benedetto sia, venne per creare il primo uomo, prevede che da lui sarebbero derivati buoni e cattivi: Disse: “Se lo creo, nasceranno da lui dei malvagi; se non lo creo, come potranno da lui sorgere dei giusti?”. Che fece? Allontanò dalla sua presenza la via del malvagio; unì a sé l'attributo della misericordia e creò l'uomo» (Gen. R., VIII,4). Citato da COHEN A., *Il Talmud*, Gius. Laterza & figli editori, 1935, Quarta ed. anastatica 1989, 43.

potestà di dominare su tutto il creato, potestà che compete tanto all'uomo quanto alla donna, – difatti il testo ebraico ha un plurale: **יְיָרִדוּ** «dominino». Entrambi, dunque, sono immagine di Dio, anzi l'immagine di Dio è data dalla complementarità dell'uomo e della donna, come accennavamo prima. Non, quindi, l'uomo immagine di Dio e la donna immagine di Dio; ma «l'uomo in quanto 'maschio e femmina' è immagine di Dio. La donna è essenziale come e al pari dell'uomo perché entrambi costituiscono l'unica e adeguata 'immagine' di Dio»<sup>11</sup>. O, per dirla con le parole di Efrem il Siro nel suo commento a Genesi: «Colui che fu Adamo era uno ed era due: poiché fu creato maschio e femmina»<sup>12</sup>.

Il racconto più antico della creazione, invece, quello dello Iavista, mette in evidenza che l'uomo e la donna sono esseri in relazione. Con tutto ciò che è stato creato in precedenza l'uomo non trova affinità: non può comunicare, non può entrare in rapporto come con un suo pari, per questo gli è dato un «aiuto che gli sia simile» (Gn 2,18b) come traducono le nostre versioni. Ma il testo ebraico ha **עֵזֶר כַּנְּגִדוֹ** che significa alla lettera aiuto che gli sta al cospetto, di fronte. «La donna è pertanto, – come sottolinea il Fanuli –, l'essere “che è di fronte” all'uomo, il suo uguale e insieme altro, il suo *tu*: il *tu* con il quale aprire un dialogo a tutti i livelli: verbale, conoscitivo, affettivo, sessuale»<sup>13</sup>.

Bisogna comunque dire, dando uno sguardo complessivo all'intera Scrittura, che essa riflette, in quello che c'è di contributo umano, la condizione della donna propria della cultura in cui si è formata e dell'ambiente circostante. Come fa notare Rinaldo Fabris, «la Bibbia è stata scritta da uomini maschi e in una cultura, sia quella mediorientale antica come quella ellenistica greco-romana, prevalentemente dominata da una prospettiva maschilista. Nessun libro biblico è

---

<sup>11</sup> FANULI A., *La coppia umana secondo il libro della Genesi*, in *Parole di vita*, 5(1985), 15.

<sup>12</sup> Testo citato da Umberto Neri (a cura di) in *Genesi, Biblia i libri della Bibbia interpretati dalla grande tradizione*, Gribaudi, 1986, 22.

<sup>13</sup> FANULI, *La coppia umana*, 14.

attribuito alle donne, se si esclude il caso ipotetico della lettera agli Ebrei, che una biblista americana attribuisce a Priscilla o Prisca, moglie di Aquila e collaboratrice di Paolo»<sup>14</sup>.

Specialmente nei libri storici, la donna è vista in funzione dell'uomo anche quando è idealizzata nelle sue caratteristiche peculiari che sono la bellezza, la saggezza nell'amministrare la casa e la famiglia (questo specialmente nei libri sapienziali), l'essere sposa e madre premurosa. Così, per esempio, sono presentate le mogli dei patriarchi: "le Madri", come vengono chiamate nella tradizione ebraica. Sono queste le qualità che un marito si augura di trovare in una moglie<sup>15</sup>.

Nonostante questo c'è da notare ancora una cosa a proposito del femminile nella Bibbia. Esso è spesso usato come simbolo più eloquente per rivelare le caratteristiche di Dio, del suo agire con gli uomini o come rappresentazione di Israele nel suo rapporto sponsale con Dio. L'amore di predilezione di Dio verso il suo popolo, per esempio, è descritto con espressioni quali «viscere di misericordia, di compassione» (Os 11,1-4.8; cf Is 49,15; 54,8). Quelle viscere, quell'utero, della madre che fremono dinanzi al figlio generato e portato in grembo per nove mesi, e che per sempre vibreranno d'amore per lui. Quello stesso amore viscerale Dio reclama per sé come suo, e in questo la donna è *a immagine di Dio*.

È anche vero che se nessun libro è attribuito a donne, e che i personaggi principali della Bibbia indubbiamente sono uomini, ci sono però presentate grandi figure di donne che non sono solo di ornamento o comunque marginali: basti pensare a Sara, Rebecca, Debora, Giuditta, Ester, la madre dei sette Maccabei; anzi alcune ebbero anche ruoli nella vita civile e politica del paese. Esse si rivelano figure-chiave, non solo nelle varie vicende personali e comunitarie,

---

<sup>14</sup> FABRIS R, *Donna, Bibbia e chiesa*, in *Parole di vita*, 6(1985), 33.

<sup>15</sup> Cfr. *Ivi*, 30; FANULI, *La coppia umana*, 10-11. «Per quanto angusta possa sembrare questa visione della donna se paragonata alla nostra cultura, per la Bibbia la donna avvenente ed efficiente padrona di casa è un bene da augurarsi, un ideale di vita, la più profonda soddisfazione del marito (*Prv* 31,10-31). Non c'è dubbio che una simile valutazione è tipicamente maschilista. Tuttavia rimane ancora una visione ideale. Diversa e più pesante è la condizione della donna se vista nella realtà quotidiana».

ma dell'intera economia di salvezza. Sara la possiamo definire non solo la moglie di Abramo, ma il suo completamento, l'altra parte della personalità di Abramo e in certi momenti della loro storia, la rappresentazione di quello che Abramo, la sua fede, devono diventare. Rachele con il suo stratagemma, cambia la direzione naturale della storia, con la primogenitura di Giacobbe al posto di Esaù; ella divenne così lo strumento del realizzarsi del piano divino. E potremmo continuare ancora fino a Maria, la donna vera, rispondente al primitivo progetto del Padre. Si può dire che, in fin dei conti, sono delle donne che effettuano i passaggi decisivi della storia della salvezza.

## **2. Nel giudaismo antico**

Ma se la rivelazione manifestava il disegno di Dio che voleva l'uomo e la donna con pari dignità, è indubbio che questo progetto divino non è stato, se non in sporadici casi, realizzato e che da un punto di vista giuridico la tradizione ebraica – come del resto quasi ovunque nel mondo antico e non solo – la donna era considerata più un oggetto che una persona. Questo stato di cose è, secondo l'interpretazione del racconto di Gn 3, dovuto al peccato che ha provocato la rottura dell'armonia voluta da Dio nel suo piano iniziale. Per questo motivo anche la legislazione biblica pone la donna, a cui è attribuita la maggiore responsabilità nel peccato, in una condizione di disuguaglianza, se non sul piano della natura, almeno su quello giuridico<sup>16</sup>.

La struttura patriarcale vigente nel mondo giudaico emarginava la donna escludendola dalla vita pubblica, dall'istruzione e relegandola in casa senza concederle neanche la libertà di scelta e la parità di diritto nel matrimonio. Essa, infatti, è considerata, come accennavamo prima, una cosa più che una persona, di proprietà del padre prima e del marito dopo. Tanto che il padre, per esempio, poteva persino venderla come concubina (Es 21,7): questo però fino a quando essa non aveva raggiunto la maggiore età, cioè i dodici anni. Una volta divenuta maggiorenne,

---

<sup>16</sup> Cfr. per quanto andiamo dicendo: OEPKE A., γυνή, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Ed. Paideia 1966, II, 706-715. Cfr. anche ROSSO UBIGLI L., *La donna nel giudaismo antico*, in *Parole di vita*, 5(1985), 32.

infatti, non poteva più essere ceduta come schiava<sup>17</sup>. Ma anche nella scelta del marito e nel matrimonio stesso, la condizione della donna era di sottomissione e non di libertà. Era infatti il padre che sceglieva per lei l'uomo da sposare (I Sam 18,17.19.27), al quale la cedeva dietro pagamento della somma pattuita (il mohar: Es 22,16; Dt 22,29). E se non aveva compiuto i dodici anni non le veniva chiesto alcun consenso per il matrimonio combinato, consenso, invece, che poteva dare o rifiutare se aveva raggiunto la maggiore età. La stessa terminologia che designa il marito e la moglie testimonia questa situazione di proprietà: «il marito è detto *ba'al 'ēššah* (padrone o signore della moglie: Es 21,4.22; Dt 24,4; 2Sam 11,26) e la moglie *be'ulat ba'al* (possesso del suo signore: Gn 20,3; Dt 22,22), è particolarmente eloquente in questo senso il dettato del decalogo esodale che include la moglie tra le cose e le persone della casa del prossimo che non si debbono desiderare (Es 20,17) »<sup>18</sup>.

Anche la poligamia rendeva la situazione della donna difficile. Difatti nata come misura per proteggere la donna da un trattamento più duro, divenne però un motivo in più di ingiustizia e oppressione. Se essa non aveva figli o figli maschi, si trovava in una situazione di inferiorità anche rispetto alle concubine, ed era una fortuna quando riusciva nonostante tutto a conservare l'amore del marito (I Sam 1,5 ss.; Gen 16,4 ss.). Infatti la sterilità era non solo motivo di umiliazione e sofferenza per la mancata maternità, ma anche motivo di timore in quanto dopo dieci anni non solo il marito aveva l'obbligo di prendere un'altra moglie, ma poteva anche ripudiarla; anzi nonostante spettasse a lui scegliere se ripudiarla o meno, sembra che il ripudio fosse di regola<sup>19</sup>. Anche se Filone, per esempio, non ammette che un matrimonio si sciogla per questo motivo, perché il vincolo dell'amore è troppo forte<sup>20</sup>. Anche nel caso del divorzio era solo il marito che aveva la facoltà di chiederlo, non certo la moglie. A dire il vero anche la

---

<sup>17</sup> *Ketubbot* III,8. La *Mishnah* è composta da sei sezioni principali o ordini, ognuna delle quali è costituita da 7 a 12 trattati, suddivisi in capitoli e questi in paragrafi. La terza sezione: *Nashin*, «donne» è formata da sette trattati: 1) *Jebamot* «cognate»; 2) *Ketubbot*, «prescrizioni matrimoniali»; 3) *Nedarim*, «voti»; 4) *Nazir*, «nazireo»; 5) *Sotah*, «la donna sospettata di adulterio»; 6) *Gittin*, «libelli di ripudio»; 7) *Qiddushin*, «fidanzamento». Cfr. STEMBERGER G., *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, 1995.

<sup>18</sup> FANULI, *La coppia umana*, 12.

<sup>19</sup> *bJebamot* 64a, *T.Jebamot* 8,4(249).

<sup>20</sup> *Spec. leg.* III,35.

moglie poteva chiedere il divorzio se il marito la costringeva a fare un voto moralmente riprovevole. Ma questa opportunità si rivelava una occasione propizia per l'uomo che desiderava il divorzio.

Il matrimonio per levirato, poi, poteva essere rifiutato dall'uomo che vi sarebbe stato tenuto, ma non dalla donna (*Dt 25,5 ss.*).

Bisogna comunque dire che questa condizione giuridica della donna rispetto al matrimonio, non escludeva l'amore sincero e profondo che legava lo sposo e la sposa, e di cui abbiamo tanti esempi nella Bibbia, come una certa libertà dovuta proprio ai rapporti di fiducia di rispetto e di tenerezza sia tra padre e figlia come tra moglie e marito.

Ma per quanto riguarda il piano strettamente giudiziario essa era equiparata agli schiavi e ai bambini; non poteva infatti testimoniare, eccetto i casi in cui era valida anche la testimonianza di uno schiavo e di un pagano, e poteva ereditare solo se non vi erano eredi maschi.

Anche rispetto alla sfera religiosa e all'osservanza della Torah, la donna non aveva gli stessi obblighi dell'uomo. Al sabato tutti hanno il dovere di riposarsi, tranne la donna (*Es 20,8ss*) anche se di fatto riposa (*2 Re 4,22s*). La donna doveva osservare la fedeltà, mentre l'uomo non doveva commettere adulterio con donne sposate o fidanzate. Non aveva l'obbligo di partecipare ai pellegrinaggi che si svolgevano a Gerusalemme tre volte all'anno, per le festività di Pasqua, Pentecoste e delle Capanne. Non era tenuta alla recita dello Shema', e non entrava neanche a far parte del numero necessario per la preghiera comune (dieci uomini), come non metteva i teffilin per la preghiera. Nel tempio entrava solo fino al cortile detto delle donne che veniva dopo quello dei pagani e, se era impura per le mestruazioni o per il parto, neanche in quest'ultimo. Nelle sinagoghe le era riservato un posto a parte separato dagli uomini e non era chiamata a leggere la Torah in pubblico, come del resto gliene era interdetto lo studio. Tutto questo rappresenta una restrizione rispetto all'ebraismo più antico di cui abbiamo testimonianza nella Bibbia, per esempio *Gdc 13,19-23* dove entrambi i genitori di Sansone sono presentati nell'atto di offrire

l'olocausto. O in altri brani in cui le donne prestano un qualche servizio presso il Tabernacolo del Convegno, cioè al Tempio. Nella letteratura giudaica infatti si è fatto largo una tendenza misogina che prima le era estranea, c'è come una ostentazione di un violento disprezzo per la donna. «Fortunato chi ha figli maschi, infelice chi ha femmine»<sup>21</sup>.

Anche, per esempio, l'usanza di assegnare alla donna il primo posto nei cortei funebri, in uso in molte località, non era certo un onore, ma viene spiegata col fatto che ella è responsabile della morte.

Nonostante tutto, però, rispetto ad altre culture, poteva muoversi in pubblico più liberamente nella vita quotidiana, nelle feste e persino nelle cerimonie religiose, specialmente se si trattava di donne appartenenti al ceto popolare, che per ovvi motivi avevano bisogno di procurarsi il sostentamento (lavoro nei campi, vendita dei prodotti, ecc.), mentre per le donne di condizione più elevata la vita si svolgeva prettamente in casa<sup>22</sup>.

Tutto sommato però, all'atto pratico poteva far prevalere la sua volontà e le sue preferenze anche nella scelta dello sposo; se aveva figli maschi, poi e sapeva imporsi abilmente, essa godeva di un prestigio e di una autorevolezza considerevoli<sup>23</sup>.

Una rivalutazione sorprendente, già prima di Gesù, fu operata dai *farisei* che avevano della donna una altissima concezione che li portò a dar loro nuovo valore ed enorme apprezzamento. Flavio Giuseppe, infatti, ci attesta la presenza di donne in seno al giudaismo farisaico. Questa scuola di pensiero sottolineando, accanto al culto nel tempio, il valore culturale dell'intera esistenza, ritiene che anche la donna offre il suo culto al Signore. Il *Liber Antiquitatum*

---

<sup>21</sup> bQiddushim. 82b.

<sup>22</sup> Così la ritrae Filone d'Alessandria: «alla donna è toccata in sorte la vita domestica, all'uomo la vita politica» (*Virt.* 19; Cfr. *Quest. Gen.* I,26). «Piazze, consigli, tribunali, tiasi, riunioni dove si affollano in molti... son cose da uomini. Alle donne, invece, conviene far vita ritirata in casa: le fanciulle non possono varcare la porta interna (quella che immetteva dal gineceo all'appartamento degli uomini), le donne quella esterna... La donna, dunque, non si occupi di nient'altro che dell'andamento della casa e faccia vita ritirata; né vada in giro per le strade esponendosi alla vista di altri uomini, tranne che quando si tratti di recarsi al Tempio. Ma anche in quel caso faccia attenzione ad uscire non quando la piazza è affollata, ma quando la maggior parte della gente se né tornata a casa...». Citato da ROSSO UBIGLI, *La donna nel giudaismo...*, 33.

<sup>23</sup> Per quanto detto riguardo al giudaismo Cfr. COHEN, *Il Talmud*, 199-201; OEPKE, *gunhφ*, 708- 715; Cfr. anche ROSSO UBIGLI, *La donna nel giudaismo...*, 32-40; FANULI, *La coppia umana*, 11-13;



*Biblicarum*, lo Pseudo-Filone, paragona il sacrificio della figlia di Jefte, a cui dà il nome di Seila, all' 'aqedah di Isacco, ritenendo anche il sacrificio della vita di una donna gradito a Dio. Difficilmente si sarebbe trovato questo paragone tra i due sacrifici nella letteratura rabbinica del dopo 70<sup>24</sup>.

Difatti, nel *rabbiniismo* posteriore alla distruzione del secondo Tempio, la figura della donna sarà considerata in modo molto negativo; basti pensare a quella frase, rivolta alla divinità nel mondo orientale, attribuita a Rabbi Jeuda ben Eleai (150 d.C.) e che i greci attribuiscono a Talete, Socrate, Platone: *Ti ringrazio perché non sono un infedele, un incolto, una donna o uno schiavo*. Cohen, in una presentazione del pensiero ebraico a partire dal Talmud, ritiene che si sia data troppa importanza a questo detto, che vorrebbe soltanto riferirsi alla gratitudine per il privilegio dell'obbligo di osservare i precetti della Torah. La donna, appunto, in considerazione dei suoi doveri domestici, sarebbe dispensata solo da una certa categoria di doveri religiosi e cioè dai precetti affermativi: «Fa'», e non da quelli negativi: «Non fare». Per esempio, non ha l'obbligo di abitare nelle capanne durante la festa dei Tabernacoli o quello di mettersi i filatteri, ma per il resto la donna e l'uomo hanno, secondo il Talmud, eguale responsabilità religiosa. Per tanto, è meritevole la donna che usa la propria influenza sul marito e sui figli perché si applichino allo studio della Torah<sup>25</sup>; a cui essa, però, non è tenuta né ammessa:

«Si brucino le parole della Torah, ma non siano comunicate alle donne». <sup>26</sup>

O ancora: «Chi insegna a sua figlia la Torah le insegna la dissolutezza»<sup>27</sup>.

La sua influenza, nel bene e nel male, per esempio, è ritenuta decisiva:

«Si racconta di un uomo pio che aveva sposato una donna pia; non avendo avuto figli divorziarono. L'uomo andò e sposò una donna malvagia che lo

---

<sup>24</sup> Cfr. PITTA A., *Il Paradosso della Croce. Saggi di teologia paolina*, Ed. Piemme, 1998, 76-77 ; 71-79.

<sup>25</sup> Cfr. COHEN, *Il Talmud.*, 199-201.

<sup>26</sup> *JSota*, 19 a 8.

<sup>27</sup> *Sota* 3,4 cfr *bSota* 21 b.

rese malvagio. La donna andò e sposò un uomo malvagio, e lo rese giusto.

Tutto, dunque, dipende dalla donna»<sup>28</sup>.

Nonostante questa precisazione di Cohen è indubbio che ci siano affermazioni, che egli stesso riporta d'altronde, che dimostrano poca stima della donna, come quella riferita sopra riguardo alle parole della Torah che sarebbe meglio bruciare che dare in mano alle donne. Oppure quella riferita alle qualità tutt'altro che positive che si riscontrerebbero in loro: «...golose, curiose, pigre e gelose. Sono anche piagnucolose e loquaci»<sup>29</sup>. Riguardo a quest'ultimo punto poi c'è l'altra affermazione poco lusinghiera: «Dieci misure di parole discesero nel mondo; le donne ne presero nove e gli uomini una»<sup>30</sup>.

Già nel Siracide d'altro canto, la donna era vista come la causa del peccato e della morte: «Dalla donna ha avuto inizio il peccato, e per causa sua tutti moriamo», e su questa scia andrà la letteratura successiva dai *Testamenti dei XII Patriarchi* a Filone alessandrino.

«Che malvagie sono le donne, figli miei, e pur non avendo alcun potere o autorità sull'uomo, mettono in atto le subdole arti della seduzione per attirarlo a sé»<sup>31</sup>.

Filone, invece, ritiene che attraverso il piacere fisico esse furono causa «d'ingiustizie e trasgressioni» e «principio della vita colpevole»<sup>32</sup>.

A quanto detto si possono ancora aggiungere altre annotazioni midrashiche riportate da B.Chiesa nel suo testo sull'esegesi giudeo-araba medievale<sup>33</sup>, in cui si riscontrano e coesistono, però, pacificamente sia una corrente anti-femminista che una di linea opposta.

---

<sup>28</sup> *Genesis Rabbah* XVII,7. Citato da COHEN, *Il Talmud.*, 200. Dello stesso avviso per esempio sono alcuni apocrifi secondo i quali dietro l'essere ladro e traditore di Giuda ci sarebbe la moglie. Cfr. *Frammenti di testi copti*, in *Apocrifi del NT. Vangeli*, MORALDI L. (a cura di), Piemme, 1994, 478,482.

<sup>29</sup> *Genesis Rabbah*, XXIV,5.

<sup>30</sup> Qiddushim., 49b. Trattato *Nozze* della Mishnà, Toseftà e Talmud, Cfr. COHEN, *Il Talmud.*, 201.

<sup>31</sup> *Truben 5,1*. Citato da ROSSO UBIGLI, *La donna nel giudaismo...*, 39.

<sup>32</sup> *Opif.* 151-152, *Ivi*.

<sup>33</sup> CHIESA B., *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Paideia Editrice, 1989, 85 Studi Biblici, 114-118. Non riportiamo brani dell'esegesi medievale perché ci porterebbero lontano dalla nostra area temporale.

«R. Giosuè di Sknin disse, in nome di R. Levi: “Considerò da cosa crearla. Disse non la creerò dalla testa, perché non alzi la sua testa; non dall’occhio, perché non sia curiosa; non dall’orecchio, perché non sia ansiosa di raccogliere le chiacchiere; non dalla nuca, perché non si insuperbisca; non dalla bocca, perché non sia linguacciuta; non dal cuore, perché non sia gelosa; non dalla mano, perché non sia di mano lunga; non dal piede, perché non sia girellona; ma dalla costola, dal luogo che rimane nascosto nell’uomo. E per ogni parte del corpo che le andava creando, le diceva: Sii una donna che ama il nascondimento, una donna che ama il nascondimento! Ma ciò nonostante, *Avete trascurato tutti i miei consigli (Prov1,25)*, (perché nella donna ci sono tutti quei difetti) »<sup>34</sup>.

«Disse R. Eleazar in nome di R. Josè ben Zimra: “Le fu data un’intelligenza maggiore di quella data all’uomo” »<sup>35</sup>.

### 3. Gesù e la Chiesa primitiva

Con *Gesù*, come accennavamo prima, la donna ha avuto una considerazione e un ruolo molto diverso. Basti pensare alla funzione che nell’economia della salvezza ha avuto Maria. La quale, però, non è la sola donna, anche se la più eccelsa, ad avere un ruolo nella Chiesa nascente. Oltre agli apostoli, infatti, nel numero dei discepoli c’è una gran quantità di donne,

---

<sup>34</sup> *Bērēshīt Rabbā* 18,2. Questa non è altro che la denominazione ebraica del testo che abbiamo già citato in precedenza come: *Genesi Rabbah*. Uno dei più antichi *midrashim* esegetici sul libro della Genesi.

<sup>35</sup> *Bērēshīt Rabbā* 18,1. Citato da CHIESA, *Creazione...*, 114-115. Ancora sempre ivi riportate: «Fece passare davanti a lui, a coppie, il bestiame, gli animali selvatici e gli uccelli, e l’uomo disse: “Ciascuno ha il suo compagno, ma io non ho un compagno!”. Perché allora non l’aveva creata (la donna) fin dall’inizio? Perché il Santo – sia egli benedetto – aveva visto che si sarebbe lamentato di lei. Per questo non la creò finché non la richiese espressamente » (*BR* 12,4). «Disse Cesare a Rabban Gamaliel: “Il vostro Signore è un ladro, perché è detto: *Il Signore Dio fece cadere un sonno profondo sull’uomo*; questi si addormentò ed egli sottrasse una delle sue costole”. Gli disse sua figlia: “Lascia che gli risponda io!”. Gli disse dunque: “Portami un giudice”. “A cosa ti serve?” – le chiese – “Dei ladri sono venuti da noi questa notte – (ella rispose) – portandoci via un vassoio d’argento, ma ci hanno lasciato un vassoio d’oro”. “Magari venisse anche da me, tutte le notti, un ladro del genere!” – ribatté (Cesare). “E allora – (rispose la figlia di Rabban Gamaliel) –, non è stato forse meglio per l’uomo che gli abbia tolto una costola per dargli una donna che lo servisse?” » (Talmud bab., *Sanh.* 39a).

contro l'abituale l'usanza dei rabbini dell'epoca, che lo aiutavano con le loro sostanze e che sole, insieme all'apostolo che Gesù amava, furono fedeli fin sotto la croce. Fedeltà che sarà premiata da Gesù, il quale apparirà per primo, dopo la risurrezione, proprio a loro, e a queste affiderà la missione di essere apostole degli apostoli<sup>36</sup>.

Ma è tutto il suo modo di rapportarsi col mondo femminile che dimostra il grande valore e la dignità che egli attribuiva e riconosceva loro. «Sia i suoi gesti di accoglienza, solidarietà e guarigione, come le sue parole e le parabole, non solo superano le discriminazioni dell'ambiente e della cultura decisamente maschilista del suo tempo, ma assegnano un ruolo nuovo alle donne anche nell'ambito religioso»<sup>37</sup>.

Questo modo di rapportarsi e di considerare la donna non era una novità assoluta, infatti, già la corrente farisaica, come abbiamo visto, aveva apportato delle notevoli innovazioni. Egli, però, va ancora oltre, portando questi germi al massimo sviluppo. E questo fa vedere come Gesù si è veramente incarnato anche nella cultura, tenendo conto del cammino fatto in precedenza.

È nel contesto poi dell'annuncio del Regno di Dio ai poveri e oppressi, di cui certo le donne facevano parte, che va collocata la presa di posizione di Gesù nei riguardi delle donne: «il regno di Dio, come cuore e centro del messaggio evangelico, diventa il criterio ermeneutico per interpretare l'azione e la parola di Gesù a favore delle donne»<sup>38</sup>.

Infatti, come dice Oepke, Gesù non si presenta come un rivoluzionario che proclama i diritti e sovverte lo stato di cose, «bensì il Salvatore che si accosta soprattutto agli umili e agli oppressi e chiama tutti, senza distinzione, alla libertà del regno di Dio»<sup>39</sup>. Egli sottolinea ancora come spesso Gesù si adegua, quando non viene compromessa la sua missione, a quelle che sono

---

<sup>36</sup> Così i Padri e gli autori successivi definiscono Maria Maddalena, cf IPPOLITO, *In cant.* 25, 6-9; RABANO MAURO, *De vita beatae Mariae Magdalenae*, 27, PL 112, 1474; TOMMASO D'AQUINO, *In Ioannem Evangelistam Expositio*, c. XX, L.III,6. Ma i Vangeli apocrifi affidano questo compito a Maria la Madre di Gesù alla quale il Risorto sarebbe apparso per primo inviandola ai suoi discepoli. Cfr. *Frammenti di testi copti, o cit.*, 484, 487-491.

<sup>37</sup> FABRIS, *Donna*, 31.

<sup>38</sup> *Ivi.*

<sup>39</sup> OEPKE, γυνή, 716.

le convenzioni del suo tempo, per esempio non si avvicina solo al letto della figlia di Gairo (*Mc* 5,40), ma d'altro canto «infrange con sovrana sicurezza le rigide convenzioni ebraiche» parlando ed insegnando a delle donne (*Gv* 4,27; *Lc* 10,39). Inoltre, nelle sue parabole le donne e il mondo femminile sono molto presenti a differenza di quelle rabbiniche, in cui se ne parla poco. È ancora significativo il fatto che, quando Gesù afferma che nel regno di Dio gli uomini saranno simili agli angeli non avendo più sesso (*Mc* 12,25), «libera indirettamente la donna dalla maledizione che gravava sul suo sesso e la equipara all'uomo nella comune figliolanza di Dio»<sup>40</sup>.

Commentando il passo dell'adultera che viene condotta da Gesù per essere condannata (*Gv* 8,2-11), M. Cristina Bartolomei così descrive il mutamento di situazione e di prospettiva che si verifica: «Alla fine, prodottosi il vuoto intorno, la donna è sola con Gesù, messa ora davvero “al centro”, non più “posta”, ma da sé “stante” in piedi. [...] ed è, in questo stesso movimento, posta nel suo proprio centro, rimessa a contatto con il suo vero essere, con la sua sorgente divina.[...] La donna qui è promossa e chiamata a specchiarsi al pari dell'uomo, faccia a faccia, in Dio. Sola con Dio, nel profondo, sorgivo spazio della propria identità e libertà. [...] Dio dà, ridà alla donna il suo spazio, uno spazio in cui viene ristabilita la peculiare relazione tra lei e il divino»<sup>41</sup>.

E ancora, come dice Giovanni Paolo II al n° 13 della *Mulieris dignitatem*: «L'atteggiamento di Gesù nei riguardi delle donne, che incontra lungo la strada del suo servizio messianico, è il riflesso dell'eterno disegno di Dio, che, creando ciascuna di loro, la sceglie e la ama in Cristo (Cfr. *Ef* 1,1-5). Ciascuna, perciò, è quella “sola creatura in terra che Dio ha voluto per se stessa”. Ciascuna dal “principio” eredita la dignità di persona proprio come donna. Gesù di Nazaret conferma questa dignità, la ricorda, la rinnova, ne fa un contenuto del Vangelo e della redenzione, per la quale è inviato nel mondo. Bisogna, dunque, introdurre nella dimensione del mistero pasquale ogni parola e ogni gesto di Cristo nei confronti della donna».

Per quanto riguarda poi la *Chiesa primitiva*, possiamo dire che essa ha accolto, ma non senza

---

<sup>40</sup> *Ivi*, 718.

<sup>41</sup> *La grazia di un incontro forzato*, in *Parole di vita*, 5(1994), 8.

una certa fatica, le istanze di Gesù su questo tema. Guardando alla Chiesa descritta dagli Atti degli apostoli o alle lettere paoline, notiamo sia atteggiamenti di apertura come anche alcuni di chiusura o di presunta chiusura, come vedremo per Paolo. Infatti alcune frasi, specie di quest'ultimo, sono state interpretate dalla maggior parte degli studiosi come misoginismo, e quindi come un regresso rispetto al pensiero di Gesù; mentre da altri in modo più positivo, come vedremo, tenendo conto del contesto storico in cui vengono dette e non come affermazioni di un principio generale.

Indubbiamente la Chiesa si trova a nascere e svilupparsi in un ambiente, sia quello israelita come quello greco-romano, in cui la donna non ha, come in parte abbiamo visto, un ruolo certamente da protagonista – e ciò certamente avrà su di essa la sua influenza – ma, tutto sommato, conserverà, proprio se confrontato con tale ambiente, quel dato innovativo gesuano sia in ambito sociale che religioso.

Le donne avranno infatti il loro ruolo nelle comunità cristiane primitive in cui, per esempio, oltre al diaconato maschile, si conoscerà anche quello femminile. «Le donne, fin dai primi tempi, non sono soltanto oggetto (At 6,1; 9,39) ma anche soggetto dell'attività caritativa (At 9,36ss). Sembra però che questa avesse un carattere volontario, puramente carismatico[...] L'appellativo di *διάκονος* della chiesa di Cencre dato a Febe (Rm 16,1) mostra che l'attività carismatica stava trasformandosi in servizio regolare della chiesa»<sup>42</sup>. Ma di questo ci occuperemo nella parte successiva.

Negli Atti degli Apostoli, inoltre, vengono nominate le figlie di Filippo, uno dei sette diaconi di Gerusalemme, vergini e profetesse<sup>43</sup>.

Per venire poi alla questione di Paolo, a cui accennavamo prima, in 1Cor 11. 3ss, egli riconosce alle donne, dotate del dono della profezia, la possibilità di parlare durante le riunioni comunitarie, mentre al cap. 14, 34ss. sembra contraddirsi, intimando loro di tacere

---

<sup>42</sup> ΟΕΡΚΕ, γΥΝΗ, 724.

<sup>43</sup> At 21, 8-9.

nell'assemblea. In realtà, però, come sostiene A. Pitta, non si tratta di una contraddizione, ma di una precisa situazione ecclesiale in cui le donne avevano preso il sopravvento nella comunità. Ciò che il NT attesta nei riguardi della donna è rivoluzionario, «e noi purtroppo lo abbiamo occultato o mascolinizzato». Chi guida la comunità di Filippi sono Evodia e Sintiche, due donne, le quali però litigano fra di loro creando confusione nel governo della comunità. Ci sono quindi comunità come Corinto e Filippi in cui le donne avevano un ruolo decisivo, e di grande peso, che a volte però scadono in battibecchi che provocano il rimprovero dell'apostolo. Inoltre nel saluto di Rm 16 si parla di Giunia e Andronico «apostoli prima di me»; fino ad una decina di anni fa si pensava che si trattasse di due uomini dato che venivano chiamati apostoli. Recentemente invece è stato scoperto, da un punto di vista epigrafico, che Giunia è un nome femminile; si tratta qui di una coppia come Aquila e Priscilla<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Per quanto detto non abbiamo un testo specifico, ma ci riferiamo a delle dispense tratte dalla sbobinatura di cassette registrate durante le lezioni del prof. Pitta.



## Capitolo II

### IN EGITTO

Ma veniamo ora a dare uno sguardo al contesto socio-culturale della regione che è l'oggetto specifico del nostro lavoro: l'Egitto.

Qui, almeno nel periodo faraonico, ci troviamo di fronte ad una sorprendente diversità. L'universo donna, attraverso i millenni, appare, infatti, singolarmente privilegiato rispetto soprattutto al mondo greco o romano o a quello ebraico analizzato in precedenza.

In *Grecia*, infatti, la condizione della donna era molto bassa. La tragedia greca, tranne alcune eccezioni, la considera un essere inferiore, infido, litigioso, mostruoso. Nonostante ciò, però, la poesia ha saputo creare anche un ideale elevato della donna.

Comunque, nell'ambiente greco scarsissima era la considerazione della donna. Ella non ha, perciò, diritto alla cultura, che non farebbe altro che aggravare la situazione, rendendo la donna peggiore, anche se si è tramandato che tra i discepoli di Empedocle c'erano alcune donne. Solo le etere avevano una cultura. Molto più libera e dignitosa era la condizione delle spartane rispetto alle ateniesi. Platone, nel suo stato ideale, vuole l'equiparazione della donna all'uomo anche nel servizio militare. Le donne possidenti, in ogni caso, avevano una posizione indipendente e un certo peso anche nella vita pubblica.

Presso i *Romani*, come in ogni società contadina, la posizione della donna è relativamente elevata. Il marito ha sulla moglie un'autorità piuttosto mite; mano mano sempre più ridotta. Nella direzione della casa ha gli stessi diritti del marito, si muove liberamente in pubblico e c'è anche chi arriva a reclamare per lei la stessa educazione culturale degli uomini<sup>45</sup>.

Ma ritornando ancora alla *Grecia*, c'è da segnalare un testo che riporta Arrigoni G. in *Le*

---

<sup>45</sup> Cfr. ΟΕΡΚΕ, γυυη, 696-703.

*donne in Grecia*<sup>46</sup>. Trattando della situazione caratteristica della donna nella epoca classica, la cui vita si svolgeva in casa, a differenza di quella dell'uomo la cui attività invece si svolgeva fuori, nota che tale situazione, esisteva già ai tempi di Omero, come appare dalla descrizione della raffigurazione dello scudo di Achille che abbiamo nell'Iliade (18,495). A questo punto riporta una nota che è per il nostro tema interessante: «In Il. 20.252-5 si dice che le donne arrabbiate si mettevano a volte in mezzo alla strada. Lo scoliasta (ad v. 251 Erbse) pieno di indignazione fa notare che solo le donne egiziane farebbero qualcosa di simile»<sup>47</sup>. Questa frase è il segnale che ci permette di capire che in Egitto la condizione femminile era molto diversa rispetto al mondo greco, condizione che esso riteneva scandalosa.

Nell'*Egitto faraonico*, infatti, la situazione è notevolmente differente, anzi opposta.

In un inno alla dea Isi, scritto in greco su un papiro proveniente da Ossirinco, si afferma:

«Tu hai fatto per le donne un potere uguale a quello degli uomini»<sup>48</sup>.

Difatti, la posizione della donna in Egitto e per millenni, è stata tutt'altro che marginale. Sia nell'ambito familiare che in quello civile e giuridico essa gode degli stessi diritti dell'uomo sanciti dalla legge. «Sia da maritata, sia da nubile, sia da divorziata, la legge concedeva gli stessi diritti alla donna come all'uomo»<sup>49</sup>. Non solo; ma la legge prevedeva obblighi più duri per l'uomo in caso di divorzio, se era il marito che voleva sciogliere il matrimonio senza colpa della moglie. La donna, inoltre, non era sottoposta alla tutela di alcuno e agiva come persona giuridica indipendente, potendo redigere a proprio nome qualsiasi atto legale. Le figlie ereditavano come i figli maschi, sia da parte paterna che materna. Difatti, la discendenza materna (anche su base fisiologica) era più importante di quella paterna; tanto è vero che i diritti dinastici si trasmettevano per via femminile e questo spiega la grande importanza che avevano

---

<sup>46</sup> Edizione Laterza, 1985, 294.

<sup>47</sup> *Ivi*, nota n. 5.

<sup>48</sup> Citato da BRESCIANI E., *Vivere nell'antico Egitto*, in *Archeo attualità del passato*, 22 (1986), 56. Le notizie riportate in questo paragrafo sono state tratte da questo dossier.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, 56.

le regine madri e le spose regali<sup>50</sup>. Un esempio lo abbiamo nel grande ruolo che ebbero Nefertari, la prima e più amata delle mogli di Ramesse II e Teie, madre di questi; le due donne, in modi diversi, esercitarono un enorme influsso su di lui e sul governo dell'Egitto<sup>51</sup>.

Le donne accedevano, senza alcuna preclusione, anche al sacerdozio; abbiamo molte sacerdotesse di Neit o di Hathor e vi erano anche donne che esercitavano le funzioni relative al culto dei defunti. Le ritroviamo come lavoratrici nei campi, tessitrici, intente alle attività domestiche, madri molto amate e rispettate; ma anche amministratrici dei propri beni e di quelli del marito; professioniste (conosciamo per esempio una preposta ai medici durante il Regno Antico); funzionarie e scribe (anche se eccezionalmente, come quella al seguito di una regina della XIII dinastia). L'istruzione, a casa o a scuola, era ampiamente diffusa tra le donne della classe medio-alta.

A Tebe, durante la XXV e la XXVI dinastia, le «Spose divine di Ammone» erano le effettive signore della città con potere e prestigio personale e politico.

A proposito della XXV dinastia dobbiamo dire qualcosa. Ci troviamo qui dinanzi a faraoni non egiziani, ma provenienti dalla *Nubia*<sup>52</sup>, faraoni africani. Questi faraoni «erano affiancati da singolari figure femminili la cui progressiva affermazione parrebbe la logica conclusione di un processo evolutivo del ruolo della donna nell'ambito della casa regnante iniziato con le divine

---

<sup>50</sup> Cfr. *Ivi*.

<sup>51</sup> BORGONOVO G., *Nefertari, Luce d'Egitto*, in *Il mondo della Bibbia*, 27 (1995), 49.

Nefertari oltre ad essere una donna bellissima era anche molto colta e politicamente molto importante nella gestione dell'Egitto, tanto da essere chiamata *Signora di tutte le terre*, titolo mai attribuito fino allora ad una regina. Le furono attribuiti vari monumenti come il tempio piccolo di Abu Simbel. Tutto questo dimostra il ruolo di sovrana oltre che di sposa. La sua amicizia con la regina Hittita, per esempio, fu molto importante per la pacificazione dei due popoli. La sua tomba fu seconda solo a quella di Teie. Cfr. ALFANO C., *Nefertari, Luce d'Egitto*, in *Archeo attualità del passato*, 118 (1994), 62.

<sup>52</sup> Per quanto stiamo per dire Cfr. FANTUSATI E., *Sudan. In viaggio nel regno dei faraoni africani*, in *Archeo attualità del passato*, 205 (marzo 2002), p 56-74.

La Nubia, regione dell'Alto Nilo limitrofa all'Egitto, fu chiamata dai Greci e poi dai Romani *Aethiopia*, cioè «la terra delle genti con il volto bruciato» (Cfr. *Ivi* 74), ed in seguito dagli Arabi «As-Sudan» paese dei neri (Cfr. *Ivi* 58). Per lungo tempo fu sotto la dominazione egiziana (1500 a.C. – 780 a.C.), ma terminato il periodo ramessiano, l'apertura, l'allentare della pressione da parte dell'Egitto, permise agli abitanti di riorganizzare, da un punto di vista politico-amministrativo, l'impero cuscita (Kush veniva denominata Kerna, la capitale dell'impero precedente alla dominazione, e che poi passò a designare l'intera alta Nubia. Cfr. *Ivi*. 65) fino a sottomettere i dominatori e insediarsi sul trono dei faraoni dando origine appunto alla XXV dinastia, nota come etiopica in quanto composta da faraoni africani che dettennero il potere per ottant'anni. (780 a.C.-650 a.C.). Ricacciati nei propri territori dagli Assiri diedero avvio alla piena affermazione della civiltà detta di Meroe dalla nuova capitale.

adoratrici, sacerdotesse di stirpe reale alle quali i faraoni nubiani affidarono l'amministrazione di Tebe»<sup>53</sup>, di cui, appunto, dicevamo sopra. Queste regine cuscite, che venivano denominate candaci<sup>54</sup>, furono delle vere e proprie faraoni-donne, equiparate in tutto ai regnanti di sesso maschile, anzi in alcuni periodi ressero da sole le sorti dello stato. Sembra che a loro esclusivamente era assegnata il compito della scelte di un nuovo re. Retaggio, questo, della cultura prettamente matriarcale africana. Non solo le sovrane mereotidi avevano le stesse funzioni dei re, ma, addirittura, partecipavano anche alle spedizioni militari, e spesso vengono raffigurate con la spada in pugno mentre trafiggono un gruppo di prigionieri<sup>55</sup>.

Ma ritorniamo a noi. Dalle poesie d'amore, dell'antico Egitto (ce ne sono giunte almeno trentacinque), possiamo dedurre che la scelta del coniuge avveniva liberamente e in base a simpatia e attrazione. Così vediamo donne che non si lasciano condizionare e che sanno resistere a chi voleva imporle o si opponeva al suo amore, come quella fanciulla che dice:

«Il mio cuore non si è ancora liberato dal tuo amore, mio piccolo lupacchiotto! Il tuo amore è ebbrezza. Io non rinuncerò mai, finché dei colpi non mi caccino e mi obblighino a passare i miei giorni nelle paludi, finché dei colpi non mi mandino in esilio verso la terra di Siria, con bastoni e verghe [...] Non ascolterò il loro consiglio di rinunciare a colui che io desidero»<sup>56</sup>.

Anzi in queste poesie, in questi canti d'amore vediamo come la donna non è un oggetto da desiderare e possedere, di cui abusare o comunque sulla quale l'uomo ha un potere. È la donna, invece, che prende l'iniziativa, che cattura, che vincola l'uomo, il quale si sente preso in trappola come un uccello, dal suo amore. «La fanciulla incarna il potere dominante. I poeti

---

<sup>53</sup> *Ivi*, 71.

<sup>54</sup> Erroneamente "candace" è stato di frequente interpretato come nome proprio, Cfr. *ivi*, come notiamo anche negli *Atti degli Apostoli* 8,27 «Egli (Filippo) si alzò e si mise in cammino, quand'ecco un Etiope, un eunuco, funzionario di Candace, regina di Etiopia, sovrintendente a tutti i suoi tesori, venuto per il culto a Gerusalemme».

<sup>55</sup> Cfr. *Ivi*, 71-743e 69. Strabone riferendosi allo scontro del 24 a.C., tra i legionari e i mereotidi, parla non senza imbarazzo della candace allora regnante come di «una donna dall'aspetto virile e orba da un occhio», *Ivi*, 73.

<sup>56</sup> Citato da FOX M.V., *L'amore cantato in Egitto*, in *Il mondo della Bibbia* 56(2001), 22.

egizi si servono di questo tema per affermare l'iniziativa e il potere femminile in amore. I giovani sono, in generale, più passivi, più sottomessi che attori»<sup>57</sup>.

Le convivenze, i rapporti sessuali prematrimoniali erano ritenute pratiche valide per collaudare il vincolo matrimoniale, che nell'Egitto antico, di per sé, non aveva nessun aspetto religioso, né alcun controllo statale, ma era un fatto prettamente sociale, dato dalla volontà di due persone di vivere insieme. La vita matrimoniale si svolgeva con molta tenerezza, stando anche ai ritratti che ci sono stati tramandati dalle pitture antiche in cui i coniugi vengono raffigurati in atteggiamenti affettuosi. I figli erano desiderati e molti e venivano amati e vezzeggiati. I rapporti con la famiglia d'origine rimanevano saldi, specie con la madre<sup>58</sup>.

Nell'impero Medio però la situazione cominciò a declinare. In casa la donna continuava a conservare la sua dignità intatta, ma vide svanire ogni influenza religiosa e politica nella vita sociale. Sotto il Nuovo Impero la condizione femminile si abbassa sempre più e la donna viene relegata in casa. L'uomo assume su di lei ogni potere<sup>59</sup>. La dominazione e l'influsso greco-romano, portarono, un regresso nel modo di vedere la donna.

Ma, durante il regno dei Tolomei le donne della dinastia hanno ancora un ruolo altrettanto importante quanto quello degli uomini. Infatti, l'introduzione dell'istituzione dell'incesto, imponeva il matrimonio tra il primogenito e la primogenita del faraone, o anche tra padre e figlia. Questo sistema era stato costituito – non con molto successo in verità – per assicurare la stabilità della dinastia: al trono saliva la coppia divina. «Le donne associate al trono con una dignità superiore a quella di una regina consorte, hanno un ruolo preminente nelle vicende del regno»<sup>60</sup>. Un esempio dell'importanza e della grandezza a cui potevano giungere è Cleopatra. La storia, incominciata già con la campagna denigratoria e la *damnatio memoriae* da parte di Antonio, per ovvi motivi politici, ci ha consegnato una immagine molto negativa di questa regina: donna

---

<sup>57</sup> *Ivi*, 23.

<sup>58</sup> Cfr. BRESCIANI, *Vivere nell'antico Egitto*, 56-57.

<sup>59</sup> Cfr. FIERRO S., *La donna nel piano di Dio*, Paes editore, 1986, p 60-61.

<sup>60</sup> ALFANO C., *Una regina d'Egitto. Cleopatra e il suo tempo in una grande mostra a Roma*, in *Archeo. Attualità del passato*, 190 (2000), 39.

lussuosa, intrigante, simbolo del lusso e della corruzione, maga incantatrice di Cesare e Antonio<sup>61</sup>. Una Mostra tenutasi a Roma nel 2000, ha cercato di restituirne il vero volto. Cleopatra (già il nome dinastico, non si sa bene se fosse la VI o la VII, è significativo: gloria a suo padre), era una donna affascinante non solo fisicamente o per la sua voce soave, ma anche per la sua grande cultura. Era stata educata nelle lettere e nella poesia ad Alessandria, dove era nata nel 69 a.C, dai migliori maestri – lettrice di Euripide e di Polibio – come anche nella retorica e nella scienza. Unica tra i tolemei a conoscere anche l’antico idioma egiziano, parlava forbitamente ben sette lingue il che le permetteva di dialogare con gli ambasciatori stranieri senza bisogno di interpreti. Per i suoi contemporanei «ella è dotata di grande comunicativa ed è famosa per la conversazione brillante, per l’intelligenza e la personalità, per il suono della sua voce incantevole e l’arguzia dei suoi discorsi»<sup>62</sup>. Anche come regina governò con notevole saggezza. Mirando a sanare l’economia disastrosa del paese, fece una riforma monetaria, alleggerì le tasse, costruì nuove strade carovaniere tra il Nilo e il Mar Rosso, dotandole di torri di guardia<sup>63</sup>. Che il modo, poi, di concepire il ruolo della donna in politica o comunque nella vita sociale fosse profondamente diverso, per non dire opposto, rispetto a quello dei romani lo dimostra il disagio che provarono i compagni di Senato o d’armata che andarono a trovare Antonio nel 32 a.C di fronte a questo cittadino romano, «già da tempo ellenizzato, e ormai “egizianizzato” al punto da accettare di mettersi a discutere su un piano di uguaglianza con una regina-ammiraglio, in pieno quartier generale: anche se quella donna era in fin dei conti la finanziatrice delle sue imprese, era pur sempre una donna!»<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> «Quando era ancora viva la propaganda dava della regina un’immagine contraddittoria: in Egitto e nel vicino mondo orientale, era l’incarnazione di Iside-Afrodite, una “papessa” con il consorte Marco Antonio nella parte del dio Dionisio, ma era anche la madre di quattro figli – uno avuto da Cesare e tre dallo stesso Antonio [...] invece a Roma Ottaviano la presentò come una caricatura di una regina orientale, con un’ottica già eurocentrica, razzista e maschilista. Ottaviano ebbe tutto il tempo di creare la leggenda di una Cleopatra personaggio nefasto della storia, regina degli intrighi, poiché sopravvisse quarantaquattro anni [...] Autocensura, censura, pressioni varie ebbero ragione dei partigiani di Antonio, testimoni di quel periodo». GUY WEILL GOUDCHAUX, *Chi era veramente Cleopatra*, in in *Archeo. Attualità del passato*, 190 (dicembre 2000), 42.

<sup>62</sup> ALFANO, *Una regina d’Egitto*, 39.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, 40.

<sup>64</sup> GUY WEILL GOUDCHAUX, *Chi era veramente Cleopatra*, 48.

Ma torniamo a noi.

Quando giunse il cristianesimo si era perso, ormai, il ricordo del periodo aureo faraonico. La nuova religione infuse certamente nuova linfa e nuovo valore all'antica dignità della donna egizia, ma non sempre, in questo campo, seppe conservare la portata rivoluzionaria del pensiero gesuano e delle radici storiche di questo popolo. Spesso, infatti, si lasciò influenzare da categorie filosofiche, culturali e sociologiche che non gli erano proprie. Indubbiamente questo vale specialmente per le correnti ereticali come, per esempio, lo gnosticismo e il montanismo, che portarono, specie quest'ultimo, ad un rigorismo e ad una concezione del femminile molto più negativa; ne è un esempio Tertulliano come vedremo. Come anche, per contro, un certo spazio dato in campo missionario e sacramentale alle donne da queste correnti, portò alcuni Padri all'irrigidimento di posizioni.



### Capitolo III

## LE CORRENTI ERETICALI CRISTIANE E I PADRI

### 1. Lo gnosticismo e le donne

Ritrovamenti molto importanti di frammenti di papiri, contenenti testi copti e vangeli apocrifi, sono stati fatti in Egitto nel Fajum (1887), ad Ossirinco (1896-1906) e a Nag Hammadi (1945-46). Molti sono di matrice gnostica o manichea o comunque eterodossi o, come nel caso del Vangelo copto di Tommaso del IV sec., con doppia versione una diffusa tra i cristiani ortodossi e una negli ambienti gnostici e manichei. Di questi testi si avevano solo citazioni indirette nelle confutazioni dei Padri, e proprio grazie a queste si è potuto spesso comprendere a quale testo appartenessero i frammenti ritrovati. Importantissimi, quindi, per conoscere direttamente il pensiero degli ambienti di provenienza<sup>65</sup>, questi testi lo sono anche per il nostro tema.

Secondo quanto ci dice Ireneo, gli gnostici ritenevano che Gesù avesse rivelato non a tutti, ma in segreto ad un piccolo gruppo di discepoli capaci di comprendere, ciò che egli diceva in parabole ed enigmi<sup>66</sup>. I nomi più ricorrenti sono quelli di Pietro, Tommaso, Filippo, Giacomo, Matteo e qualche volta Andrea e Giuda; accanto a questi ricorrono con insistenza i nomi di Maria Maddalena, Maria Madre del Salvatore, Salome e Marta. Questa ricorrenza ha fatto pensare che le donne potessero avere una maggiore considerazione rispetto alla Chiesa ufficiale. I frammenti che abbiamo del Vangelo degli Egiziani, per esempio, sono costituiti quasi totalmente da un dialogo tra Gesù e Salome. Ma se in alcuni scritti appaiono come le interlocutrici preferite ed elogiate da Gesù, in altri si trovano affermazioni come quella di Pietro: «Le femmine non sono degne della vita» a cui Gesù risponde: «Ogni femmina che si fa

---

<sup>65</sup> Cfr. MORALDI, *Apocrifi del NT. Vangeli*, 461-462; 548-551.

<sup>66</sup> Cfr. *Adversus haereses*, II, 27,2. Citato da MORARD F., *Le donne: interlocutrici privilegiate?* in *Il mondo della Bibbia*, 13 (1992), 20-21. per ciò che diremo in questo paragrafo ci siamo rifatti a questo articolo, al quale però abbiamo affiancate citazioni tratte dal *Vangelo degli Egiziani*. L'autore dell'articolo infatti si rifà prettamente al Vangelo di Tommaso.

maschio entrerà nel regno dei cieli»<sup>67</sup>.

Per comprendere questi detti, sia positivi che negativi, bisogna pensare alla concezione che gli gnostici avevano della creazione del cosmo, dell'uomo e della donna. All'origine del primo ci sarebbe il Dio perfetto e Uno e la prima emanazione che viene da lui, la Madre, il suo Pensiero, già secondario rispetto a Lui. Essa è obbligata, per mantenere la sua unità con il Padre, a diventare maschio come lui. Per quanto riguarda poi l'uomo e la donna questi originariamente erano un essere unico e solo la gelosia del Demiurgo li avrebbe divisi in due esseri distinti. Ora quello che devono fare, sia l'uomo che la donna, è allontanarsi dalle schiavitù del corpo, dalle forze legate alla sessualità e alla generazione – designate come le opere della femminilità – per poter far ritorno all'unità originaria.

Clemente Alessandrino, invece, riportando i brani del Vangelo degli Egiziani, cita e commenta la domanda di Salome e la risposta di Gesù in questo modo:

«Alla domanda di Salome: “fino a quando avrà potere la morte?” il Signore rispose: “Fino a quando voi donne partorirete” (*Strom.*, 3,6) [...] Lo stesso Salvatore disse: “Io sono venuto per distruggere le opere femminee”; opere femminee, cioè della concupiscenza; queste opere sono la generazione e la corruzione. [...] Saggia fu dunque la risposta del Salvatore: “fino a quando le donne partoriranno”, cioè fino a quando le passioni saranno forti (*Strom.*, 3,9). Quando Salome interrogò sul tempo in cui le cose da lei domandate sarebbero state rese note, il Signore rispose: “Quando calpesterete l'abito della vergogna, quando i due saranno uno e il maschio con la femmina non sarà né maschile, né femminile”. [...] mi sembra che nell'impulso maschile si debba intendere l'ira e in quello femminile la passione» (*Strom.*, 3,13)<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> *Vangelo di Tommaso*, 114, cit. *ivi*.

<sup>68</sup> *Apocrifi del NT. Vangeli*, 456-458.

Dunque, ciò che di negativo qui è detto del femminile non è riferito specificamente alla donna, ma ad entrambi i sessi, questo almeno nella interpretazione che ne fa Clemente Alessandrino. Infatti, se il femminile è scelto per designare le passioni, anche il maschile è interpretato, in senso negativo, come ira. I Padri sulla scia del pensiero originario dei vangeli, affermano con convinzione e forza, insistendo contro il sentire comune, sulla piena parità tra la donna e l'uomo.

## 2. Tertulliano

In verità, come già abbiamo accennato in precedenza, anche il cristianesimo ortodosso non sempre è riuscito a custodire la portata rivoluzionaria del messaggio di Gesù nel suo atteggiamento verso le donne e a liberarsi dai pregiudizi e dalla concezione dominante. «La tensione tra fedeltà a quell'annuncio di novità portato dal vangelo[...] e l'influsso derivante dall'ambiente da cui gli stessi testi neotestamentari erano scaturiti e in cui i padri vivevano, è facilmente riscontrabile in ogni testo patristico che tratti della donna»<sup>69</sup>.

Le due figure principali a cui gli scrittori cristiani si sono riferiti nel parlare della donna sono indubbiamente quelle di Eva e di Maria; l'una come l'emblema della negatività e l'altra come meta a cui tendere.

Per quanto riguarda Eva un esempio paradigmatico lo abbiamo in Tertulliano. Non si può certo dire che questo autore abbia avuto un rapporto felice con le donne, sia che lo si voglia vedere come un reale misogino, come fanno alcuni studiosi, sia che se ne voglia attenuare la portata, come dicono altri, egli ha comunque delle affermazioni molto forti a riguardo. Il Monceaux dà su di lui questo giudizio molto severo: «Tertulliano è il primo dei grandi cristiani misogini. Prima dei teologi del Medioevo, egli considera la donna come l'ostacolo principale della salvezza. Egli rifiuta ogni ruolo attivo nella Chiesa e pretende di rinchiuderla duramente

---

<sup>69</sup> MARA M.G. *Donna*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Ed. Marietti, 1983, vol. I, 1033.

alla modestia, alla consapevolezza della sua fragilità e della sua eterna miseria che la rende responsabile della disgrazia dell'umanità»<sup>70</sup>. Riportiamo un brano del trattato *L'abbigliamento delle donne*, a cui certo si riferiva il Monceaux nel formulare il suo giudizio. Rivolto infatti alle donne, che pur chiama «sorelle dilette», dice loro che se la donna conoscesse realmente la propria condizione non cercherebbe abiti lussuosi, ma vivrebbe

«nello squallore, sapendo di portare in se stessa Eva afflitta e penitente e intendendo maggiormente espiare, con la trascuratezza dell'abito, ciò che Eva ci ha tramandato. [...] E non sai di essere precisamente Eva? La sentenza di condanna di Dio continua a vivere ancora ai nostri giorni su questo sesso: perciò è necessario che continui a viverne anche il reato. Tu sei la porta del diavolo, tu hai rotto i sigilli dell'albero, tu per prima hai abbandonato la legge divina, tu hai sedotto colui che il demonio non poté aggredire. Con tanta facilità hai abbattuto l'immagine di Dio, l'uomo; e per quello che hai meritato, cioè la morte, anche il Figlio di Dio morì. E ti viene ancora in mente di ricoprirti di ornamenti sopra la tua tunica di pelle? »<sup>71</sup>.

Certamente il suo carattere e il suo rigorismo, che poi sfocerà nel montanismo, lo portano a tale considerazione negativa della donna; ed è per questo che nelle sue opere prescrive loro continuamente di non curarsi esteriormente per non essere di inciampo e tendere lacci agli uomini, prede indifese di fronte alle loro seduzioni.

### 3. I Padri

Abbiamo già più volte notato come i Padri, nei loro scritti e nelle loro prese di posizione,

---

<sup>70</sup> *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. I, 387, citato da DATTRINO L. (a cura di), TERTULLIANO, *Alla consorte. L'unicità delle nozze*, Ed. Città Nuova, 1996, 13.

<sup>71</sup> *L'abbigliamento delle donne*, 1,1, in *La teologia dei padri, Testi dei padri latini greci orientali scelti e ordinati per temi*, Città Nuova editrice, vol. III, 357.

vivano una certa tensione: fedeltà alla portata rivoluzionaria del pensiero di Gesù sulle donne, da una parte, e la cultura e la mentalità dominante di cui essi stessi sono comunque imbevuti, dall'altra. Perciò spesso troviamo, anche nello stesso padre, posizioni differenti, quasi contraddittorie che rispecchiano questa lotta interiore tra la novità da proclamare e il pregiudizio da superare, a volte con fatica. Le varie interpretazioni dei passi scritturistici dell'AT specie Gen 3 o del NT, in modo particolare quei passi più negativi di Paolo come 1 Tm 2,13, sono il campo in cui questa tensione si avverte ancora forte. Già prima, a proposito di Tertulliano, notavamo come le due figure di Maria e Eva rappresentavano come i due poli in cui si muove la questione femminile: Eva rappresenta, incarna la negatività – «la porta del diavolo», come abbiamo visto – sinonimo di debolezza e causa del peccato che le ha fatto perdere la sua dignità e quindi l'ha resa inferiore e l'ha subordinata all'uomo; Maria la novità, la donna vera, la meta a cui ogni donna deve tendere e con cui deve identificarsi<sup>72</sup>. Come Eva era stata «la porta del diavolo», così Maria, come dice un autore anonimo del IV secolo

«è diventata la porta del cielo, attraverso la quale Dio ha fatto scendere sul mondo la sua luce. È la scala celeste per mezzo della quale Dio discese sulla terra, affinché l'uomo potesse salire fino al Cielo»<sup>73</sup>.

La donna diventa così il paradigma dell'umanità, sia nel male che nel bene. Infatti, come è stata mediatrice del male, del peccato, così lo diventa del bene, della salvezza.

«Elisabetta profetizza prima di Giovanni; Maria profetizza prima che nasca il Signore nostro Salvatore. E come il peccato ha avuto inizio dalla colpa di una donna per raggiungere poi l'uomo, così la salvezza ha fatto il suo ingresso nel mondo attraverso la mediazione delle donne, affinché tutte, superando la

---

<sup>72</sup> Cfr. MARA M.G., *I padri della chiesa e la donna*, in *Parole di vita*, 6(1985), 15-16.

<sup>73</sup> *Sermone per la festa di Natale*, 2, citato da QUERÉ F., *La donna e i Padri della Chiesa*, Edizioni Lavoro/Editrice Esperienze, Roma 2001, 88.

debolezza del loro sesso, imitano la vita e la condotta delle sante, e particolarmente di quelle che il Vangelo descrive ora»<sup>74</sup>.

I Padri, però, sono convinti che le donne siano capaci di andare oltre il loro sesso – che indubbiamente ritengono più fragile ed anche inferiore, con una natura tendenzialmente viziata – ma proprio per questo la sua capacità di conversione le rende ancora più meritevoli, perché il cammino verso la santità che devono percorrere è più lungo di quello degli uomini. Superando la loro debolezza, divenendo accoglienza della Grazia, rappresentano il segno della fede e della conversione, passando così da Eva a Maria. «Sui due versanti del peccato e della Grazia, la donna racconta l'avventura umana; accede al rango del simbolo. Ella è la metafora dell'umanità lacerata tra la colpa e la speranza. Rappresentando la figura globale dell'umanità, presa nell'insieme della sua storia, la donna sfugge alla particolarità del suo sesso. Curiosamente, colei che fino ad allora era considerata solo come una variante dell'uomo, una versione particolare del modello generale, diventa l'immagine totale, nella quale si esprimono contemporaneamente l'essenza e il destino dell'uomo»<sup>75</sup>

I Padri, infatti, tutto sommato, riuscirono, nonostante i condizionamenti sociali e filosofici, a comunicare della donna un nuovo concetto positivo, diverso da quello della cultura pagana dominante. E questo in tutti i campi, riconoscendole non solo la capacità di testimoniare e vivere la fede, ma anche il suo apporto alla società; anche se sempre nell'ambito della famiglia.

France Quéré, nel suo testo *La donna e i Padri della Chiesa*, ritiene che la questione dibattuta se i Padri erano misogini o meno, se abbiano promosso o meno la donna o se si siano fatti promotori di una emancipazione femminile, sia una questione anacronistica e antistorica.

Noi ragioniamo con le nostre categorie, che non erano certo quelle della società dell'epoca;

---

<sup>74</sup> Origene *Hom. in Luc.* III, citato da MARA, *I padri della Chiesa...*, nella nota n° 16, 15; Cfr. anche il passo riportato nel paragrafo precedente. «Prima il sesso femminile era in obbligo di ringraziare gli uomini – dice per esempio, Cirillo di Gerusalemme – perché Eva, nata da Adamo, ma non concepita da una madre, era stata in qualche modo partorita dall'uomo. Maria invece pagò l'obbligazione perché non generò per opera dell'uomo, ma da se stessa, verginalmente, per opera dello Spirito Santo e per la potenza di Dio», *Chatech.* XII,29, citato *ivi*, 15.

<sup>75</sup> QUÉRÉ, *La donna...*, 86.

«oggi, per esempio, tutti sono d'accordo nel ritenere che l'indipendenza e la dignità femminili dipendano dall'inserimento della donna nella vita professionale, ma un simile presupposto sarebbe stato buffo all'epoca in cui scrivevano i Padri: avrebbe significato non riconoscere la condizione delle famiglie libere e nobili e proporre loro la prospettiva della schiavitù»<sup>76</sup>. Il fatto che la donna fosse relegata nell'ambito della famiglia e della vita privata era così scontato che neanche per le donne costituiva un problema. Per di più la famiglia era il nucleo di base, il perno della società, «l'archetipo di ogni relazione umana e il più importante modello politico... i codici di comportamento che ai nostri occhi schiavizzano la donna sono invece quelli che, per gli antichi, ne garantiscono la sicurezza e il rispetto»<sup>77</sup>.

Probabilmente la Quéré fa riferimento a questo brano di Giovanni Crisostomo o comunque a uno simile, in cui vien detto:

«Anche questa è opera della grazia di Dio: che per la donna vi sian dei limiti solo nelle faccende temporali; o meglio, neppure in esse. La donna infatti porta su di sé una parte non piccola dell'organizzazione civile: la cura domestica. Senza di lei, neppure la vita politica potrebbe sussistere, perché se ogni casa fosse piena di confusione e tumulto, ogni governante dovrebbe starsene a casa e il governo delle città sarebbe in ben misere condizioni. Perciò, anche in questo campo, non è piccola la parte della donna, e tanto meno in campo spirituale: può morire mille volte, se lo vuole, e molte sono state martirizzate; può custodire la castità, e meglio degli uomini, perché non è molestata da pari ardore; può mostrare modestia, dignità e libatezza, senza di cui nessuno potrà vedere il Signore, e disprezzo per le ricchezze, se lo vuole: in breve ogni altra virtù»<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> *Ivi*, 32.

<sup>77</sup> *Ivi*, 33.

<sup>78</sup> *Omelie sulla seconda lettera a Timoteo*, in *La teologia dei padri*, 350.

Mentre molto raramente riscontriamo in filosofi non cristiani l'ammissione che anche le donne possono dedicarsi alla filosofia, i teologi cristiani invece sono unanimemente concordi nel ritenere la donna uguale all'uomo in rapporto alla vita cristiana, considerata la vera filosofia, e questo a motivo della sua uguaglianza sostanziale con l'uomo. La natura della donna non è inferiore o diversa da quella dell'uomo. Clemente Alessandrino nei suoi *Stromati* infatti afferma:

«Ora si dimostra che riguardo alle caratteristiche umane non ha una natura la donna e un'altra natura l'uomo, ma la stessa; sicché avrà anche la [stessa] virtù. [...]Temperanza, giustizia e tutto il complesso delle virtù devono stare a cuore e alla donna e all'uomo allo stesso modo, libero e schiavo che sia, perché si verifica che una e identica è la virtù della stessa natura»<sup>79</sup>.

Uguale natura, quindi, e uguale capacità di vivere fino in fondo la vita cristiana e l'avventura ascetica, che sfocerà come vedremo nel capitolo seguente nella vita monastica, senza alcuna attenuazione nel rigore e nel combattimento spirituale. Anzi spesso la donna in questo si dimostrerà superiore all'uomo; così come ci dice ancora Giovanni Crisostomo:

«Da ogni parte nel deserto, si vede l'esercito di Gesù Cristo, una regale assemblea, una società e una vita simile a quella degli angeli. E voi vedreste che questo esiste non solo tra gli uomini, ma anche tra le donne. Le donne non hanno, qui, minor filosofia e vigore degli uomini [...] Esse combattono insieme agli uomini una comune guerra contro il demonio e le potenze delle tenebre. La fragilità del loro sesso non è affatto di impedimento in questi combattimenti. Queste lotte non richiedono la forza del corpo, ma la buona volontà dell'anima. Perciò, molto di sovente, in tal genere di guerra, si son viste donne combattere con maggiore coraggio e generosità degli uomini e riportare, quindi, le più gloriose vittorie»<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati*, PINI G. (a cura di), Milano, Ed. Paoline 1985, IV,8, 59, 1-2, 467.

<sup>80</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al vangelo di S. Matteo*, Ed. Città Nuova, 1966, *Discorso VIII*, 4, 135.



## Capitolo IV

### I MONACI E LE DONNE

Quando Palladio<sup>81</sup>, monaco prima in Palestina, poi in Egitto ed in fine vescovo, scrive (419-420) per Lauso, ciambellano di Teodosio II, una *Storia* di asceti o comunque di figure edificanti, ci tiene a precisare, nel cap. 41, nel quale si parla di sante donne, che

«È necessario ricordare in questo libro anche alcune donne di virile tempra, alle quali Dio ha concesso la grazia di sostenere lotte uguali a quelle degli uomini, affinché non si possa addurre come pretesto che esse sono troppo deboli per esercitare la virtù. Di queste ne ho vedute molte, e ho incontrato molte donne di nobile carattere, sia vergini che vedove»<sup>82</sup>.

E nel prologo scrivendo

«Tu che desideri conoscere le vicende dei padri» subito precisa: «uomini e donne».

Da queste affermazioni è chiaro dedurre che i monaci egiziani, alla stregua dei Padri, avevano della donna una considerazione molto favorevole ritenendole in grado di intraprendere con pari ardore e profitto la vita ascetica e monastica. Se da questo punto di vista possiamo fin d'ora affermare che questo è vero, dobbiamo però subito dire che il rapporto e la valutazione delle donne da parte dei nostri monaci è ben più complessa e articolata e non così semplice da

---

<sup>81</sup> Nacque in Galazia nel 363-364. fu monaco verso il 386 prima in Palestina, forse nella laura di Duca (*Storia Lausiaca*. 48,2), poi sul monte degli Ulivi (44,1) dove incontrò Rufino e Melania Seniore che lo esortarono a recarsi in Egitto. Nel 390 andò a Nitria, poi alle Celle prima con Macario d'Alessandria (18,1), poi con Evagrio pontico. Verso la fine della sua vita divenne vescovo d'Aspuna. In questo periodo scrisse (419-420) l' *Historia Lausiaca* su richiesta di Lauso, il gran ciambellano di Teodosio II, attingendo a ricordi personali sulla vita degli asceti, ma anche ad altri racconti che circolavano a quel tempo.

<sup>82</sup> PALLADIO, *La Storia Lausiaca* 41,1, MOHRMANN C. – BARTELINK G.J.M. (a cura di), Milano, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori editore 1974, II Vite dei Santi., 211.

definire, almeno in termini netti, pro o contro. Ed è per questo, oltre naturalmente per il fatto che il mondo monastico è il soggetto del nostro lavoro, che dedicheremo loro molto più spazio cercando di guardare da tutte le angolature la questione femminile.

Anzitutto dobbiamo immediatamente rilevare che, nonostante gli apprezzamenti e i riconoscimenti delle grandi figure di monache e di ammas<sup>83</sup>, come vedremo, ciò che traspare e colpisce forse di più a prima vista nei vari detti<sup>84</sup> dei padri del deserto è una considerazione alquanto negativa della donna. Ma fermarsi a un tipo di lettura di questo genere sarebbe superficiale e tradirebbe il vero, complesso e variegato modo di rapportarsi e intendere il mondo femminile. Regnault, infatti, a più riprese nel suo libro *Vita quotidiana dei Padri del deserto*, nel capitolo III dedicato alle *donne e i fanciulli*, ci tiene a ribadire che i monaci non erano né misogini né ossessionati dalle donne. È pur vero, però, che chi legge i Detti senza conoscenza appropriata delle origini del monachesimo e della situazione socio culturale dei primi monaci, può farsi una idea diversa. Difficilmente, in verità, troviamo affermazioni di principio, per esempio sulla natura della donna o sulla sua capacità o meno di affrontare le esigenze del vangelo e i rigori della vita ascetica. Anzi, come abbiamo visto con l'affermazione di Palladio è il contrario. Ciò nonostante le varie situazioni narrate negli apoftegmi dei padri, nelle diverse storie edificanti scritte sui monaci egiziani e le loro stesse sentenze ci rendono alquanto problematico definire in modo schematico il loro rapporto con la donna; rapporto che

---

<sup>83</sup> Come vedremo in seguito il termine amma, madre, equivale a quello di Abba, padre, e sta ad indicare la figura della guida spirituale, così fondamentale nel monachesimo copto.

<sup>84</sup> Gli α) ποφθεργματα, cioè i «detti» dei padri del deserto costituiscono una amplissima letteratura che formano la fonte primaria per la conoscenza dello spirito dei primi monaci e del loro modo di vivere. Essi hanno nutrito e sono stati punto di riferimento per tutto il monachesimo orientale ed occidentale. Anche nella Regola S. Benedetto, per esempio, direttamente o indirettamente li citata o comunque vi fa delle allusioni. Non si può infatti comprenderla a pieno senza una sufficiente conoscenza degli apoftegmi dei padri.

Questa letteratura prende il via da parole, detti, piccole sentenze, fatti più salienti di questo o quell'anziano, tramandati prima oralmente, e poi posti per iscritto nel corso del V secolo. Tutto questo materiale fu raggruppato in due raccolte principali, una detta «alfabetica», perché ordina i detti alfabeticamente secondo il nome del loro autore, altra detta «sistematica», perché raccoglie i detti di vari autori per temi. Cfr. MORTARI L. (a cura di), *Vita e detti dei Padri del Deserto*, Roma, Ed. Città Nuova 1986, 2vol, I o cit., 12-13.

«La lingua originaria di questi detti era probabilmente il copto, ma già la prima stesura dovette avvenire in greco. Oltre a queste due collezioni ci sono pervenuti moltissimi altri apoftegmi in latino, siriano, copto, arabo, armeno, disseminati in opere di altro genere oppure radunati in altre collezioni che presentano un materiale eterogeneo che a volte corrisponde, almeno in parte, a quello già edito nella serie sistematica e in quella alfabetica». CREMASCHI L. (a cura di), *Detti inediti dei padri del deserto*, Ed. Qiqajon, 1986, 55.

sembra essere un complesso alquanto intricato di vari fattori: misoginia, disprezzo, diffidenza, intolleranza, se non addirittura fobia. Ma, anticipando quanto andremo dimostrando, in ultima analisi tutto questo complesso di sentimenti, non è dettato da altro che dal timore dei raggiri del demonio, che cercava di farli cadere nel laccio del fascino femminile e ritornare a quelle abitudini lussuose che avevano caratterizzato la vita precedente di non pochi abitanti del deserto. Infatti possiamo dire, già prima di vedere e sentire le loro reazioni, che quello dei monaci non è misoginismo. Dobbiamo, innanzitutto, tener ben presente questo: la letteratura a cui noi facciamo riferimento, specialmente i detti, non sono dei trattati di teologia, filosofia e nemmeno di vita spirituale. Essi non nascono a tavolino e non rispecchiano situazioni astratte o concetti generali; partono, invece, dalla vita e da persone concrete, con le proprie esigenze spirituali, le proprie passioni da vincere, il proprio cammino fatto. Le parole dei padri tengono presente colui che domanda, nella situazione concreta in cui si ritrova. Perciò spesso possiamo trovare affermazioni anche contraddittorie o opposte sulla stessa questione e anche sulla bocca dello stesso padre, perché essi sapevano che ciò che fa bene a uno può danneggiare un altro. Un esempio lo abbiamo in quell'apoftegma di abba Giuseppe.

«Il padre Poemen chiese al padre Giuseppe: “Che devo fare all'avvicinarsi delle passioni? Devo resistere, o lasciarle entrare?”. L'anziano gli disse: “Lasciale entrare e combattere”. [...] Giunse intanto a Scete uno della Tebaide, e raccontò ai fratelli di aver chiesto al padre Giuseppe: “All'avvicinarsi delle passioni, devo resistere o lasciarle entrare?”, e che egli aveva risposto: “Non lasciarle entrare affatto, ma tagliale subito via!”. All'udire che il padre Giuseppe aveva risposto così al fratello della Tebaide, il padre Poemen ritornò da lui a Panefisi e gli disse: “Padre, io ti ho confidato i miei pensieri, ed ecco, a me hai detto una cosa e al fratello della Tebaide ne hai detta un'altra!”. L'anziano gli disse: “Non sai che ti amo?”. Disse: “Sì”.

“Non mi avevi chiesto di parlarti come a me stesso?”. “Certo”. “Se tu dunque permetti alle passioni di entrare e le domini, esse ti rendono più provato; ti ho parlato come a me stesso; vi sono invece altri ai quali non giova che le passioni si avvicinino, ma devono cacciarle immediatamente”»<sup>85</sup>.

Nel cammino e nella guida spirituale non ci sono regole fisse, perché ogni uomo è diverso da un altro e ha la sua propria via tracciata dal Signore. È questa via che i padri devono aiutare a scoprire, conducendo per mano il discepolo facendosi carico della loro vita, accompagnandoli in quel faticoso e doloroso cammino che conduce, attraverso la conoscenza di sé, alla nascita di quell'uomo nuovo secondo il vangelo. Un parto questo non meno travagliato e traumatico di quello naturale. Perciò Palamone, un grande monaco divenuto modello e guida di tanti nella Tebaide, e a cui si rivolge Pacomio, che diventerà il padre della koinonia, dice, quando questi si reca da lui per farsi suo discepolo, «Sarò pronto, nei limiti della mia debolezza, a soffrire con te, finché tu conosca te stesso»<sup>86</sup>. per questo essi ritenevano la direzione spirituale l'arte delle arti.

C'è da tener presente inoltre, che il monachesimo nascente contava tra le sue file, ben pochi aristocratici (come Arsenio che proveniva dalla corte dell'imperatore) e uomini colti (come Evagrio Pontico), per lo più essi venivano da condizioni sociali molto basse e spesso avevano alle spalle la militanza tra ladroni e assassini: così Mosé l'etiope, capo di briganti o Apollo, che sventrò una donna incinta per il solo gusto di vedere come era fatto il feto. Uomini che non avevano avuto alcun freno alle loro smodatezze sessuali e che, una volta convertiti, si trovavano a dover affrontare una durissima lotta contro quelle abitudini così radicate in essi. Lo stato monastico per loro, una volta presa coscienza della situazione di peccato in cui vivevano, era, con le sue radicali rinunce e penitenze, l'unica via che ritenevano adatta per conseguire la salvezza. Era ovvio che per loro fuggire le donne era l'unico rimedio, per salvaguardarsi dalle

---

<sup>85</sup> *Giuseppe di Panefesi 3*, in *Vita e detti*, I, 271-272.

<sup>86</sup> *Vita Copta di Pacomio 10*, MOSCATELLI F. (a cura di ), Padova, Ed. Messaggero Abbazia di Praglia 1981, 2 Scritti monastici - Nuova serie, 44.

loro passioni. Quindi, anche di fronte alla questione donna, le posizioni sono differenti, perché rispecchiano appunto la situazione del singolo, la sua vita precedente a quella monastica, le sue passioni da tenere a freno, che li porterà o a temere le donne o, nella libertà e purezza di cuore, a frequentare postriboli e a incantarsi per la bellezza di una donna, per portarle alla salvezza, come appunto vedremo<sup>87</sup>.

## 1. «Tempra - virtù virile»

Ma procediamo con ordine.

Già partendo dall'affermazione precedente di Palladio, di cui avevamo sottolineato la positività, si potrebbe obiettare, a voler cercare il pelo nell'uovo, che nonostante sembri esaltare la figura della donna, in realtà manifesta quella poca considerazione di fondo che se ne aveva: infatti, quelle che sono state capaci di sostenere lotte uguali agli uomini, lo hanno potuto fare perché hanno avuto una *tempra virile*. Vale a dire che nella donna, normalmente, non ci sarebbe questa tempra che la renda capace di giungere a questi livelli. Bisogna che ella l'acquisti insieme a quelle virtù che sarebbero, invece, proprie dell'uomo; ma stando così le cose ci troveremmo di fronte al modo di pensare gnostico, per cui la donna deve diventare maschio, come abbiamo visto sopra.

Piuttosto qui Palladio sembra dirci che la debolezza fisica è considerata dai suoi contemporanei come manifestazione di un'altrettanta debolezza spirituale; ed ecco perché egli si premura di raccontare le gesta di alcune eroine, tra le *tante*, che ha incontrato, affinché: «... non si possa addurre come pretesto che esse sono troppo deboli per esercitare la virtù».

Ma ancora di più c'è da rilevare che espressioni come: *tempra virile o virtù virile*, non sono rare e non sono riferite solo a donne, ma anche a uomini. Sempre Palladio infatti, a proposito di

---

<sup>87</sup> Per le origini del monachesimo e le condizioni socio culturali dei primi monaci vedere: COLOMBÀS G.M., *Il monachesimo delle origini*, Milano, Jaca book 1990, Complementi della Storia della Chiesa; GOBRY I., *Storia del monachesimo*, Roma, Ed. Città Nuova 1991.

Pambo dice:

«Questo Pambo possedeva moltissime doti di virtù virile e di superiorità morale»<sup>88</sup>.

Questa stessa affermazione riferita ad un uomo, e dallo stesso autore, sta a significare che queste *virtù virili*, non sono una prerogativa neppure degli uomini maschi. Ciò sta a significare che tali modi di dire si riferiscono ad uno stato che va al di là della condizione naturale di uomo o donna e che di per sé non è appannaggio né dell'uno né dell'altra, in quanto, sia l'uomo, che la donna si trovano in uno stato di debolezza, di incapacità, da soli, di giungere a tali virtù. Difatti, queste espressioni non sono da attribuire a qualità insite al solo sesso maschile, ma il modo di attribuirle ora a l'una ora all'altro e solo come termine e riprova di un cammino, ci fa comprendere che esse non sono affatto connaturali all'essere umano, ma che sono frutto della grazia divina e della collaborazione e disponibilità, di colui o colei che si lasciano plasmare dallo Spirito. Esse si riferiscono, infatti, a realtà spirituali, ad un itinerario che è frutto del Dono divino e del lavoro ascetico insieme, che può e deve essere intrapreso in egual misura sia dagli uomini che dalle donne.

L'esegesi allegorica che Origene, molto apprezzato in ambiente monastico, fa di due passi di Genesi è molto illuminante a proposito.

Riguardo a Gen 1,27-28, egli, infatti, afferma che

« [...] l'uomo sia stato fatto maschio e femmina, a immagine di Dio. Il nostro uomo interiore consta di spirito e anima: si dice maschio lo spirito, l'anima si può denominare femmina; se essi hanno mutua concordia e consenso, unendosi scambievolmente, crescono e si moltiplicano, e generano figli: i buoni sentimenti»<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 10,1, 47.

<sup>89</sup> ORIGENE, *Omellerie sulla Genesi*, I,15, Roma, Ed. Città Nuova 1978, 57.

E ancora nel commentare Gen 18,10 dice:

« [...] in noi, l'uomo è il senso spirituale, e la donna, a lui congiunta come a marito, è la nostra carne. Dunque la carne segue sempre il senso spirituale, e non si giunga mai a tal punto di pigrizia, che il senso spirituale, ridotto in schiavitù, obbedisca alla carne che ondeggia nella lussuria e nei piaceri»<sup>90</sup>.

Non bisogna dunque, alla luce di tali brani, trarre conclusioni affrettate. Espressioni che, prese isolatamente, sembrerebbero dimostrare l'inferiorità della natura femminile a favore di una natura maschile in cui risiederebbe ogni virtù, manifestano in realtà l'uguale condizione di debolezza dell'Uomo, maschio e femmina, e la meta a cui deve tendere con sforzo continuo, sostenuto dallo Spirito.

## **2. Pregiudizi e riserve**

Ciò non toglie che potesse esserci chi la pensasse diversamente. Quando ci sono tanti individui e così diversi per personalità, cultura, età, possono essere contemporaneamente presenti larghezze di vedute o chiusure e pregiudizi, ed è difficile e sempre riduttivo dire: “I monaci, i padri la pensavano così”. Infatti accanto a monaci, nella stragrande maggioranza, che dinanzi a figure elevate di donne, di monache, ne riconoscono senza difficoltà la forza, le virtù, la saggezza, seguendole e indicandole come modelli, come vedremo in seguito, ci sono coloro, invece, che restano meravigliati, turbati, se non umiliati e punti sul vivo. Infatti lo stupore che traspare in alcuni detti nelle loro affermazioni di lode, quando scoprono a quali altezze sono capaci di giungere le donne, tradisce un certo orgoglio maschilista ferito. Per non dire che a volte, si cerca addirittura di occultare e solo quando non se ne può fare a meno si loda. Così, per esempio, quando i padri e i monaci dei monasteri di Gerusalemme vennero per comporre il

---

<sup>90</sup> *Omel. Gen. IV,4, Ivi*, 103.

corpo per la sepoltura del recluso Pelagio,

«conobbero che era una donna; essi volevano occultare il prodigio, ma poiché ciò non poteva restare nascosto al popolo esclamarono a gran voce dicendo: “Gloria a Te, o Signore Gesù Cristo, che hai molte ricchezze nascoste sulla terra, non solo maschili, ma anche femminili”»<sup>91</sup>.

Ancora Palladio ci narra di un certo Paolo di Ferme il quale manifestava ad abba Macario il Cittadino di essere molto angustiato:

«In un villaggio abita una vergine che da trenta anni pratica l'ascesi; di lei mi hanno raccontato che non tocca mai cibo, all'infuori del sabato e della domenica, ma lascia trascorrere le settimane in tutta l'ampiezza del tempo mangiando solo ogni cinque giorni, e così riesce a recitare settecento preghiere. Ed io, ho disperato di me stesso, perché non sono stato capace di superare le trecento. Il santo Macario gli rispose: Se tu [...] ti senti condannato dalla tua coscienza, è chiaro che non preghi con cuore puro, o che sei in grado di pregare anche di più e non lo fai»<sup>92</sup>.

Magnificare le loro virtù a volte, infatti, era solo un mezzo usato per suscitare negli uomini vergogna per la loro condotta rilassata e spronarli a impegnarsi di più nella vita monastica.

Così per esempio Pacomio esorta i suoi monaci:

«Se una quantità di donne hanno dominato la propria natura dedicandosi fino alla morte all'ascesi nella verginità, pur non avendo natura virile, quanto più l'uomo, che Dio ha creato a sua immagine e somiglianza, dandogli natura

---

<sup>91</sup> GIACOMO diacono, *Vita di santa Pelagia prostituta*, 11, in WARD B. , *Donne nel deserto*, ed. Qiqajon, 1993, 97.

<sup>92</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca*, XX, 2-3, 105-108.



virile, potrà, con un atto di volontà, dominare la passione ed eliminarla»<sup>93</sup>.

Questa affermazione di Pacomio è una delle poche in verità in cui ci troviamo di fronte al concetto dell'inferiorità della donna basata su una diversità di natura rispetto a quella dell'uomo. Qui il termine "natura virile" è ritenuto una qualità connaturale e del solo maschio, derivante dal fatto che solo lui sarebbe stato creato a immagine di Dio. Ma tale modo di vedere, è bene ribadirlo, non trova molti riscontri in altri detti, anche se indubbiamente doveva essere l'altra faccia della medaglia che poteva di volta in volta apparire. In tale clima, pertanto, per la donna doveva essere difficile vincere le riserve e conquistarsi la fiducia piena, anche quando l'opera di Dio in essa non poteva essere negata. Difatti, anche quando diveniva una pneumatofora, una madre spirituale da cui si ricavano sia donne che uomini, pure, in alcuni di questi ultimi il pregiudizio e l'imbarazzo poteva sfociare anche in un desiderio vivo di umiliarla:

«Due anziani della regione di Pelusio si recarono un giorno dalla madre Sarra. Per strada dicevano tra loro: Umiliamo questa vecchia! Garda, le dicono, che il tuo pensiero non si esalti e tu non dica: Ecco gli anacoreti vengono da me che sono una donna! Quanto alla natura, dice loro la madre Sarra, sono una donna, ma non quanto al pensiero»<sup>94</sup>.

### **3. Fuggire le donne...**

«Il vino e le donne separano da Dio»<sup>95</sup>.

Perché queste affermazioni così severe? Leloir fa riferimento a vari aspetti che farebbero della donna un elemento poco gradito e alquanto pericoloso per la vita solitaria e per il raccoglimento come, per esempio, la grande loquacità. «Si teme quindi che, frequentando le

---

<sup>93</sup> *Vita Copta*, 107, 187.

<sup>94</sup> *Sarra 4*, in *Vita e detti*, II, 191.

<sup>95</sup> *Deti inediti*, N. 592/55, 244.

donne, il monaco perda molto tempo, tempo che potrebbe usare più utilmente nella preghiera e nel lavoro»<sup>96</sup>. Ma, a dire il vero, spesso, anche gli uomini non sono da meno in questo campo. Altro motivo sarebbe il loro autoritarismo e l' «arte propria delle donne [che] è – si dice – giungere a conoscere quasi tutto ponendo poche domande e comandare avendo l'aria di obbedire [...] Se tale è l'abilità delle donne, si teme che la loro amicizia porti i monaci a lasciarsi menare per il naso»<sup>97</sup>.

Oltre a questi motivi o, piuttosto, a queste battute ironiche, c'è in questo rapporto conflittuale tra monaci e donne, un altro motivo, più serio, e predominante, come già abbiamo accennato sopra: il fascino femminile. Per essi infatti, la donna è soprattutto, per usare l'espressione già citata di Tertulliano, la «porta del diavolo». Sì, in fin dei conti nella donna essi non vedevano tanto un essere inferiore, una possibile antagonista o un esempio da imitare per le eccelse virtù cui poteva giungere; il vero motivo per cui cercano in tutti i modi di evitarla, spesso trattandola bruscamente e quasi con disprezzo, è che per essi la donna è essenzialmente un pericoloso strumento del demonio: è l'attrattiva seducente del femminile che temono e di fronte alla quale si sentono sempre senza difese. È su questa naturale attrattiva, infatti, che spesso si innestano delle vere e proprie prove in cui il demonio mette a frutto tutte le sue arti. Sono molti infatti, gli apoftegmi in cui si mostra come sovente il diavolo si serviva appunto di donne o appariva sotto sembianze femminili, per tentare i nostri monaci<sup>98</sup>. Ne riportiamo qui, come esempio, due presi

---

<sup>96</sup> LELOIR L., *Deserto e comunione*, Torino, ed. Gribaudi, 1982, 93.

<sup>97</sup> *Ivi*.

<sup>98</sup> Cfr. l'intero capitolo sulla fornicazione nella serie sistematica dei *Detti* dei padri del deserto. Al numero 21 per esempio si narra di un uomo che si era fatto monaco portando con sé un figlio lattante, il quale crebbe senza aver mai visto una donna. Quando divenne uomo, i demoni gli mostrarono in sogno delle figure di donne. Recatosi una volta in città con il padre vide delle donne e disse: «Questi, padre, sono quelli che venivano da me di notte a Scete». E il padre fu molto stupito di come i demoni nel deserto gli avessero mostrato figure di donne ( *Nau 171, Detti*, MORTARI L (a cura di), Città Nuova 1972, 102). Un altro apoftegma, il n° 24, narra di una parente di un monaco, che «dopo molti anni fu presa dal desiderio di vederlo e fece tutto il possibile per sapere dove viveva; quindi si mise sulla via del deserto e, incontrata una carovana di cammelli, si addentrò nel deserto con loro. Era il diavolo a trascinarla». Così arrivò dal monaco rimase con lui, il quale «vittima della tentazione, cadde in peccato con lei». Un altro monaco che si stava recando da lui, quella stessa notte, si coricò in un tempio pagano. «Durante la notte senti i demoni che dicevano: “Questa notte getteremo quell'anacoreta nella fornicazione”. Quando arrivò da lui lo trovò triste e scoraggiato, tanto da voler tornare nel mondo. “Ma l'altro lo pregava: “No, padre, rimani al tuo posto, caccia via la donna, perché questa è un'imboscata del nemico”. L'altro l'ascoltò e intensificò la sua regola di vita con lacrime, finché ritornò nello stato di prima » ( *Nau 176, Detti*, 104). Un altro ancora, tra gli altri, racconta che una donna, “per operazione di satana”, sentito parlare di un famoso anacoreta, pattui una somma di

dalla *Vita Copta di Pacomio*, ma se ne potrebbero citare tantissimi altri. Il primo ci racconta di un monaco che, accecato dal suo orgoglio, non si rese conto di essere diventato lo zimbello del demonio. Un giorno:

«fu sorpreso dal demonio, che già prima l’aveva ingannato fino a renderlo orgoglioso. Prese l’aspetto di una bella donna e andò a bussare alla porta; subito il fratello aprì. Il demonio dall’aspetto di donna, disse: “Ti prego, padre, abbi pietà di me e tienimi qui fino al mattino. Sono perseguitata dai creditori e non ho di che rimborsare”. Il fratello nell’accecamento del suo cuore non capì che non doveva riceverla, ma l’accolse contentissimo nella sua dimora. Dopo di ciò il diavolo si mise ad insinuargli cattivi desideri carnali, ed egli si dispose a peccare con lei. All’improvviso il demonio lo gettò a terra e lo tormentò fino all’indomani»<sup>99</sup>.

A questo corrisponde un altro episodio di cui Pacomio stesso è protagonista. Qui il contesto è diverso: siamo dinanzi all’uomo di Dio che viene tentato, ma inutilmente. Caratteristica di questa letteratura<sup>100</sup>, infatti, sono le apparizioni del demonio sotto varie forme o, anche apertamente in un corpo a corpo persino violento<sup>101</sup>. Chi non era esperto nella vita spirituale e

---

denaro con dei giovani, scommettendo di far cadere l’anziano – anziano, padre, abba, sono i termini che designano il monaco che ha raggiunto un alto grado di vita spirituale, e non ha nulla a che vedere con l’età –. Essa si recò dall’anacoreta con la scusa di essersi persa, questi l’accolse, temendo di venir meno alla carità. «Il demonio cominciò allora come a trafiggergli il cuore verso di lei. Ed egli, capito che era una tentazione del nemico” richiamando le pene dell’inferno per chi commette tali azioni, accese una lucerna e vi pose le dita dicendo: “Prova dunque se puoi sopportare il fuoco eterno”, così facendo arrivò fino al mattino bruciandosi tutte le dita. Ciò vedendo la donna cadde morta dal terrore. Quando giunsero i giovani chiesero della donna, e l’anziano mostrando loro le dita disse: “Ecco cosa mi ha fatto quella figlia del demonio, mi ha fatto perdere le dita[...]. È scritto: Non renderai male per male. Quindi si mise in preghiera e la risuscitò, ed ella se ne andò e trascorse in castità il resto della sua vita» (*Nau 189, Detti*, 112-114).

<sup>99</sup> *Vita Copta 14*, 50-51.

<sup>100</sup> Non va dimenticato che la lotta contro il demonio era una delle motivazioni che spingevano i monaci nel deserto, considerato la sua abitazione. «D. A. Stolz afferma che tre sono le ragioni, le quali inducevano gli asceti a lasciare il mondo e a ritirarsi nel deserto: la persuasione della necessità del distacco dal mondo per essere perfetto; la convinzione della lotta ascetica contro il demonio, affrontandolo direttamente nella solitudine; il desiderio della ricerca del paradiso perduto». TURBESSI G., *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Roma, Ed. Studium, 1961, 154.

<sup>101</sup> Cfr.. ATANASIO, *La vita di Antonio* 8-9, 110-112.

non era dunque dotato di discernimento<sup>102</sup>, come il monaco che abbiamo visto prima, soccombeva facilmente. Con Pacomio, però, il demonio ha partita persa.

«Altre volte ancora mentre si apprestava a mangiare il suo pane, venivano sotto forma di donne nude che si sedevano a mangiare con lui. L'uomo di Dio chiudeva gli occhi e il cuore finché scomparivano»<sup>103</sup>.

Per questo motivo i padri non si sentivano al sicuro neanche quando arrivavano ad una venerabile età in cui i sensi dovrebbero essere ormai acquietati.

«Il discepolo del padre Sisoes gli disse: “Padre, tu sei diventato vecchio; andiamo dunque vicino ad una zona abitata”. L'anziano rispose: “Dove non ci sono donne, lì andiamo”. E il discepolo disse: “E dov'è un luogo senza donne se non il deserto?”. L'anziano disse allora: “Portami dunque nel deserto” »<sup>104</sup>.

Infatti in un altro apoftegma è raccontato di un anziano malato che decise, per non essere di aggravio ai fratelli di tornare in Egitto<sup>105</sup>. Abba Mosé gli scongiurò di farlo perché poteva cadere in fornicazione.

«L'altro, rattristato, rispose: “Il mio corpo è morto e tu mi dici questo!”. Andò, dunque, [...] e una vergine, che per la sua fede viveva in castità, venne a servire l'anziano. Questi, guarito in breve tempo, cadde con lei, ed essa si trovò incinta. [...] Quando il bimbo fu svezzato, giunse l'anziano a Scete in un giorno di festa

---

<sup>102</sup> Una delle caratteristiche che distinguevano il semplice monaco, detto fratello, dal padre spirituale, detto abba, era appunto il dono, il carisma della ⲛⲥⲓⲟⲩⲁⲓⲛⲓⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲛⲓⲁⲓⲛⲓⲛⲓⲁⲓ, il discernimento degli spiriti che permetteva di discernere se i pensieri che sopraggiungevano, in sé o negli altri che glieli manifestavano, erano ispirati da Dio o erano un inganno del demonio. Oltre all'accezione di discernimento, questo termine aveva anche quello di discrezione: cioè quella capacità di non eccedere, di rimanere nel giusto mezzo, nell'ascesi.

<sup>103</sup> *Vita Copta* 21, 65.

<sup>104</sup> *Sisoes* 3, in *Vita e Detti*, II, 161.

<sup>105</sup> I monaci vivevano nei deserti di Nitria, Scete, Celle, rispettivamente a 60, 72 circa, e 77 miglia da Alessandria, quindi in Egitto. Ma i nostri monaci usano spesso l'espressione ritornare in Egitto o Egitto, come sinonimo di ritornare nel mondo, o con un significato ancora più forte e biblicamente inteso, come tornare al mondo del peccato.

portando il bambino sulle spalle, ed entrò in chiesa davanti al popolo. Gli altri, vedendolo, piansero, ed egli disse ai fratelli: “Vedete questo bambino? È il frutto della disubbidienza. Tenete a freno voi stessi, fratelli, perché nella mia vecchiaia io ho fatto questo, e pregate per me”. Ritiratosi nella sua cella, ricominciò dall’inizio il suo antico modo di vivere»<sup>106</sup>.

Con tali esempi, dovuti alla debolezza della natura umana e ai raggiri del demonio, era normale che i padri consigliassero la prudenza e, come abbiamo già detto, divenne regola per i monaci, questa espressione «fuggire le donne», e se non si può fuggirle o evitarle, allora si arrivi pure alle maniere forti. Emblematica è a questo proposito la reazione violenta di Arsenio, (il quale prima di ritirarsi nel deserto era vissuto alla corte imperiale di Costantinopoli, forse come precettore dei figli dell'imperatore Teodosio), quando una vergine di famiglia senatoriale di Roma si recò da lui attratta dalla sua fama.

«Non hai udito le mie opere? Queste bisogna guardare. Come hai osato intraprendere un tale viaggio? Non sai che sei una donna? Non devi uscire a tuo piacere! O forse volevi tornare a Roma e dire alle altre donne di aver visto Arsenio, perché poi riducessero il mare ad una via per donne che vengono da me?” Ella disse: “Se il Signore vuole non permetterò che alcuna venga qui. Ma tu prega per me e ricordati di me sempre”. Ma egli rispose: “Prego Dio di cancellare il tuo ricordo dal mio cuore”.

La donna andò via sconvolta e per il dolore si ammalò.

Il vescovo Teofilo la consolò dicendole: “Ma non sai che sei una donna e che il nemico si serve delle donne per combattere i santi? Per questo l'anziano ti ha parlato in questo modo. Ma, per la tua anima, egli prega continua-

---

<sup>106</sup> *Nau 187, in Detti, 112.*

mente”»<sup>107</sup>.

Una certa tragicità e comicità insieme è racchiusa in un altro apoftegma, in cui si narra di come l’arrivo di una donna, sbarcata a Diolco, avesse addirittura provocato una sommossa:

«Il presbitero avvertito della presenza indesiderata, «prese il bastone, uscì e si mise a correre gridando: Aiuto fratelli, ci sono i ladri! E tutti vedendolo, si mettevano a correre anch’essi con i loro bastoni in direzione del fiume. I marinai vedendoli arrivare in questo modo capirono, fecero salire la donna sul battello, tagliarono gli ormeggi e lasciarono andare la barca lungo la corrente»<sup>108</sup>.

Ora queste reazioni (la fuga, come le maniere forti) sono una legittima difesa da un nemico interno e non esterno. Non sono una colpevolizzazione della donna. Scrive Renault: «La ricca documentazione che possediamo sui Padri del deserto mostra che in loro non c'era nessuna traccia di manicheismo che li avrebbe portati a detestare il corpo, il sesso, la donna, ma un solido realismo di fronte alla condizione carnale. Gli anacoreti restano uomini normali con i loro istinti e i loro desideri»<sup>109</sup>. Così troviamo, infatti, in un apoftegma

«Un anziano diceva: “Di Salomone sta scritto che amava le donne. Certamente tutto ciò che è maschile ama ciò che è femminile, ma noi facciamo violenza ai nostri pensieri e torturiamo la natura per condurla piuttosto alla purezza e per impedirle di cadere in questo desiderio” »<sup>110</sup>.

Un altro apoftegma ci riporta, sempre a questo proposito, di un anziano che per cinquant’anni aveva mangiato raramente pane e bevuto vino e che per questo credeva di essere

---

<sup>107</sup> *Arsenio* 28, in *Vita e detti*, I, 104.

<sup>108</sup> N. 459, in *Deti inediti*, 185.

<sup>109</sup> REGNAULT L., *Vita Quotidiana Dei Padri Del Deserto*, Ed Piemme, 1994, 46.

<sup>110</sup> N, 593, in *Deti inediti*, 247.

riuscito ad uccidere la fornicazione, l'amore al denaro e la vanagloria.

«Il padre Abramo udì che aveva detto ciò, si recò da lui e gli chiese: “Tu hai detto così?”. “Sì”, rispose. “Ecco – disse il padre Abramo – se tu entrando in cella vi trovassi una donna sulla tua stuoia, potresti pensare che non è una donna?”. Dice. “No, ma combatterei contro il pensiero di toccarla”. Dice allora il padre Abramo: “Non hai dunque ucciso la passione, essa vive; è soltanto incatenata”».

E così lo interroga sulle altre passioni che diceva di aver definitivamente soppresso: puoi dire che i sassi e le conchiglie siano come l'oro?, No! Ma lotto per non raccogliarlo. Se di due fratelli uno dice bene di te e uno male, ti sentirai ugualmente disposto verso di loro. No, ma lotterò col mio pensiero per far del bene a entrambi. Alla fine il padre Abramo sentenzia:

«“Vivono dunque le passioni, ma dai santi sono incatenate”»<sup>111</sup>.

Se ripensiamo poi a ciò che abbiamo già detto e cioè che molti di loro provenivano da situazioni di vita molto particolari: ladri, assassini, lussuriosi di ogni genere (spesso i lupanari fanno da scenografia a molti apoftegmi) si comprende anche perché arrivassero ad espressioni come questa:

«Se in sogno la tua immaginazione ti fa vedere delle donne, – diceva un anziano al suo discepolo – lotta per non pensare ad esse durante la giornata perché le donne provocano la morte e la rovina dell'anima»<sup>112</sup>.

Di abba Mosè, che era stato capo di una banda di ladroni, e che poi era diventato uno dei più dolci e miti monaci di Scete, si dice che neanche dieci donne potevano soddisfare le sue voglie

---

<sup>111</sup> *Abramo I*, in *Vita e detti*, I, 142.

<sup>112</sup> *N.592/44*, in *Detti inediti*, 242.

e che dovette lottare molti anni contro questa tentazione<sup>113</sup>.

Questo atteggiamento di fuga, in fin dei conti, non è misoginismo, ma umiltà, anche se a volte ci può sembrare una esagerata fobia, persino patologica, quando arrivano, come quell'anziano, a cancellare le orme di una donna trovate sulla strada perché diceva:

«Non sia mai che un fratello le veda e abbia a lottare»<sup>114</sup>.

O ancora come quel monaco che

«Incontrò per via delle monache e si allontanò dalla strada. Ma la superiora gli disse: “Se tu fossi stato un monaco perfetto, non avresti notato che siamo donne”»<sup>115</sup>.

Non parliamo poi di toccare una donna, fosse pure la propria madre, come ci viene ancora narrato di quel monaco in viaggio con la madre.

«Giunsero ad un fiume che la vecchia non poteva attraversare. Il figlio prese il suo mantello e si avvolse le mani per non toccare il corpo di sua madre e, tenendola così sulle spalle, la portò sull'altra sponda. La madre gli disse: “Perché ti sei avvolto le mani, figlio mio?”. “Perché il corpo della donna è fuoco – rispose – e da esso mi sarebbe venuto il ricordo di altri; perciò ho fatto così”»<sup>116</sup>.

#### **4. ... i fanciulli, gli eretici e i vescovi**

A riprova ancora che non ci troviamo di fronte ad una accanita avversione per le donne in quanto tali, va detto che queste non erano le uniche da fuggire. Infatti accanto ad esse erano

---

<sup>113</sup> Cfr. *Storia Lausiaca* 19, 99.

<sup>114</sup> N. 430, in *Deti inediti* 173.

<sup>115</sup> Nau 154, in *Deti*, 87.

<sup>116</sup> Nau 159, in *Deti*, 89.



nominati nei detti sia i fanciulli, sempre a motivo delle tentazioni sessuali (la pedofilia purtroppo non è cosa nuova) che gli eretici e i vescovi, i quali spesso cercavano di conferire ai monaci il sacerdozio, a motivo delle loro virtù. Ma se a un vescovo poteva essere cosa gradita avere per sacerdote un monaco, per questi invece non lo era affatto<sup>117</sup>.

Riportiamo qualche detto e fatto.

« [...] Non coltivare amicizia con un fanciullo, né conoscenza con una donna, né avere amico un eretico [...]»<sup>118</sup>.

«Che nessuna donna entri nella tua cella, e tu non leggere gli apocrifi, e non discutere sulla questione dell'immagine, perché questa non è eresia ma ignoranza e amore di contesa [...]»<sup>119</sup>.

A proposito dei vescovi, poi, così si esprime Cassiano:

«Dai tempi passati fino ai tempi presenti resta valida per tanto questa sentenza dei padri, ed io stesso non posso riferirla senza mia confusione, poiché non seppi lasciare mia sorella, né difendermi dalle mani di un vescovo: il monaco deve evitare le donne e i vescovi! Le une e gli altri, non permettono, una volta che ci si è aperti alla loro familiarità, di attendere ulteriormente alla quiete della propria cella e neppure di lasciarsi assorbire con occhi purissimi nella scienza divina attraverso la visione delle realtà celesti»<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Il monachesimo nasce e cerca in tutti i modi di rimanere almeno nei primi secoli, come un movimento laico. Non ci troviamo di fronte ad un disprezzo nei riguardi del sacramento o ad una questione di lotta con la gerarchia, ma all'amore per la vita in solitudine e votata completamente alla preghiera e alla contemplazione, e all'umiltà profonda che non li faceva sentire degni. Cassiano riferisce di abba Mosé questa espressione in cui si dice che satana «può anche spingerci a desiderare le occupazioni che sono proprie dei sacerdoti; e ciò fa sotto il pretesto di giovare a molte anime e di conquistarle a Dio. Ma il fine vero è di strapparci, con questo mezzo, all'umiltà e all'austerità della nostra vita». *Conf. I, 20, Conferenze spirituali*, LARI O. (trad it., introd. e note a cura di), I vol., Alba, Ed. Paoline 1966, 88-89.

<sup>118</sup> *Matoes 11*, in *Vita e detti*, II, 42.

<sup>119</sup> *Sopatro*, in *Vita e detti*, II, 181.

<sup>120</sup> *Le istituzioni cenobitiche 11,18*, DATTRINO L. (trad it., introd. e note a cura di), Padova, Ed. Scritti monastici Abbazia di Praglia, 1989, 283.

E Leloir così commenta questo brano di Cassiano: «Ci sono due modi di valutare il confronto stabilito da Cassiano tra le donne e i vescovi. Se si è pessimisti e completamente privi di umorismo, si dirà che i vescovi sono pericolosi tanto quanto le donne e che bisogna evitarli dunque il più possibile. Se siamo ottimisti e dotati di un briciolo di umorismo, penseremo che le donne non sono più temibili dei vescovi e che la loro compagnia è quindi, a condizione di essere sobri e disciplinati, del tutto sopportabile, anche per i monaci. Tutto sommato, nel paragone di Cassiano, sono i vescovi che salvano le donne, tanto che esse devono loro molta riconoscenza...»<sup>121</sup>.

## 5. Fuggire gli uomini?

Nella VI sentenza dell' *Esortazione a una vergine* di Evagrio Pontico troviamo:

«Evita gli incontri con gli uomini, perché non [ne] vengano immagini nell'anima tua e ti siano d'inciampo nel momento della preghiera»<sup>122</sup>.

E ancora alla VII:

«Hai Cristo per diletto: rigetta da te ogni uomo e non vivrai vita ignominiosa»<sup>123</sup>.

Anche le madri non lesinavano consigli diversi. Così ammàs Sarra esortava le monache:

«Chi condivide cibi e bevande e parla con un uomo ne è già stata irretita nella sua mente. Davvero, noi monache, possiamo permetterci di essere così libere di stare vicino agli uomini e chiacchierare tranquillamente con loro? [...] Così noi vecchie, che abbiamo visto molto nella vita e abbiamo superato tante tentazioni e sofferenze, esprimiamo i nostri auguri a voi, giovani monache,

---

<sup>121</sup> LELOIR, *Deserto e comunione*, 92-93.

<sup>122</sup> EVAGRIO PONTICO, *Per conoscere lui. Esortazione ad una vergine. Ai monaci. Ragioni delle osservanze monastiche. Lettera ad Anatolio. Pratico. Gnostico*. BETTIOLO P. (a cura di), Edizioni Qiqajon, 1996, 133.

<sup>123</sup> *Ivi*.

perché sempre *fuggiate dai volti degli uomini* anche se fossero i vostri fratelli»<sup>124</sup>.

Infatti neanche le donne, specie se monache appunto, scherzavano su questo argomento e non solo non si sentivano offese da questo atteggiamento di fuga, ma lo condividevano, cercando, con altrettanta decisione, di evitare gli incontri con i rappresentanti dell'altro sesso. Un esempio lo abbiamo in quell'episodio in cui si narra di un monaco che aveva una sorella in monastero e sentito che era malata andò a visitarla.

«Essa era molto osservante e non voleva accettare di vedere un uomo e nemmeno voleva che per causa sua suo fratello venisse in mezzo a delle donne. Perciò gli mandò a dire: “Va’ fratello e prega per me, e, con la grazia di Cristo, ti vedrò nel regno dei cieli” »<sup>125</sup>.

Qui abbiamo, oltre alla fuga per i motivi di cui parlavamo prima, anche la radicale rinuncia e distacco, per amore di Cristo, dagli affetti più cari e legittimi<sup>126</sup>.

A questo possiamo aggiungere ciò che diceva ammass Teodora:

«La beata Teodora disse ad una monaca: “Sappi, figlia mia, che se una monaca facesse amicizia con i laici e anche con i monaci, perderebbe quel legame di cordialità che la lega a Dio e finirebbe dalla parte dei demòni. La monaca si chiama monaca perché va da sola all'incontro con Dio, ama solamente Dio”»<sup>127</sup>.

---

<sup>124</sup> Meterikon, I detti delle Madri del deserto, COCO L.(a cura di), Mondatori, Uomini e Religioni, 2002, 55. Il corsivo è nostro.

<sup>125</sup> *Nau 153*, in *Detti*, , 87.

<sup>126</sup> Episodio analogo è quello di Abba Poemen e dei sue sei fratelli, che rifiutarono di incontrare la vecchia madre che insisteva piangendo, dicendole: « “Vuoi vederci qui o vuoi vederci nell'al di là?” ». Lei gli domanda: “Se non vi vedo qui, vi vedrò nell'al di là?”. Le dice: “Se ti fai violenza per non vederci qui, ci vedrai di là”. Ella se ne andò allora felice, dicendo: “Se davvero vi vedrò di là, non voglio vedervi qui” » (*Poemen 76, Vita e detti*, II, 102).

<sup>127</sup> *Meterikòm*, 58.

## O ammàs Sincretica

«Non dare niente e non prendere niente dalla gente del mondo, non parlare con gli uomini, non scherzare con un ragazzo, solo così si calmeranno le tue passioni»<sup>128</sup>

Il dialogo introduttivo di un episodio dalla vita di Daniele di Scete, riportato da una serie anonima di detti, conferma questa visione del rapporto uomo-donna o monaco-monaca.

Recatosi una volta ad Ermopoli, abba Daniele mandò il suo discepolo a chiedere ospitalità per la notte.

«Là vi era infatti, un monastero femminile detto di abba Geremia e vi abitavano trecento monache. Il suo discepolo andò a bussare. La portinaia con una voce gentile gli disse: “Benvenuto! Che cosa desideri?”. “Chiamami la Madre badessa; desidero parlarle”. Ma la portinaia rispose: “Non riceve mai nessuno, dimmi che cosa vuoi e glielo riferisco”. “Dille: c’è un monaco che ti vuole parlare”. La monaca andò a riferire la cosa. Venne l’igumena e disse gentilmente al fratello: “La madre ha mandato me a chiederti: che vuoi?”. Il fratello rispose: “Che abbiate la carità di lasciarci dormire qui, me e un anziano, perché è sera e non ci debba accadere che le bestie feroci ci divorino”. Gli disse la madre: “Qui non è mai entrato nessun uomo. Meglio che siate divorati dalle bestie feroci che stanno fuori che da quelle che stanno dentro”. Il fratello disse: “L’abba è Daniele di Scete”. A queste parole la madre aprì le due porte e uscì di corsa e tutta la comunità con lei e stesero i loro mantelli dalle porte fino a là dove stava l’anziano; si prostrarono ai suoi piedi e gli baciaron la pianta dei piedi” »<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> *Ivi*, 63.

<sup>129</sup> *N. 596/7*, in *Detti inediti*, 261.

La battuta della madre, prima di sapere chi fosse l'illustre ospite, ci fa sorridere per la sua sottile ironia e trasalire insieme per la concezione negativa che della donna ci viene trasmessa, e che la donna stessa, per di più, sembra far sua. Ma superando il senso stretto e immediato che le parole evocano (le donne paragonate alle belve feroci, e anzi più feroci e pericolose di queste), se ne possono dare anche altre interpretazioni quale l'ironia del dire: se siamo da fuggire perché cerchi rifugio qui. Ma il senso più vero della espressione è da ricercarsi non tanto nel suo significato primario, quanto piuttosto in ciò che vuole richiamare. Spesso infatti il linguaggio dei padri e madri del deserto adopera parole e immagini di uso comune tratte dalla quotidianità della vita per esprimere invece realtà che la trascendono. Il naturale per esprimere il soprannaturale, che era il loro autentico habitat di vita e non solo. Spesso infatti, il dialogo va avanti a lungo con botte e risposte, in cui però i due interlocutori si trovano su due livelli diversi: l'uno parla, facendo riferimento alla situazione materiale appunto, e l'altro si riferisce a quella spirituale <sup>130</sup>. Così qui le bestie che stanno dentro non sarebbero le monache, ma i pensieri che il demonio suggerisce e stimola nel cuore del monaco a contatto con la donna <sup>131</sup>. È preferibile, pertanto, essere sbranati dalle bestie feroci, che, se uccidono il corpo non possono danneggiare l'anima, anziché da quelle interiori che invece portano alla morte eterna. Alla preoccupazione materiale del monaco, dunque, risponderebbe il richiamo da parte della madre a

---

<sup>130</sup> Un esempio paradigmatico lo troviamo in un apoftegma della serie anonimi: «Accanto ad un fratello molto generoso e che custodiva sempre la compunzione ne abitava un altro. Un giorno costui in procinto di andare in città disse a quel fratello pieno di fervore: "Fammi un piacere fratello. Abbi cura del mio orto fino al mio ritorno". Quello rispose: "Abbi fiducia, fratello, per quanto mi è possibile non lo trascurerò". Dopo la partenza del fratello, costui si disse: "Poverino, visto che hai trovato del tempo, occupati dell'orto". E rimase ritto per le sue preghiere dalla sera fino all'alba, senza smettere di recitare i salmi e di pregare versando lacrime. Continuò così per tutta la giornata. La sera, dunque, il fratello ritornò e trovò che i coccodrilli avevano devastato il suo orto. Disse al fratello: "Dio ti perdoni, fratello; non hai avuto cura del mio orto!". Ma l'altro rispose: "Dio sa che ho fatto tutto il possibile per custodirlo, io spero, che per misericordia di Dio, l'orticello ci dia frutto". Il fratello disse: "In verità, fratello, è completamente devastato". "Lo so, rispose, ma ho fede in Dio che rifiorirà". Gli disse il padrone dell'orto: "Vieni, innaffiamolo". Rispose: "Va', dagli l'acqua ora, io lo farò questa notte". Giunse la siccità e l'ortolano era afflitto. Disse al suo vicino: "Credimi, fratello, se Dio non verrà in nostro aiuto, quest'anno non avremo acqua". Rispose: "Guai a noi, fratello! Se le fonti dell'orto si disseccano, davvero non avremo più salvezza", ma si riferiva alle lacrime e al giardino del cuore che essi innaffiavano e che era rigoglioso". – Quando questi morì gli apparve in sogno e gli disse:– "Abbandona dunque il giardino materiale ed abbi cura del giardino spirituale e incorruttibile che è nella tua anima. Da quando sono uscito dal corpo ho imparato che le mie lacrime avevano spento il fuoco verso cui stavo per andare" ». *N. 520*, in *Detti inediti*, 206-207.

<sup>131</sup> Devo dire che anch'io mi ero fermata al primo significato che queste parole della madre mi avevano suggerito e la riferivo quasi come una battuta: le donne bestie feroci. Ma riferendo questo apoftegma, in uno scenario molto suggestivo, quale quello degli eremi del monastero di S. Maria di Pulsano sul Monte Gargano, ad Alfonso Caccese, che lì teneva un corso di iconografia, mi ha suggerito quest'altra interpretazione: bestie feroci di dentro: i pensieri!

ciò che veramente conta e che niente e nessuno può toglierci e che è lo scopo della vita del monaco. La questione è così riportata su un piano prettamente spirituale e ad una gerarchia di valori restituita al suo grado autentico. Non siamo di fronte ad una mancanza di carità, ma dinanzi ad una Carità con la «C» maiuscola, che mira all'autentico bene dell'altro, dinanzi al quale tutto è effimero, persino il valore immenso della vita umana, perché ciò che conta veramente è la Vita, e la Vita eterna. Indubbiamente, alla nostra sensibilità questo discorso può sembrare duro o assurdo se non folle. Ma ci troviamo qui dinanzi a quel paradosso della croce della vita cristiana, che i nostri monaci e le nostre monache, incarnarono così profondamente nelle loro esistenze, vivendo il vangelo sine glossa, consapevoli della loro radicalità, così come dei mutamenti futuri, senza per questo giudicare o sentirsi superiori, anzi<sup>132</sup>.

«I santi padri di Scete fecero questa profezia sull'ultima generazione. “Che cosa abbiamo compiuto noi?” dissero. Uno di loro, il grande padre Ischirione, rispose: “Abbiamo osservato i comandamenti di Dio”. Ed essi a lui: “Ma che faranno invece quelli dopo di noi?”. “Giungeranno alla metà della nostra opera”. “E quelli dopo di loro?”. Disse: “Non eguaglieranno in nulla la generazione precedente, ma la tentazione sopravverrà su di loro, e quelli che in quel tempo saranno trovati provati, saranno trovati più grandi di noi e dei nostri padri” »<sup>133</sup>.

Già da quanto detto sinora, risulta che da ambo le parti, se c'è un invito alla prudenza, non c'è mai, però, una chiusura, un intransigente irrigidimento su posizioni restrittive finì a se stesse, né si può parlare di tabù. Gli eccessi sono riprovati, come vedremo, e gli esempi di grande libertà e carità saranno tanti e di più di quelli negativi i quali, come sempre succede, forse colpiscono maggiormente.

---

<sup>132</sup> «Il padre Antonio disse: “Verrà un tempo in cui gli uomini impazziranno e al vedere uno che non sia pazzo, gli si avventeranno contro dicendo: – Tu sei pazzo!, a motivo della sua dissomiglianza con loro” » *Antonio 25*, in *Vita e detti*, I, 90.

<sup>133</sup> *Ischirione*, in *Vita e detti*, I, 295.

Una dimostrazione di grande libertà è, per esempio, quello di ammàs Talide. Palladio così ci descrive l'incontro avuto con lei:

«La vecchia donna aveva raggiunto un tale grado di distacco dalle comuni passioni che, quando io fui entrato e seduto, venne e si sedette accanto a me, e mi pose le mani sulle spalle, in uno straordinario impulso di franchezza»<sup>134</sup>.

## **6. «Nessun disprezzo delle donne nei Padri del deserto»**

Con questo titolo il Regnault introduce il paragrafo in cui vuole dimostrare che nulla giustifica quella frase che cita, in cui Anatole France fa dire a Taide: «So che i santi del deserto detestano le donne che, come me, sono fatte per piacere»<sup>135</sup>. Se accettiamo la conclusione (e la dimostreremo con le citazioni che seguiranno) non ci sentiamo di essere, però, così drastici da dichiarare con lui: «possiamo affermare che non c'è in tutta la documentazione antica sui Padri del deserto, un solo fatto o una sola parola che giustifichi questa affermazione»<sup>136</sup>. Ma i detti che abbiamo citati nel paragrafo precedente possono benissimo dare la sensazione opposta. Difatti, parole e fatti ci sono che potrebbero giustificare tale affermazione. Per cui, piuttosto che negare in assoluto, ci sembra che sia più corrispondente al vero insistere, come abbiamo fatto, sui motivi che spingevano questi padri a fuggire le donne. Ma, fermarsi solo a quei detti e a quei fatti, sarebbe fare veramente un grandissimo torto ai monaci del deserto. Se la prudenza e la consapevolezza della propria fragilità faceva ritenere loro utile seguire questa norma, ciò non voleva assolutamente dire disprezzo.

C'erano infatti padri, per esempio, che accettavano donne come discepole, cosa a cui non fanno cenno né Regnault né Leloir, ma che ci sembra invece molto eloquente. Per Regnault, infatti, sono significativi i casi di miracoli compiuti a favore delle donne, spesso operati

---

<sup>134</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 59,1, 261.

<sup>135</sup> REGNAULT, *Vita Quotidiana...*, 43.

<sup>136</sup> *Ivi.*

attraverso il contatto e il massaggio della parte malata anche nel caso, come per Longino, in cui si trattava di un seno colpito da un cancro<sup>137</sup>.

Ma, come dicevamo, è proprio nel rapporto fondamentale del monachesimo, quello cioè della paternità-maternità spirituale, che si nota, a nostro avviso, la vera considerazione che i monaci avevano della donna. I padri, infatti, non facevano differenze tra uomini e donne né come discepoli, né tanto meno, come guide spirituali.

Sempre da Palladio, ad esempio, ci vengono riferiti casi in cui delle donne vengono accolte come discepoli da grandi anziani. Nel capitolo dedicato ad Ammonio discepolo di Pambo riporta:

«Insieme a tre altri fratelli e a due sorelle, giunti al culmine dell'amore di Dio, fecero del deserto la loro dimora, e gli uomini e le donne si stabilirono in posti separati, in modo che tra loro ci fosse una sufficiente distanza»<sup>138</sup>.

Ci troviamo qui di fronte ad una comunità «mista» che di tanto in tanto comparirà nella storia del monachesimo, vedi per esempio Port-Royal o ai giorni nostri la comunità di Bose di Enzo Bianchi.

Un altro caso è quello che ha come protagonisti Pambo e una grande esponente del monachesimo femminile occidentale, la matrona romana Melania seniore. Quando, dopo aver lasciato Roma per la vita monastica, nel 372 questa si recò ad Alessandria sentendo parlare di abba Pambo andò da lui. L'anziano non la scacciò, ma l'accolse, con quel modo un po' distaccato con cui spesso i padri accoglievano i vari ospiti di ambo i sessi e condizioni (per loro custodire il raccoglimento in Dio e il distacco da tutte le cose era importantissimo) ma con

---

<sup>137</sup> Longino 3, in *Vita e detti*, I, 314. Inoltre cita ancora il caso di «Giovanni di Licopodi che ridà la vista alla moglie di un grande personaggio (*HM 1,12*). Longino guarisce la mano incancrenita di una donna che si era presentata alla finestra della sua cella (*Sy 19,7*). Durante la sua vita Antonio guarì numerose ragazze, ma il più delle volte a distanza (*VA 48,58, 61, 71*). [...] Anche Macario guarisce una donna frizionandola con le sue mani con dell'olio santo per venti giorni (*HL 18,1*) ». REGNAULT, *Vita Quotidiana...*, 44.

<sup>138</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca 11,1*, 51.



grande familiarità, stando soprattutto a ciò che si racconta dopo. È bello sentire come Melania raccontava a Palladio il suo incontro con lui e la sua morte.

«Gli portai una scatola d'argento, che conteneva argento per il peso di trecento libbre, invitandolo ad essere partecipe della mie ricchezze. Egli se ne stava seduto intrecciando ramoscelli; si limitò a benedirmi con la voce e disse: “Dio ti ricompensi”».

E rivoltosi al suo amministratore gli disse di darlo agli eremiti di Libia che erano più poveri di quelli egiziani. Melania attendeva di essere onorata ed esaltata per quel gesto generoso, ma l'abba non disse nulla, allora lei precisò quanto argento contenesse quella scatola.

«Egli senza neppure sollevare il capo, mi rispose: Colui al quale le hai portate, o figlia, non ha bisogno di bilancia. [...] Se tu lo donassi a me, faresti bene a parlarne; ma se lo doni a Dio, che non ha disprezzato neanche i due oboli, taci”.

[...] Poco tempo dopo, l'uomo di Dio morì senza febbre o malattia, all'età di settant'anni, mentre cuciva la sua sporta; l'ago era arrivato al compimento dell'ultimo punto, quando egli mi mandò a chiamare – Melania doveva quindi vivere in quel tempo nelle vicinanze della cella dell'anziano – e mentre stava per mancare mi disse: “Ricevi questa sporta dalle mie mani perché tu possa ricordarti di me; non ho nient'altro da lasciarti in eredità”. Ed essa ne preparò il corpo per la morte e dopo averlo avvolto in bende di lino, lo depose nella tomba; se ne andò quindi dal deserto, e tenne con sé la sporta fino alla morte”»<sup>139</sup>.

Ancora possiamo citare l'episodio di Abramo che accolse la nipotina di sette anni rimasta

---

<sup>139</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 10, 47-49.

orfana e la educò alla vita monastica.

«Quando la vide, ordinò che fosse introdotta nella sua cella esterna. Vi era, poi, in mezzo alle due celle una piccolissima finestra, attraverso la quale egli le insegnava il Salterio e le altre Scritture; lei vegliava con lui nelle lodi del Signore e cantava non meno di lui i salmi e si sforzava di imitare suo zio in ogni astinenza. E avanzando alacramente nel proposito intrapreso, si affrettava a conseguire tutte le virtù dell'animo. [...] Suo zio poi esultava perché la vedeva avanzare senza esitazione in tutte le virtù, cioè nelle lacrime, nell'umiltà, nella modestia, nella pace e, cosa che eccelle su tutto questo, nel sublime amore di Dio»<sup>140</sup>.

Crescendo, Maria arrivò (dopo essere stata sedotta da un monaco, «tale solo di nome» come dice la *Vita*) persino alla prostituzione, ma poi, ricondotta all'eremo dallo zio, si impegnò in una tale vita di penitenza che in capo a tre anni, grazie alle sue preghiere, chiunque si recava da lei malato ritornava via guarito.

Discepolo, dunque, ma anche guida spirituale come vedremo a suo tempo. Le madri del deserto, che incontreremo più dettagliatamente nella terza parte del nostro lavoro, saranno guide per monache e per monaci e i loro detti saranno raccolti e inseriti, con eguale venerazione e autorità di quelli dei padri, nelle varie serie di apoftegmi.

Un ulteriore esempio è quello di Evagrio Pontico, il quale, fuggì sì da una donna di cui si era innamorato, sposata e nobile; ma fu Melania, quindi un'altra donna, ad accoglierlo a Gerusalemme e a indirizzarlo verso la vita eremitica nel deserto di Nitria<sup>141</sup>.

C'erano, inoltre, altri monaci che vivevano e si facevano servire da vergini senza cadere in quegli eccessi e in quelle deviazioni, che, come vedremo nella parte successiva, Girolamo

---

<sup>140</sup> *Vita di santa Marina prostituta nipote dell'eremita Abramo*, 2, in *Donne del deserto*, 121.

<sup>141</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 38,2-9, 195-199.

deplora con grande veemenza. Tra i detti di Cassiano, nella serie alfabetica ce n'è uno in cui si narra di

«un Anziano servito da una santa vergine, e la gente diceva: “Non sono puri”.

Il vecchio lo seppe e, quando fu vicino alla morte disse ai padri: “Quando morirò, piantate nella tomba il mio bastone: se germoglierà e darà frutti, saprete che sono puro da lei” [...]. Il bastone fu piantato e il terzo giorno germogliò e dette frutti; e tutti diedero gloria a Dio” »<sup>142</sup>.

## 7. Condanna degli eccessi

Ma forse il caso di Paolo riportato da Cassiano nelle *Conferenze spirituali* è ancora più sintomatico e non privo di una sottile ironia e condanna contro l'esagerata e indiscriminata applicazione della legge di fuggire le donne, che poteva esserci in alcuni.

«Il nostro abate<sup>143</sup> Paolo, dunque nella pace e nel silenzio del deserto, era salito a tale purezza del cuore da non poter sopportare la vista, non dico di un volto, ma neppure di un vestito di donna. Un giorno, mentre Paolo, in compagnia dell'abate Archebio, che abitava nello stesso eremo, andava alla cella di un monaco anziano, s'imbattè per caso in una donna. L'incontro lo

---

<sup>142</sup> Cassiano 2, in *Vita e detti*, I, 298.

<sup>143</sup> Il termine abate usato qui dal traduttore, non sta a significare il superiore di un monastero, come la tradizione benedettina ci ha abituati a pensare. Esso infatti ha la stessa accezione di altri termini che abbiamo più volte usati quale *padre*, *abba* (o *apa* secondo l'accezione egiziana), *anziano*, tutti termini questi che designano il monaco che ha fatto un lungo cammino spirituale (anche se poteva a volte trattarsi di un giovane), che era diventato cioè, uno *pneumatoforo*, come amavano dire, cioè un uomo che si era talmente lasciato plasmare dallo Spirito da diventarne portatore, dispensatore anche per gli altri. Questi e solo questi sono i padri. Comunemente, infatti, quando si parla dei monaci egiziani si tende a denominarli tutti «padri del deserto». Ma la letteratura monastica conosce una netta distinzione tra padri, che erano i soli a esercitare la paternità spirituale, e fratelli o discepoli. Questi ultimi erano chiaramente distinti dai primi, e li potremmo definire “i novizi” (ma non secondo le nostre categorie. Non vi era infatti nel deserto una vita strutturata e istituzionalizzata come per noi. Si poteva rimanere novizi tutta la vita o molto presto diventare guide per altri). Erano fratelli o discepoli tutti coloro, dunque, che non avevano ancora raggiunto quel discernimento tale da poter vivere da soli e camminare con le proprie gambe. Ma nessuno mai, neanche i padri, smettevano di essere discepoli. Difatti, anche chi diventava abba per altri non era dispensato dal far riferimento ad una guida spirituale come ci ricorda quell'apoteigma in cui abba Banè chiede ad abba Abramo se chi è giunto alla misura di Adamo nel paradiso terrestre debba ancora interrogare i padri. «Sì, Banè, poiché se Adamo avesse chiesto consiglio agli angeli: “Debbo mangiare il frutto di quest'albero?”, gli avrebbero detto: “No”» (*Ch. 246*, CAMPO C.- DRAGHI (a cura di), *Deti e fatti dei padri del deserto*, Milano, Ed. Rusconi 1979, 78).

turbò fino al punto che immediatamente dimenticò il dovere di carità per il quale si era proposto di far visita al confratello, tornò indietro e si mise a correre verso il suo monastero con la velocità di uno che ha visto un leone o un dragone spaventoso. Inutilmente l'abate Archebio lo richiamava; grida e implorazioni non valevano a piegarlo e a convincerlo che bisognava continuare il cammino intrapreso per fare visita al vecchio confratello. Quel gesto era stato ispirato da zelo per la castità e da amore per la purezza, *tuttavia non era compiuto con moderazione, e oltrepassava i limiti di una austerità anche rigorosa*<sup>144</sup>. Il nostro abate credeva di dover fuggire non la sola familiarità con donne – cosa questa veramente pericolosa – ma la stessa vista di una figura femminile. Il castigo arrivò immediato. Il suo corpo fu colpito da paralisi e nessun membro fu più capace di compiere i propri uffici. [...]in quello stato, la carità degli uomini suoi confratelli non bastava più a tutti i servizi di cui l'infermo abbisognava e si mostravano necessarie le cure di una donna. Fu portato allora in un monastero di sacre vergini e furono mani femminili a fargli prendere da mangiare e da bere, a provvedere ad ogni altra sua necessità; egli ormai era diventato incapace di chiedere qualcosa anche con un segno del capo. E così durò quattro anni, cioè fino al termine della sua vita»<sup>145</sup>.

## 8. Dove conduce l'amore

Ma ancora più dei casi precedenti, ci sembra che siano espressivi a proposito i vari apoftegmi che vedremo ora e che ci dimostrano come il fuggire le donne non era che un aspetto, e in fondo se vogliamo, marginale, anche se eclatante, del loro autentico modo di vedere e di

---

<sup>144</sup> Il corsivo è nostro.

<sup>145</sup> Conferenze 7,26, 314-315.

rapportarsi con le donne. Senza dubbio questo consiglio, questa legge era tenuta in grande considerazione, ma questo non impediva una giusta relazione con esse. Per i monaci tutto era finalizzato ad un unico fine – direbbe Cassiano – la vita eterna, tutto il resto è un mezzo per raggiungerla<sup>146</sup>. I monaci avevano un'unica e vera regola<sup>147</sup>: la carità. L'ascesi, le astinenze, le lunghe preghiere, la meditazione della Parola, il raccoglimento, il silenzio del deserto, e persino il fuggire le donne, non erano fini a se stessi, ma dovevano condurre sempre più a quella purificazione del cuore per renderlo capace di accogliere e riversare sui fratelli l'Amore. Sì la carità e quindi Dio, era l'unico scopo della vita del monaco<sup>148</sup>, per custodire la quale non temevano di andare incontro al biasimo, al disprezzo o all'incomprensione, e persino alla disobbedienza. Quando una volta, per esempio, fu indetto un digiuno a Scete per una settimana, abba Mosè non si fece alcuno scrupolo, nel momento in cui da lui vennero degli ospiti a preparare loro del brodo. Vedendo il fumo alcuni lo criticarono, ma il sabato ebbe dai chierici questa lode:

«Padre Mosè, hai infranto il precetto degli uomini, ma hai custodito quello di

---

<sup>146</sup> La prima delle *Conferenze*, riportate da Cassiano, quella dell'abate Mosè, è intitolata appunto *il fine del monaco*. «Il suo fine è la vita eterna, dice infatti l'Apostolo: “Voi avete come frutto la vostra santificazione, come fine la vita eterna” (Rom 6,22). La via che porta al fine è la purezza del cuore, che l'Apostolo giustamente chiama santità. Senza di essa è impossibile raggiungere il fine; è come dire in altre parole: la vostra via è la purezza del cuore, il termine di arrivo è la vita eterna». 1,5.

<sup>147</sup> Nella fase iniziale del monachesimo non ci furono delle Regole scritte, ma non per questo regnava un regime di anarchia o di rilassatezza. «Il maestro o l'iniziatore della comunità era la Regola vivente, il suo esempio e le sue direttive potevano bastare». Anche se non scritte ci furono comunque delle norme orali, che nulla togliendo alla libertà delle forme ascetiche personali (ognuno infatti seguiva la così detta regola di vita, secondo le proprie capacità e possibilità, sottoponendo tutto ad un anziano e in obbedienza a lui), costituivano una tradizione che rendeva omogeneo l'aspetto della vita monastica. La vera Regola e l'unica, per loro, era la Sacra Scrittura, come anche le direttive che la Chiesa emanava per tutti i cristiani. I monaci infatti non ritenevano di essere niente di diverso rispetto alla comunità dei credenti. Anzi le regole erano ritenute da loro non solo superflue, ma anzi «considerate come una condiscendenza all'umana debolezza; perfino una debolezza esse stesse» cfr. TURBESSI G, (a cura di) *Regole monastiche antiche*, Roma, Ed. Studium 1974, 214–216.

<sup>148</sup> Così ancora Cassiano nella *Conferenza 10, 7*, dice: «In tal modo si realizzerà in noi la preghiera che il Salvatore nostro rivolse al Padre in favore dei suoi discepoli: “L'amore con cui mi hai amato sia in essi e io in loro”; e ancora “Siano tutti uno come tu o Padre sei in me e io sono in te, anch'essi siano uno in noi”. Quando si sarà avverata questa preghiera del Signore – che non può rimanere in alcun modo inascoltata – allora quell'amore perfetto col quale Dio “per primo ci ha amati”, si trasmetterà anche ai nostri cuori. Ciò avverrà quando Dio sarà l'unico termine del nostro amore e del nostro desiderio, d'ogni nostro studio e di tutti i nostri sforzi, dei nostri pensieri e della nostra vita. L'unità che regna tra il Padre e il Figlio, e tra il Figlio e il Padre, si trasfonderà nei nostri sentimenti e nell'anima nostra; come Dio ci ama di un amore puro e indissolubile, così anche noi ci ameremo in Lui con un amore perpetuo e inseparabile. Saremo uniti a Lui in modo tale che ogni nostro respiro, ogni moto dell'intelligenza, ogni moto della lingua che parla, porterà l'impronta di Dio». LARI, 424.

Dio»<sup>149</sup>.

Abbiamo tanti episodi che narrano fino a che punto essi sapevano amare, con pazienza e longanimità nonché con grande libertà di spirito, che li rendeva capaci di atteggiamenti al limite dello scandaloso.

Tutto questo per parlare ora, qui in questo paragrafo, di qualcosa che, dopo quanto detto in precedenza, non ci aspetteremmo di certo. Infatti se finora abbiamo visto come le tentazioni sessuali erano uno dei motivi per fuggire qualsiasi tipo di donna, ce lo attenderemmo soprattutto per coloro che del sesso facevano un mestiere: le prostitute. E invece ci sono tanti apoteismi in cui le protagoniste sono loro, in cui lo sfondo ambientale non è il deserto ma i lupanari; in cui le lodi più belle, forse, attribuite alle donne sono rivolte proprio a questa categoria così disprezzata ed abusata. Lode non certo per la loro “professione”, ma per la radicalità della loro conversione (radicalità che denota un «cuore vergine» a dispetto del corpo) per operare la quale i nostri padri non temono di abbandonare il deserto per raggiungerle. Ed è proprio l’amore disinteressato di questi uomini, così diverso da quello dei loro amanti, che conducono le protagoniste di questi incontri a divenire donne, monache, ammà, in un lasso di tempo a volte brevissimo.

Ma veniamo appunto ad alcuni di questi episodi.

Gli elementi sono pressoché identici o simili; forse ci troviamo di fronte a storie che sono divenute un topos: una donna, a volte dopo una vita pia, diviene, per varie cause, una prostituta; un monaco che invece di condannarla e allontanarla o approfittarne, si reca da lei e la riconduce a Cristo: subitaneo abbandono di tutto, seguito a volte da una morte repentina, altre volte da una lunga vita di penitenza e di asceti in un monastero, coronata dal dono dei miracoli.

Il primo racconto che presentiamo è quello in cui protagonisti sono Paisia una giovane rimasta orfana e il grande abba Giovanni il Nano. Alla morte dei suoi genitori la ragazza aveva

---

<sup>149</sup> Mosè 5, in *Vita e detti*, II, 33.

messo a disposizione la sua casa, dando ospitalità a coloro che si recavano a visitare i padri di Scete. Dopo un po', però,

«cominciò a trovarsi in strettezze. Allora si attaccarono a lei degli uomini traviati e la distolsero dal buon proposito, tanto che cominciò a comportarsi male, fino a giungere alla prostituzione. I padri lo seppero e ne furono molto rattristati. Chiamano il padre Giovanni Nano e gli dicono: “Abbiamo saputo che quella sorella si comporta male, lei che, quando poteva, ci ha dimostrato il suo amore. Anche noi vorremmo ora dimostrarle il nostro amore aiutandola. Datti tu pena di andare da lei e, secondo la sapienza che Dio ti ha dato, prenditi cura di lei”. Il padre Giovanni si recò quindi da lei e disse alla vecchia portinaia: “Annunciami alla tua padrona”. Ma quella tentò di mandarlo via: “Prima voi avete divorato le sue sostanze, ed ecco, ora è in miseria”. Dice a lei il padre Giovanni: “Dille appunto che posso esserle molto utile”».

Anche qui ci troviamo di fronte ad un dialogo in cui i termini delle risposte sembrano seguire un senso logico, che però è diverso per l'uno e l'altro degli interlocutori. Ognuno, infatti, si riferisce a due realtà completamente diverse, come tentavamo di dire sopra a proposito della risposta data dalla igumena del monastero femminile. Infatti, la portinaia si riferisce alla miseria economica, mentre abba Giovanni a quella spirituale.

Pensando che fosse in possesso di qualche perla preziosa fu fatto entrare.

«Quando fu salito, essa, prevenendolo, si pose sul divano. Il padre Giovanni andò a sedersi vicino a lei e, fissandola in viso, le disse: “Che hai da lamentarti di Gesù, che sei giunta a tal punto?”. A queste parole rimase tutta agghiacciata. Il padre Giovanni, abbassando la testa, cominciò a piangere a dirotto. Gli chiese: “Perché piangi, padre?”. Dopo un breve cenno egli si

ripiegò di nuovo, piangendo, e le disse: “Vedo Satana giocare nel tuo viso e dovrei non piangere?”. Chiese allora la donna: “Padre, c’è penitenza?”. Le dice: “Sì”. Ed ella: “Conducimi dove vuoi”. Le dice: “Andiamo”. E lei si alzò per seguirlo. Il padre Giovanni notò con stupore che non diede nessun ordine né disse nulla riguardo alla sua casa. Quando giunsero nel deserto, era tardi; egli formò un piccolo cuscino di sabbia, vi fece sopra un segno di croce, e le disse: “Dormi qui”. Si allontanò un poco, recitò le sue preghiere e si coricò. Svegliatosi verso mezzanotte, vide come una strada di luce che scendeva dal cielo fino a lei, e vide gli angeli di Dio che trasportavano in alto la sua anima. Alzatosi, le si avvicinò e la toccò col piede; e vide che era morta. Si gettò allora col viso a terra pregando Iddio. E udì che il Signore aveva gradito un’ora del suo pentimento più di molti anni di pentimento di tanti non animati da un simile fervore” »<sup>150</sup>.

Abbiamo riportato quasi per intero questo lungo apoftegma perché oltre ad essere paradigmatico, nella semplicità ed espressività del suo racconto, ci dimostra inoltre come non possa attribuirsi, solo sulla scorta di alcune espressioni o atteggiamenti segnalati in precedenza, ai padri del deserto il misoginismo e l’ossessione delle donne. L’andare in casa sua, il sedersi accanto a questa prostituta, il fissarla negli occhi, le attenzioni rivoltele nel fare per lei un cuscino di sabbia per farla riposare, sono elementi tutti che dimostrano la grande libertà da pregiudizi di sorta, da fobie e disprezzo, oltre ad essere segno di grande tenerezza e umanità. Questa libertà, se vogliamo proprio essere pignoli, è unita anche ad una conformità allo stile monastico nel particolare: “la toccò col piede”. Ma tutto questo ci dimostra come le leggi non erano fine a se stesse e che i padri sapevano bene quando, come e perché fuggire o avvicinare le donne.

Analoga vicenda è narrata in un detto della serie anonima. Un monaco aveva una sorella

---

<sup>150</sup> *Giovanni Nano 40, in Vita e detti, I, 256-257.*



prostituta, si reca da lei per farle cambiare vita e anche lei lascia tutto e, scalza, segue immediatamente il fratello, morendo per via. Ad un anziano Dio fece questa rivelazione:

«Poiché non si è preoccupata di nessuna cosa carnale, ma ha disprezzato il suo stesso corpo e non si è lamentata delle sue piaghe, per questo motivo abbiamo accolto la sua penitenza»<sup>151</sup>.

Il primo apoftegma della serie alfabetica riguardante Serapione, narra ancora una vicenda simile. In questo episodio, però, la conversione porterà la donna in un monastero in una progressione di penitenze fino alla reclusione. Qui le espressioni e le azioni sono di una grande audacia. L'anziano non si cura minimamente della sua reputazione, si presenta alla donna come uno dei suoi amanti desideroso dei suoi favori, per rivelarsi infine amante della sua salvezza.

«Un giorno il padre Serapione passò per un villaggio dell'Egitto e vide una meretrice nella sua cella. L'anziano le disse: “aspettami questa sera tardi, perché voglio venire da te e trascorrere la notte vicino a te”. Essa rispose: “Bene, padre”. Si preparò e stese il letto. A sera l'anziano venne da lei e, entrato in cella, le chiese: “Hai preparato il letto?”. Ella disse: “Sì, padre”, e chiuse la porta».

Egli a questo punto le disse, però, che prima doveva recitare la sua liturgia. Recitò l'intero salterio e ad ogni salmo fece seguire una preghiera per la conversione della donna; la quale tremante stava anch'essa in preghiera, poi cominciò a leggere le lettere di Paolo e così trascorse l'intera notte.

«La donna allora, presa da compunzione e accortasi che era venuto da lei non per peccare ma per salvarle l'anima, gli si gettò ai piedi dicendo: “Fammi la

---

<sup>151</sup> N. 43, in *Deti inediti* 129-130.

carità, padre e conducimi dove io possa piacere a Dio”. L’anziano allora la portò in un monastero di vergini e la affidò alla madre; e disse: “Prendi questa sorella e non imporle giogo o regola come alle altre; ma, se desidera qualcosa, daglielo; e permettile di uscire quando vuole” »<sup>152</sup>.

Così con questa saggia pedagogia la donna incominciò, non a riprendere le sue abitudini, ma a desiderare sempre più una severa penitenza mangiando prima ogni due giorni, poi ogni quattro, infine facendosi rinchiudere nella cella e ricevendo il pane e il lavoro attraverso una piccola apertura.

E si potrebbero ancora riportare altri casi come quelli di Taide e Pafnuzio o di Abramo e sua nipote Maria, a cui già abbiamo fatto cenno, ma ci fermiamo qui.

Ciò che colpisce in questi racconti è la delicatezza con cui questi severi padri si accostano a queste pubbliche peccatrici. Non solo non le fuggivano, ma non le affrontano neppure rinfacciando il loro peccato; anzi suscitano in loro, con discreta e sincera sofferenza per la loro situazione, quella vergogna e quel desiderio di cambiare vita. Sì, per la prima volta esse si sentono amate, amate veramente. Il giudicare, la condanna, ogni intransigenza e severa riprovazione e disprezzo per chi peccava era considerata grave colpa dai nostri padri, consapevoli che tutti siamo peccatori. Abbiamo un capitolo nella serie sistematica intitolato, appunto: *Non bisogna giudicare nessuno*.

«Disse il padre Teodoto: “Non giudicare un fornicatore se tu sei casto, perché anche tu come lui trasgredisci la legge. Infatti colui che ha detto: “Non fornicare”, ha detto anche: “non giudicare” »<sup>153</sup>.

Questi uomini di Dio, questi uomini della carità, sapevano che solo l’amore tocca i cuori, non le dure parole di rimprovero e di condanna. Così, quando fu riferito al padre Ammone che un

---

<sup>152</sup> Serapione, in *Vita e detti*, II, 184-185.

<sup>153</sup> *Nau 11*, in *Detti*, 172.

fratello aveva con sé nella sua cella una donna e lo convinsero ad andare a vedere, questi entrò, si sedette sulla botte dove aveva capito che il fratello l'aveva fatta nascondere e ordinò di cercare dappertutto. La donna non fu trovata ed il padre rimproverò i fratelli che andarono via vergognosi. Quando furono soli si rivolse al fratello e prima di andarsene, gli disse soltanto, prendendogli la mano:

«Bada a te stesso, fratello»<sup>154</sup>.

## 9. La lode della loro saggezza e virtù

Da quanto detto finora ci rendiamo conto di come sia riduttivo fermarsi al solo: «fuggire le donne», per definire il rapporto o la concezione che ne avevano i monaci. Abbiamo visto, infatti, come erano capaci di gesti e di “frequenzazioni” che vanno al di là di ogni pregiudizio. Essi sapevano cogliere con obiettività ciò che in loro vi era sia di positivo, che di negativo: fermarsi solo ad un aspetto non sarebbe fare giustizia a questi uomini. Leloir – dopo aver citato e commentato il brano di Cassiano, che abbiamo già riportato – cita vari apoftegmi tratti dai *Paterica armeni*<sup>155</sup> che si discostano appunto da questo modo di vedere. Ribadisce con ciò che «in Egitto gli anziani non hanno tutti parlato delle donne con la stessa severità. Parecchie volte i *Paterica armeni* – come anche le fonti greche che noi stiamo citando – presentano delle donne il cui senso del dovere e la cui saggezza sono benefici ai monaci; invece di approfittare delle debolezze, che l'intuizione e la finezza femminili e, talora, la confessione dei monaci stessi ha loro rivelato, esse cercano di aiutarli ad uscire dalle loro difficoltà con molta bontà e nello stesso tempo con fermezza»<sup>156</sup>.

In questo paragrafo rivolgiamo la nostra attenzione a quella serie di apoftegmi che ci porteranno a vedere come la considerazione positiva vada di pari passo, o meglio, superi di gran

---

<sup>154</sup> *Ammonne 10*, in *Vita e detti*, I, 127.

<sup>155</sup> Questi sono una collezione armena spesso nel complesso identica alle fonti greche, (a cui facciamo riferimento noi in questo lavoro) o almeno simile, anche se a volte se ne discostano. Leloir si è occupato della traduzione di questi apoftegmi per il *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* di Lovanio.

<sup>156</sup> LELOIR, *Deserto e comunione*, 99.

lunga quell'aspetto negativo così appariscente che poteva portarci a ritenere la posizione dei nostri monaci sulla donna sfavorevole se non, addirittura, ostile.

Difatti, in questi detti le donne non solo non sono occasione di inciampo e di peccato, ma anzi con la loro padronanza, discrezione<sup>157</sup> e lungimiranza di fronte alle tentazioni dei monaci, oltre a non prestarsi al ruolo di tentatrici, divengono valido baluardo contro la tentazione stessa. Vedremo qui, come le donne, parafrasando ancora la più volte citata espressione di Tertulliano, siano soprattutto "la porta di Dio".

Ma lasciamo la parola ai padri.

Si racconta che una volta un giovane monaco uscito per una commissione incontrò una donna e

«colto dalla tentazione, le chiese di giacere con lei. La donna gli rispose:

"Ascoltarti è facile, ma sarò per te causa di grande tribolazione [...] Dopo aver compiuto il peccato, la tua coscienza ti rimorderà e o la disprezzerai oppure dovrai molto faticare per ritornare in quello stato in cui ti trovi ora; dunque continua in pace la tua strada, prima di essere ferito" a queste parole il fratello, preso da compunzione rese grazie a Dio e alla saggezza di questa donna; poi, ritornato dal suo abba, gli raccontò l'accaduto e questi provò grande ammirazione per quella donna»<sup>158</sup>.

Simile a questo è un altro episodio che si trova poco dopo questo nella serie detta anonima<sup>159</sup> in cui protagonista è un altro monaco, anch'egli tentato nei riguardi della figlia, rimasta vedova

---

<sup>157</sup> Il termine non significa "riserbo", ma quella facoltà, dono dello Spirito Santo, che permetteva al padre e alla madre spirituale, di discernere per saper bene guidare.

<sup>158</sup> N. 49, in *Deti inediti*, 134.

<sup>159</sup> Già in una nota precedente (74) abbiamo parlato delle varie serie alfabetica e sistematica. Quelli a cui ora facciamo riferimento, tradotti da Lisa Cremaschi, «il cui testo greco è in parte ancora inedito, completano la collezione alfabetica greca già apparsa in italiano – quella di Luciana Mortuari che noi stiamo utilizzando. Sei degli otto codici che riportano la serie alfabetica greca, contengono anche una serie detta "anonima", perché raduna apoftegmi di cui l'autore è rimasto ignoto. Questa collezione, parzialmente edita da F. Nau in alcuni numeri della *Revue de l'Orient chrétien*, viene qui tradotta integralmente... Ci troviamo di fronte ad una raccolta varia ed eterogenea; accanto a vere e proprie sentenze, espresse in uno stile semplice e conciso che non indulge a nessuna compiacenza letteraria, troviamo aneddoti edificanti, storie di monaci, a volte vere e proprie collezioni di detti, altre volte intere biografie come nel caso della Vita di Daniele di Scete» *Ivi*, 55.

da poco, di colui che lo accoglieva in casa ogni volta che si recava al villaggio. Un giorno trovatala sola, tentò di violentarla, ma lei riuscì a farlo rientrare in se stesso. Riportiamo qui solo le espressioni che mettono in risalto quanto andavamo dicendo prima.

«Questa, però, era intelligente e se n'era accorta – che il fratello era tentato verso di lei – e fece di tutto per non comparire in sua presenza.[...]Quando la donna vide che era rientrato in se stesso, gli disse: “Ecco, se ti avessi dato retta, avremmo già compiuto il peccato. Con quali occhi avresti potuto guardare mio padre o ritornare al tuo monastero [...]? Ti prego sta attento d'ora in poi! Per un breve e turpe piacere non voler rovinare tutte le tue fatiche e perdere i beni eterni”. A queste parole il fratello [...] rendeva grazie a Dio che attraverso la saggezza e la padronanza di sé di quella donna, non aveva permesso che la sua caduta fosse totale»<sup>160</sup>.

Sempre in questa serie abbiamo ancora un altro lungo racconto in cui il discernimento, l'acutezza psicologica e pedagogica di una donna viene messa in risalto.

«Uno dei padri raccontava che due mercanti, originari di Apamea, erano amici e commerciavano all'estero. L'uno era ricco, l'altro non molto. Quello ricco aveva una donna bellissima e casta, come mostrarono poi gli eventi. Il marito morì e l'altro, conoscendo la sua serietà, voleva prenderla in moglie, ma non osava dirglielo per timore che rifiutasse. Ma quella era intelligente, capì e gli disse: “Signor Simeone, così si chiamava, vedo che hai dei pensieri; dimmi che hai e ti risponderò con franchezza”. Egli dapprima non osava parlare, poi confessò e la supplicò di lasciare che la prendesse in moglie. Gli disse: “Accetto se farai quello che ti ordinerò”.

---

<sup>160</sup> N. 52, in *Deti inediti*, 136.

Gli disse di digiunare fino a quando lo avrebbe chiamato, ma non gli disse però quando lo avrebbe fatto. Passarono così quattro giorni e quando finalmente lo chiamò non si reggeva in piedi. Lei aveva preparato un letto e una tavola apparecchiata e gli chiese:

“Dove vuoi che andiamo?”. Le disse: “Ti prego, perdonami, dammi qualcosa da mangiare perché svengo; sono talmente debole che non so più se esistano le donne”. Essa allora gli disse: ecco, quando hai fame, anteponi il cibo ad ogni donna e ad ogni piacere; dunque quando hai dei pensieri del genere, usa questa medicina [...] – e gli confessò che desiderava rimanere vedova –. Allora, preso da compunzione e meravigliato per la saggezza e la padronanza di sé della donna le disse: “Poiché a Dio è piaciuto soccorrermi e salvarmi mediante la tua saggezza, che cosa mi consigli di fare?”. Quella che non si fidava della sua giovane età e della bellezza e che temeva, con il passare del tempo, di cedere lei stessa ad una passione simile, gli disse: “Per l’amore di Dio, non credo che tu non ami nessun’altra al di fuori di me!”. Le disse: “È così”. Gli disse: “Anch’io, in verità, davanti a Dio ti amo, [...] andiamo lontano l’uno dall’altro per amore di Dio [...]. Ecco che nella nostra regione c’è un monastero di reclusi ad Apamea; se veramente desideri salvarti, rinuncia al mondo e ritirati là e, in verità, piacerai a Dio”. – Così fece e divenne un grande monaco»<sup>161</sup>.

Fin qui abbiamo riportato i detti in cui vengono lodate donne che hanno saputo far fronte alle tentazioni dei monaci e sono state per loro di grande aiuto. Ma ci sono anche casi in cui le donne vengono elogiate per la loro condotta di vita e additate ai monaci come esempio da seguire.

Un esempio ci è dato dal grande Macario, un padre molto rinomato, fondatore del deserto di

---

<sup>161</sup> N. 84, in *Deti inediti*, 146-147.

Scete<sup>162</sup>.

«Un giorno, mentre il padre Macario il grande pregava nella sua cella, gli giunse una voce: “Macario, non sei ancora giunto alla misura di quelle due donne della tal città”. Al mattino, l’anziano si alzò, prese il suo bastone di palma e si diresse verso la città. Quando fu giunto al luogo che cercava, bussò alla porta. Una di esse uscì e l’accolse in casa sua. Si sedette, le chiamò tutte e due, ed esse vennero a sedersi con lui. Disse loro l’anziano: “Per voi ho fatto tanta fatica; ditemi quali sono le vostre buone opere”.

Già solo queste frasi dimostrano, ancora una volta, la grande libertà, semplicità e cordialità dei rapporti con le donne, la mancanza di ogni tabù, la non curanza delle possibili dicerie: entra in casa, dove oltre le due donne non c’è nessun altro, si ferma

---

<sup>162</sup> Forse è bene dire due parole sui centri monastici del deserto egiziano e sul modo di vivere degli anacoreti che li abitavano. All’incirca nel 270 Antonio si ritira nel deserto e di lì a poco «il deserto divenne una città» (*Vita di Antonio* 14). «Si formarono ben presto alcuni centri monastici i più noti sono quelli di Nitria, delle Celle e di Scete, ma ve ne furono altri minori quali quelli di Ennaton, Pepton, Oktokedekaton, Ikoston [...] Nitria denominata “la porta del deserto”, era situata a circa 60 miglia da Alessandria, nelle vicinanze di un villaggio sulla strada che portava ad Eliopoli. Qui la vita monastica ebbe inizio nei primi decenni del IV secolo ad opera di Ammonio, il grande amico di Antonio. Con il passare del tempo il numero dei monaci crebbe e la colonia si popolò a tal punto che Ammonio, dopo essersi consigliato con Antonio, decise di dare inizio ad una nuova fondazione monastica. Stando alle informazioni che ci forniscono gli apoftegmi la distanza tra Nitria e le Celle era di dodici miglia (*Antonio* 34), Cassiano (*Conferenze* 6,7) parla di cinque miglia, Sozomeno (*Storia Ecclesiastica* 6,31) afferma che erano sette e Rufino dieci (*Storia dei monaci* 22) [...] Scete sorgeva ancora più all’interno, nel “grande deserto”, in una regione impervia e difficile da raggiungere tanto che, secondo la tradizione, bisognava orientarsi con le stelle. Tale fondazione è legata alla figura di Macario l’Egiziano» CREMASCHI, in *Deti inediti*, 48-50.

Gli anacoreti, che non è sinonimo di eremita in quanto questi è uno che vive completamente isolato dagli altri, vivevano in grotte o capanne nel deserto, in piccoli gruppi riuniti intorno alla figura di qualche anziano, nell’ambito però di una colonia più numerosa. Abbiamo così l’origine delle colonie monastiche intorno alle figure più eminenti di asceti. Qui la vita era quella dei villaggi copti, anche se un po’ sui generis. «Le colonie si sviluppavano intorno ad una chiesa, il cui sacerdote, anacoreta come gli altri, godeva di una certa autorità. Nella Nitria intorno al 400 egli è già circondato da una sorta di consiglio di anziani, o padri, il *Synedrion*, probabilmente composto da altri sette sacerdoti della colonia, il cui voto a quanto pare, era solo consultivo» COLUNBÀS, *Il monachesimo*, 93. Il crescere del numero dei monaci fece sorgere delle esigenze di carattere materiale per cui ci si dovette organizzare per il cibo con la costruzione di edifici, per esempio, adibiti a forni, cucine, cantine ecc. Si arrivò a Nitria, non senza difficoltà, a coltivare degli orti. Sempre a Nitria non mancavano medici e pasticciieri e si vendeva e beveva vino (*Storia Lausiaca* 7). La vita nelle colonie rendeva possibile tanto la vita ritirata, perché durante tutta la settimana ognuno faceva vita a sé nelle proprie celle dove pregava e lavorava da solo o in piccolissimi gruppi, per ritrovarsi tutti insieme per la synassi e l’agape fraterna della domenica. Infatti, «i loro obblighi verso la comunità erano limitati, mentre illimitata era in pratica la libertà di cui godevano. Nella Nitria – dice Palladio – “Abitavano circa cinquemila uomini con diverse abitudini di vita: ognuno fa quel che può e quel che vuole, tanto che è possibile restare soli o in compagnia di uno o di molti” (*Storia Lausiaca* 7,2). Nelle altre aggregazioni di anacoreti le cose non dovevano andare molto diversamente» (*Ivi*, 93-94). Comunque chi si poneva sotto la guida di un abba viveva in completa obbedienza a lui. L’autorità non era centralizzata né giuridica, in pratica istituzionalizzata come per noi oggi, ma eminentemente spirituale e limitata a coloro che si ponevano sotto la guida dell’anziano.

prima con una, poi con entrambe e siede con loro. E si dispone ad imparare da loro.

«Credici, questa notte non siamo state senza i nostri mariti. Quali buone opere dunque possiamo avere?»».

Dato che questi insisteva, gli dissero che erano due cognate che vivevano da quindici anni insieme e che non avevano mai litigato. Avevano anche avuto il desiderio di entrare in un monastero, ma che i loro mariti non avevano voluto, perciò si erano proposte di non dire una sola parola mondana.

«Udito ciò, il padre Macario disse: “Dico la verità che quel che conta non è essere vergine o maritata, monaco o secolare, perché Dio dona a tutti lo Spirito Santo nella misura della disposizione di ciascuno” »<sup>163</sup>.

E, se vogliamo ancora un'altra riprova del fatto che essi non avevano disistima e biasimo per le donne, la troviamo nel fatto che essi sapevano osservarle senza prevenzioni e trarne edificazione a volte anche in quegli atteggiamenti femminili di compassione e di dolore, che sfociano in calde lacrime (che vengono concesse loro, ma che negli uomini sono ritenute disdicevoli, come il piangere dinanzi al dolore e alla morte) e che per i padri divengono modello per la vita spirituale. Così il caso di Poemen che, vedendo al cimitero una donna piangere disperatamente i propri morti, disse al padre Anub:

«Io ti dico che, se l'uomo non uccide tutti i desideri della carne e non possiede questo lutto, non può diventare monaco; poiché tutta la vita e lo spirito di questa donna è nel lutto»<sup>164</sup>.

Altre volte sono capaci di trarre insegnamento addirittura dai loro peccati; così Pambone,

---

<sup>163</sup> *XX, 17*, in *Detti*, , 378-379.

<sup>164</sup> *Poemen 72*, in *Vita e detti*, II, 102.



vedendo ad Alessandria un'attrice, scoppiò in pianto: quando gli chiesero il perché, rispose:

«Due cose , disse, mi hanno commosso: una, la sua rovina; l'altra, che io non ho tanto ardore di piacere a Dio quanto essa ne ha di piacere ad uomini turpi»<sup>165</sup>.

Ancora molto belle e senza nessun segno di velato antagonismo o di disuguaglianza tra uomo e donna, nel campo delle virtù o nella capacità di giungere ai vertici della santità, sono le espressioni di ammirazione rivolte a Maria egiziana, donna sfrenatamente licenziosa per il solo gusto del piacere, che si ritira nel deserto di Giuda e di cui parleremo più dettagliatamente in seguito.

Insomma, questi aspetti, all'apparenza contrastanti, ci dimostrano la tesi che siamo andati esponendo: i padri, cioè, non nutrivano alcun preconcetto verso le donne; anzi ne riconoscevano il valore positivo o negativo, obiettivamente e senza preclusioni, e diffidavano, più che di loro, di se stessi.

## **10. Non vi rallegra una così grande bellezza?**

E per concludere ci sembra eloquente e suggestivo il caso di Nonno. Difatti, c'era anche chi sapeva lasciarsi incantare non solo dalla saggezza e dalla virtù delle donne, ma persino dalla loro stessa bellezza fisica. Da un tale sguardo estasiato del vescovo Nonno, monaco egiziano del monastero di Tabennisi, inizia, per esempio il cammino di redenzione di Pelagia, una bellissima attrice di Antiochia. Al vederla incedere in splendide vesti, Nonno si fermò affascinato, mentre gli altri vescovi, convenuti in questa città per un sinodo, voltarono lo sguardo altrove in segno di deplorazione:

«Il beatissimo Nonno, rivolse lo sguardo verso di lei intensissimamente e a

---

<sup>165</sup>*Pambone 4, in Vita e detti, II, p, 135.*

lungo, tanto che dopo che fu passata egli ancora la fissava e la guardava. Poi distolse il suo volto, dicendo ai vescovi seduti lì attorno: Non vi rallegra una così grande bellezza? Ma poiché essi non rispondevano nulla, pose il volto sulle ginocchia e sul libro santo che teneva con le sante mani e così riempì tutto il suo seno di lacrime e sospirando profondamente disse di nuovo ai vescovi: Non vi rallegra una così grande bellezza? Ma poiché essi non rispondevano nulla disse: In verità io mi sono rallegrato moltissimo e mi è piaciuta la sua bellezza, perché Dio la metterà al primo posto e la stabilirà davanti al suo tremendo e mirabile trono per giudicare sia noi sia il nostro episcopato»<sup>166</sup>.

Leloir cita invece le parole di un monaco siriano, Filosseno di Mabboug, il quale anche lui come Nonno, sapeva gustare della bellezza:

«Guarda la donna con occhi puri, come un'opera graziosa di Dio, e glorifica il saggio ordinatore che l'ha composta e ornata... e attraverso la bellezza dell'opera considera la bellezza del creatore»<sup>167</sup>.

---

<sup>166</sup> GIACOMO diacono, *Vita di santa Pelagia prostituta, 3*, *Donne nel deserto*, 89.

<sup>167</sup> *Omelia*, n. 560, citato da LELOIR, *Deserto e comunione*, 96.

PARTE I I



In questa seconda parte cercheremo di delineare il sorgere della vita ascetica e del monachesimo femminile seguendo lo stesso percorso della parte precedente; partendo, cioè, da uno sguardo generale al mondo biblico, per poi soffermarci sull'Egitto.

«L'esistenza di cristiani di ambo i sessi che rinunciano al matrimonio e si tengono più degli altri appartati dalla vita profana pur rimanendo nelle loro famiglie e ponendosi a servizio delle loro chiese, non è dimostrabile solo a partire dal III secolo»<sup>168</sup>. In questa scelta radicale e particolare di sequela è innegabile riconoscere che lo stato verginale di Gesù, di Maria o di Paolo, avevano certo esercitato il suo influsso e non potevano non essere seguiti da altri desiderosi, sotto la guida dello Spirito, di imitare e seguire più da vicino il Signore Gesù amato sopra ogni altra cosa.

Certamente vi furono, al di fuori e prima del cristianesimo, delle espressioni di vita che si possono avvicinare al monachesimo cristiano. Alcuni hanno voluto vedere, proprio in queste, il modello e i precedenti diretti che lo avrebbero influenzato nel suo nascere e nel suo primo svilupparsi. Ma è innegabile che la verginità consacrata cristiana trova il suo fondamento scritturistico nel NT e nasce come l'esigenza di un amore totalitario, di donazione a Dio e alla causa del Regno. Anche nell' AT ci furono figure che furono ritenute dai monaci stessi modelli di questo tipo di vita, come Elia, Eliseo e persino Adamo, nella sua condizione primitiva<sup>169</sup>, ma è nelle figure del NT che dobbiamo scorgere i modelli e le attestazioni delle prime manifestazioni della vita religiosa femminile. Ci sono alcuni testi neotestamentari, infatti, in cui ritroviamo delle indicazioni e delle direttive riguardanti le vergini (*1 Cor 7,1-40*), le vedove (*1 Tim 5,3-16*), e le diaconesse (*1 Tim 3,11*) o altri passi in cui vengono menzionati esempi simili (*Lc 1,36-37; At*

---

<sup>168</sup> BAUS K., *Le origini*, in JEDIN H. (diretta da), *Storia della Chiesa*, Ed. Jaca Book, 1980, 381.

<sup>169</sup> Cfr. COLOMBÀS, *Il monachesimo*, I, 48-49.

21,9; Rm 16,1), che si evolveranno, poi, fino ad arrivare alla vita monastica propriamente detta.

Ma, prima di analizzare questi punti, diamo uno sguardo retrospettivo per vedere ciò che nell'AT, nel mondo giudaico e pagano riscontriamo sulla verginità. Andando, così, alla scoperta delle possibili prefigurazioni o delle differenze che rendono il monachesimo cristiano «il più bel frutto del messaggio evangelico, e lo svolgimento logico della vita cristiana, spinta alle ultime conseguenze delle sue premesse dottrinali»<sup>170</sup>.

---

<sup>170</sup> TURBESSI, *Ascetismo...*, 9.

## Capitolo I

# LA VERGINITÀ NELLA BIBBIA E NEL MONDO BIBLICO

### 1. La verginità nell'AT

Il comando della Genesi 1,28: «Siate fecondi, e moltiplicatevi» (che, poi, è la prima parola che Dio rivolge all'uomo e alla donna) come anche le promesse di una discendenza numerosa e quella del Messia, hanno condizionato molto il modo di considerare la castità o la vedovanza nel mondo biblico. «La procreazione fa progredire la storia della salvezza, come sottolinea la tradizione Sacerdotale col suo schema a genealogie; la procreazione è segno sperimentale della benedizione divina; è apertura verso lo spazio messianico futuro; è radice di immortalità nella memoria»<sup>171</sup>. Tutto questo portava a ritenere il matrimonio, e il matrimonio fecondo, come l'ideale del pio israelita e una manifestazione evidente della benedizione divina. Una vita senza matrimonio e senza figli era un non senso. Per non parlare, poi, del fatto che, nella Bibbia, il rapporto sponsale era stato assunto come figura del rapporto tra Dio e il suo popolo.

Quanto, dunque, potesse essere estraneo alla mentalità ebraica una concezione differente lo dice anche un fatto linguistico: Difatti, «l'assurdità di un'esistenza celibataria per scelta viene sottolineata dal fatto che la lingua ebraico-biblica non ha alcun termine per indicare il celibe: tale scelta è un non senso e va contro l'esplicito disegno di Dio»<sup>172</sup>.

Tutto questo insieme di cose, portava a valutare la sterilità o comunque la mancanza di figli, specie per la donna, come una condizione disonorevole e spregevole. Per un israelita era inaudito pensare alla verginità volontaria per motivi religiosi come condizione possibile o abituale di vita: sarebbe stato come desiderare la sterilità e quindi un andare contro il precetto divino.

---

<sup>171</sup> RAVASI G., *Il segno profetico del celibato di Geremia*, in *Parole Spirito e vita*, 12(1985), 52.

<sup>172</sup> PROIETTI B., *Verginità nella Bibbia*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Ed. Paoline, Roma 1997, vol. IX, 1874.

Col tempo, però, il rifiuto drastico e totale, fece largo alla pratica, che poi si affermò, dell'astensione dai rapporti sessuali legata all'ambito culturale, per il quale la Legge prevedeva una continenza periodica. L'uomo e la donna, infatti, dopo il rapporto sessuale rimanevano immondi fino a sera e, per accedere alla Dimora di Dio e compiere azioni legate al culto, dovevano fare il bagno rituale (Lv 15,6-18). Questa purità era richiesta, a maggior ragione, ai sacerdoti nel periodo in cui espletavano il loro servizio al tempio (Lv 22,3-10)<sup>173</sup>.

Dall'ambito culturale questo tipo di continenza o purità, venne in seguito trasferito a quello militare. Così essa veniva richiesta anche ai militari che dovevano sostenere una battaglia, in tempo di guerra. Anche la guerra, pertanto, viene in qualche modo considerata santa, perciò, come per il culto, bisogna prepararsi ad essa evitando ogni rapporto sessuale. «La lingua ebraica ha perfino coniato l'espressione "santificare la guerra" (qiddash milhamah, cf. Ger 6,4; Gl 4,9; Mi 3,5) che mostra come la condizione di astensione sessuale si imponga per ogni atto di lotta, di guerra, di combattimento contro il nemico del Signore»<sup>174</sup>. Ma, sia la continenza culturale che quella militare, erano finalizzate a quell'atto particolare, adempiuto il quale, i normali rapporti coniugali venivano ripresi.

Questo inserimento e riconoscimento del valore della continenza, sia pure temporanea, denota un qualche cambiamento, almeno in funzione rituale, nei confronti della continenza stessa, rispetto al primitivo rifiuto assoluto.

Ma nonostante questa evoluzione, la verginità non sarà mai apprezzata veramente in se stessa, se non come preparazione al matrimonio (cfr. Lv 21,13-15) e in questo caso la si esigeva. Perderla prima di esso, anche senza colpa, voleva dire per la donna, vedere diminuito il suo valore matrimoniale (Es 22, 15-16), incorrere nel disprezzo e, se trovata colpevole, lapidata (2 Sm 13,11,9; Dt 22,20-21)<sup>175</sup>. La notte stessa delle nozze la sposa doveva consegnare ai suoceri il panno macchiato di sangue. Tale prova, il bētūlīm veniva esibita agli anziani della

---

<sup>173</sup> Cfr. BIANCHI E, *Il celibato nella tradizione rabbinica*, in *Parole Spirito e vita*, 12(1985), 80.

<sup>174</sup> *Ivi*, 87.

<sup>175</sup> Cfr. *Ivi*.

località da parte dei genitori della sposa quando il marito voleva contestarne la verginità. Se queste prove erano appunto portate, il marito veniva castigato (probabilmente picchiato a colpi di bastone) e doveva pagare un'ammenda di 100 sicli ai suoceri, perdendo il diritto al ripudio. Ma, se questa prova non poteva essere mostrata, la donna veniva lapidata<sup>176</sup>.

Si apprezza e si esalta, dunque, questo tipo di verginità, ma non certo come condizione definitiva di vita. «La verginità viene celebrata per la sua bellezza nella giovinezza, non come stato permanente il che, invece, sarebbe stato una grossa disgrazia»<sup>177</sup>. Morire infatti prima del matrimonio era considerato per una giovane una grave sciagura. Basti vedere il caso della figlia di Jefte (Gdc 11,29-40) che piange la sua verginità per due mesi prima di essere sacrificata. C'è chi ha voluto dare a questo sacrificio un valore spirituale: il padre avrebbe sacrificato la sua verginità, cioè l'avrebbe offerta a Dio in una vita appunto di verginità. Ma anche se si volesse dare questa lettura, che del resto non trova appiglio nel testo biblico, è la verginità forzata, il non coronamento della vita col matrimonio e la maternità che vengono pianti amaramente<sup>178</sup>. Antonio Bonora si domanda, lasciando peraltro il problema aperto, se il sacrificio di Jefte non sia «una costruzione mitologica storicizzata per dar ragione del fatto che le donne ebraee piangevano le donne morte, come la figlia di Jefte, senza la gioia di generare figli, cioè facevano un rito di esorcismo contro l'infertilità femminile o la morte prematura? »<sup>179</sup>.

Anche il nazireato, per esempio, nella sua formula istituzionalizzata (Nm 6, 1-21) non prevede alcun obbligo di continenza<sup>180</sup>.

Il fatto, poi, che il celibe era escluso dai complessi e intensi riti funebri (così importanti per gli orientali) in quanto non aveva discendenza, sta ancora una volta a dimostrare quanto questa condizione sia ritenuta innaturale e disprezzata.

---

<sup>176</sup> Cfr. *Verginità*, in *Dizionario enciclopedico della Bibbia e del mondo biblico*, Massimo – Milano, 1986, col. 803-804. cfr. pure PUZO F., *Verginità*, in *Enciclopedia della Bibbia*, ELLE DI CI, Torino-Leumann, 1971, vol. VI, col. 1125.

<sup>177</sup> PUZO, *Verginità*, 1128.

<sup>178</sup> Cfr. *Ivi*.

<sup>179</sup> BONORA A., *Jefte sacrifica sua figlia vergine (Gdc 11,29-40)*, in *Parole Spirito e vita*, 12(1985), 28.

<sup>180</sup> Cfr. PROIETTI, *Verginità nella Bibbia*, 1874.



Tutto questo si spiega ancora col fatto che il solo orizzonte dell'ebreo era la vita terrena. La risurrezione e una vita beata ultra terrena farà la sua comparsa molto tardi, alle porte del NT, per cui l'unica possibilità di continuare a vivere anche dopo la morte era ritenuta quella che si compiva attraverso i figli; solo così si conseguiva l'immortalità. Stando così le cose, scegliere la verginità volontariamente significava scegliere la morte definitiva.

Se si guarda, dunque, a tutta la storia veterotestamentaria risulta molto evidente la stima grandissima del matrimonio e la disistima della verginità.

Tutte le grandi figure bibliche, infatti, sono sposate. Forse Elia potrebbe aver osservato il celibato; ma il testo biblico non ci dice nulla su questo aspetto della sua vita. L'unica vera eccezione è quella di Geremia, al quale Dio impone il celibato come segno per Israele.

Abbiamo già detto che non esisteva in ebraico un termine per designare il celibe volontario e lo stesso Geremia, per esprimere questa realtà che gli tocca vivere la deve esprimere con la «negazione della locuzione matrimoniale: “Non prendere moglie, non generare figli e figlie”»<sup>181</sup>. Tuttavia questo celibato di Geremia non è qualcosa di positivo: esso è un simbolo negativo, il simbolo della tragedia che attende Israele, un simbolo di silenzio e di morte. «Ma il celibato, realtà maledetta, diventa anche in Geremia uno strumento espressivo della parola di Dio. Certo, è una parola aspra ma altrettanto vera di quanto lo sia la parola dolce dell'amore»<sup>182</sup>.

Verso gli ultimi due secoli prima di Cristo, però, si va facendo largo una diversa valutazione della verginità. Ci troviamo di fronte, infatti, a dei passi biblici in cui la considerazione degli eunuchi o degli sterili, cambia profondamente. Questa opinione più positiva farà sì che il celibato, nell'ambiente palestinese immediatamente precedente e contemporaneo a Gesù, non sia più ritenuto come qualcosa di scandaloso o inaudito<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> RAVASI, *Il segno profetico...*, 51.

<sup>182</sup> *Ivi*, 57.

<sup>183</sup> Cfr. PROIETTI, *Verginità nella Bibbia*, 1875.

Per esempio in Is 56,3-5 abbiamo un testo in cui agli eunuchi viene ridato coraggio: non sono più considerati spregevoli, ma oggetto della benevolenza del Signore, grazie alla loro fedeltà:

«Non dica l'eunuco: "Ecco, io sono un albero secco!". Poiché così dice il Signore: "Agli eunuchi, che osservano i miei sabati, preferiscono le cose di mio gradimento e restan fermi nella mia alleanza, io concederò nella mia casa e dentro le mie mura un posto e un nome migliore che ai figli e alle figlie; darò loro un nome eterno che non sarà mai cancellato"»<sup>184</sup>.

La sterilità disprezzata viene ora dichiarata beata se accompagnata ad una vita virtuosa:

«Beata la sterile non contaminata, la quale non ha conosciuto un letto peccaminoso; avrà il suo frutto alla rassegna delle anime. Meglio essere senza figli e avere la virtù, poiché nel ricordo di questa c'è immortalità, per il fatto che è riconosciuta da Dio e dagli uomini» (Sap 3,13).

Giuditta poi non viene minimamente biasimata, anzi, essa viene lodata per aver voluto rimanere nella condizione di vedova, digiunando e pregando e portando il sacco, pur essendo molto ricca. E rimarrà in questa condizione fino alla morte (Gdt 8,4-8; 16, 22ss)<sup>185</sup>.

Anche negli apocrifi dell'AT viene più volte elogiata la vita casta.

## 2. La tradizione giudaica

Ma nonostante questo rivoluzionario mutamento di prospettiva, nell'ambito della tradizione

---

<sup>184</sup> O ancora Sap. 3,14: Anche l'eunuco, la cui mano non ha commesso iniquità e che non ha pensato cose malvagie contro il Signore, riceverà una grazia speciale per la sua fedeltà, una parte più desiderabile nel tempio del Signore".

<sup>185</sup> "Giuditta era rimasta nella sua casa in stato di vedovanza ed erano passati già tre anni e quattro mesi. Si era fatta preparare una tenda sul terrazzo della sua casa, si era cinta i fianchi di sacco e portava le vesti delle vedove. Da quando era vedova digiunava tutti i giorni, eccetto le viglie dei sabati e i sabati, le viglie dei noviluni e i noviluni, le feste e i giorni di gioia per Israele. Era bella d'aspetto e molto avvenente nella persona; inoltre suo marito Manasse le aveva lasciato oro e argento, schiavi e schiave, armenti e terreni ed essa era rimasta padrona di tutto. Né alcuno poteva dire una parola maligna a suo riguardo, perché temeva molto Dio.

rabbinnica rimane fortemente radicata la concezione della vita finalizzata al matrimonio, tanto da farci pensare che celibato e verginità siano assolutamente inammissibile, forse come in nessun'altra società e religione, nella mentalità e nella prassi del popolo ebraico. Basti citare alcuni detti molto incisivi come quello di rabbi Eleazar:

«Ogni uomo che non ha moglie non è un vero uomo (adam) perché sta scritto: li creò maschio e femmina, li benedisse e quando furono creati li chiamò uomo» (b. Jebamot 63a).

O: «Il celibe diminuisce l'immagine di Dio, poiché sta scritto: Lo creò a immagine di Dio, con quel che segue immediatamente: Siate fecondi» (b. Jebamot 63b).

Ma dire inammissibili è poco; infatti, addirittura «il celibato appare come radicalmente contrario all'economia creazionale anzi, secondo il severissimo giudizio di R. Eliezer, esso è un atto di vera e propria de-creazione assimilabile all'omicidio.

“R. Eliezer ha detto: chi non si dà pensiero della procreazione è come uno che sparge sangue perché sta scritto: chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso (Gn 9,6), e di seguito sta scritto: siate fecondi e moltiplicatevi (Gn 9,7) (b. Jebamot 63b)”<sup>186</sup>.

Ancora fino ai nostri giorni tale concezione è rimasta così attecchita da essere considerata

---

<sup>186</sup> BIANCHI, *Il celibato...*, 77.

In questo articolo sono citati, oltre a questi riportati, ancora altri detti rabbinici che rappresentano una attestazione negativa del celibato quali:

«Un uomo non può astenersi dal dovere di procreare e di diventare numeroso, a meno che abbia già dei figli (...). Se uno dei suoi figli muore o diventa eunuco non gli è permesso di astenersi. Un uomo non può restare senza moglie, non può sposare una sterile o una donna anziana o una minore, tutte donne che non possono generare» (Tosefta Yebamot 8,4).

«Sette specie di persone sono condannate dal cielo: il giudeo che non ha moglie, colui che avendo una moglie (sterile) non ha figli e non divorzia ...» (b. Pessahim 113b). «Vi sono quattro specie di uomini che devono essere considerati come morti: i lebbrosi, i ciechi, gli uomini senza figli e quelli che si sono impoveriti» (Midrash Gen. Rabbah LXX 1,5).

come un crimine, una trasgressione della Legge, come dice rabbi E.S. Arton, in *La vita di Israele*: «Il celibato, salvo rarissimi casi e che non si verificano nei nostri ambienti, è una colpa, se non è determinato da difetti fisici o infermità che rendono impossibile la generazione di figli»<sup>187</sup>.

Va comunque registrato il caso di rabbi Shimon ben Azaj (110 d.C.) che accusato davanti a un tribunale rabbinico si difese così:

«Il mio cuore è sospeso alla Torah e non mi resta tempo per sposarmi; il mondo può essere portato avanti da altri. Ma so bene che chi non si preoccupa di procreare è considerato come uno che diminuisce l'immagine di Dio»<sup>188</sup>.

Questo è uno dei rari casi in cui ci troviamo di fronte ad una scelta di celibato volontario, per amore della Torah, che non è circoscritto ad un periodo, ma a tutta l'esistenza di un individuo.

La classica eccezione che conferma la regola?

Per Enzo Bianchi, no! Egli, infatti, contesta questo modo di vedere in senso esclusivamente negativo la tradizione rabbinica a proposito del celibato, in quanto questo tema è più ricco di quanto si pensi. Indubbiamente ci sono le affermazioni che abbiamo visto e che lo stesso riporta nel suo articolo, ma accanto ad esse vi sono molte testimonianze che ne presentano il valore positivo, che fanno sì, a suo avviso, che alcune radici del celibato cristiano siano da ravvisarsi proprio nella tradizione giudaica<sup>189</sup>. «Non è infatti un caso che Afraat il Siro nelle sue *Dimostrazioni*, uno dei primi testi di apologia del celibato contro i giudei (344 d.C.), citi più

---

<sup>187</sup> Citato da PROIETTI, *Verginità nella Bibbia*, 1874.

<sup>188</sup> Per le citazioni dei detti rabbinici cfr. PROIETTI, *Verginità nella Bibbia*, 1874-1875; RAVASI, *Il segno profetico...*, 53. DES ROCHETTES J., *Qumran : celibi o casti sposi ?* in *Parole Spirito e vita*, 12(1985), p. 61.

<sup>189</sup> Cfr. BIANCHI, *Il celibato...*, 75-76. «Quando si affronta il tema del celibato si è soliti concludere, un po' frettolosamente e superficialmente e senza grande uso dell'intelligenza, che l'idea di un uomo o di una donna che rinunciano per un motivo qualsiasi al matrimonio e alla fecondità è del tutto estranea all'AT come alla tradizione rabbinica. Per mettere poi in risalto la novità del celibato cristiano si adducono soltanto testimonianze a favore del matrimonio, ricordando tutt'al più qualche sporadica eccezione di personaggi dell'AT o di maestri rabbinici. In realtà la tradizione rabbinica, accanto ad una serie di attestazioni negative nei confronti del celibato, conosce molte testimonianze che ad esso attribuiscono un valore ed un significato positivo e sono proprio esse che si presentano come le "radici" del celibato cristiano».

volte tradizioni rabbiniche a fondamento e sostegno del celibato vissuto dai “figli del patto”, un movimento monastico spontaneo presente nella chiesa siro-mesopotamica già agli inizi del IV secolo»<sup>190</sup>.

Enzo Bianchi, poi, considera i casi di purità culturale, di cui abbiamo parlato in precedenza, sottolineando fortemente il termine adoperato, che è קִדְּוָה *santità* e non purità, come viene tradotto dalla CEI per esempio per Es 19,10.14.22. Non è purità in quanto eliminazione della contaminazione, ma santità che permette di entrare nell’orbita della santità divina e diventarne irradiazione. «L’esigenza di astensione temporanea dai rapporti sessuali in vista dell’incontro con Dio è dunque ben attestata come esigenza di purità rituale, ma il testo biblico non qualifica tale continenza come purità (*tahor*), bensì come santità (*qadosh*). [...] la continenza appare così un aspetto della santificazione, quindi più consacrazione per il culto che purità rituale»<sup>191</sup>.

La tradizione rabbinica testimonia questa esigenza di santità, di cui il celibato diviene un bisogno, in vista dell’incontro e dell’intimità con Dio. Significativo a questo riguardo è il caso di Mosè, che nella tradizione rabbinica appare come colui che di volta in volta, o è Dio stesso che gli chiede di non unirsi più alla moglie, per diventare sposo della Shekinah o sceglie da sé di astenersi definitivamente dai rapporti sessuali e viene riconfermato in questo suo proposito da Dio. La continenza diviene una necessità in colui che sta assiduamente alla presenza del Signore e che ne riceve le parole. A Mosè viene attribuito un celibato in funzione della profezia<sup>192</sup>, non solo quindi come necessità per chi è in una comunione più stretta e desidera una intimità maggiore con il Signore; ma anche per chi, appunto come il profeta, riceve le sue parole. Ci troveremo qui di fronte ad un celibato inteso non come segno profetico negativo, come era stato per Geremia, ma come segno altamente positivo. Riportiamo qui di seguito le

---

<sup>190</sup> *Ivi*.

<sup>191</sup> *Ivi*, 80.

<sup>192</sup> Secondo Filone che si rifà a una tradizione rabbinica precedente: “Mosè da lungo tempo disprezzava i rapporti coniugali, precisamente dal momento in cui aveva incominciato a profetizzare e ad essere il porta-parola di Dio, ritenendo conveniente di tenersi sempre pronto a ricevere gli oracoli di Dio” (*De Vita Moysis* 2,68-69). Citato da BIANCHI, *Il celibato...*, 83.

varie citazioni a proposito riportate nell'articolo di Enzo Bianchi.

«Il Santo, benedetto egli sia, gli ordinò con l'intermediario della Gloria, di separarsi da sua moglie in modo definitivo. Infatti riguardo a Mosè è detto (Es 3,5) *n<sup>e</sup>'aleyka* (togliti i tuoi sandali), mentre riguardo a Giosuè è detto (Gs 5,15) *na' al<sup>e</sup>ka* (togliti il tuo sandalo), affinché questi si separasse da sua moglie per dei periodi determinati. R. Abba spiegava ancora le parole “poiché il luogo sul quale tu stai è terra santa” (Es 3,5) dicendo: Tu possiedi un luogo più elevato di quello degli altri uomini: è il grado che si chiama Santo. Per questo il Santo, benedetto egli sia, gli ordinò di separarsi da sua moglie con l'ingiunzione di togliersi i sandali. Ogni volta che sta scritto “togliere il sandalo” (*na' al*) questo significa separarsi dalla donna” »<sup>193</sup>.

«Allora l'angelo Michele disse a Dio: Signore del mondo come può essere tua volontà la distruzione dell'umanità (per il comando del celibato)? La benedizione può affermarsi solo se il maschio e la femmina si uniscono, e ora tu ordini a Mosè di separarsi da sua moglie! Ma Dio rispose dicendo: Mosè ha già procreato figli e ha adempiuto il suo dovere verso il mondo. Ora io voglio che egli scelga come sposa la mia presenza, la *Shekinah*, affinché grazie a lui essa possa discendere sulla terra” »<sup>194</sup>.

Per l'atra corrente della tradizione invece, come dicevamo, l'iniziativa del celibato è presa da Mosè stesso, per una presa di coscienza del suo ruolo particolare che lo chiama a vivere in continua relazione con Dio.

«Ecco una delle cose che Mosè stesso fece di propria iniziativa (...). Egli si separò dalla moglie e la sua iniziativa si accordò con quella del Luogo (Dio).

---

<sup>193</sup> *Zohar Hadash, ki-tese'*, 59.

<sup>194</sup> *Zohar, Nissa'*, 149.

In che modo? Egli si disse: Se trattandosi di Israele che è stato santificato solo temporaneamente e che è stato chiamato solo per ricevere dieci parole sul monte Sinai, il Santo, benedetto egli sia, mi istruì dicendomi: Va' verso il popolo e santificalo oggi e domani (Es 19,10), allora trattandosi di me che sono chiamato ogni giorno, ogni ora e che non so quando egli mi parlerà, di giorno come di notte, a maggior ragione io mi devo tenere separato da mia moglie (...). R. Judah b. Satira disse: Mosè si separò da sua moglie perché questo gli fu chiesto dalla bocca della Potenza, come è detto: "Io parlo a lui bocca a bocca" (Nm 12,8) e bocca a bocca gli ha detto: separati da tua moglie, ed egli si separò»<sup>195</sup>.

Di fronte al celibato di Mosè, e soprattutto al suo ritenerlo come una esigenza improrogabile al fine della sua missione profetica e per profetare in nome del Signore, si scatenano la gelosia e l'invidia di Maria e Aronne e il rammarico di Zippora.

«Quando i settanta anziani furono designati e lo Spirito del Signore venne su di loro, tutte le donne accesero le lampade di gioia per celebrare con questa

---

<sup>195</sup> Il *Midrash Esodo Rabbah* 46,3, come anche b. Shabbat 87 a, b. Jebamot 62a, presenta la risoluzione di Mosè e aggiunge anche il comando di Dio e la spiegazione.

«Mosè si separò da sua moglie perché, disse R. Simeon b. Yohai, ragionò così in se stesso: Se in relazione al monte Sinai che fu santificato soltanto in quella occasione, ci fu detto. "Non avvicinatevi a donna" (Es 19,15), allora quanto più io, cui Dio parla continuamente, devo separarmi da mia moglie! E R. Akiba disse: Fu Dio stesso che gli disse di separarsi da sua moglie perché è detto: "Io parlo con lui bocca a bocca" (Nm 12,8) e R. Judah disse che quello gli fu chiesto direttamente da Dio. Mosè stesso infatti era compreso tra quelli cui era stato ingiunto: "Non avvicinatevi a donna" e così anch'egli ricevette la proibizione come gli altri, ma quando Dio disse più tardi: "Ritornate alle vostre tende" (Dt 5,30), permettendo agli israeliti i rapporti sessuali, allora Mosè chiese: "Anch'io sono compreso tra di loro?" E Dio rispose: "No! Tu resta qui con me" (Dt 5,30)».

È una caratteristica della tradizione ebraica accogliere ugualmente, nell'esegesi biblica, le affermazioni, anche in contrasto tra di loro, di vari rabbini riguardanti l'interpretazione di uno stesso passo della Scrittura. Questo si confà, anche se apparentemente sembra una contraddizione, con due regole fondamentali che Alberto Mello, per esempio, deduce dalla prassi rabbinica, come caratteristica dell'ermeneutica scritturistica ebraica: 1) una parola della Scrittura significa più cose. 2) Due parole non significano la stessa cosa. Cioè la parola di Dio è così densa di significati che una parola umana non la può contenere e necessariamente ha bisogno di una pluralità di concetti e espressioni. Ora proprio perché una parola ha sempre un significato più grande, ne deriva che due parole diverse non possono avere lo stesso significato. Per cui, quando nella Scrittura sono usate due parole, anche se sinonimi, ciò vuol dire che non ci troviamo di fronte ad una pura e semplice ripetizione, ma che queste hanno un significato preciso che va ricercato. Ed è questa ricerca che viene espressa nei midrashim. Cfr. MELLO A. (a cura di), *Un mondo di grazia. Midrash sui Salmi*, Ed. Qiqajon comunità di Bose, 1995, 27-29.

illuminazione l'elevazione di quegli uomini alla dignità di profeti. Zippora, la moglie di Mosè, vedendo l'illuminazione chiese a Miriam di spiegargliela [...] – quando ne sentì la spiegazione – Zippora rispose: “[...]sventurate le mogli di questi uomini che ora devono astenersi da ogni felicità coniugale”. Allora Miriam disse: “Come fai a saperlo?” E Zippora: “Lo deduco dal comportamento di Mosè tuo fratello: da quando infatti è stato scelto a ricevere le rivelazioni di Dio egli non mi riconosce più come moglie”. Allora Miriam andò da Aronne (...) ed entrambi dissero: “Mosè si astiene dai piaceri coniugali solo per orgoglio, per far vedere come è santo” »<sup>196</sup>.

«Miriam diceva: “La Parola è su di me eppure io non mi sono separata da mio marito”; Aronne diceva: “La parola è su di me, ma io non mi sono allontanato da mia moglie. La Parola era anche sui nostri padri, ma nessuno di loro si separò dalla propria moglie. Lui solo, Mosé, per la singolarità del suo spirito presuntuoso, si è separato dalla sua adducendo a motivo il suo essere profeta del Signore” »<sup>197</sup>.

A questi brani riguardanti Mosé se ne possono aggiungere altri che giustificano il celibato o lo ritengono opportuno in determinate situazioni e per motivi superiori.

Infatti, se ne ammettono casi in periodi particolari e di crisi:

«Disse R. Abbun: “È scritto: nell'indigenza e nella fame stai solo (Gb 30,3). Se vedi che viene la prova sul mondo e che la fame viene nel mondo, stai solo. Considera tua moglie come fosse sola”. Disse ancora R. Hunah: Sta scritto: “Ed a Giuseppe nacquero due figli” (Gn 41,60), ma quando? Prima

---

<sup>196</sup> *Yalqut Shimoni* I,738.

<sup>197</sup> *Abot* di Rabbi Nathan 9. Citazioni tratte da BIANCHI, *Il celibato...*, 81-86.



che venissero gli anni della prova” »<sup>198</sup>.

Durante il diluvio, per esempio, i rabbini ritengono che Dio avesse proibito a Noè e persino agli animali di avere rapporti sessuali sull’arca:

«Durante il loro soggiorno sull’arca i due sessi degli uomini come degli animali si tennero separati l’uno dall’altro perché quando infuria una calamità pubblica, la continenza si addice anche a coloro che sono risparmiati »<sup>199</sup>.

Incomincia poi a farsi largo la concezione che l’astensione dai rapporti sessuali è condizione favorevole allo studio della Torah, e prefigurazione del mondo futuro dove essi non ci saranno più.

L’astinenza è infatti vista come necessaria e ammissibile, con o senza il consenso della moglie, anche per lunghi periodi, per favorire la meditazione della Torah e per la preghiera.

«Quelli che meditano la legge possono astenersi sessualmente in vista della preghiera per trenta giorni senza il consenso della moglie»<sup>200</sup>.

«Con il permesso della moglie, per tutto il tempo che vogliono »<sup>201</sup>.

Nell’era messianica (nel tempo futuro) i rapporti coniugali non saranno più permessi e l’astinenza sarà la condizione permanente. Il motivo è unico e evidente, come dicevamo prima: stare alla presenza del Santo, benedetto egli sia, (come amano dire gli ebrei ogni volta che Lo nominano) è dei santi, solo in tale situazione, si può entrare in un rapporto intimo con Lui. E se per un contatto temporaneo fu chiesta una breve astensione, come questa non dovrebbe essere totale quando Dio abiterà in mezzo a loro?!

«Alcuni dicono che anche il rapporto sessuale sarà proibito nel tempo futuro.

---

<sup>198</sup> *Midrash Genesi Rabbah* 34,7. Citato *ivi*, 88.

<sup>199</sup> *Midrash Gen. Rabbah* 36,7. Citato *ivi*.

<sup>200</sup> *Mishnah Ketubbot* 5,6.

<sup>201</sup> *b. Ketubbot* 61b. Citato *ivi*, 90.

Sappi che è così perché nel giorno in cui Dio si manifestò sul monte Sinai [...] proibì il rapporto sessuale per tre giorni [...] la stessa cosa non dovrebbe essere proibita a maggior ragione nel tempo futuro quando la Shekinah dimorerà continuamente in mezzo a loro? »<sup>202</sup>.

È per lo stesso motivo che anche nel giorno di Sabato, bisogna astenersi. Esso, infatti, è prefigurazione del mondo futuro.

Certo tutto questo è ancora lontano dal considerare il celibato, la verginità, come una consacrazione permanente, come una vocazione alternativa al matrimonio, ma indubbiamente, sono stati percepiti dai rabbini quelle che ne sono le radici profonde che permettono una maggiore intimità con il Signore.

Ci siamo dilungati molto su queste citazioni perché ci sembrano emblematiche per dimostrare quanto il celibato (nonostante le affermazioni contrarie nella tradizione rabbinica stessa) non sia poi una realtà così estranea ad essa. «Il pensiero rabbinico, certamente anche in polemica con la chiesa cristiana che accoglieva favorevolmente il celibato, restava fortemente negativo. Tuttavia, la cosa è ancor più significativa proprio perché si staglia su uno sfondo costituito da un giudizio così radicalmente negativo»<sup>203</sup>.

### **3. Gli Esseni, il gruppo di Qumran e i Terapeuti e terapeute d'Egitto**

E sono proprio queste basi, queste percezioni profonde del valore del celibato, della verginità, che andranno sempre più evolvendosi fino ad arrivare anche in seno al mondo giudaico, a dare vita a movimenti che possiamo paragonare al monachesimo. Infatti, dicevamo prima, i due secoli che hanno preceduto l'avvento di Gesù, sono segnati da un'apertura diversa nei confronti della verginità e del celibato. Ciò ha fatto sì che, sia pur rimanendo prioritario

---

<sup>202</sup> *Midrash Tehillim* al Salmo 146,7. Citato *ivi*, 89.

<sup>203</sup> Citato *ivi*, 79.

nella concezione giudaica il matrimonio, il celibato non sia stato considerato più qualcosa di inaudito, anomalo e scandaloso, come abbiamo già detto.

Anzi pare, perché in verità nulla di veramente preciso si può ancora dire a riguardo, che vi fossero gruppi e comunità che vivessero il celibato permanente. Queste notizie ci vengono da autori come Flavio Giuseppe, Filone di Alessandria e Plinio il Vecchio, ma nessuna conferma certa viene invece dai documenti interni a questi movimenti e comunità, come per esempio quelli di Qumran.

Plinio il Vecchio nella sua *Storia naturale*, in cui fa una descrizione di luoghi e realtà interessanti sparse nell'impero, nel trattare della zona Siro-palestinese dedicò al Mar Morto alcuni accenni:

«A occidente del Mar Morto gli esseni si tengono lungi dalle rive per quanto sono nocive. È un popolo unico nel suo genere e ammirevole nel mondo intero più di tutti gli altri: non ha donne, ha rinunciato interamente all'amore, è senza denaro, amico delle palme. Di giorno in giorno rinasce in ugual numero, grazie alla folla dei nuovi venuti. Affluiscono, infatti, in gran numero coloro che stanchi delle vicissitudini della fortuna, la vita indirizza all'adozione dei loro costumi. E così, per migliaia di secoli, incredibile a dirsi, vi è un popolo eterno e nel quale nessuno nasce: talmente fecondo per essi il pentimento che hanno gli altri della vita passata» (V,73)<sup>204</sup>.

Plinio descrive una comunità di esseni (nella zona del Mar Morto in un'area che sembra molto vicina a Qumran) che vivevano senza donne, rinunciando ai rapporti sessuali, e che ciò nonostante si perpetua pur non nascendovi bambini, per il continuo affluire di nuovi membri che abbandonano le tribolazioni del mondo e si ritirano in solitudine.

---

<sup>204</sup> Citato da VANDERKAM J.C., *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche*, Città Nuova, 1995, 85.

Solo da Giuseppe<sup>205</sup> e Filone d’Alessandria<sup>206</sup> abbiamo notizie diffuse sugli esseni, che Giuseppe pone accanto ai farisei e sadducei, mentre nel NT non vengono mai nominati.

Normalmente si tende ad identificare il gruppo degli esseni con quello di Qumran; ma ciò non trova una conferma sicura nei testi ritrovati nelle grotte<sup>207</sup>. Il Martínez ritiene, con il Groningen, che «il gruppo di Qumran nasca da uno scisma avvenuto all’interno del movimento esseno di cui i suoi membri fondatori facevano parte [...] che condurrà i seguaci del Maestro di giustizia a stabilirsi nel deserto intorno al 130 a.C. »<sup>208</sup>.

A proposito del nostro tema, Giuseppe, nella *Guerra giudaica*, distingue due tipologie di esseni: alcuni che rifiutano il matrimonio e vivono nel celibato; altri, invece, che ritengono il celibato come un’amputazione inconcepibile.

«Essi respingono i piaceri come male, mentre considerano virtù la temperanza e il non cedere alle passioni. Presso di loro il matrimonio è spregiato, e perciò adottano i figli degli altri [...] e li educano ai loro principi; non è che condannino in assoluto il matrimonio e l’aver figli, ma si difendono dalla lascivia delle donne perché ritengono che nessuna rimanga fedele a uno solo»  
(2,120).

E ancora:

«Vi è anche un altro gruppo di esseni, simile a quello precedente nella vita,

---

<sup>205</sup> *Bell.*, 2,119.161; *Ant.*, 18,18-22.

<sup>206</sup> *Omn. Prob. Lib.*, 75,91.

<sup>207</sup> Indubbiamente tra i sadducei, i farisei e gli esseni il gruppo più affine a quello di Qumran è quello degli esseni, escludendo anche la possibilità di identificarli con gli zeloti e le comunità giudeo cristiane, in quanto non corrispondono né il quadro cronologico né la fisionomia. Ma anche con gli esseni non si può parlare di identità; infatti sono molti i punti di contatto, ma altrettanti i punti di divergenza, come per esempio il fatto che gli esseni non vivevano ritirati, ma erano un movimento popolare presente anche nelle città. Nei manoscritti non troviamo nulla di preciso che ci permetta di identificare precisamente il gruppo di Qumran con i gruppi esistenti nel giudaismo dell’epoca. “Questo gruppo (o gruppi) è designato nei manoscritti con diversi nomi: *yahad* (comunità), *’edah* (congregazione) ecc., e i suoi membri sono designati come “*figli di Sadoq*”, “*figli della luce*”, “*membri del nuovo patto*”, “*poveri*”, “*semplici*”, “*più*”, “*i Molti*” ecc.; ciò significa che le designazioni interne che si trovano nei manoscritti non ci danno la possibilità di identificare facilmente il gruppo a cui appartene la biblioteca con uno dei gruppi settari di cui siamo a conoscenza”. MARTÍNEZ F.G. (a cura di), *Testi di Qumran*, Brescia, Paideia 1996, 61.

<sup>208</sup> *Ivi*, 62-63.

negli usi e nelle leggi, ma diverso nella concezione del matrimonio. Ritengono infatti che chi non si sposa è come se amputasse la parte principale della vita, la sua propagazione, e anzi osservano che se tutti la pensassero a quel modo la stirpe umana ben presto si estinguerebbe. Pertanto essi sottopongono le spose ad un periodo di prova di tre anni, e le sposano solo dopo che quelle hanno dato prova di fecondità in tre periodi di purificazione. Con le gravide non hanno rapporti, dimostrando così che si sono sposati non per il piacere ma per avere figli» (2, 160-161)<sup>209</sup>.

Ma la *Regola della Comunità* non contiene niente riguardo al matrimonio, come non viene esplicitamente fatto riferimento al celibato e mancano norme precise a riguardo. Non è mai detto chiaramente, per esempio, che, per entrar a far parte della comunità, si debba essere celibe e nemmeno c'è un obbligo scritto nella Regola per chi apparteneva già al gruppo. Una tale assenza lascia un po' perplessi perché ci si aspetterebbe una legislazione a riguardo. Il ritrovamento, poi, nel cimitero di tombe con resti di donne e bambini (sette delle prime e quattro dei secondi) ha indotto alcuni studiosi a ritenere che la comunità qumranica non fosse priva di donne o aliena all'attività sessuale; ma la cosa potrebbe essere spiegata anche diversamente. Potrebbe, infatti, trattarsi di ospiti o viandanti, ma per dire qualcosa di più preciso bisognerà aspettare l'esplorazione di altre tombe.

Altri documenti, poi, come la *Regola dell'assemblea* e il *Documento di Damasco*, parlano di donne e bambini e contengono leggi sulle famiglie. Il contesto però della Regola della comunità fa capire che è rivolta ad un gruppo formato da soli uomini che vivono isolati, mentre il Documento di Damasco è rivolto ad accampamenti di esseni con famiglie che vivono in mezzo a non esseni. Il che corrisponderebbe ai due diversi gruppi di cui parla Giuseppe Flavio<sup>210</sup>.

Per quanto riguarda la motivazione di questo celibato, se celibato c'era, non era di carattere

---

<sup>209</sup> I brani riportati, sono citati da VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto*, 104.

<sup>210</sup> Cfr. *Ivi*, 104-105.

ascetico, ma culturale: separarsi da ogni impurità.

A proposito della questione del celibato c'è da dire che ebrei e cristiani danno un'interpretazione diversa a riguardo: per i cristiani si tratta di celibi; per gli ebrei, senza alcun dubbio, di sposati. Il fatto però della necessità dell'osservanza dell'astinenza rituale per accedere al culto nel tempio, fa pensare che essi siano stati celibi in quanto il culto liturgico che essi prestavano più volte al giorno richiedeva questa purità da parte di tutta la comunità<sup>211</sup>.

Ma ciò che riveste particolare interesse per il nostro tema è un altro gruppo giudaico che probabilmente, in un modo o nell'altro, apparteneva al movimento degli esseni e che viveva ad Alessandria d'Egitto all'inizio del I secolo d.C. Sono le comunità (o forse più probabilmente la comunità)<sup>212</sup> delle *terapeute e terapeuti*. Di loro preferiamo occuparci in modo più esteso dopo, quando presenteremo l'ambiente egiziano precedente l'avvento del monachesimo cristiano. Qui diciamo solo che si trattava (stando a quanto ci dice il filosofo ebreo Filone di Alessandria, unica fonte e forse alquanto idealizzata) di comunità di uomini e donne che vivevano il celibato liberamente scelto. Essi abbandonavano tutti i loro averi e affetti e si ritiravano in solitudine per dedicarsi ad una vita ascetica nella meditazione e nello studio della Scrittura, nella preghiera comune. Votati esclusivamente alla contemplazione escludevano ogni tipo di lavoro.

---

<sup>211</sup> Cfr. DES ROCHETTES, *Qumran...*, 59-73.

<sup>212</sup> Filone di Alessandria come vedremo, parla di gruppi presenti in tutto il mondo, ma probabilmente siamo di fronte ad un fenomeno più circoscritto. L'intento dell'autore della *Vita contemplativa*, è quello apologetico, egli vuole presentare ai greci un tipo di vita filosofica che possa suscitare la loro ammirazione.

## Capitolo II

# IL NUOVO TESTAMENTO E LA CHIESA PRIMITIVA

### 1. Vergini, vedove e diaconesse.

Abbiamo dunque visto l'evoluzione e, diremo, la preparazione che c'è stata nell'AT e nel mondo giudaico per accogliere questo dono della verginità consacrata.

Passiamo ora ad analizzare come essa abbia avuto nella chiesa primitiva, a partire dalle prime menzioni che abbiamo nel NT e nei Padri, il suo compimento e il suo sviluppo definitivo.

Sin dall'epoca apostolica, infatti, troviamo tracce significative di tale fenomeno. Come abbiamo già accennato nella prima parte di questo lavoro, negli Atti sono menzionate *vergini* che si consacrano al Signore nella castità perfetta e nell'ascesi: le quattro figlie di Filippo "l'evangelista", uno dei sette diaconi di Gerusalemme, le quali erano vergini e profetesse<sup>213</sup>.

Una testimonianza di Clemente Alessandrino afferma che pure Nicola, anche lui uno dei sette diaconi di Gerusalemme, aveva delle figlie che per tutta la vita praticarono la castità perfetta.

«Dei suoi figli le femmine giunsero alla vecchiaia vergini, il maschio rimase incorrotto»<sup>214</sup>.

Intorno al 110 a Smirne le vergini compongono una categoria a parte assimilata all'ordine delle *vedove*. Queste, avendo rinunciato a risposarsi, si dedicavano al servizio divino e a quello dei fratelli.

«Queste vedove in occidente, compreso l'Egitto, vengono comunemente considerate membri della gerarchia ecclesiastica, ma – a differenza del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi, ai quali

---

<sup>213</sup> At 21,8-9.

<sup>214</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati III,4, 26,1*, 370.

sono sottoposte – non ricevono l'ordine con l'imposizione delle mani. [...] Secondo la *Didascalia siriaca* (14.15) l'organizzazione vedovile comprendeva tutte le vedove della Chiesa di età superiore ai cinquant'anni»<sup>215</sup>.

Quelle che avevano compiti pastorali venivano dette *diaconesse*. Non si sa bene, però, se questa differenza tra vergini vedove da una parte e diaconesse dall'altra sia solo terminologica o se si riferisse a una nuova categoria con funzioni proprie. Non è chiaro nemmeno se queste diaconesse fossero solo delle volontarie i cui compiti si riducevano, come ben presto avvenne, a servizi durante le funzioni (assistenza delle donne nel battesimo, opere caritative e visite a domicilio nei confronti di donne malate, alla preparazione di quanto occorreva per l'Eucaristia)<sup>216</sup> o se esse ricevessero un'ordinazione atta a conferire loro un ministero ufficiale. Da quanto si dice in *1 Tm 3,11*, si presuppone l'esistenza di diaconesse aventi le stesse funzioni dei diaconi. Si sta appunto parlando di loro, quando viene detto: «Allo stesso modo le donne siano dignitose, non pettegole, sobrie, fedeli in tutto»<sup>217</sup>.

La loro collaborazione con il vescovo e con i presbiteri non si doveva certo limitare solo alle opere caritative nei riguardi delle donne, ma doveva anche comprendere funzioni organizzative e pastorali. Il fatto, poi, che non si abbiano notizie sulla loro condizione familiare fa supporre che si trattasse di donne nubili e anziane che dedicavano alla chiesa tutte le loro attività.

Per quanto riguarda la questione se siano o meno ordinate, il canone 19 del Concilio di Nicea lo escluderebbe, in quanto afferma che le diaconesse, non avendo ricevuto l'imposizione delle mani, fanno parte dello stato laicale. Le *Costituzioni Apostoliche*, invece, scritto del IV secolo in area siriana, riporta l'intero rito dell'ordinazione delle diaconesse, che avveniva appunto con l'imposizione delle mani da parte del vescovo con la seguente preghiera:

«Dio eterno, Padre di nostro Signore Gesù Cristo, creatore dell'uomo e della

---

<sup>215</sup> OEPKE, *gunhç*, 729-730.

<sup>216</sup> Cfr. *Ivi*.

<sup>217</sup> Cfr. *Ivi*, 726. Per Oepke l'interpretazione di queste donne come mogli dei diaconi è errata stando anche a quanto hanno dimostrato il Brandt e Uhlhorn. Cfr. nota 56, 725.



donna, tu che hai riempito di Spirito Santo Maria, Debora, Anna e Ulda, tu che non hai disdegnato di far nascere il tuo unico Figlio da una donna, [...] rivolgi ora il tuo sguardo su questa tua serva designata per il diaconato. Donale lo Spirito Santo e purificala da ogni macchia della carne e dello spirito, affinché ella risponda degnamente del compito che le è stato assegnato per la tua gloria e per la lode del tuo Cristo, con il quale sia a te gloria e adorazione, come pure allo Spirito Santo nei secoli. Amen»<sup>218</sup>.

Comunque, «non furono mai concesse alle donne le vere e proprie funzioni sacrali, che talune di esse ardentemente desideravano».<sup>219</sup> Troviamo le diaconesse dal IV al VII secolo specie nella parte orientale del bacino del Mediterraneo, escluso però in Egitto<sup>220</sup>. «A partire dal VIII secolo viene ancora consacrata dal vescovo, ma per il servizio di un monastero con il ruolo di igumena»<sup>221</sup>.

Ma ritorniamo alle vergini e vedove. Ben presto tra le vedove furono annoverate anche le vergini e a volte assimilate a queste, come fa per esempio Ignazio di Antiochia nel saluto finale della lettera indirizzata alla chiesa di Smirne:

«Saluto le famiglie dei miei fratelli, e le vergini chiamate vedove»<sup>222</sup>.

Tertulliano ci dà notizia del fatto che, in qualche comunità, di cui è difficile l'identificazione,

---

<sup>218</sup> Cfr MARA, *I padri della chiesa...*, 17.

A proposito di preghiera di consacrazione e imposizione delle mani ancora oggi il rituale monastico della professione, che comprende anche la *consecratio virginum*, ha una preghiera di consacrazione che il vescovo, il quale presiede sempre la celebrazione, fa sulla neo professa stendendo su di lei le mani.

<sup>219</sup> *Ivi*.

<sup>220</sup> Cfr. AUBERT M.J., *Il diaconato alle donne?*, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline 1989, 112.

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 126. Per quanto riguarda l'Occidente, alcuni testi dell'epoca carolingia confondono diaconesse e abbadesse. Ma ci sono anche delle abbadesse che sono delle vere e proprie diaconesse. "Si trova una diaconessa superiore di un monastero a Capua nel X secolo. Da un necrologio risalente al medesimo periodo risulta che il titolo era attribuito ad una badessa di Remiremont. A Roma e nella provincia di Viterbo furono badesse-diaconesse Eufemia, Odocia, Alvisida, Eufrosina, Agata e Sergia" *Ivi*, p. 138. Comunque nell'*Index in regulam Benedicti*, di un Autore incerto, che troviamo nella raccolta del Migne (col. 215-932) al sostantivo *Abatisse*, troviamo queste due voci: "Abatisse nomen diaconesse datum", 221. E "Adatisse juvenulae non istituende", 837. *Patrologia Latina Database*, editore Chadwick-Healey, Vol. 066 disco II.

<sup>222</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettere Smir. XIII, I*, GANDOLFO G. (a cura di), Roma, Ed. Paoline 1980, 99.

vengono annoverate tra le vedove vergini al di sotto dei vent'anni<sup>223</sup>,

Anche Policarpo di Smirne nella sua *Lettera ai Filippesi* dopo aver esortato le mogli a vivere nella carità e nella purezza, fedeli al marito e attente all'educazione dei figli, si rivolge alle vedove con queste parole:

«Che le vedove siano sagge nella fede del Signore, ed intervengano continuamente per tutti, lontano da ogni calunnia, maldicenza, falsa testimonianza, avarizia ed ogni male. Tengano presente che esse sono santuario di Dio e che egli scruta minutamente ogni cosa, e che nulla gli sfugge delle parole, dei pensieri e dei segreti del cuore»<sup>224</sup>.

Queste esortazioni dimostrano che era difficile condurre una vita consacrata nel mondo. Infatti, nei primi due secoli, queste forme iniziali di vita consacrata non avevano strutture organizzate né comunità religiose o monastiche come poi ben presto, specie per le donne, si andranno costituendo. Esse vivevano nelle loro case o comunque in loro possedimenti non molto distanti dal luogo abitato. Potevano avere, quindi, molto facilmente rapporti con altre donne e vedove, e, se non erano loro a darsi una regola più severa di vita, potevano diventare facilmente delle girovaghe, chiacchierone, in cerca di appagamenti umani. Spesso, infatti, si trovavano di queste vedove e vergini per nulla edificanti: pettegole e litigiose.

Nonostante questi eccessi, le vergini e le vedove erano una categoria molto apprezzata dai vescovi e dal popolo e avevano nelle sinassi liturgiche un posto distinto dopo il clero.

Erma nel suo *Pastore*, composto nella seconda metà del II secolo, alla nona e decima similitudine nomina dodici vergini pronte ad esortare gli uomini a costruire la torre, la Chiesa; esse sono intente alacremente, a trasportare pietre per la costruzione; a custodire la torre; a ripulirla. L'interpretazione che ne dà il Pastore è quella delle virtù; i loro nomi sono

---

<sup>223</sup>TERTULLIEN, *Le voile des Vierges IX,5*, SCHULZ-FLÜGEL E.(a cura di), Sources Chrétiennes n°424, 1997, 161, cfr. Commento a pagina 233.

<sup>224</sup>POLICARPO DI SMIRNE, *Lettera ai Filippesi IV,3*, in *I Padri Apostolici*, QUACQUARELLI A. (a cura di), Roma, Ed. Città Nuova, 155.

«Fede, la seconda Continenza, la terza Fortezza, la quarta Pazienza. Le altre che stanno in mezzo a queste si chiamano: Semplicità, Innocenza, Castità, Gioia, Verità, Intelligenza, Concordia, Carità»<sup>225</sup>.

Comunque la figura della vergine, che ricorre con tanta frequenza e con un ruolo importante, fa supporre l'esistenza di questo gruppo anche nella Chiesa di Roma.

Pure gli apologisti, nella descrizione della vita delle comunità cristiane, fatte per far meglio conoscere ai pagani il vero volto del cristianesimo, «non trascurano di far osservare ai pagani come un numero considerevolmente elevato di uomini e donne viventi in castità dimostrino l'alto livello morale dei seguaci del cristianesimo e gli stessi pagani sono impressionati da tale carattere della spiritualità cristiana»<sup>226</sup>.

Così scrive Giustino nella *I Apologia*:

«E molti uomini e donne di sessanta o settanta anni, che fin da fanciulli furono ammaestrati negli insegnamenti di Cristo, perseverano incorrotti. E mi vanto di potervi mostrare uomini siffatti sparsi in ogni classe»<sup>227</sup>.

Durante il III secolo va aumentando grandemente il numero delle vergini tanto da divenire una categoria molto importante nella e per la vita della Chiesa. Ma questo non fu solo una cosa positiva. Ci furono infatti anche molte degenerazioni; per questo i padri passeranno dalle menzioni occasionali alla stesura di veri e propri trattati a loro dedicati (non solo invero per questo, ma anche per esortarle e rincorarle nel cammino ascetico), come vedremo nel paragrafo seguente. La posizione di riguardo che esse andavano assumendo nella Chiesa, portava alcune ad assumere atteggiamenti che, se non erano proprio di orgoglio, lo rasentavano

---

<sup>225</sup> ERMA, *Il Pastore, Similitudine 9, XCII,2, Ivi*, 330.

<sup>226</sup> BAUS, *Le origini*, 382. Cfr. ATENAGORA, *suppl. 3*; MINUCIO FELICE, *Oct.* 31,5, cit. *ivi* nella nota 47.

<sup>227</sup> *I Apologia 15*, S. GIUSTINO, *Le due apologie*, GANDOLFO G. (a cura di), Roma, Ed. Paoline 1980, 59.

con una aperta ostentazione<sup>228</sup>. A questo, poi, specie in Siria ed in Egitto, si va affiancando lo sviluppo di una pratica che preoccuperà molto le autorità ecclesiastiche e che sarà di scandalo e motivo di chiacchiere, non sempre infondate: quella delle vergini subintroductae, συνείσακτοι le “sorelle agapete” o “amiche”, come venivano chiamate. Tale pratica la troviamo menzionata forse nella *Didaché* (II,II) e adombrata anche nel *Pastore* di Erma<sup>229</sup>. Queste contraevano una sorta di matrimonio spirituale con un compagno, un chierico, nella cui casa abitavano. Ma spesso, come desumiamo dalle pressanti e forti condanne che riscontriamo in vari autori, scadevano in vero e proprio concubinato. Per questi abusi, fin dal II secolo, la Chiesa cominciò a condannare tale pratica così paradossale. «Il concilio di Antiochia, verso il 268, ne fece una colpa a Paolo di Samosata e il Concilio di Elvira (306) vi alluse nel can. 27, che non autorizza gli ecclesiastici a tenere in casa che le proprie sorelle o figlie, a condizione che siano vergini e consacrate a Dio»<sup>230</sup>. Anche il Concilio di Ancyra, nel 314, vietò la convivenza con laici, propria delle agapete del I sec.

Queste misure non porteranno però alla scomparsa di questi usi se Girolamo nella *Lettera XXII* li stigmatizza ancora con molta forza. In questo trattato sulla verginità che scrive ad Eustochio, mettendola in guardia sui pericoli che corre colei che vuole custodirsi integra per il Signore, inizia col fare un quadro crudo, condannando apertamente alcune che vogliono apparire vergini ma vivono tutt'altra realtà:

«Mi rincresce doverlo dire: quante vergini cadono ogni giorno! Quante la chiesa, loro madre, ne vede sfuggire dal suo gregge[...] ne vedrai molte, già vedove prima di sposarsi, che tentano di nascondere la loro coscienza sporca

---

<sup>228</sup> Cfr. SOLIGNAC A., *Virginité*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1993, col. 928.

<sup>229</sup> Ad Erma è stato detto dal Signore di aspettarlo e affidato alle vergini. Egli vorrebbe aspettare fino a sera e poi andare a casa e tornare il mattino, ma le vergini gli rispondono:

«Fosti a noi consegnato e non potrai andartene». «Ma dove mi fermerò? ». «Dormirai con noi come fratello, non come marito. Sei nostro fratello e ormai abiteremo con te, troppo ti amiamo». *Similitudine 9,111*, in *I Padri apostolici*, 326.

<sup>230</sup> LEBRETON J. - ZEILLER J., *Storia della Chiesa. Dalla fine del secondo secolo alla pace costantiniana (313)*, ed. S.A.I.E., 1977, 555.

sotto una falsa veste: incedono a testa alta e a passo sicuro, fintanto che non le tradisce il rigonfiamento del ventre o il vagito dei bimbi[...] Ho vergogna, ahimè, di parlare d'un fatto deplorabile, ma vero! Per che parte s'è infiltrato nella chiesa il flagello delle Agapete? Di dove è uscito fuori questo nome di mogli senza legittime nozze? O piuttosto donde viene questo nuovo tipo di concubine? Dirò di più: dove ha avuto origine questa razza di prostitute, che si danno ad un sol uomo? Convivono con lui nella stessa casa, in una medesima stanza, dormono spesso nel medesimo letto; e poi hanno il coraggio di chiamarci maligni se sospettiamo certe cose sul loro conto»<sup>231</sup>.

## 2. I trattati sulla verginità

Come già si è riferito prima, nei testi del II secolo gli accenni alla vergini e alla verginità erano stati solo occasionali e soltanto a partire dal III secolo si incomincerà ad avere una serie di scritti che si occupano in modo particolare della verginità. Difatti, in questo periodo l'aumento considerevole degli asceti e delle vergini spinse i Padri e gli autori ecclesiastici ad occuparsi in modo nuovo e più diretto di questa nuova, vivace ed entusiastica realtà, che, però, ancora molto soggettiva, senza regole precise e senza un orientamento comune, aveva bisogno di essere particolarmente seguita, guidata e incanalata.

Cipriano per esempio, forse nel 249, scrive un trattato *De habitu virginum*, nella cui introduzione così si esprime:

«Ora io parlo alle vergini, di cui quanto più alta è la gloria tanto maggiore è la mia sollecitudine. Sono esse la fioritura dell'albero della chiesa, il decoro e l'ornamento della vita spirituale, la gioconda visione di grazia, il capolavoro della purezza e dell'innocenza, l'immagine della santità di Dio, la più bella

---

<sup>231</sup> Lettera XXII, 13-14, in GIROLAMO, *Le lettere*, Ed. Città Nuova, 1962, vol. I, 188-189. Vedi anche nota n° 86.

parte del gregge cristiano. Per esse si veste di letizia la chiesa, la quale feconda e germoglia abbondantemente di tali fiori. Più crescono le vergini di numero, più s'accresce la gioia materna della chiesa»<sup>232</sup>

Siamo agli inizi. Ci troviamo di fronte ad una effervescenza di vita ascetica che, però, non ha ancora una struttura precisa. C'è un abbozzo, ma non ancora una Regola e con essa una vita ben costituita; tutto è lasciato all'iniziativa personale; non esisteva ancora alcun rituale di una professione pubblica riconosciuta dalla Chiesa. L'impegno ad una vita di castità era assunto con una promessa seria, anche se non sempre vincolante per tutta la vita, conosciuta dai vescovi, i quali punivano severamente eventuali infedeltà. Ma gli asceti, come le vergini, «non sono tenuti ad una condotta di vita determinata in base ad un ordinamento fisso, quindi vivono per lo più ancora in seno alle loro famiglie e dispongono ancora liberamente dei loro beni privati»<sup>233</sup>. Non c'è un abito che le distingue. Per tutto questo, i vescovi, in particolare, si prodigheranno con consigli che vanno dal semplice dato pratico, come le esortazioni, per esempio, riguardo al vestirsi con semplicità, senza lusso, ne indecenti; alle prescrizioni ascetiche riguardanti i cibi, il sonno, la preghiera, orari e modalità varie. Per arrivare fino ad un livello più elevato atto a formarne una spiritualità più robusta con esortazioni e insegnamenti con cui intendevano infervorarle e incoraggiarle, come anche metterle in guardia dai pericoli in cui potevano incorrere. Si cercava anche di dare una motivazione teologica allo stato ascetico.

Sempre più si paragonerà, per esempio, la vita ascetica al martirio. Quando Antonio, il padre dei monaci, ritornerà nel deserto dopo essersi recato invano ad Alessandria con la speranza di subire il martirio, Atanasio scrive:

«Si ritirò di nuovo nella sua dimora solitaria; stava là e subiva ogni giorno il

---

<sup>232</sup> *De habitu virginum* 3, in S. CIPRIANO, *Trattati e lettere scelti*, AULETTA G. (a cura di), Pia Società S. Paolo, 1941, 50.

<sup>233</sup> BAUS, *Le origini*, 382.

martirio della coscienza e combatteva le battaglie della fede»<sup>234</sup>.

Questo infatti del martirio era considerato come il sommo grado di perfezione a cui molti anelavano, senza però poterlo raggiungere; così la vita ascetica nella verginità diveniva un modo per equiparare o almeno avvicinarsi il più possibile a questo ideale.

Ancora Cipriano, a questo riguardo e sempre nel *De habitu virginum*, dice:

«Se il frutto del cento per uno è dei martiri, il secondo del sessanta per uno è il vostro, o vergini. E come per i martiri non v'ha alcun pensiero carnale o mondano, così anche per voi, che venite dopo di loro nel premio, la vostra virtù – la verginità – non sia inferiore alle sofferenze di quelli»<sup>235</sup>.

Metodio di Olimpo nel suo *Convivio delle vergini* fa dire a una di loro<sup>236</sup> che il Signore ha promesso il possesso della terra e la visione del Padre e

«che la schiera e il santo coro delle vergini lo accompagnerà per primo nel riposo dei secoli futuri [...] Hanno infatti recato la loro testimonianza non col sopportare per un breve lasso di tempo le affezioni del corpo, ma si impegnarono ad affrontare per tutta la vita senza timore il vero combattimento olimpico per la castità; resistendo ai crudeli tormenti dei piaceri, alle paure e ai dolori e alle altre prove inflitte dalla malvagità umana, ottengono per prime il premio e vengono collocate nel posto migliore che è stato promesso»<sup>237</sup>.

Abbiamo così, a partire dal III secolo, trattati come le *Lettere alle vergini* dello Pseudo-

---

<sup>234</sup> ATANASIO, *Vita di Antonio* 47, 146.

<sup>235</sup> S. CIPRIANO, *De habitu virginum* 21, 70.

<sup>236</sup> Metodio, ricalcando l'opera omonima di Platone, introduce i suoi discorsi sulla verginità, ambientando il tutto durante un banchetto imbandito da Virtù, figlia di Filosofia; le dieci vergini convocate, dopo il pasto, sono invitate ad una sorta di gara: tenere ciascuna un discorso in lode della verginità. Cfr. METODIO DI OLIMPO, *La verginità*, NORMANDO ANTONIONO (a cura di), Citta Nuova, 2000. Proemio 33-36.

<sup>237</sup> VII,3, *Ivi*, 106.

Clemente Romano. Datate verso la fine del III sec. - inizi del IV (mentre il luogo è assai incerto) erano conosciute in Siria, Palestina ed Egitto; Besa, il successore di Scenute, figura importante del monachesimo copto, come vedremo, ne cita alcuni passaggi.

Riportiamo un elenco di altre opere.

Metodio d'Olimpo e il suo *Convito delle vergini*.

Atanasio e le sue opere sulla verginità di cui ci occuperemo a parte.

Basilio di Ancira († 363 circa) *Della vera integrità della verginità*, che era stato annoverato invece tra le opere di Basilio Magno.

Un importante *Discorso sulla verginità* di Gregorio di Nissa del 371.

Ancora tre scritti sulla verginità di Giovanni Crisostomo: il *Coabitazioni sospette*; *Come custodire la Verginità*; e *La Verginità*.

Questi per citare i più importanti in lingua greca. Tra i padri Latini invece vanno ricordati:

*Il velo delle vergini* di Tertulliano; il trattato sulla *Verginità* di Ambrogio; la *Lettera XXII ad Eustochio di Girolam*; *La santa verginità* di Agostino e l'opera di Cesario d'Arles.



### *Capitolo III*

## L'EGITTO PRE-MONASTICO

Dopo aver fatto questa lunga panoramica generale sulla verginità e prima di trattare del sorgere e della realtà del monachesimo cristiano e monachesimo femminile, diamo uno sguardo più da vicino alla nostra area geografica: l'Egitto. E lo facciamo ponendoci due domande: Ci furono in Egitto prima del cristianesimo espressioni di vita simili al monachesimo? e in che relazione furono con esso?

### **1. Il mondo pagano e il Serapeion Alessandrino**

Se proprio non possiamo parlare di un monachesimo ante litteram, dobbiamo, però, riconoscere che ci furono, anche nell'Egitto pagano, delle espressioni di vita che in qualche modo possiamo avvicinare al nostro movimento.

Il monachesimo, infatti, ha delle componenti, diremo quasi naturali nell'uomo, che lo rendono un'esperienza riscontrabile, in diverse forme, nelle varie culture e società religiose. Il misticismo come tendenza spirituale e religiosa di raggiungere Dio e il soprannaturale e di conseguenza l'ascetismo come mezzo e tirocinio per raggiungerlo, è un elemento e un'aspirazione generale dell'uomo. Perciò lo si riscontra in tutti i tempi e luoghi e presso tutte le religioni e anche in alcuni sistemi filosofici, con caratteristiche apparentemente comuni. Ma ciò che fa del monachesimo cristiano qualcosa di originale e unico è la figura di Cristo e il desiderio dei monaci di vivere il Vangelo fino in fondo. La relazione a Cristo e al suo messaggio separa sostanzialmente il monachesimo cristiano e la sua spiritualità da ogni forma di asceti e di mistica. Abbiamo, infatti per esempio, un monachesimo buddista, induista; nel mondo greco-romano, invece, abbiamo espressioni simili nei movimenti filosofici-spirituali

quali quelli dei pitagorici, stoici, cinici e nel neoplatonismo, i cui appartenenti conducono una vita di ascesi, obbedienza e povertà, nell'amore per le virtù, in un distacco da tutto per il raggiungimento di quella impassibilità (*apàtheia*) e della pace e serenità (*ataraxìa*), imperturbabile. Aspetti questi che hanno fatto pensare ad un forte ascendente sul monachesimo cristiano<sup>238</sup>.

Quanto, poi, sia stimata la verginità e questo stile di vita dei filosofi, lo possiamo desumere dall'elogio che un pagano quale Galeno, nel 180 d.C., fa di quella cristiana. Egli, infatti, riconosce che anche tra i cristiani si possono trovare le stesse virtù.

«I cristiani osservano una condotta degna dei veri filosofi<sup>239</sup>. In effetti noi vediamo che essi hanno il disprezzo della morte e di ciò che accade dopo e che aborriscono dai rapporti sessuali. Vi sono fra di loro non solo uomini, ma anche donne, che durante tutta la vita si astengono dall'atto sessuale»<sup>240</sup>.

Per quanto riguarda più specificamente le donne, anche nel paganesimo riscontriamo gruppi di sacerdotesse e profetesse per le quali, ad esempio, la continenza sessuale, per motivi rituali, era un elemento importante. Per le *profetesse di Apollo*, di cui la più importante era quella di Cuma, il potere divinatorio dipendeva appunto da questo aspetto<sup>241</sup>.

A Roma, poi, abbiamo *le vestali*. Queste sacerdotesse rivestivano un ruolo molto importante quali custodi del fuoco sacro e dei pignora imperii, oggetti emblematici della potenza di Roma. Esse venivano scelte dal pontefice massimo, tra le fanciulle dell'aristocrazia in età fra i 10 anni. Inizialmente erano quattro; in un secondo momento arrivarono fino a sette. Vivevano in una

---

<sup>238</sup> Per quanto andiamo dicendo e per una esposizione più dettagliata, confrontare TURBESSI, *Ascetismo...*, 18-46; COLOMBÀS, *Il monachesimo...* 33-42. BARRADO BARQUILLA J., *Monachesimo non-cristiano*, in *Dizionario teologico della vita consacrata*, Editrice Ancora Milano, 1994, 1087-1091.

<sup>239</sup> È da notare che anche i primi cristiani, i primi monaci parlavano della vita cristiana (e monastica in particolare) come della "vera filosofia".

<sup>240</sup> Brano citato da GORI F. (a cura di), S.AMBROGIO, *Verginità e vedovanza*, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, 1989, Opera omnia di S. Ambrogio, vol. 14/1, 16.

<sup>241</sup> Cfr. *Ivi*, 15 e nota 23.

sorta di clausura in un edificio annesso al tempio e uscivano solo per svolgere mansioni ufficiali. I senatori dovevano cedere loro il passo e se un condannato le incontrava veniva graziato. Il loro ufficio durava trent'anni: 10 di formazione, 10 al servizio sacerdotale, 10 per la formazione delle novizie. Allo scadere di questi anni non avevano più l'obbligo dell'astensione dai rapporti sessuali, che invece era rigorosamente esigito durante il trentennio e severamente punita la trasgressione: sepolte vive loro e fustigato a morte nel foro il seduttore<sup>242</sup>.

Ma, venendo all'Egitto, anche qui riscontriamo delle espressioni di vita che hanno fatto pensare subito, ma erroneamente, ad una stretta dipendenza da esse del monachesimo cristiano.

La prima da segnalare è quella legata al culto di *Serapide*, divinità massima di Alessandria. Nei templi dedicati alla divinità vivevano i così detti *kàtochoi*, rinchiusi o inlaustrati di Serapide. Rufino nella sua *Storia della Chiesa*, descrive l'edificio templare in cui nella parte più elevata

«erano soliti dimorare i custodi del tempio oppure i così detti *aghnéuontas*, vale a dire coloro che facevano professione di continenza»<sup>243</sup>.

Questi non erano propriamente dei sacerdoti, ma avevano pratiche caratteristiche che rendevano particolare il loro stile di vita: un linguaggio proprio, un'organizzazione comunitaria, astensione da diversi tipi di cibo, come olio, pesce, alcune carni, vino. La contemplazione della divinità, poi, occupava uno spazio privilegiato. L'esistenza di questi reclusi fece ritenere ad alcuni, come dicevamo, che in essi erano da ravvisarsi gli antesignani dei primi monaci cristiani. Questi studiosi ritenevano tale teoria avvalorata dal fatto che alcuni dei primi monaci vivevano accanto ai templi in rovina di Serapide<sup>244</sup>. Ma le motivazioni che spingevano i monaci in quelle rovine, come pure nelle tombe e poi nel deserto, era tutt'altro che ascrivibile a

---

<sup>242</sup> Cfr. *Ivi*, 17-18.

<sup>243</sup> RUFINO, *Storia della Chiesa II,23*, DATTRITO L, (a cura di), Città Nuova, 1986, 161.

<sup>244</sup> Cfr. BARRADO BARQUILLA, *Monachesimo ...*, 1088-1089; GOMEZ GOMEZ I., *Monachesimo*, in *Dizionario teologico della vita consacrata*, Editrice Ancora Milano, 1994, 1063.

dipendenza, anzi manifestavano la rottura profonda e l'opposizione delle due espressioni. Infatti, riguardo alle divinità essi non ritenevano semplicemente che non esistessero e basta, ma che fossero invece dei demoni che cercavano di ingannare gli uomini e allontanarli dal vero ed unico Dio. Per cui scegliere quei templi ormai in rovina o quei luoghi deserti era motivato non solo dal desiderio di solitudine per incontrare Dio e vivere più in profondità la sequela di Cristo, ma anche per combattere il demonio proprio nella sua dimora. Troviamo infatti negli apoftegmi e nelle varie storie dei monaci molti di questi esempi.

## **2. Terapeuti e Therapeute**

Ma in Egitto, nella prima parte del primo secolo d.C., riscontriamo un'altra realtà, che pure è stata messa in relazione col primo monachesimo cristiano ed anzi, da parte degli stessi cristiani, confuso con esso: ci stiamo riferendo ai Terapeuti e Therapeute, di cui già avevamo fatto cenno e dei quali ci occuperemo ora in modo più dettagliato.

Ci troviamo di fronte ad un'espressione particolarissima del giudaismo, che possiamo anzi definire manifestazione di un vero e proprio monachesimo giudaico.

Come dicevamo, anche qui qualcuno ha voluto vedere la radice del monachesimo cristiano. Se guardiamo la descrizione che Filone ne dà, notiamo subito che, effettivamente, delle corrispondenze esterne ci sono. Esso richiama, infatti, molto da vicino quella che sarà poi la struttura della vita monastica copta nella sua forma delle laure anacoretiche.

Abbiamo già detto nel paragrafo terzo del primo capitolo di questa parte, che la nostra unica fonte su di loro è il *De vita contemplativa* di Filone di Alessandria († 40 d. C.). Egli parla entusiasticamente di questi uomini e donne – molto numerosi in Egitto, a sentir lui – che vivevano in comunità a pochi chilometri da Alessandria, precisamente nelle vicinanze del lago di Mareotide. Questa comunità – probabilmente unica e di modeste proporzioni e che, per fini apologetici, Filone ricollega alle correnti filosofiche alla moda – conduce una vita molto

austera: mangiano di notte, e solo per sostenersi, mentre durante il giorno si dedicano completamente alla lettura, allo studio della Scrittura e a comporre inni che poi cantano il sabato nell'assemblea liturgica; essi inoltre non fanno alcun lavoro manuale. Durante la settimana vivono nella solitudine delle loro celle che sono situate a una certa distanza le une dalle altre. Ogni giorno pregano all'alba e al tramonto e si riuniscono solo il giorno di sabato in un santuario comune. Qui ascoltano l'esortazione di un anziano e poi incominciano il canto della liturgia, alternandosi il coro femminile e quello maschile; i cori, poi, sono separati come nelle sinagoghe. Dopo consumano un sobrio banchetto (pane e sale) seguito da una veglia in cui i terapeuti e le terapeute, cantano e danzano in coro fino al sorgere del sole. Infine, si ritirano nuovamente nelle loro celle per tutta la settimana<sup>245</sup>.

Questa enorme somiglianza con la vita monastica cristiana farà sorgere, come dicevamo, delle confusioni, tanto che Eusebio di Cesarea nella sua *Storia Ecclesiastica*, trattando di Filone e della sua opera, ritiene addirittura che egli stia parlando necessariamente di comunità ascetiche formate da giudeo-cristiani:

«Quando descrive (Filone) la vita dei nostri filosofi e asceti, indica abbastanza esaurientemente che non solo ha veduto, ma ha anche molto approvato e ammirato gli uomini apostolici che, oriundi dagli ebrei, com'è credibile, per quella ragione osservavano in quel tempo e in gran parte riti e istituzioni giudaiche. [...] Egli dice che essi erano chiamati “terapeuti” e “terapeute” le donne che erano con loro, e aggiunge la causa di questo appellativo, cioè che come medici, liberavano e curavano le anime di quelli che venivano presso di loro dalle passioni del male, a causa del loro culto<sup>246</sup> puro e sincero e

---

<sup>245</sup> Per quanto detto confrontare: FILONE D'ALESSANDRIA, *Vita contemplativa*, 21-89 citato da COUILLEAU G., *Terapeute e Terapeuti*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Ed. Paoline 1997, vol. IX, col. 949-951; TURBESSI, *Ascetismo...*, 60-61; COLOMBAS, *Il monachesimo...*, 44-45.

<sup>246</sup> Stiamo citando questo brano da: EUSEBIO DI CESAREA, *Storia della Chiesa*, TESCAROLI L. (trad. e note a cura di), Edizioni Devoniae, 1999, 55. A questo punto nel testo c'è la nota 44: «la parola *θεραπεια* significa “guarigione” e

l'adorazione della Divinità. Se poi (Filone stesso) abbia loro dato questo appellativo, immaginando che ben si adattava al loro modo di vita, o in realtà siano stati chiamati così fin dall'inizio, quando il nome dei cristiani non si era ancora diffuso e divulgato dappertutto, è inutile discuterne a lungo»<sup>247</sup>.

Eusebio riporta quindi i brani che descrivono la loro ubicazione e la descrizione delle loro residenze e delle loro abitudini.

«Questo genere si trova sparso in varie regioni del mondo. Era conveniente che greci e barbari fossero partecipi di tanto bene, ma abbonda tuttavia particolarmente in Egitto, nelle singole prefetture, soprattutto intorno ad Alessandria. Da tutte le parti della terra i migliori emigrano in un certo luogo quanto mai adatto al loro scopo, come fosse la patria dei terapeuti, che è oltre il lago Mareia, su un monticello di terra molto basso e comodissimo sia per la sicurezza che per il clima temperato»<sup>248</sup>.

Andando avanti nella citazione dell'opera di Filone, Eusebio, continua a vedervi elementi indiscutibili a conferma della sua interpretazione. Così, quando parla del loro modo di vivere, non può non essere certo, partendo dal suo preconetto, che si tratti di asceti cristiani. Questi terapeuti e terapeute, infatti, dopo aver lasciato tutto e ritirati in questi luoghi solitari hanno costruito degli edifici in cui abitano i singoli, con un luogo sacro, che Eusebio interpreta come chiesa, dove, digiunando fino a sera, ed alcuni anche fino a tre giorni, si dedicano allo studio e alla meditazione della Scrittura, che Eusebio ritiene si tratti dei vangeli e degli scritti apostolici.

«Queste parole di Filone, chiare e fuori discussione, giudico siano state dette di quelli che erano (in comunione) con noi. Che se qualcuno persevera a

---

«culto»».

<sup>247</sup> *II, 17, 1-4, Ivi.*

<sup>248</sup> *II, 17, 7, ivi, 56.*

negarlo, costui si converta dal suo scetticismo e sia persuaso da indizi manifesti, che non si trovano altro che nella religione dei cristiani in accordo coi vangeli»<sup>249</sup>.

Dopo di che passa a descrivere le terapeute:

« (Filone) dice dunque che con questi uomini di cui abbiamo detto abitano anche delle donne, delle quali moltissime sono anziane vergini. Ed esse non costrette da necessità come le sacerdotesse tra i greci, hanno custodito spontaneamente la castità del corpo, allettate dall'amore e dal desiderio della sapienza, nella quale desiderando passare la vita, hanno disprezzato i piaceri del corpo, e non hanno desiderato figli mortali, ma piuttosto immortali, che solo un animo amante di Dio è capace di dare alla luce da se stesso.

[...] È forse necessario ora aggiungere a questo la descrizione delle loro riunioni e di come gli uomini e le donne vivono separatamente nello stesso luogo [...]»<sup>250</sup>.

Conclude, poi, con la descrizione delle veglie e dei digiuni nelle grandi feste; degli inni e della modalità del canto, alternato tra uomini e donne, come abbiamo ricordato sopra.

Abbiamo citato questo brano di Eusebio invece che direttamente quello di Filone per due motivi: uno molto semplice, non lo avevamo a portata di mano; e il secondo, più importante, perché quella di Eusebio è una testimonianza che, se pur erronea da un punto di vista storico, ci dà la possibilità di percepire la vicinanza che esisteva tra i due movimenti giudeo e cristiano e come all'inizio la distinzione fra i due non fosse poi così netta. Nonostante la confusione e nonostante il fatto che non si possa far derivare propriamente il monachesimo egiziano dai terapeuti, probabilmente un qualche influsso, per quanto riguarda le modalità di vita può esserci

---

<sup>249</sup> *II, 17,17-18, ivi 57.*

<sup>250</sup> *II, 17,19; 21Ivi.*

stato. Se si pensa infatti che queste comunità di terapeuti e terapeute erano ubicate principalmente nelle vicinanze di quella che sarà poi la zona in cui sorgeranno vari insediamenti monastici, si può ritenere che questo non fu senza conseguenze sulla nascente vita ascetica e monastica; con questo, però, non si vuol far derivare il monachesimo direttamente dai terapeuti. Infatti, non possiamo parlare di dipendenza, anche perché, come dicevamo nel paragrafo precedente, ci sono degli aspetti del monachesimo, specialmente in campo ascetico, che sono riscontrabili in qualsiasi cultura, religione e nazione esso si sviluppi.

Ma, è bene ribadirlo, il monachesimo copto fu un movimento spontaneo che trasse la sua linfa vitale esclusivamente dal Vangelo; anzi è il più bel frutto del Vangelo, come da sempre i monaci amavano ripetere. Dal canto suo, il monachesimo ha sempre considerato come unico esempio ispiratore quello della prima comunità di Gerusalemme così come ci viene descritta nei sommari degli Atti degli Apostoli; basti pensare a quanto dice Cassiano in proposito.

«La vita cenobitica ebbe dunque il suo inizio al tempo della predicazione apostolica. Infatti tale risultò quell'intero gran numero dei credenti in Gerusalemme, così descritto negli Atti degli Apostoli: “la moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuor solo e un'anima sola, e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era tra loro comune” (*At 4,32*). “Vendevano proprietà e sostanze, e ne facevano parte, secondo il bisogno di ciascuno” (*At 2,45*). Tale, dirò ancora, era allora tutta la Chiesa, quale, al tempo nostro, è difficile riscontrare, se non in numero molto ridotto proprio nei cenobi. [...] raffreddatosi il fervore della fede primitiva per il crescente numero di quanti ogni giorno vi affluivano... finirono per rilassarsi da quella austerità. [...] invece coloro che conservavano ancora il vero fervore, memori com'erano di quella primitiva perfezione, separatisi dalle loro città e dal consorzio di quanti ritenevano lecito per loro e



per la chiesa di Dio la negligenza di una vita rilassata, presero a dimorare in luoghi periferici alle città e in siti separati, e a osservare privatamente e personalmente quelle norme che essi ricordavano dettate dagli apostoli in forma generale per tutto il corpo della Chiesa: venne così a crearsi quella disciplina, di cui sto parlando [...] Essi, separatisi... dai credenti per il fatto che si astenevano dalle nozze e vivevano separati dalla comunione dei parenti e del mondo, vennero denominati monaci, ossia *monàzontes*, per l'austerità della loro vita così singolare e solitaria»<sup>251</sup>.

C'è anche da dire, poi, che gli autori cristiani antichi, ribadivano con forza le differenze e la sostanziale superiorità della verginità cristiana rispetto a quelle forme che possono sembrare simili nel paganesimo. Essi, anzi, ritenevano assolutamente impossibile l'esistenza della verginità, così come veniva intesa in campo cristiano, nel mondo pagano. Possiamo qui citare la testimonianza della *Lettera alle vergini* attribuita ad Atanasio<sup>252</sup> e ripresa da Ambrogio nel *De virginibus*. Atanasio, infatti, nega l'esistenza stessa di vergini presso le numerose sacerdotesse egiziane e sottolinea l'estrema licenziosità di alcuni culti pagani in onore di Afrodite e di Ecate. Entrambi riportano, come conferma di ciò, un episodio riguardante una seguace di Pitagora la quale seppe dimostrare una grande forza nel disprezzare il dolore, ma non altrettanto nel custodire la castità:

«Presso quelli che si chiamano pitagorici, vi sono state molte donne sacerdotesse che si imponevano di non parlare. Ma nessuna di esse ha veramente praticato la verginità. E quelle che dicevano essere vergini furono trovate gravide per opera del tiranno del tempo. Una di loro fu capace di tagliarsi la lingua per non essere costretta a rivelare i suoi misteri. Ma perfino

---

<sup>251</sup> Conferenza III, XVIII, 5, GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci*/2, DATTRINO L. (a cura di), Città Nuova, 2000, 234-235.

<sup>252</sup> Di questo testo ci occuperemo più specificatamente nel paragrafo 3 del capitolo IV.

lei fu trovata incinta non essendo stata capace di conservarsi vergine»<sup>253</sup>.

Egli, anzi, addebita al demonio la simulazione della verginità delle sacerdotesse di Atena, che godevano di grande stima, come del resto le pitagoriche, biasimando «la loro partecipazione ad orge e banchetti, la costrizione a cui quelle vergini erano sottoposte; i loro moventi venali e infine la provvisorietà, valida cioè solo per periodi determinati, della loro scelta di vita»<sup>254</sup>. Anche Ambrogio, dicevamo, riprende questo racconto senza però generalizzare il malcostume e l'immoralità a tutte le pitagoriche, sottolineando tuttavia anche lui, il fallimento delle filosofie nell'educazione spirituale dei propri adepti, «nonostante la sua pretesa di “arrogarsi esclusivamente il magistero di tutte le virtù”»<sup>255</sup>.

---

<sup>253</sup> Citato da ROSSO G., *La “Lettera alle Vergini” Atanasio e Ambrogio*, in *Augustinianum* 23 (1983), 432.

<sup>254</sup> *Ivi*.

<sup>255</sup> *Ivi*, 433.

## ORIGINI DEL MONACHESIMO CRISTIANO

### **1. Antonio e i deserti egiziani**

Siamo nel 270 circa, quando *Antonio*, rimasto orfano, dopo aver ascoltato la parola del Signore: «Va', vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri, poi vieni e seguimi» (Mt 19,21), vende tutti i suoi beni e incomincia una vita ascetica che segnerà l'inizio dell'avventura monastica propriamente detta, e che attraverserà tutto il corso della storia della Chiesa. “Propriamente detta”, perché Antonio, ritenuto il padre del monachesimo, non è però l'iniziatore dell'ascetismo o se vogliamo anche del monachesimo stesso. «Stando ai dati che ci fornisce la *Vita Antonii*, Antonio non è affatto il fondatore della vita monastica, ma se mai il continuatore e innovatore di una tradizione di vita». Anche l'anziano che guiderà nei primi passi della vita monastica Pacomio, il padre della santa koinonia, «Palamone, contemporaneo di Antonio, sostiene di richiamarsi ad una regola tramandata dai predecessori»<sup>256</sup>.

Nella prima fase della sua esperienza, infatti, Antonio non inventerà nulla di nuovo: seguirà le abitudini degli asceti e delle vergini che già erano presenti anche in Egitto (e che abitavano nei villaggi o poco distante da essi) vivendo presso casa sua e poi, fuori del villaggio. In una seconda fase della sua vicenda monastica si rinchiuderà in una tomba, sostenendo duri assalti del demonio. È solo nella terza fase che egli si allontanerà nel deserto e si rinchiuderà in un fortino, uscendone trasfigurato dopo venti anni. Qui inizia la novità rispetto agli asceti precedenti; difatti, un gruppo sempre più numeroso di uomini si raduna intorno a lui.

«E così apparvero dei monasteri sui monti e il deserto divenne una città  
abitata da monaci che avevano abbandonato i loro beni e avevano scritto il

---

<sup>256</sup> CREMASCHI, in ATANASIO, *Vita di Antonio*, 24.

loro nome nella cittadinanza del cielo»<sup>257</sup>.

Per monastero qui non si intende ancora un edificio in cui una comunità vive «sotto una Regola e un abate», come avverrà con Pacomio e come il monachesimo benedettino ci ha abituato ad intenderlo. Qui si tratta solo di abitazioni solitarie, costituite da caverne naturali o da capanne costruite o altri tipi di edifici abbandonati<sup>258</sup>. Nascono così i famosi deserti di Egitto: nel 320 *Ammonè* fonda a sessanta miglia da Alessandria Nitria e poi Celle (o Kellia, come ora comunemente si scrive) e una decina di anni dopo *Macario* fonderà Scete, addentrandosi ancora più internamente nelle solitudini del deserto<sup>259</sup>.

## 2. Anteriorità dell' anacoretismo sul cenobitismo ?

Accanto a questa prima esperienza anacoretica ed eremitica del Basso Egitto, si farà spazio quella cenobitica organizzata nell'Alto Egitto, il cui fondatore è *Pacomio*. Ma la novità della koinonia pacomiana non è tanto l'aver costituito appunto delle comunità, cosa non del tutto nuova nel panorama ascetico egiziano, quanto quella di aver composto una Regola con la quale organizzava nei minimi particolari la vita pratica, liturgica, ascetica e spirituale dei suoi monaci.

Infatti la vita comune non era una novità assoluta, anzi riguardo all'idea comunemente accettata che venga prima l'anacoretismo e poi il cenobitismo, c'è chi oggi sostiene il contrario, e cioè che la vita cenobitica venga prima di quella anacoretica, come, in fin dei conto, ritiene Cassiano nel brano citato prima, anche se, proprio Cassiano, che parlerà quasi esclusivamente dell'anacoretismo, farà sorgere l'idea della sua anteriorità. Di questo parere è Ildefonso Gómez

---

<sup>257</sup> ATANASIO, *Vita di Antonio 14, Ivi*, 116.

<sup>258</sup> Cfr. CREMASCHI, in ATANASIO, *Vita di Antonio*, 95.

Ma è interessante anche la definizione che ne dà Cassiano. Alla domanda di Germano, l'amico inseparabile di Cassiano: "C'è qualche differenza fra un cenobio e un monastero, oppure, con due nomi, s'intende la stessa cosa?" l'abate Piamun risponde: "Sebbene da parte di certuni siano normalmente e indifferentemente chiamati monasteri gli stessi cenobi, tuttavia esiste questa differenza: monastero è il nome che indica l'alloggio, quindi nulla più che il luogo, cioè l'abitazione dei monaci, mentre il cenobio indica il carattere e la disciplina di quella professione. Quindi il monastero potrebbe essere perfino l'abitazione di un solo monaco, il cenobio invece non può essere inteso se non dove si abbia una comunità tutta riunita di parecchi che abitano tutti insieme" *Conferenza XVIII, 9-10, 242*.

<sup>259</sup> Vedi nota 163 della parte precedente.

Gòmez, che nella voce Monachesimo del *Dizionario teologico della vita consacrata*, sostiene che «l'anacoretismo fu un sottoprodotto del cenobitismo, fenomeno primario». Secondo il Gomez la tesi della priorità cronologica dell'anacoretismo rispetto al cenobitismo, si basa su tre equivoci: a) il cenobitismo è logicamente e storicamente posteriore all'anacoretismo; b) nasce dal tentativo pacomiano di organizzare su scala comunitaria la paternità spirituale, esperienza fondamentale dei padri del deserto; c) Cassiano, da cui dipende S. Benedetto, rappresenta la tradizione monastica d'Egitto<sup>260</sup>.

Ora egli ritiene, invece, che alla base del cenobitismo debba essere posto il monachesimo urbano degli asceti e delle vergini che si riallaccia alla primitiva esperienza della comunità di Gerusalemme. «La forte corrente ascetica, che più tardi sfocerà nel monachesimo organizzato, si sviluppò in un primo momento nelle Chiese giudeo-cristiane, ambiente dal quale nasce il movimento pacomiano in Egitto e nel quale si deve collocare la fondazione della sua *koinonia*»<sup>261</sup>. Il cenobitismo siriano, per esempio, non scaturisce dall'anacoresi ma dallo svolgimento naturale dei “figli del patto”, raggruppamenti ascetici che vivono nel seno delle comunità ecclesiali. Così avviene anche in Cappadocia, dove prende forma dalla comunione fraterna sempre più stretta fra gli asceti in seno alla chiesa. In occidente, poi, anche se abbiamo l'introduzione di un monachesimo semianacoretico, se si pensa agli elenchi delle varie specie di monaci che fanno Cassiano, la Regola del Maestro e la Regola di S. Benedetto, l'ordine è: cenobiti, eremiti, sarabaiti, girovaghi. Un ordine che per il Gomez è storico non logico<sup>262</sup>.

Gomez non porta, forse per la brevità che comporta una voce di vocabolario, una vera documentazione per suffragare le sue convinzioni né fa riferimento a fonti specifiche. Ma a noi

---

<sup>260</sup> Cfr. GOMEZ, *Monachesimo*, 1066.

<sup>261</sup> *Ivi*.

<sup>262</sup> Cassiano ancora nella *Conferenza XVIII*, da cui stiamo citando vari brani, e che si intitola appunto *Tre specie di monaci* dice: «In Egitto vi sono tre specie di monaci: di esse due risultano ottime, una tiepida e da evitare completamente. La prima è quella dei cenobiti; essi, sebbene viventi insieme in una comunità, sono governati dalla direzione di un solo monaco anziano; il numero di questa specie è grandissimo, e i suoi componenti dimorano in tutto l'Egitto. La seconda specie è quella degli anacoreti: essi formati dapprima nelle case dei cenobiti e divenuti perfetti in quella professione, hanno preferito i recessi del deserto [ ...]. Il terzo è quello dei sarabaiti, meritevoli di riprensione» *XVIII*, 4, 223.

Cfr. *Regola del Maestro*, 1, 1-90. *Regola di S. Benedetto*, 1.

sembra che taluni brani, quale quello di Cassiano che abbiamo riportato prima e come quello della Storia Lausiaca, a cui faremo riferimento ora, siano illuminanti su quella che era la situazione dell'ascetismo o se vogliamo, del *monachesimo urbano* di Alessandria.

Il capitolo 21 della Storia Lausiaca, infatti, ci presenta Antonio alla montagna di Pispir, ad est del Nilo, circa cinquanta miglia a sud di Menfi. Qui Antonio si era ritirato nel 285 rimanendo fino al 305 rinchiuso in un fortino abbandonato senza vedere nessuno. Trascorsi questi vent'anni, ne uscì e divenne, come abbiamo detto, padre per la moltitudine di discepoli che venivano a lui. Questo episodio, dunque, si deve porre dopo il 305. Il periodo di permanenza a Pispir fu molto lungo, quindi non possiamo stabilire con precisione l'epoca esatta; forse l'esperienza pacomiana era già iniziata, ma essa era ancora situata, esclusivamente nell'Alto Egitto, nella Tebaide, e non era ancora presente ad Alessandria; infatti durante la vita di Pacomio sorsero otto monasteri situati tutti nella valle del Nilo tra Akhmim (la Panopoli dei greci) ed Esneh<sup>263</sup>. Ci troviamo quindi di fronte ad un'esperienza ascetica al di fuori della koinonia pacomiana, certamente più antica e ben consolidata. Difatti, la scelta di Eulogio risale a quindici anni prima rispetto all'episodio narrato, e presenta una varietà di espressioni ascetiche già ben delineate e molteplici. Per noi, questo racconto di Eulogio e lo storpio, risulta interessante, non tanto per la vicenda in sé, quanto per le seguenti annotazioni che fa Palladio e che ci danno uno spaccato delle tipologie di vita ascetica presenti ad Alessandria.

«Eulogio era uno studioso formato sulle discipline umanistiche: percorso dall'amore per l'immortalità si era distaccato dai tumulti del mondo, e elargiti tutti i suoi averi aveva conservato per sé poco denaro, non potendo lavorare. Ora, egli mentre era attediato dalla compagnia di se stesso, non volendo entrare in una comunità (συνοδία) né essendo soddisfatto della solitudine, trovò un essere buttato sulla piazza, uno storpio».

---

<sup>263</sup> Cfr. COLOMBÀS, *Il monachesimo...*, I, 123.

Dopo quindici anni lo storpio incomincia a rendergli la vita impossibile ed Eulogio vorrebbe allontanarlo; «si rivolse dunque agli asceti vicini e disse loro: “Che cosa devo fare?”». Questi gli consigliano di recarsi da Antonio, il quale li invita ad avere pazienza perché di lì a poco avrebbero avuto la ricompensa. Dopo pochi giorni infatti morirono entrambi. Quando Cronio, che aveva raccontato l’episodio a Palladio, raggiunse i monasteri di Alessandria (μοναστήρια Ἀλεξάνδρείας),

«accadde che venissero celebrate in quel tempo dai confratelli le ricorrenze del quarantesimo [...] alla morte dell’uno e dell’altro. Cronio lo apprese e restò stupefatto; quindi preso il Vangelo e postolo nel mezzo della comunità narrò ciò che era accaduto»<sup>264</sup>.

Quindi da quanto riportato nel brano appare che esisteva una scelta variegata:

a) vita in comunità, b) vita eremitica, c) anacoretica con un compagno. Tra i componenti delle varie forme di vita c’è comunque un forte legame; anche quando non si sceglie di vivere in comunità l’assemblea dei fratelli è un punto di riferimento. Difatti, non solo Eulogio si rivolge agli altri asceti per consiglio (questa era una caratteristica, una regola, del monachesimo delle origini) ma la comunità celebra insieme il quarantesimo della morte dei due; e, all’assemblea riunita, Cronio racconta ciò che Antonio aveva loro detto. È anche da sottolineare il fatto che l’esperienza di Antonio, che diede un nuovo impulso e andamento al monachesimo staccandolo dalla vita urbana e facendo del “deserto una città” popolata di solitari, non cancellò ciò che esisteva prima di lui, il monachesimo urbano, appunto; ma questo continuò ad essere una realtà viva, riconosciuta, apprezzata, e indipendente, anche dal monachesimo pacomiano.

---

<sup>264</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 21,3; 15, 107; 115.

### 3. Pacomio

Ma veniamo ora a Pacomio. Di lui abbiamo già più volte accennato. Egli proveniva da una famiglia pagana e si convertì al cristianesimo, dopo aver visto, mentre era prigioniero per aver disertato, con che carità i cristiani si interessavano ai prigionieri. Dopo alcuni anni di vita con Palamone, nel 323 fonda a Tabennisi, a 50 km da Tebe, il suo primo monastero. Molti saranno coloro che lo seguirono abbracciando la vita cenobitica, tanto che, alla sua morte, i monasteri da lui fondati saranno dieci, più due femminili: quello di Tabennesi e di Tsmine ai quali si aggiunse più tardi, ad opera di Teodoro, successore di Pacomio, quello di Fakna<sup>265</sup>. Ma come dicevamo prima, la grande importanza della sua fondazione non sta tanto nell'aver costituito la sua koinonia, quanto piuttosto nell'averla organizzata fin nei più piccoli particolari con quella che è stata la prima Regola monastica che conosciamo.

### 4. Molteplicità del monachesimo egiziano

Ma queste figure e questi tipi di esperienze non furono le uniche, anche se sono le più conosciute.

Il panorama egiziano è molto più ricco e complesso, come rileva l'Orlandi nell'introduzione alle *Vite dei monaci copti*<sup>266</sup>. Normalmente si ha dell'Egitto copto e specificatamente del suo monachesimo, l'idea filtrata attraverso la lente alessandrina. Difatti, l'influsso culturale e religioso di Alessandria (la città fondata dai conquistatori, che fu il centro culturale e politico dei greci e dei romani; e centro di irradiazione del cristianesimo) fu determinante anche nel concetto che del cristianesimo e del monachesimo egiziano si ebbe nel resto della cristianità. Ma Alessandria, nonostante il suo vescovo fosse ritenuto un'autorità indiscussa per tutta la regione, fu sempre considerata un corpo estraneo in seno all'Egitto. Anche Atanasio e i vari

---

<sup>265</sup> Cfr. COLOMBÀS, *Il monachesimo...*, I, 123.

<sup>266</sup> ORLANDI T. (a cura di), *Vite di monaci copti*, Città Nuova, 1984. Per quanto diremo ora confrontare introduzione 5-34. Da questo punto in poi le notizie riportate saranno tratte prevalentemente da questa introduzione di Orlandi, integrate di volta in volta da altri testi che segnaleremo nelle note.



autori antichi come Palladio e Cassiano, che si occuperanno e che fecero diventare famoso e determinante il monachesimo egiziano nell'ambito dell'intera cristianità, non lo presenteranno con le sue caratteristiche più specificatamente egiziane, ma con quelle che potevano essere accettate dalla cultura internazionale. Cessato l'interesse per gli inizi, lo svolgimento successivo del monachesimo copto fu pressoché ignorato, anche dagli storici successivi e moderni che seguiranno la scia tracciata dagli antichi. Così grandi figure, come per esempio quella di Shenute, che ebbero influenza enorme in Egitto in tutti i campi, saranno trascurate.

In questi ultimi decenni, sia analizzando bene le fonti, ma soprattutto grazie alle testimonianze archeologiche, si sono andati modificando vari aspetti dati per scontati, come l'ignoranza costituzionale di questi monaci, e la schematizzazione in eremiti-anacoreti da una parte e cenobiti dall'altra. Infatti l'anacoresi ebbe tante e svariate forme, che, in ultima analisi, possiamo far rientrare in essa anche l'espressione di vita di Pacomio. Difatti, pur essendo quest'ultima una anacoresi comunitaria differente dalla prassi corrente, rientra, però, più che opporsi, in questa variegata complessità. Si passa, infatti, «dalla solitudine di un anacoreta in una grotta ad agglomerati grandi e piccoli di ogni genere, in abitazioni costruite più o meno grandi e più o meno distanti, in antichi complessi cimiteriali faraonici, in residenze scavate sotto terra, con organizzazioni di servizi sacri e profani assai differenti; fino ad arrivare alla perfetta e complessa organizzazione dei pacomiani»<sup>267</sup>.

## **5. Shenute**

Dunque, come abbiamo rilevato e come afferma anche il Colombas «non tutto il cenobitismo copto fu pacomiano. In Egitto vi furono certamente monasteri, ai margini dell'istituto pacomiano, in cui si metteva in pratica una vita di comunità più o meno perfetta. Di molti

---

<sup>267</sup> *IVI*, 12. Su Pacomio, come su Antonio, ci sarebbe stato da dire di più, ma essendo figure molto conosciute ci è sembrato più opportuno parlare di quelle che lo sono meno, per avere così una panoramica anche più realistica di quello che fu il complesso mondo del monachesimo copto.

ignoriamo perfino il nome; di altri conosciamo appena qualcosa di più»<sup>268</sup>.

In questo vasto panorama, una grandissima figura fu quella di *Shenute*, che rivestì un'immensa importanza, non solo nella storia del monachesimo egiziano, ma anche per la cultura copta. Una personalità questa ancora poco conosciuta, di cui anche le fonti greche sull'Egitto del IV-V secolo non fanno mai menzione e che, invece, appare di estremo interesse.

Nacque verso il 345 a Shimin, poco a nord della regione dove erano sorti i primi cenobi pacomiani, e divenne, giovanissimo, monaco nel monastero fondato dal fratello della madre, Pgol. Alla sua morte, intono al 388, ne divenne il successore, per un arco di tempo lunghissimo; stando, infatti, alla vita di Besa, suo discepolo e successore, morì a 120 anni. Egli fece di quel monastero (che poi prese il nome di Monastero Bianco dal colore della pietra utilizzata per la sua costruzione e le cui rovine esistono ancora; anzi dal 1984 è stato rioccupato da monaci <sup>269</sup>) un centro di vita monastica e di cultura importantissimo. Qui fu operata la standardizzazione della traduzione (copto)saidica della Bibbia, furono raccolti e tradotti in copto le opere di molti padri greci tanto che Shenute può essere considerato il fondatore e anche il maggiore autore della letteratura in lingua copta. Con lui il monastero si ingrandì enormemente sia per il numero dei discepoli, che stando alla versione araba della *Vita* di Besa, fu di 2.200 fratelli e 1.800 sorelle (alcuni dei quali vivevano come eremiti in grotte, sempre però dipendenti dal Monastero Bianco) e sia per l'estensione delle proprietà che coprivano un'area di cinquanta km<sup>2</sup>, in cui erano distribuite delle dipendenze, una di monaci appunto e una di monache, che altro non erano che colonie agricole in funzione del sostentamento della comunità<sup>270</sup>.

Shenute fu tenuto in grande considerazione sia dalle autorità politiche che religiose. A fianco di Cirillo di Alessandria partecipò al concilio di Efeso, divenendo uno dei pilastri nella difesa

---

<sup>268</sup> COLOMBÀS, *Il monachesimo...*, I, 134.

<sup>269</sup> Cfr. CAPUANI M., *Egitto Copto*, (con contributi di MEINARDUS O. E RUTSCHOWSCAYA M.E), I.A.C. Jaca Book 1999, Le grandi stagioni, 179.

<sup>270</sup> Cfr. COLOMBÀS, *Il monachesimo...*, I, 134; oltre che ORLANDI, in *Vite dei monaci copti*, 127-131. Il testo tradotto da Orlandi non è la versione araba, ma quella copto-boarica, in cui non si fa menzione di tali numeri riguardo ai discepoli né delle monache.

dell'ortodossia; organizzò soccorsi per la popolazione in occasione delle incursioni delle tribù nomadi del deserto; si adoperò per abbattere i residui pagani nel paese. Ma fu indubbiamente la sua opera culturale (come abbiamo ricordato sopra, contribuì alla formazione di una cultura e di una coscienza nazionale autonoma) secondo l'Orlandi «la vera ragione per cui la memoria di Shenute diventerà il punto di riferimento per la Chiesa anti-calcedonese, la Chiesa “copta” per eccellenza»<sup>271</sup>, e che le permise di rimanere a galla nell'isolamento dopo la crisi calcedonese e dopo la conquista islamica.

## **6. Monachesimo eterodosso ed eretico. La crisi calcedonese**

Accanto a questi vanno segnalati altri due movimenti monastici contemporanei ad Antonio e Pacomio, quello scismatico di Melezio e quello ereticale di Ieraca e di Ario, come anche lo sviluppo successivo e la divisione del monachesimo pacomiano in anticalcedonese e fedele all'ortodossia di Calcedonia<sup>272</sup>.

Questi primi due movimenti si svilupparono al di fuori degli schemi approvati da Alessandria.

Dalle notizie trasmesseci dalle Storie ecclesiastiche e da Atanasio riguardo *Melezio* e i suoi seguaci, non si direbbe che si possa parlare di comunità monastiche, ma la scoperta di documenti meliziani databili verso il 335 ha portato a questa conclusione ormai certa. «Alcune lettere private ci informano di otto comunità monastiche, di cui una femminile, non isolate ma in rapporto tra loro»<sup>273</sup>. Comunità che hanno avuto una vita molto lunga giungendo fino al VII secolo.

Lo scisma meliziano, specie all'inizio, non pone in discussione le tradizioni della Chiesa ufficiale né quelle teologiche (la fede trinitaria) né disciplinari (il trattamento dei lapsi), ma nasce come tentativo di contrastare il potere monarchico del vescovo di Alessandria

---

<sup>271</sup> *Ivi* 129.

<sup>272</sup> Cfr. ORLANDI, in *Vite dei monaci copti*, 19-30.

<sup>273</sup> COLOMBÀS, *Il monachesimo...*, I, 134.

sull'insieme dell'Egitto cristiano. Inoltre, «il movimento meliziano riesce a radicarsi non solo ai livelli alti del clero, ma anche nel monachesimo, proprio quando questo conosce una stagione felice della sua affermazione in Egitto, nelle sue eterogenee forme di espressione e organizzazione»<sup>274</sup>. La vivacità della missione meliziana turbò la vita specialmente di quei monaci che non vivevano in un cenobio, come i monaci itineranti o quelli inseriti in aggregazioni poco strutturate. Il comportamento dei meliziani non discostava molto da quello degli altri asceti, come, ad esempio, i discepoli di Antonio, anzi spesso venivano scambiati, o si facevano passare per questi. È pure probabile, secondo l'ipotesi di «Chitty, che una parte dei discepoli di Antonio abbia aderito allo scisma. I meliziani hanno certo costituito un tipo di monachesimo autonomo, ma questo non esclude che abbiano assorbito elementi di altri gruppi. La stessa enfasi con cui nella *Vita Antonii*<sup>275</sup> Antonio scoraggia i suoi dal seguire meliziani-manichei o meliziani-ariani, potrebbe nascondere le tracce di una divisione formatasi originariamente nell'ambito dei suoi seguaci»<sup>276</sup>. E fu proprio questo stretto contatto con il monachesimo, che permise la continuazione e la durata di questa corrente della chiesa meliziana, anche quando perdettero progressivamente il sostegno dei vescovi.

Caratteristiche di questa corrente scismatica furono la grande autonomia da Alessandria, la cui autorità assoluta non veniva riconosciuta (questo elemento divenne una caratteristica costitutiva e distintiva della corrente) e una vita liturgica differenziata. Già dopo la morte di Atanasio, a livello liturgico, più che dottrinale, infatti, ci saranno delle usanze che segnano la distanza con la chiesa egiziana, usanze che non sono altro che il risultato di tendenze, portate all'eccesso, di quella che poteva essere una pietà, una liturgia popolare o derivare da un sostrato religioso pre-cristiano molto vivo a livello di civiltà contadina. A partire dal V secolo, il concetto di eresia andò allargandosi e furono ritenuti tali anche gli scismatici. Infatti, durante il IV secolo i problemi creati dagli ariani, non fecero sì che ci si occupasse di questioni liturgiche

---

<sup>274</sup> CAMPLANI A., *In margine alla storia dei meliziani*, in *Augustinianum* 30/2(1990), 349.

<sup>275</sup> *Vita di Antonio*, 68,1.

<sup>276</sup> *Ivi*, 327.

come quelle dei meliziani; ma nel V secolo, superato la crisi ariana, non furono ritenute più ammissibili e anche gli scismatici vengono considerati eretici<sup>277</sup>.

Per quanto riguarda, poi, *Ieraca* vissuto intorno al 300, di cui non ci sono pervenuti gli scritti né notizie più approfondite e obbiettive, egli rappresenta uno dei legami tra ascetismo pre-monastico e il monachesimo. Da quanto possiamo sapere da Epifanio egli condusse una vita ascetica non lontano dalla città di Leontopolis e riunì intorno a sé una schiera di discepoli e discepole, che costituirono una comunità attiva durante tutto il IV secolo. Probabilmente discepolo di Origene, Ieraca si lasciò influenzare da idee gnostiche ed encratite che lo portarono a polemizzare con l'ascetismo ortodosso più mitigato. Ma di lui e di Ario ci occuperemo fra poco, quando parleremo delle vergini di Alessandria.

Importante è anche, come dicevamo, lo svolgimento o la divisione interna avvenuta in seno alle comunità pacomiane, dopo il Concilio di Calcedonia (451). La *crisi calcedonese*<sup>278</sup>, infatti, provocò all'interno del monachesimo egiziano, come all'interno della stessa chiesa egiziana, «una scissione non trascurabile, e l'organizzazione ufficiale dei pacomiani, i cui monasteri, numerosissimi, andavano dal sud (Pbou) fino al delta alessandrino (monastero della Metanoia al Canopo), aveva scelto la parte calcedonese. È vero che questo aveva determinato una scissione all'interno stesso dell'organizzazione pacomiana, ma gli scissionisti erano comunque diventati organizzatori di diverse comunità, le quali non si richiamavano più in maniera diretta ed

---

<sup>277</sup> Cfr. *Ivi*.

<sup>278</sup> Così, nella *Vita di Apollo Archimandrita*, viene descritta questa crisi:

«I vescovi e i miserabili che si riunirono a Calcedonia furono pasto della rovina, della morte e dell'errore [...] Infatti quale salvezza potrà venir loro avendo essi rifiutato il gran medico della nostra natura, il Signore della gloria, il Verbo del Padre, il Figlio unigenito di Dio il quale assunse, secondo un disegno pieno di amore per l'uomo, la nostra natura, cioè la santa carne, spirituale, degli esseri animati, che egli prese dalla Nostra Signora, gloriosa Madre di Dio, la Vergine Maria? Questa che Egli fece una sola cosa con Lui, secondo la sua sostanza che non è divisa in due nature – non fia mai – o due aspetti – secondo quello che sembrò al Sinodo impuro -, ma è un solo Signore, un Cristo solo, e questo solo è, immutabile e inseparabile, sia nel momento in cui opera le meraviglie sublimi, sia nel momento in cui sopporta i dolori fisici reali, essendo indivisibile e inseparabile in tutte le cose in ogni modo.. ma questo dogma, quello apostolico e gli insegnamenti veritieri, quelli di tutti i maestri della verità, furono tralasciati da quelli del Concilio di Calcedonia. Essi divisero in una concezione giudaica questo solo stesso nostro Signore Gesù Cristo in due nature e due aspetti, e invece della Trinità santa, introdussero un'empia quaternità (9). In verità, non soltanto il trono apostolico di Alessandria [...] ma tutta o quasi la terra d'Egitto e anche la santa comunità di Pbou fu toccata da una tempesta simile (10)». STEFANO DI HNES, *Vita di Apollo Archimandrita*, in *Vite di monaci copti*, 198-199.

esplicita alla Regola pacomiana, ma piuttosto (sebbene non tutte, comunque) a quella shenutiana»<sup>279</sup>.

Una di queste figure è quella di *Apollo*, che si staccò dalla comunità di Pbou a causa della sua posizione anti-calcedonese e si ritirò nel Fayum nel monastero di Deir el Hammam o di Apa Isaac, in cui vi era una comunità di meliziani che egli scacciò. Tra le altre cose che ci dice la *Vita* è per noi importante il fatto che vi fosse anche una comunità femminile a lui legata.

«Dopo aver visto queste cose – Stefano stava descrivendo la comunità fondata da Apollo – volta il viso verso Nord, e vedrai anche il convento femminile, che non è minore di questi nella forza della virtù, io dico la quantità di miracoli di quelle vergini che lottano per crearsi l’assenza di passioni degli incorporei. Guarda la quantità di sacrifici che sono stati mandati al Signore dai due monasteri – quello maschile e quello femminile – fin dal giorno in cui furono fondati, e inoltre la schiera dei martiri che furono olocausti al Signore, che sono simili a pietre preziose incastonate in una bella corona»<sup>280</sup>.

Un altro monaco pacomiano che abbandonò la congregazione per fondare un monastero anti-calcedonese presso Abido, fu Manasse, a cui si aggiunse anche una comunità femminile<sup>281</sup>.

Già da questa panoramica ci si può rendere conto di quanto il monachesimo femminile non sia stato una realtà marginale, ma che abbia affiancato e seguito con una poderosa presenza, il flusso e le dinamiche del monachesimo copto maschile.

Ma bisogna rilevare, non per polemica, che purtroppo nelle storie del monachesimo esso è trattato più “sobriamente” e in modo meno (per nulla?!) particolareggiato. Ciò è dovuto senz’altro al fatto che le notizie a nostra disposizione, almeno per il periodo più antico, sono meno

---

<sup>104</sup> *Ivi*, 26

<sup>280</sup> STEFANO DI HNES, *Vita di Apollo 18*, *Ivi* 214.

<sup>281</sup> *Ivi*, 27.

specifiche e a volte trattano di loro per incidens, come nei casi che abbiamo ora visto. Ma sono comunque notizie, che ci sono, ed importanti<sup>282</sup> (anche se vanno a volte setacciate e ricercate, come aghi in un pagliaio, nella letteratura che tratta delle grandi figure maschili) e che ci danno un quadro di una realtà molto viva e feconda, che può dire molto alla storia della Chiesa e del monachesimo in generale, ma anche alla storia della nostra Chiesa del Terzo Millennio. Ed è per questo che ci siamo avventurati nell'impresa di cercare di raccogliere, nel nostro piccolo, questo materiale: per far un po' più di luce su questo universo ancora troppo sconosciuto. Ma ci vorrebbero studi (e ci auguriamo che ci siano) a ben più alti livelli da fare, e da parte di grandi studiosi<sup>283</sup>. Comunque spesso le grandi imprese incominciano dal poco.

---

<sup>282</sup> Ritorneremo in seguito su questo aspetto in modo più dettagliato.

<sup>283</sup> Bisogna dire che un certo risveglio si nota, ma ancora troppo ridotto rispetto ai poderosi studi sul monachesimo maschile. A proposito, basti pensare alla prima traduzione moderna del *Meterikon Detti delle madri del deserto*, uscita ad aprile di quest'anno, e di cui ci occuperemo a suo tempo. Anche se ci troviamo di fronte ad una traduzione che avrebbe richiesto una introduzione e delle note molto più approfondite e soddisfacenti.

## Capitolo V

### VERGINI E MONACHE EGIZIANE

Nel paragrafo precedente ci siamo imbattuti in diverse comunità femminili e in monasteri in cui la vita cenobitica era già ben strutturata e guidata da una Regola. Stando alle notizie che abbiamo, però, non è possibile stabilire con precisione quanto si sia passati dall'esperienza spontanea e pressoché domestica delle vergini, a quella del monachesimo organizzato. «Rimane tuttavia, significativo che la maggior parte delle testimonianze ricolleggi il fenomeno a delle relazioni di parentela o di filiazione spirituale»<sup>284</sup>. Infatti le prime testimonianze che abbiamo e di cui ci occuperemo saranno appunto quelle delle sorelle di Antonio e Pacomio; l'una affidata dal fratello a delle vergini, l'altra che divenne la confondatrice, con Pacomio, del ramo femminile della *koinonia*. Ma oltre a queste due, ci furono altre innumerevoli donne, che, attratte dalla fama di santità e dallo stile di vita intrapresa da grandi personalità del monachesimo maschile, ne divennero discepole; per cui molto spesso, come abbiamo già notato, accanto ai monasteri maschili, sorgono monasteri femminili strettamente uniti a quelli. Finora, infatti, abbiamo incontrato svariate comunità femminili, sia ortodosse che scismatiche ed ereticali, legate alle grandi figure che avevano già dato vita a comunità maschili; ma, oltre all'accenno "hanno anche una comunità femminile", non conosciamo il nome di grandi figure di donne, né in queste comunità né che abbiano dato vita a comunità autonome, cioè sorte dal cuore e dall'iniziativa di una donna. Abbiamo, quindi, figure di fondatori, ma non di fondatrici, se si eccettua Maria, sorella di Pacomio; che, comunque, è sempre una confondatrice. Il monachesimo femminile, allora, fu solo un riflesso di quello maschile? Visse una esperienza marginale e all'ombra di questo, seguendo pedissequamente le evoluzioni o ebbe un suo ruolo ben definito? Ci fu soltanto una folla anonima di vergini, monache e monasteri legata a

---

<sup>284</sup> *Meterikon, I detti delle Madri del deserto*, COCO L.(a cura di), Mondadori, *Uomini e Religioni*, 2002, p. 10.



fondazioni maschili o ci furono anche personalità tali da dare origine a monasteri indipendenti? Insomma, ci furono solo fondatori o anche fondatrici? In ultima analisi, ci sono elementi tali per poter tracciare una storia del monachesimo copto femminile o ci dobbiamo accontentare, come fanno i testi di Storia e di storia del monachesimo, limitandoci a pochi accenni?

Il fatto stesso che abbiamo di poco superato la metà del numero di pagine del nostro lavoro, ci fa supporre che si possa – e ci sarebbe stato ancora tanto da approfondire – tracciare questa storia.

Una storia fatta da folle anonime, ma non marginali, che ebbero un ruolo importante nelle vicende dottrinali e pastorali della chiesa alessandrina ed egiziana. Una storia fatta da grandi figure ben delineate legate a movimenti maschili, ma anche da personalità così pronunciate e forti da dare vita a comunità proprie o a svolgere un ruolo di guida spirituale con la stessa influenza e stima riservati alle grandi figure maschili. Così, accanto ai padri del deserto, scopriremo le grandi figure delle madri del deserto; e non solo. Sono tanti, infatti, gli accenni e le vere e proprie *Vite* che ci sono state tramandate nella letteratura monastica. Perché, se è indubbio che le figure maschili furono più note e numerose, non dimeno ci saranno anche tra le monache altrettanti elementi portanti anche se, purtroppo, meno conosciute. Ma di queste ci occuperemo soprattutto nella terza parte del nostro lavoro.

Qui invece vogliamo tentare di procedere con ordine analizzando, più in generale, lo sviluppo e le modalità del monachesimo femminile copto; esaminando, cioè, un po' meglio queste relazioni e le espressioni proprie del monachesimo femminile.

Partiremo, così, dalla testimonianza di Atanasio, tratta sia dalla *Vita di Antonio*, riguardante la sorella di questi, che dalle *Lettere alle vergini*. Questi scritti ci aiuteranno a gettare luce sulla realtà e la vitalità, presenti soprattutto ad Alessandria.

## LE VERGINI EGIZIANE

### 1. La testimonianza di Atanasio: *Vita di Antonio*, 3: la sorella di Antonio ...

Per quanto riguarda il nostro tema riveste particolare importanza quanto Atanasio scrive all'inizio della *Vita di Antonio* parlando della sua vocazione:

«Poi affidò la sorella a delle vergini fedeli che conosceva e la lasciò affinché fosse allevata nella verginità ed egli stesso si dedicò alla vita ascetica davanti a casa sua, vigilando su se stesso e sottoponendosi a una dura disciplina»<sup>285</sup>.

Il passo in questione ci offre uno spaccato dell'ascetismo verso il 270: vergini e asceti che vivevano nelle loro case o nelle vicinanze di esse, senza avere ancora una regola precisa né case o particolari monasteri in cui vivere insieme l'ideale ascetico.

A dire il vero fino al 1961, e cioè prima dello studio di Gérard Garitte<sup>286</sup>, la lezione comunemente usata del testo di Atanasio era: εἰς παρθενῶνα, che aveva portato alla traduzione: «Poi affidò la sorella a un monastero di vergini fedeli...»; in tal modo questa traduzione diveniva la testimonianza più antica dell'esistenza di una casa comune per religiose, facendo giungere alla conclusione che nel III secolo esistessero già monasteri, e che la vita cenobitica femminile, dunque, si fosse sviluppata prima di quella maschile. Il Garitte riporta tutta una serie di testimonianze di autori moderni che, basandosi su questo testo, avevano dato spiegazioni più o meno convincenti in questo senso.

Taluni ritenevano pacificamente che qui si menzionasse un monastero e si portava anche come motivazione il fatto che vergini, le quali si ritiravano dal mondo abbandonando tutto, dovevano necessariamente vivere in comunità per motivi di sicurezza, pur ammettendo che

---

<sup>285</sup> ATANASIO, *Vita di Antonio* 3, 102.

<sup>286</sup> GARITTE G., *Un couvent de femmes au III siècle?* in *Scrinium Lovaniense Mélanges historique*, E. VAN CANWENBERG, Louvain 1961, pp. 150-159. Riportiamo una sintesi di questo contributo, perché molto importante. Ciò che andremo dicendo si riferisce appunto a queste pagine.

probabilmente ancora non avevano una Regola ufficiale (Write). C'era poi chi, come il Cousin, nella sua storia del monachesimo, diceva che continenti e vergini erano vissuti a lungo nel mondo senza raggrupparsi in edifici particolari, salvo *forse* le vergini, in qualche caso, in un parthénon. Altri ancora ritenevano che si trattasse di un piccolo gruppo, formato da due o tre vergini che praticavano l'asceti senza separarsi completamente dal mondo (von der Goltz). C'era anche chi avanzava dei dubbi su Atanasio stesso, pensando che forse era incorso in un anacronismo, attribuendo alla seconda metà del III secolo, una istituzione che risaliva invece al IV (Vizanos). Altri ancora pensavano che più che di un monastero vero e proprio, si trattasse qui di una specie di pensione familiare dove, pur conservando la loro autonomia, vivessero delle vergini, forse sotto la più o meno diretta sorveglianza del vescovo (Bouyer). Il Meyer poi evita di tradurre il termine problematico rendendolo così: «affidò la sorella alle monache per essere allevata», e commentava il passo dicendo che qui si ha la prima menzione del termine *παρθενῶν* nel senso cristiano di una casa o gruppo di vergini; ma veramente a quei tempi donne religiose vivevano generalmente ancora nelle loro famiglie, pur adunandosi insieme per riunioni comunitarie.

Insomma, tutte queste variegate testimonianze facevano comprendere come il testo creasse problema dal punto di vista storico.

Dopo aver riportato tutte queste posizioni, il Garitte fa un'analisi critico-testuale dei manoscritti greci della *Vita di Antonio*. Egli mette subito in evidenza che, sebbene in nota già il testo del Montfaucon (1698) tratto dal Migne (che era il testo seguito nelle varie edizioni) portava una versione diversa e cioè: *εἰς παρθενίαν*, nessuno pareva averla presa in considerazione. Mentre, come dimostra, proprio questa è la lezione che dà più garanzie di antichità. Infatti, nonostante quella di *εἰς παρθενῶνα* sia quella numericamente più attestata (35 manoscritti), ben 21 di questi, però, appartengono alla stessa famiglia (tratti dai volumi di Simeone Metafratte), mentre quella di *εἰς παρθενίαν* (15 manoscritti) presenta una maggiore

varietà di fonti. Tutte queste fonti, però, non risalgono a prima del IX secolo. Ma confrontate con le versioni latina, copta, sahidica, armena, più antiche delle fonti del testo greco che abbiamo, risulta che queste traducono con vergini, e quindi εἰς παρθενίαν, e non con monastero (παρθενῶνα) il brano in questione, dimostrando chiaramente come, appunto, questa sia la lezione che presenta maggiori garanzie di antichità.

Oggi, infatti, dopo il contributo del Garitte, è questa la lezione comunemente usata<sup>287</sup>.

Lisa Cremaschi nella nota 12 della sua traduzione della *Vita di Antonio*, spiegando appunto il motivo per cui ha preferito scegliere alla lezione εἰς παρθενῶνα, *a un monastero*, più numerosa, quella di εἰς παρθενίαν, si rifà all'ormai inoppugnabile dimostrazione del Garitte. E sottolinea anche lei come «la lezione εἰς παρθενῶνα era stata utilizzata dagli storici della Chiesa e del monachesimo per dimostrare l'esistenza di una vita comune di vergini nel III secolo, ma dopo lo studio della tradizione manoscritta *non è più possibile fondarsi sulla Vita Antonii per avvalorare tale tesi*»<sup>288</sup>. Potevamo evitare di fare questa citazione ripetitiva, avendo fatto riferimento alla fonte da cui è partita la Cremaschi, il contributo di Garitte appunto. Ma lo abbiamo fatto per un motivo: la frase che abbiamo messo in corsivo. L'articolo del Garitte aveva per titolo una domanda: *Un convento di donne nel III secolo?* Ora, mentre all'inizio riportava le varie tesi (che abbiamo anche noi riportato nelle sue maggiori espressioni) alla fine, pur dando un contributo di grandissimo valore su quella che era la questione di critica testuale, non ha però dato una risposta esauriente alla domanda. O meglio ha dimostrato sì che nella *Vita di Antonio* non si parla di monastero, senza dire nulla però su quelle che potevano essere per lui, dopo questa conclusione, le modalità di vita di queste vergini. Tirando le fila di quanto dicevano gli autori da lui citati e partendo dalla sua scoperta, si può dire che c'erano in Egitto,

---

<sup>287</sup> Anche se c'è chi ancora facendo riferimento al Migne, usa l'altra lezione, così per esempio nell'introduzione al *Meterikon*, il *Coco*, pur riportando la traduzione italiana «Affidò la sorella a delle vergini fidate e che ben conosceva, affinché fosse educata al loro modo di vita», accetta però la versione παρθενῶνα, quando dice: «Antonio dà in consegna la sorella a un *parthenon* nel momento in cui incomincia la sua vita di eremita», 10.

<sup>288</sup> CREMASCHI, in ATANASIO, *Vita di Antonio*, 102 nota 12. Cfr anche BARTELINK G.J.M. (a cura di) ATHANASSE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, Les éditions du cerf, 1994, Sources chrétiennes 400, 81-82.

verso il 270, delle vergini consacrate che non conducevano ancora una vita comune in un monastero e che probabilmente vivevano invece nelle loro case e in famiglia, pur riunendosi per le assemblee liturgiche.

Ma questa tesi dell'esistenza di comunità femminili e di monasteri verso la fine del III secolo deve essere abbandonata del tutto o può comunque essere fondata? Mentre il Garitte conclude il suo articolo dicendo quanto sia importante per la storia la critica testuale dei manoscritti, ritenendo chiuso dunque l'argomento, la Cremaschi si limita invece a dire che per continuare a sostenere tale tesi, non ci si può più basare sulla *Vita di Antonio*, come conferma.

Abbiamo visto prima che il Gomez ritiene che il cenobitismo sia da collocarsi prima dell'anacoretismo in contrasto con la tesi tradizionale di cui, come dice lui stesso è «modernamente difesa con un bagaglio culturale invidiabile da dom Adalbert de Vogüé, monaco della Pierre-qui-vire»<sup>289</sup>.

A dire il vero a noi personalmente sembra che, nonostante la notevole differenza tra εἰς παρθενῶνα e εἰς παρθενίαν è pur vero che ci troviamo di fronte ad un plurale: «...a delle vergini», e non ad una vergine come ci aspetteremmo. Non dimentichiamo che la sorellina di Antonio era rimasta senza niente avendo egli distribuito tutto ai poveri. Quindi doveva essere affidata a una o più persone che l'accogliessero non solo per educarla, ma anche materialmente in una casa. Ora, o ci troviamo di fronte ad un'affermazione di Atanasio che fa riferimento alla categoria delle vergini in generale, che come sosteneva il Meyer vivevano in famiglia ma si riunivano per le assemblee liturgiche e anche catechetiche (e durante una di queste riunioni Antonio avrebbe detto alle vergini: Vi affido mia sorella, educatela alla verginità) o siamo veramente di fronte ad un gruppo che, per avere in affidamento la ragazzina, doveva vivere insieme<sup>290</sup>. Se, poi, ci riferiamo al capitolo 21 della Storia Lausiaca che abbiamo visto prima,

---

<sup>289</sup> GOMEZ, *Monachesimo*, 1066. De Vogüé è uno dei massimi conoscitori del monachesimo delle origini. Egli con i suoi studi ha contribuito in maniera enorme alla comprensione della Regola di S. Benedetto, proprio a partire dalla letteratura monastica precedente.

<sup>290</sup> Anche perché, se vogliamo proprio rompere le uova nel paniere, dire vergini o casa delle vergini, monastero,

dobbiamo dire che queste realtà probabilmente interagivano già all'epoca di Antonio.

Ma il nostro è solo un voler fare l'avvocato del diavolo o delle cause perse; perciò, ritenendo assodato che a partire dalla *Vita di Antonio* non si può più dimostrare che in una data così antica esistessero già monasteri femminili, ci domandiamo comunque: C'è forse qualche altra attestazione che ci può far ritenere che già alla fine del III secolo probabilmente essi esistevano?

Le notizie più certe che abbiamo, in effetti, si collocano tutte agli inizi del 300. Anche se non arriviamo subito alle comunità pacomiane o comunque rimaniamo fuori da esse, le altre esperienze cenobitiche femminili che abbiamo già incontrate nel quadro generale delle origini del monachesimo che abbiamo tracciato prima, non ci fanno risalire a prima del IV secolo. Così è pure di quelle ereticali di Ieraca, che in qualche modo è considerato il tramite tra ascetismo pre-monastico e monachesimo propriamente detto, o di quelle di Ario, di cui per altro ci occuperemo nel paragrafo successivo.

Ci sono, comunque, forse, delle attestazioni che possiamo far risalire a prima del IV secolo.

## **2. S. Damiana e S. Eugenia e il monachesimo urbano**

Ci riferiamo qui alla storia di *S. Damiana*, una delle sante più amate e venerate dagli egiziani, il cui monastero, che si trova a Za'farān, una decina di chilometri a nord della cittadina di Bilqas, nella regione del Delta del Nilo, oggi è meta di grandi pellegrinaggi e ospita la comunità femminile più numerosa di tutto l'Egitto<sup>291</sup>.

La vita di questa santa che è giunta a noi attraverso diversi manoscritti arabi, ci è stata tramandata da Giovanni di Parallos e risale al VII, dunque tre secoli dopo la morte di Damiana.

---

non è che poi necessariamente può voler dire due cose completamente diverse. Facciamo un esempio pratico: spesso nel linguaggio della gente che frequenta il mio monastero si possono trovare le due espressioni usate come equivalenti: per esempio, vado al monastero oppure vado dalle monache, come anche vado a S. Agata o vado al Deserto, per dire sempre la stessa cosa: vado al Monastero di S. Paolo al Deserto in S. Agata sui due Golfi dalle Monache Benedettine.

<sup>291</sup> Cfr. CAPUANI, *Egitto Copto*, 30.

Giovanni dice di averla però conosciuta da uno scritto di Cristodulo, discepolo di Giulio di Aqfahs, famoso raccoglitore di vite di santi martiri durante la persecuzione di Diocleziano e martire lui stesso<sup>292</sup>, e quindi da un contemporaneo dei fatti narrati.

Stando a quanto narra questa vita, Damiana era figlia unica di Marco, governatore di Parallos e al Za'farān, durante l'impero di Diocleziano (284-305). Battezzata ad un anno, all'età di quindici anni rifiutò il matrimonio per consacrare la sua vita al Signore. Dal padre ottenne la costruzione di un palazzo fuori della città dove si ritirò con altre quaranta compagne. Stando al racconto, dopo un periodo in cui era stato cristiano, Diocleziano tornò al paganesimo costruendo settanta idoli, metà uomini e metà donne, e costrinse tutti ad adorarli. Cosa che dovette fare anche Marco, padre di Damiana, che era amico dell'imperatore. Al ritorno in Egitto, Damiana convinse, però, il padre a ritrattare; questi ritornò dall'imperatore dichiarandosi cristiano e affrontando così il martirio. Anche a Damiana fu mandato un inviato dell'imperatore, per farle adorare gli idoli, ma essa rimase ferma nella sua fede e dopo svariate torture, fu decapitata insieme alle quaranta vergini sue compagne. I loro corpi furono lasciati sul posto e rimasero incorrotti fino all'avvento di Costantino (306-337), il quale mandò Elena sua madre, che fece costruire una chiesa per raccogliere le reliquie della santa e delle sue compagne; chiesa che fu consacrata il 12 bašans (7 maggio) dal patriarca Alessandro I (312-326)<sup>293</sup>.

Stando, dunque, a questa vita, già verso la fine del III secolo esisterebbe un monastero con una comunità numerosa di vergini.

All'inizio, comunque, del IV secolo e precisamente ancora, durante l'episcopato di Alessandro, predecessore di Atanasio sulla cattedra di Alessandria, abbiamo attestazioni precise

---

<sup>292</sup> Almeno da quanto appuriamo da una vita scritta su di lui, non sempre molto attendibile dal punto di vista storico, egli sarebbe stato carceriere o una specie di scriba, ad Alessandria. Durante la persecuzione si sarebbe occupato delle salme dei martiri che rimandava ai rispettivi luoghi di provenienza, scrivendo anche il resoconto, quanto più accuratamente poteva, delle loro vite e del loro martirio Cfr. SAUGET J.M., *Giulio di Aqfahs*, in *Biblioteca Sanctorum, Enciclopedia dei Santi*, Città Nuova, VI, 1226-1231.

<sup>293</sup> Cfr. ABULIFF W., *Damiana*, in *Biblioteca Sanctorum Orientalium, Enciclopedia dei Santi, le Chiese Orientali*, Città Nuova 1998, vol I, 597-599. Non abbiamo una traduzione della vita in Italiano perciò ci siamo riferiti a questa voce e alle notizie riferite dal CAPUANI, *Egitto Copto*,30.

sull'esistenza di comunità cenobitiche femminili. Ci riferiamo ad un episodio raccontato nella *Lettera alle vergini* attribuita ad Atanasio, di cui ci occuperemo fra poco, ed anche dalla *Storia dei patriarchi della Chiesa Copta di Alessandria*; scritto questo, redatto in arabo, sotto la guida di Severo, vescovo di Al-Ashmuneim, nel X secolo. L'episodio raccontato presenta Alessandro immerso nella meditazione delle sacre Scritture quando si presentarono a lui delle vergini della città di Alessandria per lamentarsi che alcune vergini del loro monastero si dedicavano a digiuni troppo severi e rifiutavano qualsiasi lavoro manuale<sup>294</sup>. Queste seguivano le tendenze dell'asceta rigoroso Ieraca e quelle ariane, che, come vedremo, avevano fatto molti seguaci tra le vergini. Contro queste tendenze di Ieraca, Alessandro tiene un discorso che Atanasio riporta nella sua *Lettera alle vergini*. In esso richiama ad una asceti più moderata. Ma quello che qui ci interessa è il riferimento appunto al monastero e alla vita comune.

Avremo ancora modo di vedere come il monachesimo urbano di Alessandria fu una realtà molto viva, come abbiamo già visto con l'episodio della *Storia Lausiaca*.

Un altro esempio ci viene ancora dalla vicenda della santa romana *Eugenia*.

La *passio S. Eugeniae* ebbe nell'antichità grande successo, visto le versioni, greca, armena, siriana, etiopica che abbiamo. Oltre alla *passio* abbiamo una *Vita* che il Migne riporta con l'attribuzione *Autore incerto (Rufino d'Aquileia?)*<sup>295</sup>. Non possiamo stabilire con precisione il periodo in cui essa visse; probabilmente l'epoca potrebbe essere quella fra Comodo e Valeriano. Nella *Vita*, infatti, ci sono delle incongruenze oltre a dei particolari aggiunti o inventati; la parte della vicenda che si svolge ad Alessandria, infatti, è collocata all'epoca dell'imperatore Comodo (180-192)<sup>296</sup>, mentre quella romana sotto Valeriano (253-60) e

---

<sup>294</sup> Cfr. ROSSO, *la lettera alle Vergini*, 449 in particolare nota 140. Confrontare anche ELM S., *Athanasius of Alexandria's Letter to the Virgins: who was its intended audience?*, in *Augustinianum*, XXXIII,1-2 (1993), 177 nota 16.

<sup>295</sup> PL, XXI, coll. 1105-22.

<sup>296</sup> «In septimo Consulatu suo Commodus Imperator direxit illustrissimum virum Philippum ad Aegyptum, ut praefecturam ageret Alexandriae, et omnes potestates, quae per totam Aegyptum administrabantur, ejus arbitrio deservirent. Hic itaque cum uxore Claudia cum duobus filiis, Avito et Sergio, et cum filia Eugenia, ab urbe Romana ad urbem Alexandriam dum venissent [...]» *Vitae s. Eugeniae*, in *Patrologia Latina XXI, 1105-1107*, I CD



Gallieno (260-268)<sup>297</sup> praticamente quasi un secolo dopo: un po' troppo; anche se i nostri monaci erano molto longevi!

Per sommi capi questa la vicenda.

All'epoca di Comodo, il nobile romano Filippo viene mandato come prefetto ad Alessandria; egli porta con sé la moglie Claudia e i tre figli Avito, Sergio ed Eugenia. Nella città egiziana, Eugenia rifiuta le nozze con Aquilio figlio del console, ed entra sotto vesti maschili in un monastero, dove si distinse per le sue virtù tanto da essere eletto abate. Sparsasi la sua fama, una nobile romana, Melanzia, volle visitare il monastero; incontrato l'abate, non immaginando che fosse una donna, se ne innamorò. Essendo stata da lui respinta, lo denunciò al prefetto Filippo, accusandolo di proposte immorali. Quando Eugenia fu condotta davanti a lui, proclamò la sua innocenza e si fece conoscere per sua figlia. Tutta la famiglia di lei, lieta per averla ritrovata, si fece battezzare. Filippo divenne anche vescovo di Alessandria<sup>298</sup>, e fu fatto uccidere dal nuovo prefetto, perché cristiano. Eugenia edificò sul suo sepolcro un monastero di vergini.

«Juxta atria itaque [1 [1118D] Antea ibi legebatur.] ubi sancta Eugenia filia ejus monasterium Christi virginibus collocaverat, illic suum jussit collocari corpusculum, in quo loco beatissima Claudia xenodochium fabricabat, et constituit praedia, quae susceptionibus peregrinantium deservirent: ipsa autem cum Avito et Sergio filiis, et cum beata Eugenia regressa est Romam»<sup>299</sup>.

Anche a Roma, dove troverà il martirio, Eugenia fonderà un monastero.

Ora sono proprio questi riferimenti ai monasteri, maschile (quello in cui entra Eugenia e di cui

---

<sup>297</sup> «Valeriano itaque et Gallieno imperantibus, orta [1119B] seditio de Christianis est, eo quod Cyprianus Carthaginem everteret, et Cornelius Romam. Data est ergo auctoritas ad Paternum proconsulem, ut Cyprianum occideret. Cornelius autem quia a multis Romanis etiam illustribus fovebatur, erat in abditis.» *Ivi*, cap.22,1119-1119B.

<sup>298</sup> La figura di Filippo, come anche quella di Claudia, sembrano inventate, non si ha infatti notizia, in quel periodo di un vescovo con tale nome. Cfr. GORDINI G.D., *Eugenia, Filippo, Claudia, Sergio, Abdon, Proto e Giacinto*, in *Biblioteca Sanctorum, Enciclopedia dei Santi*, Città Nuova 1964 (III ed. 1991), vol V, 182.

<sup>299</sup> *Vitae s. Eugeniae*, 1118. Il titolo di questo capitolo XIX, da cui abbiamo tratto la citazione, ne riassume così il contenuto: «CAPUT XIX. Perennius praefectus Alexandriae. Philippus gladio percutitur. Eugenia monasterium virginum struxit. Claudia xenodochium erigit super sepulcro Philippi ».

diventa abate<sup>300</sup>) e quello da lei fondato, che qui ci interessano. Stando alle notizie di questa *Vita*, effettivamente ci sarebbero stati dei monasteri e comunità cenobitiche strutturate già, al massimo verso il 268<sup>301</sup>; prima, perciò, della vocazione di Antonio che avvenne verso il 270. Per poterlo affermare con certezza bisognerebbe dare alla *Vita* un valore storico che forse non ha o almeno compiere una operazione di critica testuale che noi non siamo in grado di fare. Per quanto riguarda l'attendibilità storica del testo, dobbiamo dire che in tutto questo miscuglio di date e personaggi la vicenda presenta dei dati leggendari, che la fanno definire dal Gordini un "romanzo fantastico"<sup>302</sup>. Ma, nonostante ciò, essa parte da un nucleo storico. Alcuni personaggi sono, infatti, realmente esistiti, mentre altri sono completamente inventati; ma Eugenia è, in ogni caso, una martire romana, di un periodo incerto (che può andare da Comodo a Valeriano) ma esistita realmente. "Gli antichi itinerari parlano del suo sepolcro sulla via latina. Il culto reso a lei nell'antichità fu assai grande: a Roma sul suo sepolcro fu costruita una basilica, restaurata, poi, dai papi Giovanni VII (705-707) ed Adriano I (772-81) [...] Oggi le reliquie della martire riposano nella chiesa romana dei SS. Apostoli"<sup>303</sup>

Per fare affermazioni più precise ci vorrebbe, come dicevamo, uno studio critico della *Vita*, che non possediamo. Ma se ci fermiamo al testo della *Vita* di Eugenia, come anche a quello di Damiana, non ci resta che constatare l'esistenza di monasteri urbani e di comunità monastiche ad Alessandria e dintorni già verso la metà del III secolo.

Certamente all'inizio del IV secolo il monachesimo urbano, nonostante le esperienze di Antonio e dei suoi compagni nel deserto e di Pacomio coi suoi monasteri nell'Alto Egitto,

---

<sup>300</sup> CAPUT IV. S. Helenus Heliopolis episcopus. [1109C]

Tantum autem credentibus sibi Christus gratiam exhibere dignatus est, ut eadem hora, qua ad monasterium pervenerunt, sanctus Helenus superveniret Episcopus. Et quia mos est apud Aegyptum, quando circumveunt monasteria episcopi, psallentium eos sequatur exercitus, supervenit idem Helenus Heliopolis episcopus, et cum eo amplius quam decem millia virorum, psallentium ac dicentium: Via justorum recta facta est, et iter sanctorum praeparatum. *Ivi*.

<sup>301</sup> Abbiamo accennato prima che la *Vita* colloca gli avvenimenti alessandrini sotto l'impero di Commodo (180-192), quelli romani sotto Valeriano (253-260) e Gallieno (260-268). Ora essendo difficile accettare tutte e due le date come esatte, troppo lunga la distanza temporale, e volendo anche collocare l'intera vicenda nel periodo di Valeriano e Gallieno, ci troviamo comunque in un periodo precedente quello della vocazione di Antonio.

<sup>302</sup> GORDINI, *Eugenia*, 182..

<sup>303</sup> GORDINI, *Eugenia*, 182-183.

appare come una realtà fiorente e già ben radicata, troppo radicata, per essere solo agli inizi.

Un esempio molto significativo di monachesimo urbano su larga scala ci è dato dall'*Historia monachorum*. A partire dal IV sec. la città di Ossirinco divenne uno dei massimi centri della cristianità egiziana; vi furono costruite decine di chiese e monasteri; questi erano talmente tanti da poter quasi dire che l'intera città altro non era che un enorme monastero. Infatti, se stiamo ai numeri, certamente esagerati<sup>304</sup>, riportati dall'autore della *Storia*, tra monache e monaci si raggiungeva le trentamila unità, in una città che nel suo massimo splendore ebbe una popolazione di poco superiore ai trentamila abitanti. Ecco la descrizione della situazione.

«La città pullula di monaci; e attorno ad essa – nelle vicinanze – ce ne sono moltissimi altri. Anche gli edifici pubblici (che una volta potevano essere dedicati alle divinità), i templi dell'antico errore, erano diventati ormai abitazioni dei monaci. V'erano in quella città più monasteri che case private. La città – come noto – è grande, piena di gente; conta la bellezza di dodici chiese; lì si raduna la popolazione cristiana, mentre i monaci se ne stanno nei loro romitori, dove pregano in edifici a ciò destinati. Ma i monaci sono dappertutto; se ne trovano accanto alle porte, nelle torrette di guardia; non c'è posto dove non ci sia un monaco. In ogni parte della città essi si trovano a salmodiare; giorno e notte elevano a Dio la loro voce e i loro inni. Si direbbe che, data questa presenza capillare di monaci, la città intera sia un'unica chiesa. In Ossirinco non v'è un eretico, neppure uno, né vi sono pagani di sorta; tutti quanti gli abitanti sono cristiani, e cristiani cattolici. Il vescovo può indifferentemente presiedere la preghiera sia in piazza che nella chiesa, che è la stessa cosa [...]. Come riuscirò a far capire quante vergini, quanti monaci ci

---

<sup>304</sup> Anche se, parlando col decano dell'Angelicum, a proposito di questi numeri così elevati, egli mi diceva che un monaco buddista che frequentava il loro istituto universitario, parlando della loro esperienza monastica attuale faceva riferimento a numeri tanto elevati, il che, forse, ci porta a dare più credibilità di quanto difatti facciamo a questi testi antichi.

sono ad Ossirinco? E' una moltitudine di anime consacrate a Dio! Abbiamo voluto fare un'indagine interrogando il vescovo della città. Ci disse che ci sono là ventimila vergini e diecimila monaci»<sup>305</sup>.

Per concludere, dobbiamo dire che dai documenti non possiamo definire con esattezza e sicurezza la situazione delle vergini egiziane nel III sec., non essendo molte le notizie che abbiamo sul loro conto; neppure possiamo stabilire il tipo di vita che conducevano e neanche quante fossero in realtà. Le fonti degli inizi del IV secolo ci forniscono, a questo riguardo, numeri precisi ed elevatissimi, troppo elevati però, per poter essere veri. In ogni modo, anche se esagerati, questi numeri testimoniano l'enorme schiera di donne, in numero maggiore rispetto agli uomini, che si dedicavano alla vita ascetica, nella ricerca incessante di Dio.

I testi riportati riguardanti il monachesimo urbano, poi, ci fanno notare quanto sia semplicistico e poco corrispondente al vero la divisione netta in eremiti e cenobiti da una parte e la convinzione che con Antonio e Pacomio il volto del monachesimo sia cambiato voltando le spalle a ciò che l'ha preceduto. Queste realtà continuarono a sussistere pacificamente nel rispetto e nella considerazione scambievole e per lungo tempo, e non solo il deserto e i luoghi solitari e fuori delle città furono scelti dai monaci, ma anche le città stesse continuarono ad essere popolate di monasteri, di monaci e di monache.

### **3. Atanasio e le vergini di Alessandria**

Ma ritorniamo alla testimonianza di Atanasio e precisamente alla citata *Lettera alle Vergini*.

Questo testo, che appartiene alle opere ascetico-monastiche e che è considerato uno dei più importanti<sup>306</sup>, è stato oggetto di molti studi e controversie. Prima fra tutte proprio la paternità atanasiana. Il testo, contenuto in un antico codice del IV-V secolo della biblioteca del

---

<sup>305</sup> (*Storia di monaci V*,) RUFINO DI CONCORDIA, *Storia di monaci*, TRETTEL G. (a cura di), Ed. Città Nuova, 1991, 77. Sulla paternità rufiniana della *Historia Monachorum*, non tutti sono concordi. Il Trettel lo dà per certo attribuendola anche nel Titolo a Rufino.

<sup>306</sup> Di questo avviso sarebbe il Lefort citato da ROSSO, *La "Lettera alle Vergini"*, 421.

Monastero Bianco<sup>307</sup> di Shenute ci è giunto in maniera molto frammentaria e privo del titolo e del nome dell'autore. Il Lefort lo attribuisce ad Atanasio sulla scorta di alcune considerazioni. Sappiamo, infatti, che Atanasio scrisse delle *Lettere alle Vergini*, come le chiama Efrem d'Antiochia († ca 544), titolo col quale oggi questo scritto è comunemente accettato. Inoltre anche lo stesso Shenute ne cita un lungo passaggio dicendo di averlo preso dalle Lettere dell'arcivescovo Atanasio. Shenute aveva una quarantina di anni quando nel 373 morì Atanasio, quindi ci troviamo dinanzi ad un testimone contemporaneo. Questo fatto è per il Lefort un motivo sufficiente per cui non vede perché si dovrebbe mettere in dubbio la sua testimonianza; solo una critica interna al testo potrebbe far sollevare delle obiezioni, ma questa al contrario corrobora la testimonianza di Shenute. La personalità di Atanasio, secondo lui, dunque, si rivela chiaramente da tre fatti: 1) L'autore fa parte della cerchia dell'arcivescovo Alessandro, predecessore di Atanasio, di cui segue gli insegnamenti e prosegue la lotta contro Ieraca, i cui scritti attirarono un certo numero di asceti; 2) si presenta come pastore e servitore del Fidanzato delle vergini, ricoprendo lo stesso ruolo del suo padre Alessandro, che aveva già scritto alle vergini; e questo corrisponde a ciò che dicono Shenute e Teodoreto riguardo ad Atanasio; 3) Le questioni dogmatiche sono perfettamente quelle sollevate dalla questione ariana e in perfetta sintonia con la teologia atanasiana. Altrettanto si dica delle immagini e della terminologia<sup>308</sup>.

Comunque, non tutti concordano nell'attribuzione ad Atanasio di questo scritto e si preferisce parlare del Pseudo-Atanasio. Così per esempio De Vogüé, nel suo articolo *La lecture du Matin dans les sentences d'Evagre et le De Virginitate attribué a Sant Athanase*, non sembra già dal titolo, sposare la tesi dell'appartenenza certa ad Atanasio del testo in questione e parla appunto di Pseudo-Atanasio<sup>309</sup>.

Ma ciò che a noi interessa maggiormente non è tanto la questione dell'autore o quella, per

---

<sup>307</sup> Viene denominato così il monastero di San Shenuda a motivo del colore delle pietre con cui è stato costruito.

<sup>308</sup> Cfr. LEFORT L. TH., *S. Athanase Lettres Festales et Pastorales, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* vol. 151, Louvain 1955, XX-XXIII.

<sup>309</sup> *Studia Monastica* vol. 26, Abadia de Montserrat 1984, 7-11. Lo stesso è stato ripreso anche in una raccolta di studi di DEVOGÜÉ A., *Regards sur le Monachisme des premiers siècles*, *Studia Anselmiana* 2000, 753 ss.

esempio, della lingua originale (greco o copto) o quella del suo rapporto col *De Virginibus* di Ambrogio<sup>310</sup>, che sono state appunto motivo di diversi studi, quanto piuttosto le notizie e le particolari situazioni storiche che ne traiamo riguardo l'ambiente e l'ascetismo egiziano. Lo scritto, infatti, è molto importante da questo punto di vista anche se poco analizzato, come nota Susanna Elm. Nel suo studio, perciò, la Elm, si propone proprio di esaminare: da chi sia composto l'uditorio a cui Atanasio si rivolge, chi siano queste vergini e contro quali errori e da chi l'autore dello scritto cerca di difenderle e metterle in guardia.

Comunemente vi è consenso tra gli studiosi nel ritenere che nei suoi scritti Atanasio scriva contro gli ariani e per i monaci egiziani. Dunque con un largo pubblico in mente. Ma chi erano propriamente questi ariani e questi monaci nel nostro testo specifico?

La maggioranza degli specialisti concorda nel ritenere che Atanasio scrisse almeno due lettere ad asceti donne, entrambe intitolate *Lettera alle vergini*, di cui una è frammentaria; ed è

---

<sup>310</sup> Nel suo articolo Rosso (o Grosso. Alla fine dell'articolo infatti è scritto Giuseppe Rosso, mentre nell'intestazione delle pagine dell'articolo c'è: G. Grosso) fa una sintesi storica sulle problematiche del nostro e pone in parallelo i due testi, quello di Atanasio e quello di Ambrogio del 377. Infatti dal 1930 con Janssens si incominciano a notare le grandi analogie tra i due scritti. Alla descrizione della vita della Vergine, segnalata da questi, si affiancano quelle del Lefort tra le analogie di alcuni frammenti del testo copto (che egli ritiene la lingua in cui è stato scritto l'originale) e parecchi passi del I libro del *De virginibus ambrosiano* che gli faceva dedurre che il I libro dell'opera di Ambrogio dipendesse dal testo copto. Dello stesso avviso, anzi in senso più estremista, il Dossi nel '50 faceva dipendere tutto il testo ambrosiano da quello copto, negandogli alcuna originalità. Nel '54 il Jousard proprio riguardo al ritratto della Madonna faceva notare come quello di Ambrogio fosse molto superiore a quello del testo copto. Egli inoltre riteneva che di quest'ultimo, inoltre, dovesse esserci stato anche un'edizione in greco dato che Ambrogio non conosceva il copto. Inoltre, riguardo alla superiorità del ritratto di Maria, egli notava ancora che o, appunto, Ambrogio lo aveva molto migliorato o il testo greco consultato da Ambrogio era molto migliore di quello copto, che risultava degenerato rispetto al testo greco. Negli anni '70 alcune di queste tesi sono state messe in discussione. Il Crini ritiene che una conferma riguardo alla paternità atanasiana di questo testo è dato dal fatto che in un commento fatto dal Cosma al carne di Gregorio di Nazianzo, *De virtute* I, 2,10, si parla di un episodio la cui protagonista è una seguace di Pitagora; questo episodio è contenuto anche nel nostro testo copto, rinviando così ad un discorso alle vergini composto da Atanasio. Questa citazione di un autore di lingua greca dimostrava, secondo il Crini, contro il Lefort, che l'originale fosse stato scritto in greco. Il Duval, poi, dimostrava l'originalità dell'opera di Ambrogio rispetto a quella di Atanasio. Dopo aver confrontato alcuni brani dei due lavori anche il Rosso propone un suo punto di vista: non gli sembra di poter sostenere la totale dipendenza di Ambrogio dalla *Lettera alle vergini*; l'autonomia delle due opere trova riscontro anche nella diversa motivazione che ha spinto i due autori: il testo copto, infatti, si contrappone alla dottrina del monaco egiziano eterodosso Ieraca e al tema suscitato da questi dell'enkratia, che non interessa Ambrogio. Inoltre anche lui pensa che ci sia stato un testo greco di Atanasio a cui hanno attinto sia il testo copto che Ambrogio. E questo sarebbe decifrabile proprio dalla citazione di Shenute dell'inno alla verginità contenuto nella lettera copta. Questa era per il Lefort una delle prove schiaccianti della paternità atanasiana del testo copto; però nella citazione di Shenute riporta solo le apostrofi sulla verginità dicendo di averle prese dalle opere di Atanasio, ma non i lunghi commenti che le accompagnano. Questo per il Rosso potrebbe costituire una conferma al fatto che il testo che ha dinanzi Shenute, non è *La lettera alle vergini*, ma una compilazione monastica sull'enkrateia che attingeva copiosamente, ma liberamente alle opere atanasiane, tra cui c'è, appunto, il trattato alle vergini di cui riferisce Cosma, e da cui avrebbe attinto Ambrogio. Cfr. ROSSO, *la lettera alle Vergini*, 422-425; 451.

il testo di cui stiamo parlando. Entrambe sono datate nel periodo tardo della vita di Atanasio (350-370) e furono scritte originariamente in greco<sup>311</sup>.

Il testo della lettera frammentaria, che conserviamo in copto, rappresenta una esaltazione della verginità. Questa viene posta in relazione con il matrimonio fra un uomo ed una donna, col quale presenta delle analogie: indissolubilità del vincolo, fedeltà, abbandono della famiglia d'origine. Come la sposa così la vergine deve aderire a Cristo ed essergli fedele, ma lo sposalizio spirituale è ben superiore a quello umano: questo è finalizzato alla procreazione, quello alla generazione di pensieri immortali e che conducono alla salvezza. Ma se la verginità è considerata superiore, nel nostro testo, però, il matrimonio non viene assolutamente disprezzato; anzi viene valutato molto positivamente: esso è legittimo ed ha i suoi meriti (se vissuto pienamente e secondo i comandamenti del Signore) e conduce alla ricompensa nel regno dei cieli. Tutta questa sottolineatura positiva sul matrimonio va messa in relazione e spiegata con le tendenze enkratite, che disprezzavano il matrimonio, presenti nella dottrina di Ieraca, che abbiamo più volte citato nel corso di queste pagine. Secondo lui il regno dei cieli era riservato solo alle vergini, ai monaci, agli enkratiti e alle vedove; egli, addirittura, disprezza persino il matrimonio dei patriarchi<sup>312</sup>. Ora, proprio la polemica contro Ieraca sembra essere il tema ispiratore di questo testo. Come abbiamo visto già prima, *Ieraca* è vissuto intorno al 300; su di lui non abbiamo notizie di prima mano non essendoci pervenuti i suoi scritti né notizie più approfondite e obbiettive, rispetto a quelle che ci vengono dagli scritti polemici di Atanasio ed Epifanio. Da quando possiamo sapere da quest'ultimo, egli condusse una vita ascetica non lontano dalla città di Leontopolis e riunì intorno a sé una schiera di vergini e monaci o enkratiti e vedove che vivevano con lui in comunità, *συναγωγαί*, nel deserto e che costituirono una comunità attiva durante tutto il IV secolo in Arsinoe e ad Alessandria. C'è chi, come Heussi, ritiene che queste *συναγωγαί*, siano delle riunioni liturgiche occasionali e che non si tratti di vere

---

<sup>311</sup> Per quanto stiamo dicendo confrontare l'articolo di ELM, *Athanasius of Alexandria's ...*, 171ss.

<sup>312</sup> Cfr. ROSSO, *La lettera alle Vergini*, 444.

e proprie comunità; ma la Elm ritiene che comunità permanenti composte da uomini e donne sia l'interpretazione migliore. Per questa comunità Ieraca scrisse anche degli inni e dei salmi usati nella liturgia<sup>313</sup>. Epifanio inoltre proprio a riguardo di questa composizione mista della comunità, accusa Ieraca e il suo seguito di convivere con συνεισάκτους γυναῖκας.

In un passaggio della lettera frammentaria le vergini vengono esortate a non cambiare la loro askesis né a seguire "Ieraca e tutte le altre eresie". Questa frase ci fa comprendere che Ieraca non era l'unico e non era, forse, neanche il vero obiettivo ad essere preso di mira da questa lettera; ma che il nemico più temibile, dal quale si cerca di sottrarre e difendere le vergini, sia, invece, Ario. Una conferma che sia proprio Ario ad essere chiamato in causa verrebbe dal fatto che ad un certo punto viene riportato un discorso di Alessandro, che altro non è che una sintesi del trattato di Atanasio sull'Incarnazione. Ario aveva incominciato a predicare durante l'episcopato di Alessandro (310), godendo di una grande influenza. Epifanio, infatti, lo descrive come una figura che esercitava un grande fascino. «La sua età avanzata, il suo aspetto severo, le sue pratiche ascetiche, la sua scienza, gli avevano attirato numerosi discepoli. Le donne, particolarmente le sacre vergini, una delle glorie della chiesa di Alessandria, subivano il suo irresistibile ascendente. Una gran parte del clero si radunava intorno a lui ed ascoltava con piacere i suoi insegnamenti, sebbene questi fossero assai lontani dal concordare con quelli del vescovo»<sup>314</sup>. Favorito da ciò, in men che non si dica, Ario riuscì ad allontanare dalla Chiesa e raggruppare in un singolo gruppo ben 700 vergini, 6 sacerdoti e 12 diaconi. Per tutta risposta Alessandro scomunicò Ario e una gran moltitudine di vergini, oltre al clero. La lotta fu continuata e rinforzata da Atanasio, successore di Alessandro, che ebbe, proprio a causa della sua difesa indomita dell'ortodossia, un episcopato molto turbolento, tanto che per ben cinque volte fu costretto all'esilio. Nel 339 gli fu contrapposto nella sede di Alessandria un vescovo

---

<sup>313</sup> Cfr. ELM, *Athanasius of Alexandria's*, 175 e nota 11.

<sup>314</sup> PALANQUE G.R., BARDY G., DE LABRIOLLE P., *Dalla Pace costantiniana alla morte di Teodosio*, in FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa., dalle origini fino ai giorni nostri*, Torino, Ed. S.A.I.E. 1961, vol. III, 88. EPIFANIO, *Haeres.*, LXIX, 3; SOCRATE, *Hist. Eccl.*, I, v; II, xxv; ATANASIO, *Contra Arianos*, I, VIII.



ariano, Gregorio, che aprì un periodo di dure persecuzioni e repressioni in cui le vergini e i monaci fedeli ad Atanasio e all'ortodossia, furono vittime di ogni tipo di angherie e violenze. Le vergini furono denudate, spogliate del velo flagellate pubblicamente. Ancora nel 358-61 le autorità filo-ariane spogliarono e picchiarono le vergini, alcune di esse furono esiliate e altre furono uccise. Altre ancora, dice Attanasio nella *Storia Acefala della Chiesa di Alessandria* e in altri scritti, furono fatte camminare lungo le strade insultate dalle “donne della loro fazione”, cioè da quelle vergini che avevano abbracciato le idee di Ario. A monaci e vergini furono confiscate le loro proprietà e cessò anche il sostegno finanziario che prima avevano. Questo accanimento verso di loro era dovuto al fatto che rappresentavano, come abbiamo già detto, un punto di forza e di sostegno per il vescovo Atanasio, il suo tenue appiglio nella diocesi di Alessandria; colpirli mirava a voler privare quest'ultimo del supporto di questo gruppo e quindi tagliarlo fuori da Alessandria e renderlo inoffensivo<sup>315</sup>. Difatti, Atanasio trovò sempre rifugio e appoggio durante le sue peripezie tra i monaci nel deserto, specialmente pacomiani e tra le vergini; questo rapporto intenso di Atanasio con il monachesimo probabilmente fu dovuto al fatto che per un certo periodo, forse, fu discepolo di Antonio nel deserto<sup>316</sup>. La sua attenzione e il suo interesse per questa categoria fu sempre vivo e ne fu sostenitore e propugnatore convinto anche nei suoi scritti. «E non solo si rifugiò tra i monaci e li invitò ad accompagnarlo nei suoi esili<sup>317</sup>, ma ne chiamò alcuni al ministero episcopale»<sup>318</sup>.

Un episodio della *Storia Lausiaca* di Palladio, ci dimostra quale parte, nei momenti di fuga,

---

<sup>315</sup> Cfr. ELM, *Athanasius of Alexandria's*, 178-181.

<sup>316</sup> Infatti, è ancora controversa la questione riguardo alla reale versione del prologo della *Vita di Antonio*. Qui Atanasio parlando con dei monaci stranieri – forse quelli di Roma – che lo avevano interrogato circa la storia e il genere di vita di Antonio, dice che avrebbe voluto fare venire alcuni monaci che lo avevano conosciuto molto bene, ma non avendolo potuto fare «mi sono affrettato a scrivervi quello che io stesso so, perché ho visto spesso Antonio, e quello che ho potuto imparare da lui; infatti per diverso tempo ho vissuto con lui e gli ho versato l'acqua sulle mani» (ATANASIO, *Vita di Antonio, prologo*, 96). C'è chi ritiene che questo testo sia corrotto e che vada letto, come hanno le versioni latine e copte: «Per questo mi affretto a scrivere alla vostra devozione tanto quello che io stesso so, poiché l'ho visto spesso, quanto quello che ho potuto udire da uno (monaco) che lo seguì per non poco tempo versando acqua sulle sue mani». Cfr. CREMASCHI, in ATANASIO, *Vita di Antonio*, 97 nota n° 5.

<sup>317</sup> Grande, per esempio, fu l'impressione che questi suoi compagni provocarono durante la sua permanenza a Roma. E fu proprio a causa di ciò e pare su esortazione dei romani che Atanasio scrisse la vita di Antonio.

<sup>318</sup> CREMASCHI, in ATANASIO, *Vita di Antonio*, 39.

ebbero queste vergini per l'incolumità di Atanasio e dei suoi. Secondo quanto dice il Bartelink nel commento a questo capitolo, è difficile armonizzare i dati che ci fornisce Palladio con quelli che abbiamo da altre fonti né è possibile determinare con precisione a quale dei suoi esili si riferisca questo episodio. Probabilmente si tratta di quello che va dal 356 al 362. Durante questo esilio, però, egli, come comunemente si ritiene, si rifugiò dai monaci nel deserto egiziano. Stando a questo il Bartelink ritiene non sia esatto quanto dice Palladio – che cioè Atanasio rimase tutto il periodo nascosto presso la vergine – e che «probabilmente la vergine si è limitata a prestare il suo aiuto ad Atanasio per farlo fuggire, e l'ha nascosto soltanto per un po' di tempo, non per sei anni»<sup>319</sup>.

Ma veniamo al racconto! Ad Alessandria vi era una vergine settantenne, che, all'epoca dei fatti narrati, era ventenne e talmente bella che doveva essere evitata per non dar adito a sospetti e a biasimo.

«Or dunque, avvenne che gli Ariani congiurassero contro il beato Atanasio vescovo di Alessandria, per tramite del preposto Eusebio, all'epoca dell'imperatore Costanzo, e lo accusarono calunniosamente di delitti. Atanasio, che voleva evitare di essere giudicato da un tribunale corrotto, non si affidò ad alcuno, parente amico chierico o altro che fosse; ma quando le guardie del prefetto penetrarono improvvisamente nel vescovado e si misero a cercarlo, presa la tunica e il mantello, nel cuore della notte si rifugiò presso questa vergine».

Dopo aver vinto la sorpresa e aver saputo da Atanasio che il Signore gli aveva rivelato che solo da lei avrebbe trovato salvezza, questa lo accolse con gioia e lo tenne nascosto per sei anni, fino alla morte di Costanzo, servendolo e procurandogli tutto ciò di cui aveva bisogno, compreso i

---

<sup>319</sup> BARTELINK, in PALLADIO, *Storia Lausiaca*, 397

libri. Saputasi la notizia della morte di Costanzo, Atanasio si presentò in chiesa, tra la sorpresa di tutti, chiedendo scusa agli amici:

«Per questo motivo non mi rifugiasti presso di voi, perché vi fosse possibile negarlo sotto giuramento; e d'altronde anche a causa delle perquisizioni. Mi sono rifugiato presso la donna su cui nessuno poteva avere sospetti, considerando la sua gioventù e bellezza»<sup>320</sup>.

Normalmente, come dicevamo, si ritiene che Atanasio abbia avuto nei monaci pacomiani e nei monaci del deserto, il suo punto di appoggio nei momenti di difficoltà e che a loro si sia rivolto nei suoi scritti ascetici. Ma, secondo la conclusione della Elm nel suo studio, a cui stiamo facendo riferimento, le attenzioni di Atanasio, però, sia come sostegno nella contrapposizione con gli ariani che nelle opere dedicate a loro (come appunto la *Lettera alle vergini* e la stessa *Vita di Antonio*) non sono rivolte tanto verso il monachesimo del deserto quanto piuttosto verso il monachesimo urbano e particolarmente quello di Alessandria, sia maschile che femminile. Il contatto con il monachesimo del deserto, con Antonio e il lungo soggiorno con Pacomio, appaiono alla Elm in gran parte finzioni letterarie. La relazione con gli asceti egiziani sarebbe avvenuta piuttosto con le congregazioni di Alessandria e delle città lungo il Nilo. Stando così le cose, anche se lei non fa particolarmente riferimento a questo episodio della vergine di Alessandria, Palladio potrebbe essere più attendibile di quanto ritenga il Bartelink<sup>321</sup>.

Indubbiamente sia sulla scorta di quanto dice la Elm sia su quello che già abbiamo visto prima, il monachesimo urbano, maschile e femminile, continuò ad avere un ruolo relevantissimo

---

<sup>320</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 63, 271-273.

<sup>321</sup> Per essere precisi nella nota 20 la Elm a proposito di questo periodo di sei anni in cui Atanasio sparì dalla vista dei fedeli, dice che, nonostante comunemente si sostenga che lo abbia passato con i fratelli del deserto dell'Alto Egitto (i monaci pacomiani), su questo punto i contemporanei sono contraddittori e cita Gregorio Nazianzeno, *Discorsi*, 21,18; Palladio, *Storia Lausiaca*, 63, *Indice delle lettere festali*, 28,3 e 32; e Sozomeno, *Storia Ecclesiastica*. Senza però soffermarsi più di tanto su questo episodio.

nella storia della chiesa di Alessandria. Come già concludevamo prima parlando dell'episodio di Eulogio, narrato da Palladio, Antonio e Pacomio non esauriscono né rappresentano totalmente il monachesimo egiziano, ma una sua grande e altissima innovazione. Monachesimo del deserto e monachesimo urbano continuarono a sussistere e a stimarsi vicendevolmente.

Ma l'importanza e l'appoggio che Atanasio aveva nelle vergini non era soltanto quello di un rifugio sicuro, come nel caso della vergine narrato sopra; ma nel ruolo decisivo che esse svolgevano nella lotta e nella vittoria sull'arianesimo. Infatti appare chiaro dalla *Lettera alle vergini* che avere queste dalla propria parte era determinante. Atanasio aveva sempre apprezzato e compreso che il monachesimo aveva una grande importanza per la vita della Chiesa e si era prodigato in tutti i modi per sostenerlo e alimentarlo. Ma qui, non ci troviamo soltanto di fronte alla sollecitudine del pastore che non desidera perdere parte del suo gregge e vuole evitare loro di cadere nell'errore, ma di fronte alla consapevolezza che perdere questa componente della Chiesa, quella cioè delle vergini, significava perdere un elemento decisivo nella lotta, senza il quale sarebbe risultato difficile per l'ortodossia superare la difficile situazione. Ario, infatti, come abbiamo detto, aveva attirato dalla sua parte ben 700 vergini e solo 6 sacerdoti e 12 diaconi, eppure l'eresia aveva talmente preso piede che Atanasio aveva dovuto fuggire da Alessandria e gli era stato contrapposto un vescovo ariano. Dunque, il peso delle vergini non era qualcosa di accessorio o marginale, ma era tale da cambiare le sorti della lotta. Per questo, Atanasio, come gli ariani, cercavano in tutti i modi di convertire alla propria posizione il maggior numero possibile.

Ciò che si è detto sinora ci fa capire quanto peso, dunque, nella chiesa di Alessandria avessero queste vergini e l'acetismo urbano.

#### **4. Maria e i monasteri pacomiani**

Abbiamo fin qui fatto conoscenza della realtà variegata dell'ascetismo e del monachesimo

urbano soprattutto Alessandrino. Vergini, che vivono in un primo tempo in casa o poco distanti, senza necessariamente riunirsi ancora in comunità; poi, il sorgere, forse già prima del III secolo, di comunità cenobitiche. In ogni modo, sia che si voglia o meno ritenere che già nel III secolo siano esistiti monasteri di vergini, è indubbio che queste si riunirono quanto prima e più abitualmente, in comunità monastiche, e ciò si deve ascrivere soprattutto al fatto che per una donna era più pericoloso vivere da sola. Palladio, a questo riguardo, ci narra, per esempio, di un asceta di nome Elia che

«ebbe molto a cuore le vergini [...] provando compassione per quella classe di donne che si dedicavano all'ascesi, e possedendo dei beni nella città di Antriba, costruì un grande monastero e vi raccolse tutte quelle che non avevano sicuro rifugio, e ne ebbe cura adeguata; diede ad esse ristoro, e giardini, e suppellettili e tutto ciò che richiede la loro vita»<sup>322</sup>.

Ma, è con Pacomio, però, che abbiamo la prima Regola e la prima congregazione organizzata, come abbiamo già visto. Ed è con la sorella Maria, che prende via il ramo femminile della koinonia.

Difatti, mentre ad Antonio si deve, fermo restando quanto detto sopra, l'istituzione della vita anacoretica nel deserto, quella della vita cenobitica, strutturata e disciplinata da una Regola, si deve a Pacomio. Egli si convertì dal paganesimo conquistato dalla testimonianza della carità esercitata nei suoi confronti da alcuni cristiani sconosciuti, mentre si trovava in carcere come disertore, nel 313, all'epoca della guerra tra Licinio e Massimino Daia<sup>323</sup>. Decise allora che, se fosse uscito da quella situazione, avrebbe servito il genere umano per tutti i giorni della sua vita<sup>324</sup>. Questo suo *servire il genere umano* si realizzerà nella costituzione della *santa koinonia*, in quella vita cenobitica, che ebbe origine nella Tebaide verso il 320.

---

<sup>322</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 29,1, 145.

<sup>323</sup> Cfr. MOSCATELLI, in *Vita Copta*, 29.

<sup>324</sup> *Vita Copta* 7, . 40.

Mentre la fama di Pacomio e la comunità maschile cresceva sempre più, Maria, sorella di Pacomio, si sente attratta dall'ideale di vita istituito dal fratello e dà così avvio, sotto la sua guida al ramo femminile della congregazione. Così la *Vita Copta di Pacomio* racconta gli inizi.

«Sua sorella Maria, vergine dalla fanciullezza, sentito parlare di lui, si alzò e venne a nord verso Tabennesi con l'intenzione di vederlo. – Arrivata lì Pacomio le manda a dire: – “Ecco hai saputo che sono vivo: non rattristarti per non avermi visto. Se vuoi entrare in questa santa vita per ottenere misericordia davanti a Dio, esaminati accuratamente, e i fratelli costruiranno un edificio, dove potrai ritirarti. Senza dubbio, grazie a te, il Signore farà venire altre sorelle, che si salveranno per merito tuo [...]”. Udite queste parole Maria pianse, e gradì il consiglio. Non appena il nostro padre Pacomio si fu accertato che l'animo di sua sorella inclinava verso la via del bene, subito mandò i fratelli a costruire per lei un edificio in un villaggio poco distante dal monastero. Vi fece costruire anche un piccolo oratorio. In seguito, molte donne sentirono parlare di Maria. Vennero ad abitare lì e praticarono coraggiosamente l'ascesi con lei, che fu loro madre ed ottimo anziano<sup>325</sup> fino alla morte”»<sup>326</sup>.

Da notare in questo racconto che la vita cenobitica di Maria viene preceduta, come lo era stato anche per Pacomio, da un periodo di solitudine, di “*esychia*”, come aggiunge il manoscritto G a proposito della costruzione che i fratelli edificano per Maria: «perché potesse vivere nell'*esychia*»<sup>327</sup>.

Maria, è così invitata da Pacomio, prima di incominciare la sua missione di iniziatrice e

---

<sup>325</sup> Anche il termine *anziano* indicava il padre spirituale, come *abba*, *padre*, *apa* e *ammà* per le donne. Qui maria è indicata come madre spirituale della comunità.

<sup>326</sup> *Vita Copta* 27, 73.

<sup>327</sup> *Ivi*, 73, nota 2.

guida, ad un periodo di preparazione vissuto nella solitudine e nella preghiera. Questo periodo, era importante e non sta tanto ad indicare che prima di diventare monaci, monache, cenobiti bisogna passare per l'eremo<sup>328</sup>; quanto piuttosto che non si può diventare guida, madre, se prima non si è fatto un certo cammino di interiorizzazione sotto la guida dello Spirito, nell'ascesi, nella preghiera, nella conoscenza di se stessi, nella lotta, seguita dalla padronanza delle proprie passioni, così come vedremo nella III parte, quando tratteremo appunto della paternità/maternità spirituale. Per i padri del deserto, infatti, nessuno può vivere con gli altri e guidarli sulla via del Signore, se prima non ha lasciato che lo Spirito lo trasformi completamente. Solo così, resi esperti dalla propria esperienza, si diventa capaci di guidare gli altri divenendo canali attraverso cui la grazia raggiunga i fratelli e le sorelle<sup>329</sup>. Perciò, Pacomio vuole che Maria percorra fino in fondo questo cammino, perché sarà lei, dopo, a diventare madre, guida spirituale, per le monache che si raduneranno intorno a lei attratte dalla santità della sua vita. Missione che Maria svolgerà fino alla morte in modo mirabile.

Difatti, la solitudine di Maria non durò a lungo. Molte donne si unirono a lei, come abbiamo visto dal racconto della *Vita*, tanto che «fu necessario costruire un monastero per permettere loro di vivere la vita cenobitica sul modello dell'Ordine maschile»<sup>330</sup>. Un'unica Regola,

---

<sup>328</sup> Anche S. Benedetto, come ci narra Gregorio nel II libro dei *Dialoghi*, incomincia la sua vita monastica come eremita, e solo in un secondo momento diventerà padre e legislatore. Ma proprio lui, però nella sua *Regola* riterrà l'eremo, non come l'inizio, ma come il coronamento della vita cenobitica. «Il secondo tipo [di monaci; il primo erano i cenobiti] è quello degli anacoreti, detti anche eremiti. Questi non più nel fervore iniziale della vita religiosa, ma dopo lunga prova in monastero, hanno imparato a lottare contro il diavolo, resi ormai esperti dall'aiuto di molti. Ben addestrati nelle lotte sostenute insieme ai fratelli per il combattimento singolare dell'eremo, ormai abbastanza sicuri, senza il sostegno di altri, sanno combattere, per l'aiuto di Dio, con la loro sola mano e col loro braccio, contro i vizi della carne e del pensiero» *RB*, I, 3-5.

<sup>329</sup> Un passo di una lettera di Ammonio ce ne dà una chiara dimostrazione. «Carissimi nel Signore, voi sapete che dopo il peccato l'anima non può conoscere Dio se non si allontana dagli uomini e da ogni occupazione. Allora essa incontra il suo avversario e la resistenza che le oppone. Lo vede lottare contro di lei e lo vince; poi talvolta deve lottare contro se stessa; ma alla fine Dio abita in lei, e trasforma la sua tristezza in gaudio ed esultanza.

[...] prima essi [i padri] erano vissuti in un grande silenzio, e per questo avevano ricevuto la potenza da Dio, così che egli abitava in essi e soltanto allora Dio li mandò tra gli uomini, quando ebbero acquistate tutte le virtù, perché fossero gli ambasciatori di lui, e guarissero le malattie. [...] Per questa ragione, strappati al loro silenzio, essi vengono mandati agli uomini, ma solo allora vengono mandati, quando le loro proprie infermità sono già guarite. Non può avvenire che qualcuno sia mandato tra gli uomini per edificarli, se abbia egli stesso delle imperfezioni. Quelli che vanno agli uomini prima di aver raggiunto la perfezione, vi vanno di loro arbitrio; non per volontà di Dio». UNIONE MONASTICA ITALIANA PER LA LITURGIA (a cura di), *Liturgia delle ore. L'Ora dell'Ascolto*, Piemme-Edizioni del Deserto, 1989, 2837-2838

<sup>330</sup> GOBRY, *Storia del monachesimo*, I, 222.

effettivamente, era osservata e dai monaci e dalle monache: quella redatta da Paconio; la prima che si conosca:

«Scrisse anche in un libro le regole dei fratelli, e le mandò loro [...] perché le imparassero»<sup>331</sup>.

Questa notizia ci è confermata da Palladio il quale specifica anche il numero di monache che vivevano nel monastero di Panopoli (Ahmim) agli inizi del secolo:

«Hanno anche un monastero di donne, circa quattrocento, in cui vigono le stesse regole e lo stesso sistema di vita, tranne la melote. Il monastero delle donne si trova al di là del fiume, quello degli uomini di fronte»<sup>332</sup>.

Per quanto riguarda la Regola, nella nota a questo passo il Bartelink<sup>333</sup>, rifacendosi a Gennadio nel suo *De viris illustribus*, 7, dice che «Pacomio avrebbe composto una Regola per le monache». Quindi non la stessa Regola, ma una esclusivamente per le donne. Ma questa ipotesi non trova riscontro nei testi riportati e non ci sembra plausibile. Anche il De Vogüé, del resto, dice che Pacomio compilò una Regola per gli uomini che diede alle donne copiandola semplicemente così com'era<sup>334</sup>. Il monastero femminile, dunque, era organizzato allo stesso modo di quelli maschili e seguiva la stessa regola di vita; non solo, ma aveva con essi una stretta relazione. Non possiamo certo parlare di monastero doppio, perché le donne vivevano in un villaggio vicino, al di là del fiume, ad una certa distanza e avevano, comunque, la loro superiora, come del resto ogni monastero maschile. Ma tutti i monasteri, sia maschili che femminili, facenti parte della congregazione pacomiana, dipendendo direttamente dal superiore

---

<sup>331</sup> *Vita copta* 27, 74.

<sup>332</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 33,1, 161.

<sup>333</sup> BARTELINK, in PALLADIO, *Storia Lausiaca*, 362.

<sup>334</sup> DE VOGÜE A., *Sanctimoniales (300-700nJ-C)*, in *Regards sur le Monachisme des premiers siècles*, Studia Anselmiana 2000, 42.



generale e, per le esigenze materiali, dal grande economo<sup>335</sup>.

Quando il monastero di Maria a Tabbennisi si rivelò troppo piccolo per ricevere nuove postulanti, Pacomio ne fece costruire un altro presso Tesminie. Abbiamo già accennato nel quadro generale sul monachesimo, che Pacomio, infatti, fondò due monasteri femminili quello di Tabbennisi e di Tsmine, mentre un terzo fu fondato da Teodoro, suo successore, quello di Fakna<sup>336</sup>; tutti nelle vicinanze dei maggiori monasteri maschili.

Maria, dunque, prese la direzione del monastero fondato per lei dal fratello e lo guidava sia per quanto riguarda l'organizzazione interna della vita monastica che per quanto concerneva la guida spirituale delle monache a lei soggette. Il superiore generale, inoltre, designava anche un padre che si curava di istruirle nella parola di Dio e di tenere le relazioni tra il ramo maschile e quello femminile. Quando, poi, una monaca moriva, veniva preparato il corpo nell'oratorio; alcuni fratelli venivano inviati al monastero e pregavano sotto i portici aspettando che fosse pronta; poi veniva caricata su di un carro e la conducevano alla sepoltura in processione<sup>337</sup>.

De Vogüé sottolinea due aspetti caratteristici del monachesimo presenti nella vicenda di Pacomio e Maria.

- 1) La relazione di parentela e l'influenza esercitata dal fratello sulla vocazione della sorella sarà una costante a partire da Antonio. Difatti, con l'apparizione del cenobitismo, più di un fondatore farà di sua sorella la fondatrice di una comunità. Così Isidoro di Alessandria, Agostino a Ippona, Cassiano a Marsiglia, Cesario d'Arles e sua sorella Cesaria, Leandro di Siviglia e Fiorentina, Benedetto e Scolastica. In alcuni casi tuttavia la sorella arriva ad avere una supremazia spirituale sul fratello, come appunto, Scolastica con Benedetto o come Marcellina che precederà il fratello Ambrogio nel servizio del Signore o Macrina che non solo precederà Basilio, ma sarà una guida su questa strada per tutta la famiglia.

---

<sup>335</sup> COLOMBAS, *Il monachesimo...*, I, 123.

<sup>336</sup> Cfr. COLOMBAS, *Il monachesimo...*, I, 123.

<sup>337</sup> Cfr. *Vita Copta* 27, 74.

- 2) Il trasferimento, come abbiamo già notato, della Regola scritta per la comunità maschile a quella femminile, integralmente, ad eccezione di un dettaglio insignificante, quale quello di non portare la melote (un mantello di peli di capra). Questo avverrà anche, con la Regola di Agostino, con quella di Benedetto; sarà solo con Cesario d'Arles, due secoli dopo Pacomio, che avremo la prima Regola scritta per monache. Ma anche in questo caso Cesario si ispirerà abbondantemente a delle Regole per monaci<sup>338</sup>.

Evidenziate queste cose, il De Vogüé, aggiunge una osservazione su un aspetto negativo, a suo avviso, e cioè che all'interno della Koinonia pacomiana, questi tre monasteri femminili furono una minoranza rispetto ai nove maschili; questa minoranza, secondo lui, sarebbe non solo numerica, ma anche sul piano della considerazione, cosa questa che si noterebbe sul piano letterario, infatti, nella Regola le monache non sono menzionate se non per regolarne rigorosamente le loro visite ai fratelli<sup>339</sup>. Ma, non ci sembra che si debba ascrivere a Pacomio e alla sua koinonia questo aspetto così marcato.<sup>340</sup>

## 5. I monasteri non pacomiani

Nel 419 quando Palladio scrive la *Storia Lausiaca*, esistono parecchi monasteri femminili in Egitto; ci verrebbe naturale pensare che fossero monasteri pacomiani; ma non è così. Anche dopo Pacomio e Maria, come abbiamo già più volte detto, continuarono a sorgere monasteri che non si rifacevano direttamente alla istituzione pacomiana. Infatti, Palladio dedica una sezione (i capitoli 33-35) a Pacomio e ai suoi monasteri maschili e femminili, ma al di fuori di essa vengono segnalate molte altre comunità che non vengono messe in relazione con la koinonia fondata da Pacomio. Abbiamo già detto più volte che il monachesimo copto fu un vero magma vulcanico, molto vario e attivo, che invase l'Egitto dai suoi deserti alle città, e che è riduttivo

---

<sup>338</sup> Cfr. DE VOGÜE, *Sanctimoniales*, 43-44.

<sup>339</sup> *Ivi.* Potremo obiettare a quest'ultima affermazione, dicendo che, quando arrivò Maria e le sue monache, la Regola era già stata scritta; comunque, non fu corretta.

<sup>340</sup> È pur vero, però, che l'unica espressione nei riguardi della natura femminile ritenuta inferiore rispetto a quella maschile, che abbiamo segnalato nella prima parte, è di Pacomio. Vedi cap. IV § 2, 45.

schematizzarlo nell'ambito delle figure più note che ci sono state tramandate dalle fonti greche, le quali, spesso, misconoscono, come abbiamo notato per Shenute, tutte le altre espressioni più propriamente copte.

Possiamo dire che, in fin dei conti, ogni monastero che si formava, pur rifacendosi a un modello, come poteva essere quello pacomiano o shenutiano, aveva delle caratteristiche proprie, una sua autonomia e individualità, nell'ambito della grande corrente monastica.

Facciamo ora un percorso geografico (vedi cartina all'inizio) scendendo dal delta del Nilo fino al Medio Egitto alla ricerca di queste comunità non pacomiane.

Innanzitutto partiamo da Alessandria, dove nel 388, al tempo del secondo consolato di Teodosio, come annota Palladio<sup>341</sup>, incontriamo un monastero di vergini in cui vi erano le sorelle del presbitero Isidoro di Alessandria, che all'epoca aveva settant'anni; in gioventù era stato monaco a Nitria, ed era stato anche a Roma al seguito di Atanasio e di Demetrio; uomo «amante del prossimo e della pace». Questo santo presbitero

«ricco del necessario e del superfluo, non volle dettare un testamento all'atto della morte, non ha lasciato denaro né legato di oggetti alle proprie sorelle, che erano vergini, limitandosi ad affidarle a Cristo con queste parole: “Chi vi ha creato provvederà alla vostra vita, così come ha fatto con me”. E insieme alle sue sorelle viveva una comunità di settanta vergini»<sup>342</sup>.

Procedendo molto più oltre, presso un affluente del Nilo, ci fermiamo nella città di Ossirinco, che, come abbiamo già visto, all'inizio del IV secolo contava la bellezza di 20.000 monache al suo interno.

Riprendendo la navigazione sul Nilo e procedendo verso sud facciamo scalo nella capitale della Tebaide. Nostra guida è sempre Palladio.

---

<sup>341</sup> Sarebbe questo il periodo in cui Palladio era giunto ad Alessandria dove trascorse due o tre anni nei dintorni della città, un anno a Nitria e otto alle Celle. Cfr. BARTELINK, in PALLADIO, *Storia Lausiaca*, 309,

<sup>342</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 1,4, 21.

« Ad Antinoe vi sono dodici monasteri femminili.

In uno di essi ho incontrato anche Talide, che era chiamata ammàs: una vecchia che aveva trascorso ottant'anni nell'ascesi, come mi disse e come raccontavano le sue vicine. Con lei abitavano sessanta giovani donne, le quali l'amavano a tal punto che alla porta esterna del monastero non era neppure applicata una serratura, come si usa in altri: erano governate dall'amore che portavano a Talide [...]

In questo monastero una vergine discepola di lei, chiamata Taor, che aveva trent'anni di vita nel monastero, non volle accettare mai una nuova veste, né velo o sandalo, dicendo: “Non ne ho bisogno; così non sarò costretta ad uscire”. Ed infatti, mentre tutte le altre di domenica escono per andare in chiesa al rito della comunione, essa rimane nel monastero »<sup>343</sup>

Questo capitolo della *Storia Lausiaca*, ci porta a fare due considerazioni. La prima riguarda l'epoca in cui questo monastero è stato fondato. Se infatti Talide ha vissuto sempre in esso i suoi ottant'anni d'ascesi, il sorgere di questo cenobio va collocato agli inizi del 300, sicuramente aveva almeno trent'anni all'epoca in cui Palladio lo visitò, tale, infatti, è il periodo in cui vi era vissuta Taor. Essendo questa però discepola di Talide, certamente il monastero era sorto prima.

L'altra considerazione, e più interessante, è che qui non ci troviamo di fronte ad una comunità nata dall'esempio di vita di un uomo, di un fondatore, secondo quelle relazioni di parentela che abbiamo notato anche nel paragrafo precedente, ma intorno alla figura di questa madre Talide. Nell'introduzione a questo capitolo V ci eravamo domandate se vi erano state grandi figure femminili che avessero dato vita a comunità autonome. Già allora avevamo

---

<sup>343</sup> *Ivi* 59,1-2, 261.

anticipato che queste figure (sebbene in numero inferiore rispetto a quelle maschili) esistevano, e rimandavamo alla terza parte di questo lavoro per fare la loro conoscenza. Ma, già qui, ne abbiamo un esempio.

Un altro particolare che riscontriamo in questo testo è il fatto che questi monasteri di Antinoe, non avevano, a differenza di quelli pacomiani<sup>344</sup>, una chiesa interna, per cui le monache dovevano uscire la domenica per recarsi in chiesa per la celebrazione eucaristica. Secondo il Bartelink, sarebbe una chiesa comune per i dodici monasteri<sup>345</sup>; ma potrebbe anche trattarsi della chiesa della città, non riservata alle sole monache. Anzi ci sembra che questa sia l'ipotesi più plausibile, dato che il motivo per cui Taor non vuole uscire era la sua bellezza; se si fosse trattato della chiesa dei dodici monasteri, non ci sarebbe stata la possibilità di incontrare uomini.

«Aveva il volto di un naturale così perfetto che anche l'uomo più rigido rischiava di sentirsi affascinato dalla sua bellezza; se non che, come custode d'eccezione, ella aveva la castità, e con il suo misurato atteggiamento respingeva lo sguardo licenzioso, forzandolo al rispetto e al timore»<sup>346</sup>.

Lasciandoci ora alle spalle Antinoe e i suoi dodici monasteri, continuiamo il nostro cammino verso Atriba. Qui Palladio ci segnala, come abbiamo già visto in precedenza, il monastero fondato da Elia, nel quale raccolse circa trecento vergini<sup>347</sup>.

Scendendo ancora lungo il Nilo, arriviamo al Medio Egitto, nella regione di Sohag ci fermiamo al monastero Bianco di Svenute, dove incontriamo la comunità femminile composta da ben 1800 monache.

Alla fine di questo nostro viaggio e dai brevi cenni fatti, la prima cosa che colpisce – oltre il

---

<sup>344</sup> «All'infuori del presbitero e del diacono nessuno traversa il fiume per recarsi al monastero delle donne; e questo avviene solo ogni domenica » *Storia Lausiaca.*, 33, 2, *Ivi*, 161.

<sup>345</sup> BARTELINK, in PALLADIO, *Storia Lausiaca*, 362

<sup>346</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 59,2, 261.

<sup>347</sup> *Ivi*. 29, citato da noi nel paragrafo precedente.

bellissimo panorama – è il numero elevatissimo delle monache e dei monasteri che continuarono a sorgere indipendentemente dall'ideale o almeno dalla congregazione pacomiana.

A questo punto, tirando le fila, ci rendiamo conto veramente, della grande importanza che il monachesimo femminile copto ebbe sia dal punto di vista numerico che da quello del peso nelle vicende ecclesiali, come abbiamo visto per le vergini di Alessandria e Atanasio. Nonostante tutto questo, non conosciamo che pochi nomi di monache che si sono staccate dalla grande massa anonima, affiancandosi alle grandi figure dei monaci, come quelli di Maria, Damiana, Eugenia Talide e Taor. Ma queste non sono le sole. Per conoscerne altre dobbiamo procedere oltre e passare alla terza parte del nostro lavoro. Ma prima di procedere ci vengono spontanee delle domande.

Partendo da Alessandria e percorrendo le città lungo il Nilo abbiamo conosciuto le vergini e il monachesimo urbano cenobitico pacomiano e non. Ed ecco che sorgono le domande: i deserti, che l'esempio di Antonio e dei suoi compagni avevano popolato di laure ed eremitaggi, furono luoghi abitati solo da monaci? esistevano monache che vivevano nel deserto come i padri? Ci furono solo vergini e comunità monastiche nelle città e nei suoi dintorni? Non vi furono recluse o anocarete, dunque? Insomma, tutto quel mondo che conosciamo e che evochiamo quando parliamo dei Padri del deserto, fu solo loro o anche delle monache? Ci furono Madri del deserto? e grandi figure di monache o dalle fonti abbiamo solo, o prevalentemente, notizie dei grandi monaci?

A tutte queste domande cercheremo di dare una risposta nella terza parte del nostro lavoro a cui ora ci accingiamo.

PARTE III



Dopo aver visto come la donna sia considerata nel mondo biblico, patristico e monastico; dopo aver dato uno sguardo al sorgere del monachesimo e del cenobitismo femminile, abbiamo concluso la parte precedente con un serie di domande, rimandando a questa sezione per un tentativo di risposta.

Qui non ci limiteremo soltanto a vedere se e in che misura ci fu un anacoretismo femminile sul modello di quello di un Antonio o se ci furono madri del deserto e via dicendo. Ma vogliamo accostarci al monachesimo femminile sotto l'angolazione data dal titolo di questa terza e ultima parte: *ammàs*. Quando qualcuno mi chiedeva l'argomento della mia tesi e citavo il titolo, mi sono spesso imbattuta in guardi fissi nel vuoto. Perché se chiari risultavano i primi due termini: donne e monache; al pronunciare: *ammàs*, si avvertiva subito il disorientamento. Che razza di animale raro sarà mai questa *ammàs*?! Normalmente, mi affrettavo subito a tradurre il termine con Madre. Ma se andiamo a vedere, specie per chi non percepisce subito la profondità concettuale ed esistenziale – che cercheremo sinteticamente di delineare – che richiamava e rappresentava per il monachesimo questo termine, come quello al maschile di *abba*, la traduzione più evocatrice è “semplicemente” *santa*. Perché queste donne, queste monache, queste madri furono delle grandi sante. Ed è fare la conoscenza con alcune di loro, l'intento di questa sezione.

Perciò, prima di cercare di dare una risposta agli interrogativi che ci eravamo posti nel chiudere la parte precedente e per introdurci meglio in questa conoscenza di alcune di queste grandi personalità, ci sembra opportuno dare uno sguardo alle fonti per renderci conto se e in che misura esse ci ripropongono figure emblematiche del monachesimo femminile copto.

È importante, inoltre, cercare di comprendere meglio – anche se per sommi capi, perché, per svilupparne tutti gli elementi ci vorrebbe una tesi a parte – il rapporto così fondamentale nel



monachesimo delle origini quale quello della paternità/maternità spirituale.

Quelle che incontreremo in questo percorso finale, saranno tutte ammàs, tutte madri spirituali, anche quelle che non guideranno materialmente nessuno nel cammino spirituale, ma il cui esempio di vita sarà comunque scuola di santità.

Mentre nelle due parti precedenti, infatti, abbiamo avvicinato il monachesimo copto femminile per lo più in modo generale e facendo riferimento soltanto a qualche figura particolare di monaca, di madre (o, se vogliamo, di fondatrice o confondatrice); ora, invece, come dicevamo, tratteggeremo figure particolari, la cui esperienza si è imposta e ha illuminato questo primo periodo del monachesimo egiziano. E lo faremo dividendole per categorie o, meglio, secondo quei prototipi che ci offrono le vite. Prostitute, adultere o dolci vergini, che per diverse vie giungono alla vita monastica; tutte accomunate da un grande amore: Cristo. E per lui, nella penitenza più dura (vissuta con la stessa passione che avevano messo nel peccato) e nella pazienza e nella sopportazione di ingiustizie e accuse assurde, ci trasmettono ancora oggi una testimonianza grandiosa. Per non parlare, poi, del loro insegnamento che attraverso i detti ci sono stati trasmessi.

Avremmo voluto trattare una per una, tutte *le donne, le monache, le ammàs*, di cui ci è stata tramandata la storia, spesso abbellita di particolari straordinari o leggendari, ma di fronte alle quali non si può, comunque, restare indifferenti. Sarebbe stato anche interessante vedere quale era il loro messaggio, il loro pensiero; analizzare i loro detti, i loro insegnamenti, che i contemporanei, uomini e donne, monaci e monache, dopo averle consultate e beneficiato della loro maternità spirituale, custodirono gelosamente e tramandarono alle generazioni successive, perché anche loro potessero attingere alla fonte della vita. Ma fare questo avrebbe comportato un grande impegno minuzioso e approfondito e il numero delle pagine di questo nostro lavoro sarebbero lievitate oltre misura.

## Capitolo I

# MONACHE E AMMÀS NELLA LETTERATURA MONASTICA

### 1. Queste sconosciute?

Si sarebbe tentati di incominciare col dire che non sono molte le notizie che abbiamo su di loro; le fonti antiche indubbiamente si sono interessate maggiormente degli uomini; difatti, le varie *Storie* monastiche hanno tracciato una mappa geografica prevalentemente al maschile. Secondo il Gobry ciò è dovuto al fatto che «i vari Palladio, Rufino e Cassiano, che ci hanno lasciato le biografie degli ospiti del deserto, hanno condotto le loro inchieste tra gli uomini, ma per discrezione religiosa non sono andati in nessun monastero femminile. A maggior ragione non hanno tentato di sorprendere alcuna reclusa o anacoreta. Le testimonianze che ci sono giunte concernono casi del tutto straordinari, la cui fama ha varcato le solitudini e alimentato allo stesso tempo la fede e il gusto del meraviglioso»<sup>348</sup>. Anche Colombàs dice: «Gli autori si sono occupati degli anacoreti e hanno trascurato le anacorete»<sup>349</sup>. Ma, a dire il vero, non condividiamo questa posizione; in realtà bisogna riconoscere che, in modo particolare Palladio, come abbiamo visto, si è preoccupato di segnalare e visitare, anche, comunità femminili; figure di grande levatura sono sparse e alternate a quelle dei monaci in tutta la sua opera. E non solo Palladio ha dimostrato questa grande attenzione al mondo femminile, e non solamente monastico; ma «l'antica letteratura cristiana ha riservato – come nota il Todde nell'introduzione alla *Vita della monaca Sincretica* – uno spazio considerevole all'ascetismo femminile»<sup>350</sup>. Certo, come abbiamo visto nella prima parte di questo lavoro, gli uomini (e gli autori sono tutti tali) non frequentavano tanto le donne e le monache e, viceversa, queste

---

<sup>348</sup> GOBRY, *Storia del monachesimo*, I, 167.

<sup>349</sup> COLOMBÀS, *Il monachesimo...*, 108.

<sup>350</sup> *Una donna nel deserto. Vita della monaca Sincretica*, TODDE M. (A CURA DI), CENS, 1989, 7.

raramente ammettevano uomini nei loro monasteri: basti ricordare la regola d'oro “fuggire le donne” e al femminile “evita gli incontri con gli uomini”<sup>351</sup>. È quindi ovvio che molto della vita di queste donne e del loro influsso è rimasto circoscritto nell'ambito delle loro comunità o addirittura sconosciuto. Ma è proprio per questo che i numerosi riferimenti ad esse sono altamente significativi. Cospicue sono le biografie dedicate a sante monache che hanno avuto nell'antichità molta diffusione. A ben vedere, più che la povertà di fonti, si deve lamentare la poca attenzione da parte degli studiosi contemporanei, anche a livello di traduzioni, verso queste *Vite*, anche se qualche cosa si sta iniziando a fare. Difatti, la bibliografia di questa terza parte è molto inferiore a quella delle parti precedenti, anche se indubbiamente ci sarebbe stato ancora altro da consultare. Per questo motivo ci rifaremo essenzialmente e principalmente alle fonti.

I molti riferimenti che troviamo nelle fonti, poi, sono ancora una volta segno della grande stima e dell'uguaglianza, diremo della normalità in campo spirituale, tra uomini e donne, monaci e monache, abba e ammàs.

## 2. Le fonti

A questo punto, prima di procedere, è opportuno, come dicevamo, spendere due parole su queste fonti letterarie.

Più volte nel corso di questo lavoro abbiamo fatto riferimento alle varie *Storie* monastiche di Palladio e Rufino (anche se l'attribuzione a quest'ultimo della *Storia dei monaci* non è da tutti condivisa); così pure alle varie serie di apoftegmi.

Vogliamo qui, però, dire qualcosa su due raccolte in particolare: le *Vitae Patrum* e il *Meterikòn*.

Nell'ultimo capitolo della sua Regola S. Benedetto esorta i monaci ad avere come guida della loro vita oltre la Scrittura, anche l'insegnamento dei santi Padri.

---

<sup>351</sup> Cfr. 46-53 e 55-59 del nostro lavoro.

«Abbiamo steso questa Regola perché seguendola nei monasteri diamo almeno prova di una certa rettitudine di comportamento o di un principio di vita monastica. Ma per chi corre verso la perfezione di tale vita ci sono gli insegnamenti dei santi Padri, seguendo i quali un uomo può giungere alla santità più alta».

E dopo aver fatto riferimento alla Scrittura e ai Padri continua ancora:

«Anche le Collazioni dei Padri, le Istituzioni e le loro Vite, come la stessa Regola del nostro santo padre Basilio, che altro sono se non strumenti di virtù per quei monaci che vivono rettamente e sono obbedienti?»<sup>352</sup>.

In questo elenco Benedetto nomina le *Collazioni dei Padri* - vale a dire *Le conferenze spirituali* e le *Istituzioni Cenobitiche* di Cassiano - e “*le loro Vite*”. Queste *Vitae Patrum* sono raccolte latine, che si formarono nel VI secolo; esse raggruppavano in un unico testo tutta quella letteratura monastica formata da *Vite*, *apoftegmi* (*Verba Seniorum*), dalla *Storia Lausiaca*, dalla *Storia dei monaci* e dal *Prato spirituale* di Giovanni Mosco. Infatti «dopo s. Benedetto, i monaci del Medioevo intitolano con questo nome le raccolte di traduzioni delle opere monastiche orientali, compilazioni molto varie corrispondenti al Gerontikòn dei greci o il Paradiso dei siriani»<sup>353</sup>. Nel 1615 furono, poi, raccolte dal Rosweyde che le divise in dieci libri più un'appendice.

In questa raccolta abbiamo numerosi riferimenti e *Vite* di sante monache.

Basti solo pensare che delle ventotto *Vite* che troviamo nella raccolta, al di fuori delle opere come la *Storia Lausiaca*, la *Storia dei monaci* e il *Prato spirituale*, diciassette sono

---

<sup>352</sup> BENEDETTO, *Regola*, LXXIII, 1-2 ;5-6,

<sup>353</sup> GRIBOMONT J., *Vitae Patrum*, in *Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, DI BERARDINO A. (diretto da), Marietti 1984, II, 3604.

dedicate a monaci e ben undici a monache, con uno scarto, quindi, minimo<sup>354</sup>; mentre in tutto le donne nominate sono sessantuno. Se stiamo con la calcolatrice in mano, certo le donne ne escono sconfitte, ma se guardiamo al modo con cui sono trattate e vengono riproposte all'attenzione del lettore, chiunque esso sia, perché traggano motivo di edificazione e di sprone, si può ben dire con Paolo: non c'è più né uomo né donna. Da queste presenze notiamo come la reciprocità, la complementarità uomo donna, monaco monaca, santo santa, sia in questa letteratura così pronunciata, così viva, così naturale. Stiamo più volte ripetendo questi termini “naturale”, “normale”, perché ciò che ci preme sottolineare con questo nostro lavoro non è una rivendicazione femminista in quanto tale, ma la presa di coscienza di una ricchezza,

---

<sup>354</sup> Così la Patrologia Latina del Migne riporta l'indice delle *Vite* riportando anche le date in cui vengono commemorati liturgicamente. *VITAE VIRORUM*. [0099B]

Sancti Pauli primi eremitae, auctore divo Hieronymo presbytero (10 Jan.).

Sancti Antonii abbatis, auctore sancto Athanasio, episcopo Alexandrino; interprete Evagrio, presbytero Antiocheno (17 Jan.).

Sancti Hilarionis monachi, auctore divo Hieronymo presbytero (21 Octob.).

Sancti Malchi, captivi monachi, auctore divo Hieronymo presbytero (21 Octob.).

[0099C] Sancti Onuphrii eremitae, auctore Paphnutio abbate, interprete anonymo (12 Junii).

Sancti Pachomii, abbatis Tabennensis, auctore Graeco incerto, interprete Dionysio Exiguo, abate Romano (14 Maii).

Sancti Abrahae eremitae, auctore sancto Ephraem archidiacono, interprete anonymo (16 Mart.).

Sancti Basillii, Caesareae Cappadociae archiepiscopi, auctore Amphilochio Iconiensi episcopo, interprete Urso S. R. E. subdiacono (1 Jan.).

Sancti Ephraem Syri, diaconi Edessae, auctore Graeco incerto, interprete Gerardo Vossio (1 Febr.).

Sancti Simeonis Stylitae, auctore Antonio ejus discipulo (5 Jan.).

Sancti Joannis Eleemosynarii, auctore Leontio, Neapoleos Cyprorum episcopo, interprete Anastasio S. R. E. bibliothecario (23 Jan.).

Sanctorum Epicteti presbyteri, et Astionis monachi, auctore incerto (8 Julii).

[0100B] Sancti Macarii Romani, servi Dei, qui inventus est juxta Paradisum, auctoribus Theophilo, Sergio, et Hygino (23 Octob.).

Beati Posthumii, Patris quinque millium monachorum, incerto auctore.

Sancti Frontonii abbatis, incerto auctore (14 Apr.).

Sanctorum Barlaam et Josaphat, auctore Joanne Damasceno, interprete Jacobo Billio (27 Nov.).

#### *VITAE MULIERUM.*

[0100C] Sanctae Eugeniae virginis ac martyris, auctore incerto (25 Dec.).

Sanctae Euphrasiae virginis, auctore incerto (13 Mart.).

Sanctae Euphrosynae virginis, auctore incerto (1 Jan.).

Sanctae Mariae meretricis, neptis Abrahae eremitae, auctore sancto Ephraem archidiacono, interprete anonymo (29 Octob.).

Sanctae Thais meretricis, auctore incerto (8 Octobr.).

Sanctae Pelagiae meretricis, auctore Jacobo diacono, interprete Eustochio (8 Octobr.).

Sanctae Mariae Aegyptiacae meretricis, auctore Sophronio Jerosolymitano episcopo, interprete Paulo diacono sanctae Neapoleos Ecclesiae (2 Apr.).

Sanctae Mariae virginis, auctore incerto (12 Febr.).

Beatae Fabiolae, auctore divo Hieronymo presbytero.

Sanctae Paulae Romanae viduae, auctore divo Hieronymo presbytero (26 Jan.).

Sanctae Marcellae viduae, auctore divo Hieronymo presbytero (31 Jan.)

di una condivisione, di un aspetto fondamentale di uguaglianza, di reciprocità che in questo periodo storico era molto vivo e che noi, forse, abbiamo perso. Monaci e monache uniti in un cammino di asceti, di preghiera, di sostegno reciproco nell'intento comune di tendere verso l'Unico Sommo Bene: Cristo Signore. E questa reciprocità, questo mutuo soccorso, questo desiderio di giungere a Cristo sorreggendosi e spronandosi a vicenda è particolarmente visibile in quello che è uno degli aspetti fondamentali del monachesimo primitivo: la direzione spirituale. Qui come vedremo e come abbiamo già per certi versi visto, ci saranno *abba* che guideranno discepoli e discepole, come *ammàs* che guideranno discepole e discepoli. Ciò che questi monaci e monache ricercavano era una persona che si fosse lasciata completamente trasformare e trasfigurare dallo Spirito e che insegnasse loro a fare altrettanto, fosse questi uomo o donna non era importante, ciò che contava era la santità di vita.

Ma ritorniamo alle nostre *Vite*.

Dal punto di vista storico dobbiamo dire che indubbiamente in questi racconti vi sono molti aspetti leggendari e storie tipiche che si ripetono, con minime varianti, per diversi personaggi tanto da formare dei veri e propri filoni letterari (prostitute che si convertono, donne che si travestono da uomo ecc.). Come dicevamo, anche noi abbiamo scelto di seguire, in questa sezione, queste tipologie, questi filoni scegliendo per ognuna di esse una figura emblematica.

Parlare di aspetti leggendari, però, non significa, necessariamente, parlare di aspetti completamente inventati. Non è inopportuno ricordare che per gli autori antichi la storia era maestra di vita e il loro intento primario era quello parentico-esortativo più che puramente storico-analitico così come lo intendiamo noi. A loro non interessava la storia come sequenza di avvenimenti, nomi e date, la loro era una teologia della storia, o una esegesi biblica come dice s. Gregorio Magno: «Viva lectio est vita bonorum»<sup>355</sup>, la vita dei santi è una Lectio

---

<sup>355</sup> «La vita dei buoni è una pagina biblica vivente». GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, XXIV, 8,16,

vivente della Scrittura. Questo non vuol dire che tutto era una finzione, inventato di sana pianta, o un semplice ricalcare gli episodi biblici: non avrebbero raggiunto il loro scopo delle favole per bambini, se non avessero avuto il loro fondo di verità.

Queste *Vite*, come gli altri accenni ad episodi riguardanti sante monache, sparpagliati per tutta l'opera ebbero un successo enorme, in oriente come in occidente sia nei monasteri, grazie alla raccomandazione di Benedetto, come tra i fedeli laici, alimentando la pietà popolare e facendo di queste donne delle eroine e dei modelli molto amate e venerate. Ancora negli anni scorsi, quando la televisione non aveva preso il posto dei racconti intorno al fuoco d'inverno o all'aperto d'estate, si narravano le gesta delle nostre madri.

Ed è proprio tenendo presente queste raccolte che tratteremo fra poco i nostri profili.

Un'altra raccolta interessante, e che da poco è stata per la prima volta tradotta in italiano, è quella del monaco bizantino Isaia che nel XIII secolo, compose un libro, unico nel suo genere, completamente al femminile, il *Meterikòn*<sup>356</sup>; in esso venivano raccolti i detti delle grandi Madri del deserto. Isaia stesso, non senza timore, così definisce la sua raccolta rivolgendosi alla monaca Teodora, figlia dell'imperatore di Costantinopoli Isacco II Angelo, a cui è dedicato il libro:

«Dio vede con quale fatica ho raccolto tutto ciò per tuo amore. Ho tuttavia paura perché finora nessuno ha osato compilare un libro così femminile come quello che ho fatto per te»<sup>357</sup>

Questo testo era veramente una novità nella letteratura monastica; fino all'epoca della sua composizione, infatti, non esisteva una produzione letteraria particolare riguardante le

---

SINISCALCO P. (a cura di), Città Nuova 1997, Opere di Gregorio Magno I/3, 355.

<sup>356</sup> «Questo termine si è formato a partire da un modello, *Paterikòn*, a sua volta forgiato su *Gerontikon*, che nella letteratura monastica antica sta ad indicare le raccolte di massime spirituali come gli *Apophthegmata patrum*, i detti di padri del deserto, i *Verba seniorum* della collezione latina e anche altre compilazioni della tradizione copta e siriana» COCO, in *Meterikòn*, 7.

<sup>357</sup> *Ivi*, 88.

monache e per le monache né, in fin dei conti, se ne era sentito il bisogno. Esse infatti attingevano, oltre ovviamente alla Scrittura, alle opere monastiche che avevano come destinatari e protagonisti tanto i monaci quanto le monache. Tanto che, come abbiamo già visto, non esisteva neanche una Regola redatta specificamente per loro. Difatti, Pacomio mandò alla sorella Maria e alle sue monache la stessa Regola che aveva scritto per i monaci, e così fecero anche gli altri fondatori di comunità. Si dovrà arrivare a Cesario d'Arles per avere una Regola, redatta per e diretta unicamente alle monache, che d'altra parte avrà come modello quelle maschili<sup>358</sup>. E questo non era un fatto negativo, ma la conferma che sul piano spirituale la via da percorrere per giungere alla perfezione era unica sia per gli uomini che per le donne. Tra monaci e monache c'era una sostanziale uguaglianza, anche se è indubbio che ci furono, e non potevano non esserci, degli adattamenti per gli uni e per le altre, ma questi riguardavano questioni marginali<sup>359</sup>; riguardo alla sostanza, invece, le donne non ebbero né addolcimenti né diminuzioni dell'ideale monastico. Almeno in questo periodo storico, piano piano la posizione della donna-monaca dovette sempre più cadere su di un piano subalterno rispetto al ruolo e alla natura stessa maschile, tanto che potevano sorgere in loro persino i dubbi se potessero essere in grado di giungere alla salvezza. Ciò che abbiamo detto nella prima parte riguardo alla uguaglianza della natura e alla convinzione dei padri dell'eguale capacità di conseguire la perfezione della vita cristiana e monastica, da parte delle donne, sembra ora messa in discussione all'epoca in cui scrive Isacco visto il suo timore e quanto dice in seguito:

«Vedi, cara signora mia e sorella, che travagli sopportavano le donne beate lungo la loro strada e come sono state onorate nel nostro tempo e come

---

<sup>358</sup> Cfr. DE VOGÜE, *Sanctimoniales*, 43-44; HAUSHERR I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955, 144 *Orientalia Christiana Analecta*, 263. Cfr. Capitolo V,5 della seconda parte di questo lavoro.

<sup>359</sup> Per esempio nella Regola dei monaci che Pacomio manda alle monache l'unico cambiamento sta nel fatto che queste non mettono la melote, che nella Regola di Pacomio 2 è quella pelle che attaccata alla spalla da una parte, viene messa con la sua estremità inferiore sotto le natiche (cfr. BARTELINK, in PALLADIO, *Storia Lausiaca*, 358). Un particolare, quindi, che riguarda l'abbigliamento. Ma per il resto «vigono le stesse regole e lo stesso sistema di vita» PALLADIO, *Storia Lausiaca* 33, 161.



saranno addirittura lodate nel futuro. Non dire che soltanto gli uomini, per la forza della loro natura, possono raggiungere la virtù»<sup>360</sup>.

Il fatto che si sia sentito il bisogno, ora, di un'opera diretta unicamente alle donne, in cui protagoniste sono solo le donne, più che un fatto positivo ci sembra un fatto negativo. Così, difatti, il *Meterikòn* più che un passo avanti, sembra rappresentare un passo indietro, in quanto restringe l'insegnamento, rivolto prima a tutti, alle sole donne. Questa almeno l'impressione che abbiamo leggendo le motivazioni della scelta di Teofanie il Recluso, che tradusse il *Meterikòn* in russo a puntate sulla rivista "Lettura domenicale" (1853-1859 e poi raccolto in un volume 1891)<sup>361</sup>:

«Dopo aver esaminato con cura quel manoscritto mi è venuto in mente che sarebbe stato bene farlo conoscere alle nostre beate monache per le quali, fino a ora, non abbiamo avuto nessun libro del genere»<sup>362</sup>.

Ma questa restrizione non era presente, invece, nelle varie raccolte degli apoftegmi compilate intorno al V-VI secolo, dove troviamo accanto ai detti dei Padri, anche la presenza di quelli delle Madri. Per i compilatori di queste raccolte, come per gli autori delle storie monastiche e delle biografie raccolte nelle *Vitae Patrum*, il loro esempio e il loro insegnamento era considerato universalmente valido e proposto all'attenzione di tutti senza distinzione di sesso o di stato: religiosi o laici, uomini o donne, vecchi o giovani, tutti avevano da imparare alla loro scuola, come a quella dei padri. Questa è la vera uguaglianza, a nostro avviso. Infatti «proprio questa convivenza di padri e di madri spirituali all'interno di una stessa tradizione fornisce la testimonianza discreta di una partecipazione attiva delle donne al movimento monastico e di una adesione che non ebbe differenze sostanziali rispetto alle

---

<sup>360</sup> *Meterikòn*, 88.

<sup>361</sup> Cfr. COCO, *Ivi*, 19.

<sup>362</sup> Prefazione alla prima edizione riportata da COCO, *Ivi*, 12.

esperienze maschili, coinvolgendole in uguale misura secondo una parità che, all'occorrenza esse hanno saputo rivendicare»<sup>363</sup>.

Ma ritorniamo al *Meterikòn*. In questo testo Isaia raccoglie i detti delle madri del deserto: Sinclética, Sarra e Teodora, alle quali aggiunge anche Pelagia, Matrona e Melania<sup>364</sup> che però fanno parte di un'area geografica diversa da quella egiziana; e; quindi; non possiamo propriamente definirle Madri del deserto, ma Madri sicuramente. Il *Meterikòn* è costituito, infatti, nella seconda parte (a cui solo in fin dei conti si addice questo titolo) da una antologia di apoftegmi tratti da varie tradizioni: dalla serie alfabetica e da quella anonima dei detti dei padri del deserto, dalle raccolte copte e siriane, dalle *Vitae Patrum*, dalle testimonianze di Giovanni Climaco, dalla *Vita di Sinclética*<sup>365</sup>. La critica maggiore, però, che viene mossa ad Isaia è quella di aver in molti casi semplicemente sostituito ai padri il nome delle madri; da qui deriverebbero gli anacronismi contenuti nel testo «tanto che si è potuto parlare del *Meterikòn* come di un “*Paterikòn* cambiato di nome”»<sup>366</sup>.

Dicevamo che solo la seconda parte riporta i detti delle Madri, e quindi è giusto chiamare *Meterikòn*; prima dei detti, infatti, abbiamo tre lettere scritte da Isaia a Teodora e, dopo di essi, degli insegnamenti dello stesso Isaia a Teodora.

Comunque questo testo, vuole rappresentare un omaggio a queste grandi donne, monache e

---

<sup>363</sup> COCO, in *Meterikòn*, 7-8.

<sup>364</sup> Pelagia (IV secolo), che abbiamo già incontrata nella prima parte di questo lavoro, era l'affascinante attrice di Antiochia, la cui bellezza aveva incantato il vescovo Nonno. È proprio da questo incontro, da questo incanto che inizierà la sua storia di conversione abbandonando la vita dissoluta di prima. Difatti dopo essere stata battezzata da Nonno, si ritirò a Gerusalemme dove si costruì una cella nella quale si rinchiuso, facendosi passare per un eunuco. La sua fama cresceva sempre più e solo alla sua morte si conobbe che era una donna. Cfr. GIACOMO, *Vita di Santa Pelagia Prostituta*, in WARD B., *Donne del Deserto*.

Matrona, nativa di Perga, in Panfilia, abbandonò il marito Domiziano, e fuggì a Efeso, dove entrò in un monastero maschile, di cui divenne pure igumeno. Inseguita da Domiziano, partì alla volta di Gerusalemme, poi del Sinai e del Libano, dove fonda una comunità, per poi stabilirsi, finalmente a Costantinopoli dove, fedele discepola di Bassiano, fondò una comunità femminile, famosa alla fine del IV secolo, per la sua fedeltà all'ortodossia. Cfr. COCO, in *Meterikòn*, 13; COLOMBAS, *Il monachesimo...*, 221.

Ma la più famosa di tutte è indubbiamente Melania. La matrona romana, appartenente alla gens Atonia, aveva sposato un personaggio illustre, ex prefetto di Roma, Valerio Massimo. All'età di ventidue anni perdetto il marito e due figli. Questo immenso dolore la portò a riflettere e a decidere di dedicare tutta la sua vita a Dio. Affidato ad un tutore l'unico figlio rimastole, nel 372 si imbarcò per Alessandria. In Egitto si fermò un anno visitando e mantenendo contatti con i padri di Nitria; dove fu discepola di Pambo, come abbiamo visto nella prima parte del nostro lavoro. In Egitto conobbe Rufino di Aquileia. Stabilitasi poi a Gerusalemme, sul monte degli Ulivi fondò un monastero femminile e poco dopo, uno maschile sotto la direzione di Rufino. Cfr. COLOMBAS, *Il monachesimo...*, 241-243.

<sup>365</sup> Cfr. COCO, in *Meterikòn*, 14.

<sup>366</sup> *Ivi*.

ammàs e una fonte di insegnamento.

«Accetta – dice ancora Isaia a Teodora – il presente *Meterikòn* come luce che illuminerà il cammino della tua vita fino a quando tu arriverai alla luce mai vacillante di Gesù Cristo, il Signore nostro. Concedi, Dio, anche alla mia povertà, con le tue preghiere sante, di far parte della schiera dei salvati! Sia con la tua anima beata la grazia divina della Trinità! Amen»<sup>367</sup>.

Riferendoci dunque alle fonti a cui abbiamo fatto cenno, possiamo dividere il materiale in due gruppi, corrispondenti a due generi letterari quello dei *bios* e quello degli *apoftegmata*. Abbiamo, dunque, storie esemplari che spesso mettono l'accento su aspetti pittoreschi, propendendo per il meraviglioso e sensazionale, «nei quali la preoccupazione non è la fedeltà cronologica degli eventi registrati, ma essi sono atti a suscitare interessi o curiosità a sfondo edificante»<sup>368</sup>. E, dall'altra parte, una serie di insegnamenti scaturiti dalla vita concreta e dal rapporto diretto di direzione spirituale, più che da una dottrina costruita a tavolino, «ed ha come scopo precipuo di tracciare linee dottrinali e di offrire orientamenti pratici e direttive per una ordinata vita alle singole persone»<sup>369</sup>.

Queste istruzioni, sentenze, esortazioni, questi consigli delle Madri «si distinguono per la loro discrezione, il loro acume psicologico, la loro delicatezza e l'assenza di stravaganze come si incontrano in alcuni padri del deserto. Le parole di queste “ammà” sono colme di grande maturità, ciò che è frutto di un dono di Dio, ma sono anche il risultato di un combattimento, di una fedeltà e di una preghiera personale»<sup>370</sup>.

---

<sup>367</sup> *Ivi*, 89.

<sup>368</sup> TODDE, in *Una donna nel deserto*, 8.

<sup>369</sup> *Ivi*.

<sup>370</sup> SOLER, *Les Mères du désert...*, 249-250.

## Capitolo II

# MONACHE NEL DESERTO?

Dopo aver dato uno sguardo alle fonti ritorniamo alle domande che ci facevamo nel concludere la parte seconda di questo elaborato. Difatti, dopo aver parlato di vergini e di comunità monastiche che popolarono il Basso e l'Alto Egitto nel III e IV secolo, veniva spontaneo porsi una serie di domande: i famosi deserti egiziani furono popolati anche da monache o solo da monaci? L'esempio di Antonio, la vita anacoretica nel deserto furono prerogative esclusive degli uomini? Esistevano recluse, come lo era stato Antonio, o eremite e anacorete nei deserti egiziani?

Dobbiamo subito dire che le posizioni su questi argomenti sono alquanto contrastanti. Se stiamo ai documenti la risposta è senz'altro affermativa. Vengono nominate recluse e donne che vissero nel deserto e, come abbiamo visto, si parla anche di Madri del deserto. Ma gli studiosi oggi mettono in dubbio la possibilità che esse abbiano veramente potuto vivere, come i padri, nel deserto. Ma procediamo con ordine, partendo dalle fonti.

È ancora nella città di Alessandria, così ricca di tutte le espressioni monastiche – « quanti uomini o donne nella chiesa di Alessandria seppero giungere alla perfezione»<sup>371</sup> – che incontriamo la figura di *Alessandra* la quale visse dieci anni, fino alla morte avvenuta il 7 amšīr (14 febbraio), come reclusa in una tomba fuori della città, come aveva appunto fatto Antonio. La sua storia e la sua ascesi ci è narrata da Palladio al quale l'aveva riferita Didimo il cieco (morto nel 398) che a sua volta l'aveva raccolta da Melania seniore, la vedova matrona romana, che durante la sua permanenza in Egitto, prima di stabilirsi in Palestina, aveva visitato i più celebri

---

<sup>371</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 4,1, 27.

monaci e le sante donne di cui aveva avuto notizie. Melania era partita alla volta di Alessandria nel 372, rimanendo in Egitto un anno, il che fa collocare la vicenda in questo periodo<sup>372</sup>. Anche il *Sinassario*, parla di Alessandra; ma non fa altro che ripetere quanto detto da Palladio, discostandosene solo in alcuni particolari: parla di dodici anni di reclusione e a proposito di Melania dice che questa la serviva<sup>373</sup>. Così esordisce Palladio:

«Lasciata la città e chiusasi in una tomba riceveva attraverso un'apertura il necessario per sopravvivere, senza vedere di fronte mai volto di donna o di uomo, per dieci anni».

Melania, “la tre volte beata”, come la definisce Palladio<sup>374</sup>, raccontava di averle domandato il motivo per cui si era chiusa nella tomba e come facesse a resistere. Ella rispose così:

«Un uomo si è sconvolta la mente per me; e io, perché non sembrasse che volessi farlo soffrire o esporlo alla calunnia, ho preferito rinchiudermi viva nella tomba, piuttosto che scandalizzare (essere di inciampo) un'anima fatta ad immagine di Dio”. “Come fai a resistere senza vedere nessuno e dovendo sempre combattere contro il tedio della solitudine?” , mi rispose: “Dall'alba fino all'ora nona prego ogni ora, tessendo il lino; durante le rimanenti ore, mi aggiro col pensiero tra i beati patriarchi e i profeti, gli apostoli e i martiri; dopo aver mangiato il mio pane, trascorro le altre ore facendomi forza e attendendo la fine con speranza fiduciosa”»<sup>375</sup>.

Abbiamo dunque, in questa donna e nella sua scelta di vita, un esempio di reclusione vissuta in una tomba nei pressi della città.

---

<sup>372</sup> Cfr. GOBRY, *Storia del monachesimo*, I, 167.

<sup>373</sup> Cfr. ABULIFF W., *Alessandra*, in *Biblioteca Sanctorum Orientalium*, *Enciclopedia dei Santi, le Chiese Orientali*, Città Nuova 1998, I, 75-56.

<sup>374</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 5,2, 31.

<sup>375</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 59,3, 31.

Ma è per quanto riguarda propriamente la vita nel deserto che vi sono posizioni contrastanti tra gli studiosi. Una vita così scomoda, dura e insicura come quella che vi si conduceva, non è ritenuta tanto adatta alle donne. Regnault, per esempio, incomincia il suo capitolo sulle *donne e i fanciulli*, con un interrogativo: donne nel deserto?<sup>376</sup>. In verità, vari apoftegmi riferiscono di donne che sarebbero vissute nel deserto, il più delle volte travestite da uomini. Egli però non è dell'avviso che questa sia stata una cosa plausibile. Anche a proposito delle Madri del deserto, egli fa notare che queste non sarebbero mai vissute nel deserto interiore o grande deserto: «Amma Sarra, la più famosa, abitò sessant'anni vicino al fiume, cioè nei pressi del Nilo; Teodora, come Sincretica, viveva probabilmente alla periferia di Alessandria»<sup>377</sup>. Per confermare la sua tesi Regnault così dice: «Quando si pensa all'insicurezza che vi regnava, si capisce che una donna, per quanto fosse forte, non poteva vivervi sola senza correre grossi rischi tanto per il suo onore quanto per la sua vita. Inoltre, come nota J. Lacrière, «per gli anacoreti di Egitto il posto delle donne non era nel deserto», per la buona ragione che una donna in mezzo a loro sarebbe stata una tentazione costante»<sup>378</sup>.

Colombàs, invece, propende per la reale presenza di donne nel deserto, rifacendosi a Giovanni Crisostomo, da noi già citato.

«Da ogni parte nel deserto, si vede l'esercito di Gesù Cristo, una regale assemblea, una società e una vita simile a quella degli angeli. E voi vedreste che questo esiste non solo tra gli uomini, ma anche tra le donne»<sup>379</sup>.

A questa citazione possiamo aggiungere la testimonianza di Ammonio, discepolo di Pambo, che, oltre ad avere avuto dei discepoli, aveva anche delle discepole che vivevano poco distanti. Abbiamo già citato questo brano per dimostrare che i monaci, i padri, non avevano alcun

---

<sup>376</sup> REGNAULT, *Vita quotidiana...*, 37.

<sup>377</sup> *Ivi*, 38.

<sup>378</sup> *Ivi*, 37.

<sup>379</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al vangelo di S. Matteo, Discorso VIII*, 4, 135.

disprezzo per le donne né sempre le fuggivano, ma che in alcuni casi le accoglievano anche come discepoli. Qui lo stesso brano ci testimonia, appunto, che esse, forse in piccolissimo numero, abitarono tuttavia nel deserto.

«Insieme a tre altri fratelli e a due sorelle, giunti al culmine dell'amore di Dio, fecero del deserto la loro dimora, e gli uomini e le donne si stabilirono in posti separati, in modo che tra loro ci fosse una sufficiente distanza»<sup>380</sup>.

## 1. Le eremite: monache sotto mentite spoglie?

In ogni modo, vere o presunte, ci sono vari apoftegmi che parlano di donne nel deserto, ma tutti hanno un unico denominatore comune: donne sì, ma travestite da uomini. Anche Regnault comunque si fa obbligo di «ricordare le rare monache che sono o sarebbero vissute in incognito nel deserto in abiti da monaco»<sup>381</sup>.

Uno di questi apoftegmi riguarda abba Bessarione, il quale, mentre si trovava in cammino per il deserto con un suo discepolo, incontra in una grotta un solitario che né li salutò né rivolse loro la parola. Quando, dopo pochi giorni ripassarono di là, lo trovarono morto. Nel ricomporre il suo corpo per la sepoltura si accorsero che era una donna. Allora abba Bessarione disse:

«Vedi come anche le donne sconfiggono satana, mentre noi in città, facciamo una ben meschina figura?»<sup>382</sup>.

Normalmente a riguardo di questo apoftegma si fa notare che questa affermazione di Bessarione sia uno schiaffo morale dato ai monaci. «Ignoriamo se si tratta di un fatto storico o di una leggenda; ma ciò che emerge da questo racconto è l'umiliazione provata dai monaci di fronte alla fermezza e al dono di sé delle monache. Questo aneddoto ed altri di questo genere

---

<sup>380</sup> PALLADIO, *Storia Lausiaca* 11,1, 51.

<sup>381</sup> REGNAULT, *Vita quotidiana...*, 38.

<sup>382</sup> *Bessarione 4*, in *Vita e detti*, I, 156.

costituiscono una reazione contro il complesso di superiorità di alcuni rappresentanti del monachesimo maschile»<sup>383</sup>.

Un altro apoftegma della serie anonima ci riporta un caso simile.

«Un eunuco dimorava nel deserto interiore di Scete; la sua cella era a diciotto miglia da Scete. Una volta alla settimana si recava a far visita ad Abba Daniele durante la notte senza che nessuno lo venisse a sapere, tranne il suo discepolo [...]". quando l'eunuco morì, l'anziano disse al suo discepolo di rivestirlo con la sua veste. "indossava una veste rappezzata e una cintura da cacciatore. Il fratello nel rivestirlo si accorse che aveva seni di donna diventati come due foglie secche, ma non disse nulla. [...] Lungo la via il discepolo disse all'anziano: "Padre sai che quell'eunuco era una donna? Ho visto il suo seno».

Allora l'anziano gli raccontò la sua storia. Amata per la sua saggezza dall'imperatore Giustiniano, Anastasia, così si chiamava, destò l'ira dell'imperatrice Teodora che la fece esiliare ad Alessandria. Qui si costruì un monastero. Ma Giustiniano non le dava pace, per cui si rifugiò nel deserto.

«Guarda – soggiunse l'anziano – come lottano e come mortificano il loro corpo contro il demonio quelli che vivono alla corte del re e invece noi che nel mondo non ci potevamo saziare neanche di pane e siamo diventati monaci viviamo nel lusso e non siamo in grado di acquistare neppure una virtù. Preghiamo dunque anche noi perché il Signore ci renda degni del suo stesso cammino [della monaca]»<sup>384</sup>.

Rispetto ad altre affermazioni già viste, come quella di Bessarione o di Pacomio, qui non

---

<sup>383</sup> SOLER J.M., *les Mères du désert et la maternité spirituelle*, in *Collectanea Cisterciensia*, 48 (1986) 3, p. 237. Dello stesso avviso è il Colombàs quando dice: «Storia vera o apologo? è impossibile dirlo con sicurezza. La cosa evidente è che tutto il significato dell'apoftegma è concentrato nell'ultima frase: e si propone il fine di stimolare l'orgoglio maschile dei solitari». COLOMBÀS, *Il monachesimo...*, 108.

<sup>384</sup> N. 596/5, in *Detti inediti...*, 255.



abbiamo nessun maschilismo ferito, ma un equilibrio assoluto, “quelli che vivono alla corte del re”: qui non si fa la distinzione tra uomo e donna, tra monaci e monache: quello che conta è la virtù, il cammino fatto, che deve essere di sprone a chi invece va a rilento nella vita monastica! Con questo racconto siamo, però, già nel VI secolo, e ormai i monaci avevano sotto gli occhi i tantissimi esempi di donne che nella vita monastica avevano dato grande prova di sé e si erano abituati all'idea che esse erano ben capaci di giungere ad alte vette nella vita spirituale e ascetica da non meravigliarsene più, almeno nel senso che avevamo sottolineato in precedenza.

Questo racconto ha varie versioni, in cui i nomi delle protagoniste cambiano: Apollinaria, Ilaria, ma il racconto resta pressoché identico<sup>385</sup>.

Un altro caso di “monaco-monaca” è quello di Atanasia, la quale si dedicò alla vita monastica dopo la morte dei suoi due figli e visse ad Oktokedekaton in una cella con il marito per dodici anni, senza che neanche questi la riconoscesse. Si erano infatti separati quando avevano deciso di abbracciare entrambi la vita monastica e ritrovati durante un pellegrinaggio. Gli abiti maschili e il bel viso sfiorito per l'astinenza e somigliante a quello di un etiope ingannarono anche il marito che l'aveva creduta un monaco. Alla sua morte

«Vennero per celebrare le esequie e scoprirono che in realtà era una donna e la notizia si diffuse in tutta la laura. E l'anziano mandò a chiamare tutti i padri di Scete e del deserto interiore; giunsero tutte le laure di Alessandria, venne tutta la città e i monaci vestiti di bianco, così si usa infatti, e con rami di palma. E accompagnarono le venerabili spoglie della beata Atanasia rendendo gloria a Dio che aveva donato ad una donna tale perseveranza»<sup>386</sup>.

Ma perché si facevano passare per uomini? Se si sta ai racconti, che hanno certamente degli aspetti legendari, indubbiamente il motivo fondamentale era la sicurezza. Il deserto non era

---

<sup>385</sup> Cfr. REGNAULT, *Vita quotidiana...*, 38-39.

<sup>386</sup> N. 596/6, in *Deti inediti...*, 260.

solo il regno di bestie feroci (questo ci spiega la cintura da cacciatore che aveva Anastasia) ma anche quello dei predoni che per donne sole e spesso molto belle, non erano meno pericolosi, per non parlare, come abbiamo già detto sopra, delle lotte e tentazioni che una donna avrebbe scatenato nel cuore dei monaci.

Ma, a dire il vero, se questo è spiegabile per le eremite, lo è un po' meno per quei casi in cui altre donne si sono travestite da uomini e sono entrate in un monastero maschile. Riuscivano talmente a mascherare la loro bellezza e femminilità (spesso sfigurandosi) che alcune volte venivano persino accusate di aver messo incinte delle ragazze e solo alla loro morte si scopre la verità. Stando ai racconti per esempio della vita di Marina<sup>387</sup>, S. Eufrosina<sup>388</sup>, Margherita detta Pelagio<sup>389</sup>, esse si sarebbero travestite da uomini per non essere riconosciute e riportate nel mondo dai propri cari o, come nel caso di Marina, fatta passare per fanciullo dal padre, entrato in monastero, per timore che non gli permettessero di tenerla. Ma certo queste storie così stereotipate vanno prese con le pinze.

Regnault, pur facendo riferimento a questi episodi e agli apoftegmi che segnalano la presenza di donne nel deserto, non crede alla loro autenticità. «Racconti di questo genere hanno evidentemente, soprattutto, uno scopo edificante. Servivano a ricordare agli anacoreti che non dovevano inorgogliersi del loro ritiro nel deserto, poiché c'erano donne che facevano altrettanto»<sup>390</sup>. Ma, ci sembra, che proprio per far presa sui monaci, un fondo di verità ci doveva pur essere.

## 2. Marina-Marino

Oltre alle testimonianze tratte dagli apoftegmi, di cui abbiamo riportato alcuni episodi, abbiamo anche delle *Vite* che rientrano, come dicevamo sopra, nel filone che potremmo

---

<sup>387</sup> *Vita di santa Marina vergine*, Ivi, 246-247.

<sup>388</sup> *Leggenda di Sand'Eufrosina*, in *Le vite de santi Padri insieme col Prato spirituale*, Venezia, Presso Domenico Milocco, 1678, 240-245.

<sup>389</sup> *Di santa Margarita detta Pelagia*, Ivi, 284-285.

<sup>390</sup> REGNAULT, *Vita quotidiana...*, 39.

definire: monaci-donne. Nelle *Vitae Patrum*, infatti, troviamo quelle di Marina, Eufrasia, Margherita detta Pelagio, Eugenia, Teodora. Di Eugenia abbiamo già parlato, mentre di Teodora parleremo fra poco. Vogliamo qui trattare, a mo' di esempio, di Marina/no.

Quello di Marina è uno dei casi più celebri riguardanti il tema di una donna che con un travestimento si lascia passare per uomo e viene accolta in un monastero maschile.

Agli inizi del millenovecento sono stati pubblicati vari articoli, che, poi, sono confluiti in un testo accresciuto da Clugnet<sup>391</sup>. Questi, avvalendosi di vari collaboratori, ha raccolto tutta la documentazione su Marina a partire da uno spoglio completo di tutte le testimonianze manoscritte delle diverse versioni e delle eventuali edizioni precedenti come le recensioni latine, greche, copte, arabe, siriane, tedesche, francesi, ed etiopiche (l'unica a mancare è quella armena) con l'aggiunta, in appendice, di un lungo Ufficio in siriano ad uso dei maroniti. A questo corpo di documenti va aggiunta la recensione greca metafrastica pubblicata dal Latyšev nel 1911 e una *Vita* metrica latina venuta alla luce successivamente, pubblicata da Hilka nel 1928<sup>392</sup>. Tutto questo ci fa comprendere quanta fortuna abbia avuto questa *Vita* che all'inizio circolò come testo a se stante e inserito poi nelle *Vitae Patrum*. L'attenzione e la venerazione per questa santa fu grande e non solo in ambito cristiano – dove molte località si contendevano l'onore di essere state il suo luogo di nascita o quello in cui ella avrebbe vissuto – ma anche in ambiente musulmano, dove la sua storia, che il Delehaye ritiene “un piccolo romanzo pio”<sup>393</sup>, circolava alquanto trasformata. Nelle località che si contendevano la nascita o i siti in cui la santa avrebbe vissuto sorsero, poi, molti luoghi di culto da cui derivano le varie tradizioni che si sono formate e che collocano la nascita e la vicenda di Marina ora in Egitto ora in Acaia o in Tracia o in Bitinia, ora nel Libano e persino in Sicilia. Il Clugnet, ritiene che il personaggio sia storico e lo colloca nel corso del V secolo, mentre per quanto riguarda il luogo geografico era

---

<sup>391</sup> CLUGNET L., *Vie et office de Sainte Marine*, Bibliothèque hagiographique orientale, 8, Parigi 1905, citato da SAUGET J-M., *Mariana-Marino*, in *Biblioteca Sanctorum*, *Enciclopedia dei Santi*, Città Nuova 1967 (ristampa 1988), vol VIII, 1165-1169

<sup>392</sup> *Ivi*, 1165.

<sup>393</sup> Citato *ivi*, 1168.

attirato dalla tradizione maronita libanese, che vede nella grotta di Qanūbīn, a Nord dell'attuale Libano, il luogo in cui Marina vi avrebbe trovato asilo.

Ma veniamo alla vicenda.

«Un secolare, essendogli morta la moglie, rimanendo una fanciulla piccola, volendo lasciare il mondo, e far penitenza, raccomandò questa sua figliuola ad un suo parente, ed entrò in un monasterio da lungi della città diciassette miglia, e portossi sì bene e fedelmente, che l'Abate, l'amava quasi più che niun'altro monaco»<sup>394</sup>.

Come si vede dall'inizio del racconto, non viene specificato il luogo preciso della vicenda, si parla genericamente della città e di un monastero a diciassette miglia da essa. Questo ci fa capire il perché delle varie collocazioni di cui abbiamo detto prima. Se guardiamo al contesto delle *Vitae Patrum*, che però come abbiamo detto non è quello originario essendo la vita circolata prima autonomamente, questo racconto viene subito dopo quello di Eufrosina, che si svolge presso Alessandria; a diciotto miglia da questa città sorgeva un famoso centro monastico quello di Oktokadakadon.

Dopo un po' di tempo il ricordo della figlia rese malinconico l'uomo. Vedendo, ciò l'abate gli domandò il perché. Ed egli disse che aveva in città un fanciullo, senza dirgli che era femmina, ed era in pensiero per lui. L'abate allora gli propose di portarlo in monastero. Egli andò e, travestita da uomo la figlia, la condusse in monastero dove fu chiamata fra Marino. Il padre le insegnava a leggere e la legge di Dio, ammonendola di non far conoscere a nessuno che era una donna e di guardarsi dalle insidie del maligno. Quando aveva diciassette anni, il padre morì. Marino, intanto, osservava i comandamenti ed era così obbediente che tutti

---

<sup>394</sup> *Vita di S. Marina vergine*, in *Le vite de santi Padri insieme col Prato spirituale*, V, 42, Venezia, Presso Domenico Milocco 1678, 246.

l'amavano. Per rifornirsi i monaci andavano con un carro al porto e si riposavano da un certo Pandazio. Un soldato mise incinta la figlia di costui. Quando il padre si accorse del suo stato cercò di sapere chi fosse il colpevole, ella allora accusò Marino. Quando i genitori andarono dall'abate, questi, non potendo credere che fosse vero, data la santità di Marino, lo mandò a chiamare per discolarsi, ma questi non si scusò, anzi:

«cominciò subito a piangere, dicendo: “Padre peccai, e sono apparecchiato a fare la penitenza. Allora l'Abate irato, credendo che fosse vero, fecelo duramente battere, e dissegli: “In questo monasterio no starai” e cacciollo via. Egli umilmente sostenne ogni cosa, e non gli disse la verità di questo fatto; ma stavasi fuori del monasterio alla porta, e giaceva in terra piangendo, affliggendosi, come se avesse peccato, e viveva dell'elemosina che aveva alla porta»<sup>395</sup>.

La giovane donna partorì un figlio maschio e dopo averlo divezzato lo condusse, “con grand'ira” da Marino perché si prendesse cura di lui. Marino l'accolse umilmente e lo allevò. Passati cinque anni i monaci andarono dall'abate supplicandolo di riaccogliere di nuovo in monastero Marino, il quale aveva dato tanta prova di pentimento.

«Padre perdona ormai a frate Marino, e ricevilo nel monasterio, tu sai ch'egli è stato cinque anni di fuori facendo penitenza alla porta, e mai non s'è partito, onde ti preghiamo, poiché è così umiliato, e conosce si bene la sua colpa, che tu li facci misericordia, secondo che fa Cristo e commanda che si faccia al peccatore che si umilia»<sup>396</sup>.

L'abate lo riacolse di nuovo in monastero col bambino e rimproverandolo nuovamente,

---

<sup>395</sup> *Ivi.*

<sup>396</sup> *Ivi*, 247.

ricordandogli il suo santo padre e che nessuno degli altri monaci si era macchiato di un tale peccato, gli impose come penitenza i più umili lavori. Dopo pochi giorni Marino morì. A sentir ciò l'abate disse ai monaci:

«Vedete, che sì gran peccato è stato questo di costui, che Dio non l'ha voluto ricevere a penitenza»<sup>397</sup>.

Ciò nonostante, ordinò di seppellirlo, ma non con gli altri. Quando i fratelli andarono per lavare il corpo, scoprirono che era una donna e piansero molto pensando a quanto le avevano fatto. Andarono poi a chiamare l'abate.

«Padre vieni a vedere cosa mirabile.»

Quando anche questi si rese conto che era una donna, scoppiò in pianto chiedendo misericordia.

«“O santissima anima, ti scongiuro, e prego il nostro Signore Gesù Cristo, che non contendi meco il giorno del giudizio nel cospetto di Dio, se ingiustamente l'ho fatto”. Et comandò che quel corpo fosse lasciato nell'oratorio per devozione della gente»<sup>398</sup>.

Condotta in chiesa, incominciò ad accorrere molta gente. Il demonio si impossessò della giovane che l'aveva accusata ingiustamente, ed essa confessando il suo peccato fu liberata al contatto del corpo della santa, che fu sepolta in monastero e molti miracoli avvennero per sua intercessione.

---

<sup>397</sup> *Ivi.*  
<sup>398</sup> *Ivi.*

### Capitolo III

## "LE PROSTITUTE

### VI ANDRANNO INNANZI NEL REGNO DEI CIELI"

Alla vita monastica approdarono vergini che rinunciarono al matrimonio, a volte già preparato, scegliendo di offrire la loro vita a Dio sommo bene; come anche maritate che dopo varie sofferte vicende decisero di rinunciare al mondo e di vivere nella penitenza più dura. A queste categorie di persone ne va aggiunta un'altra, non meno presente e meno esemplare: quella delle prostitute, che per espiare i loro peccati affrontarono le più aspre prove e si inflissero i più crudi tormenti in un cammino di purificazione, accese dall'amore e dall'umile e confidente consapevolezza delle proprie colpe e della infinita misericordia di Dio.

Anni fa è uscito un libro: *Donne del deserto*, curato da Benedetta Ward, in cui sono state tradotte le vite di alcune grandi figure il cui comun denominatore è quello di essere state delle prostitute: Maria Maddalena, Maria Egiziaca, Pelagia, Taide, Maria nipote d'Abramo. Il perché di questa scelta è spiegato dalla Ward nella prefazione: «L'idea di tradurre questi testi mi venne dopo aver incontrato Mary, una ragazza giovanissima, che viveva a Londra prostituendosi. Mi si avvicinò una sera e mi chiese di aiutarla ad abbandonare una vita che le era odiosa. Mentre stavamo parlando sopraggiunse un'auto, e Mary venne portata via dai suoi protettori. Dedico a lei questo libro, e invoco su noi tutti la misericordia di Dio»<sup>399</sup>.

Anche questo tema delle prostitute che si pentono e conducono una vita di aspre penitenze raggiungendo un elevatissimo grado di vita spirituale fa parte di un altro filone letterario molto frequente. «Le storie di prostitute appartengono alla letteratura di conversione, e dietro di esse c'è, ovviamente, il *topos* della grande penitente del Nuovo Testamento, la Maddalena. Dietro di

---

<sup>399</sup>WARD, in *Donne del Deserto*, 6.

lei c'è la metafora della peccatrice che Israele stesso è, infedele al patto divino. La peccatrice è anche Eva, la madre di tutti i viventi, e perciò è qui incarnata l'immagine di ciascuno, della razza umana alienatasi dall'amore divino [...] Ogni storia fu scritta con l'intento di essere letta o udita da altri, cosicché il momento di grazia in queste vite possa continuare a toccare altri»<sup>400</sup>. L'esempio di queste donne voleva essere un incitamento e uno sprone per tutti coloro che facendosi vincere dalla tentazione dello scoraggiamento, disperavano della salvezza. Chi è caduto e si pente con tutto il cuore può rialzarsi e giungere a tali vette di perfezione da superare persino le più grandi figure di santi che non hanno conosciuto tali abissi. Questo è quanto vuole, per esempio, dire la vicenda di Taide, una bellissima prostituta di una città dell'Egitto, probabilmente Alessandria, che fu convertita da abba Pafnuzio. Come penitenza per i suoi peccati, questi le inflisse una severissima reclusione. Dopo tre anni, pensando di aver esagerato e avendone compassione, chiese ad abba Antonio se le era stato perdonato il suo peccato. Antonio convocò i suoi discepoli e comandò loro di vegliare quella notte in preghiera. Allora il suo discepolo, abba Paolo,

«vide in cielo un letto adornato di vesti preziose, che tre vergini, risplendenti per il loro volto luminoso, custodivano. Quando dunque Paolo disse: “Questo dono è senz'altro del mio abba Antonio”, venne a lui una voce: “Non è del tuo abba Antonio, ma della prostituta Taide”». <sup>401</sup>.

La stessa cosa vuole esprimere il racconto, riportato da Palladio, riguardante una vergine che dopo dieci anni di vita ascetica, cadde con un cantore

«avendo concepito partorì. Ma quando arrivò al culmine dell'odio per colui che l'aveva sedotta, sentì la compunzione nell'anima, nel profondo, e si spinse così innanzi nel pentimento da volgersi senza esitazione all'astinenza e

---

<sup>400</sup> WARD, in *Donne del Deserto*, 15-16.

<sup>401</sup> *Vita di Santa Taide prostituta*, in *Donne del Deserto*, 108-109.



da consumarsi nel digiuno. [...] prestò i suoi servigi alle donne malate e paralizzate, per trent'anni: insomma, la sua insistenza commosse Dio al punto che fu fatta questa rivelazione ad uno dei santi presbiteri: “Quella tale mi è riuscita più gradita nel pentimento che nella verginità”»<sup>402</sup>.

Già nella prima parte del nostro lavoro abbiamo riportato alcuni apoftegmi in cui vedevamo la conversione subitanea avvenuta nel cuore di queste donne, il loro distacco dai beni che abbandonavano senza esitazione, seguita spesso da una morte repentina<sup>403</sup>. Ai vari detti che abbiamo riportato lì vanno affiancate le *Vite* vere e proprie che possediamo di alcune grandi figure come Taide, Pelagia e Maria nipote di Abramo, a cui abbiamo già fatto cenno, e quella molto bella e famosa di Maria Egiziaca. Ed è proprio di questa che vorremmo ora parlare. A dire il vero Gobry pone la figura di Maria Egiziaca come esponente del monachesimo palestinese e non egiziano, dato che visse la sua vita eremitica nel deserto di Giuda; ma noi vogliamo comunque trattarne nel nostro lavoro dato che essa è egiziana di nascita e che la sua vita probabilmente fu scritta in Egitto come vedremo; per non dire, poi, che per noi napoletani essa è una figura particolarmente vicina e cara.

## 1. Maria Egiziaca

Una delle sante, forse, più famosa e che godette di una grande popolarità per tutto il medioevo è, senza dubbio, Maria Egiziaca, la cui vita fu scritta da Sofronio, vescovo di Gerusalemme, in greco e tradotta, in armeno (in questa lingua si conoscono pure altre due *Vite* della santa) e in siriano; in arabo, poi, esistono due altre recensioni della storia; in copto, invece, non sembra trovarsi riscontro della vicenda di Maria. In greco si conoscono, tra le altre, anche una *Vita* metrica di GiovanniCommerciarios, un poema di Niceforo Proscos e uno di

---

<sup>402</sup> PALLADIO, *Storia lausiaca* 69, 283.

<sup>403</sup> Cfr. il *cap. IV, 8*, 65-72.

Massimo Olobolos, un sermone di Manuele Paleologo, ed un encomio di Eutimio. Ben presto fu tradotta anche in latino<sup>404</sup> da “Paolo diacono della santa chiesa di Napoli”. E proprio a Napoli, nella chiesa di S. Maria Egiziaca, si conserva il capo e il femore della santa, che, oltretutto, è una delle compatrone della città.

L'autore e il traduttore della versione latina li troviamo menzionati sul frontespizio dopo il titolo, che così recita:

«Vita di Santa Maria Egiziaca prostituta, scritta da Sofronio, vescovo di Gerusalemme, tradotta da Paolo, diacono della santa chiesa di Napoli»<sup>405</sup>.

Ma i Bollandisti hanno provato che tale vita è anteriore a Sofronio e sono giunti pure a datare le vicende narrate dalla *Vita*, fissando la nascita al 354 e la morte al 431 e la conversione al 383<sup>406</sup>.

Questa *Vita* appare molto leggendaria anche se, come dice il Delehaye, rappresenta «una creazione poetica, senza dubbio fra le più belle di quante ci abbia lasciato l'antichità cristiana»<sup>407</sup>. Nonostante tutto, però, una base storica c'è e la versione attribuita a Sofronio, arricchita di vari particolari, ha preso le mosse da una tradizione palestinese nata intorno alla tomba di una solitaria esistita veramente. Cirillo di Scitopoli (metà del VI secolo) nella *Vita di Ciriaco* (XVIII-XIX) ci narra quello che deve essere il nucleo da cui Sofronio, appunto, ha attinto. Un certo abba Giovanni indicò a Cirillo una tomba della beata Maria raccontandogli la storia. Questi, infatti, aveva una volta incontrata la donna nel deserto e l'aveva pregata di narrargli la sua vicenda. Cantora all'Anastasis, era diventata causa di scandalo per molti. Resasi conto della propria situazione di peccato decise di fare penitenza ritirandosi, con una brocca d'acqua e un cesto di fave lesse, nel deserto, dove rimase per diciotto anni, senza che l'acqua e

---

<sup>404</sup> Cfr. SAUGET J-M., *Maria Egiziaca*, in *Biblioteca Sanctorum*, *Enciclopedia dei Santi*, Città Nuova 1967 (ristampa 1988), vol VIII, 987-988.

<sup>405</sup> SOFRONIO, *Vita di Maria Egiziaca Prostituta*, in *Donne nel deserto*, 49.

<sup>406</sup> Cfr. GOBRY, *Storia del monachesimo*, I, 272.

<sup>407</sup> Citato da SAUGET, *Maria Egiziaca*, 984.

le fave diminuissero e senza vedere nessuno. Quando Giovanni e il compagno che era con lui, ritornarono dopo aver fatto visita ad un anziano, la trovarono morta e la seppellirono.

Il Delmas, mette in relazione la *Vita* di Sofronio, oltre che con questo racconto di Cirillo, anche con la *Vita di Paolo primo eremita* di Girolamo, ritenendola ricalcata su quella di Paolo di Tebe e uno svolgimento del racconto di Cirillo. In un secondo momento riscontrò che un'altra fonte del racconto di Sofronio poteva essere quello di Giovanni Mosco nel *Prato spirituale* cap. 179, in cui si narra di una monaca sedotta di Gerusalemme, la quale si rifugiò nel deserto con un cesto di legumi lessi. Viveva così da diciassette anni, quando fu scoperta da un anacoreta. Per quanto riguarda il luogo della composizione, egli ritiene che (come la maggior parte delle opere attribuite a Sofronio il sofista e Sofronio il patriarca) sia l'Egitto<sup>408</sup>.

Questa storia di Sofronio, molto conosciuta nell'ambiente monastico a partire dal VI secolo, è adoperata nella liturgia quaresimale orientale. La V domenica di quaresima, infatti, celebra Maria Egiziaca come modello di pentimento e «il giovedì della stessa settimana, la sua vita viene letta al mattutino, facendola apparire come icona verbale delle verità teologiche sul pentimento»<sup>409</sup>. La storia di Maria Egiziaca fu, addirittura, considerata come la parte finale della vita di S. Maria Maddalena. «Il fulcro delle due storie è il medesimo: il peccato più abissale è trasfigurato dall'amore di Cristo nella più sublime gloria»<sup>410</sup>.

Ma veniamo alla vicenda.

La storia inizia raccontando di Abba Zosima, un santo monaco, ricco di ogni virtù, che fin dall'infanzia era stato educato nella vita monastica; rimasto nel suo monastero fino al cinquantatreesimo anno, era andato talmente avanti nel cammino monastico che incominciò ad essere tormentato dai pensieri che nessun monaco potesse più insegnargli nulla di nuovo. Gli fu allora indicato dal Signore di recarsi in un monastero vicino al Giordano. Qui fu accolto ed edificato dai fratelli. Durante la quaresima, in quel monastero, c'era l'usanza che ognuno si

---

<sup>408</sup> *Ivi*, 985-986.

<sup>409</sup> SOFRONIO, *Vita di Maria Egiziaca Prostituta*, 39.

<sup>410</sup> *Ivi*, 40.

inoltrasse nel deserto a praticare il digiuno, per rientrare la domenica delle Palme. Così anche Zosima si inoltrò nel deserto e camminò per venti giorni sperando di incontrare un abba che potesse edificarlo. Ad un certo punto, essendosi fermato per pregare, vide una figura avanzare; prima si spaventò pensando che fosse uno spirito, ma, poi, si rese conto che era un essere umano nudo con la pelle nera e seccata dal sole e con i capelli corti fino al collo, tutti bianchi come la lana. Prima spaventato poi gioioso, Zosima gli corse dietro trafelato, ma quello vistolo fuggì via. Quando Zosima lo aveva quasi raggiunto, stanco, incominciò a urlare e piangere disperato supplicando l'anziano di fermarsi per dargli la benedizione. Allora Maria si fermò dandogli le spalle e chiamandolo per nome, disse:

«Abba Zosima, perdonami, in nome di Dio, poiché non posso farmi vedere a te voltata. Sono una donna, infatti, e sono nuda di ogni rivestimento del corpo, come tu stesso vedi, e ho scoperta la vergogna del corpo. Ma se vuoi davvero esaudire la preghiera di una donna peccatrice gettami l'abito di cui sei avvolto»<sup>411</sup>.

Zosima fu sorpreso dal fatto che lo chiamasse per nome senza che lo conoscesse e comprese che essa era illuminata dalla grazia, le gettò il mantello, perché si coprisse e si gettarono l'uno ai piedi dell'altro per ricevere la benedizione. Maria diceva che spettava a Zosima benedire in quanto sacerdote. Ma Zosima rispose:

«È ormai ben chiaro da ciò che ho visto, o madre spirituale, che tu sei giunta a Dio e che sei morta nella parte più ardente. È ben chiaro, poi, che a te la grazia è stata concessa più che a tutti, tanto che hai chiamato per nome me che non avevi mai visto. E poiché la grazia non la si riconosce dalla dignità che si ricopre, ma è solita essere indicata dalle opere delle anime,

---

<sup>411</sup> SOFRONIO, *Vita di Maria Egiziaca Prostituta*, 9,56-57.

benedicimi, in nome di Dio, e concedimi la benedizione, per la clemenza della tua perfezione»<sup>412</sup>.

Vinta dalla sua insistenza, Maria lo benedisse e subito gli fece una richiesta: la stessa che Paolo di Tebe aveva fatto ad Antonio (come si legge nella vita scritta da Girolamo) e che sfata la concezione che un monaco o un eremita sia un egoista o uno che, fisso unicamente in Dio, si disinteressa della storia degli uomini:

« “Dimmi: come viene governata oggi la stirpe dei cristiani? Come governano gli imperatori e come viene pascolato il gregge della santa chiesa?” allora Zosima rispose con queste parole: “Madre, per le tue sante preghiere Dio ha elargito una pace stabile; ma accogli la supplica di un indegno monaco e nel nome del Signore prega per tutto il mondo e anche per me peccatore»

Maria per obbedienza inizia a pregare e nel fervore comincia a sollevarsi da terra rimanendo sospesa dal suolo un cubito. A tale vista Zosima, sempre più terrorizzato, pensa di trovarsi dinanzi ad uno spirito che finga di pregare. Maria, che leggeva nel suo cuore, lo rassicurò. L'anziano allora la supplicò di raccontargli la sua storia dicendole:

«Se non fosse gradito a Cristo Signore di manifestare te e come hai combattuto, non avrebbe neanche permesso che tu fossi vista da qualcuno, né mi avrebbe dato la forza di percorrere rapidamente tutto questo cammino»<sup>413</sup>.

Così Maria cominciò il suo racconto. Nata in Egitto all'età di dodici anni abbandonò i suoi genitori e si recò ad Alessandria dove si abbandonò per diciassette anni, non per denaro, ma per il solo gusto del piacere, ad una vita lussuriosa. Viveva mendicando e lavorando di tanto in tanto filando della stoppa. Un giorno vide molti uomini dirigersi verso il porto e domandò

---

<sup>412</sup> 10 *ivi*, 57.

<sup>413</sup> *Ivi*, 59.

dove erano diretti. Le fu risposto che andavano a Gerusalemme per la celebrazione dell'esaltazione della croce. Visti tutti quei bei giovani chiese di andare con loro e non avendo soldi per il viaggio offrì il suo corpo come prezzo del viaggio. Durante il tragitto, spinse molti a peccare con lei e così fece anche giunta a Gerusalemme. Il giorno della festa, mentre voleva entrare in chiesa con tutti i pellegrini, fu respinta da una forza invisibile e, mentre tutti entravano liberamente, a lei sola era impedito l'ingresso rimanendo sola nell'atrio. Pensando che ciò fosse dovuto alla sua debolezza femminile che non le permetteva di superare la ressa di gente che cercava di entrare, riprovò; ma, non appena toccava la soglia, tutti gli altri entravano, lei solo era respinta. Comprese allora che erano i suoi peccati ad impedirle di entrare e, vedendo l'icona della Madre di Dio, la supplicò di essere mediatrice della misericordia del Signore e di accogliere il suo pentimento e la promessa di non peccare più; anzi promise ancora che, dopo aver adorato il sacro legno, si sarebbe ritirata dal mondo a fare penitenza lì dove essa l'avrebbe condotta. Fu così che poté entrare e dopo aver ringraziato la Vergine, chiesta la sua protezione e adorata la croce, volle attuare il suo proposito. Allora udì una voce che diceva "Se passerai il Giordano troverai un felice riposo". Mentre si avviava, uno vedendola le diede tre monete, con le quali comprò tre pani e proseguì il viaggio piangendo. Nella basilica di S. Giovanni Battista al Giordano si comunicò, mangiò metà di un pane e passò lì la notte; al mattino si inoltrò nel deserto dove rimase per quarantasette anni. Per diciassette anni fu tormentata dalle privazioni, ricordando il cibo e il vino di cui si cibava nel mondo, dal desiderio di canti lussuriosi e dalla fornicazione. Lottava strenuamente rivolgendosi col pensiero verso l'immagine della madre di Dio, e rimaneva prostrata fino a che una luce dolcissima l'avvolgeva. In questi diciassette anni si era nutrita in un primo momento con i due pani e mezzo comprati prima di inoltrarsi nel deserto, poi con erbe trovate nel deserto; le vesti, poi, le si erano consumate tutte, facendole patire il freddo e l'arsura, ma la forza di Dio l'aveva sostenuta.

«Mi nutro, poi, e mi copro con l'abito della parola di Dio, che racchiude tutte le cose. Non di solo pane, infatti, vive l'uomo»<sup>414</sup>.

Sentendola parlare con le parole della Scrittura, Zosima le domandò

«Hai imparato i Salmi, o madre, o hai letto altri libri della Scrittura?». All'udire ciò, sorridendo gli disse: “credimi: non ho visto uomo da quando ho passato il Giordano se non te oggi, [...] A leggere non ho mai imparato da nessuna parte, e neanche ho ascoltato qualcuno che salmodiasse o che leggesse. Ma la parola di Dio, viva ed efficace ammaestra dall'interno l'intelligenza umana ”»<sup>415</sup>.

Maria, allora, fa promettere a Zosima di non rivelare nulla di ciò che ha udito e visto, se non dopo la sua morte e di ritornare l'anno successivo, il giovedì santo per portarle il Corpo del Signore, del quale non si cibava da quando era entrata nel deserto. E così avvenne. L'anno successivo la sera della santa Cena, abba Zosima, prese il Corpo e il Sangue di Cristo e un cesto di fichi, datteri e un po' di lenticchie bagnate in acqua e si diresse verso il luogo dell'appuntamento. Maria non giunse subito, per cui egli cominciò a piangere pensando di non rivederla. Ma ecco che ella arrivò e mentre Zosima pensava come avrebbe attraversato il fiume, Maria si diresse verso di lui camminando sulle acque. A quella vista Zosima voleva inginocchiarsi, ma lei gli urlò di non farlo essendo un sacerdote e che portava i divini sacramenti. Dopo aver pregato e ricevuto il Corpo del Signore, tra le lacrime disse il Nunc dimittis. Poi chiese a Zosima di ritornare l'anno successivo nello stesso luogo dove si erano incontrati l'anno precedente. Lei ritornò indietro camminando di nuovo sulle acque. L'anno successivo l'anziano ritornò e la trovò morta col corpo rivolto ad oriente; sulla sabbia era scritto che era morta l'anno precedente dopo aver ricevuto i sacramenti. Zosima voleva

---

<sup>414</sup> 20, *Ivi*, 67.

<sup>415</sup> *Ivi*, 68.

seppellirla, ma non aveva strumenti e forze per farlo, ed ecco che al suo fianco si ritrovò un leone al quale chiese di scavare una fossa e così seppellirono la santa.

«Arrivando poi al cenobio, riferì tutte queste cose dall'inizio e non nascose nulla di tutto ciò che aveva visto e udito affinché tutti, udendo le meraviglie di Dio, ammirassero con estremo stupore e celebrassero con timore e amore in grande fede il giorno del transito della beatissima santa»<sup>416</sup>.

---

<sup>416</sup> *Ivi*, 74.



## Capitolo IV

# LA MATERNITÀ SPIRITUALE

### 1. Ammà

Questo vocabolo ci è ormai familiare avendolo usato così spesso, ma ora, pur avendone dato più o meno una spiegazione, vogliamo analizzarlo un po' meglio.

Il termine Ammà, come riporta Hausher, «richiama il semitico *Em (ma)*, simile al copto *Mau*, e come Abba, è una trascrizione dall'ebraico. E proprio come abba significa soltanto l'attitudine a diventare padre spirituale e non l'esercizio effettivo di questa paternità; così il titolo di ammà non equivale assolutamente a Superiora o Abbadessa»<sup>417</sup>. Fuorviati dal monachesimo medievale, infatti, quando sentiamo la parola Madre o Abate o Abbadessa, ci viene subito in mente la figura di colei o colui che in un monastero è la guida, il superiore. Ma in questa fase del monachesimo e specialmente nell'anacoretismo, Ammà, come Abba, non designano un ruolo istituzionale, ma un carisma. E precisamente la capacità, essendo ormai dei *pneumatofori*, di diventare una guida spirituale. *Ammà* era dunque, colei che aveva raggiunto un alto grado di vita spirituale, attraverso una dura ascesi, nella preghiera assidua e fervorosa, nel dominio delle proprie passioni, nell'umiltà profonda e nell'esercizio instancabile della carità; insomma, in ogni genere di virtù, come si dice di Maria, nipote dell'eremita Abramo, «cioè nelle lacrime, nell'umiltà, nella modestia, nella pace e, cosa che eccelle su tutto questo, nel sublime amore di Dio»<sup>418</sup>. In altre parole essere una *donna di Dio*, una *santa*.

Questa santità di vita poteva anche rimanere nascosta e si poteva vivere accanto ad un *Ammà* senza rendersene minimamente conto. Anzi esse, come del resto i padri, cercavano in

---

<sup>417</sup> HAUSHER, *Direction spirituelle ...*, 261.

<sup>418</sup> EFREM, *Vita di Santa Maria, prostituta, nipote dell'eremita Abramo*, in WARD B., *Donne del Deserto*, Bose, Ed. Qiqajon 1993, 122.

tutti i modi di tenere nascosti agli occhi degli uomini la loro condotta, la loro regola di vita. Proprio per questo motivo, non di rado, esse non erano tenute in alcuna considerazione, e venivano anche disprezzate e maltrattate; e questa era la loro gioia: follia per il mondo, ma sapienza agli occhi di Dio<sup>419</sup>.

Questo carisma della maternità/paternità spirituale veniva esercitato solamente quando lo Spirito rendeva manifesto il cammino e il dono fatto a queste creature che si erano lasciate plasmare da Lui, mandando loro dei discepoli. Ma solo a malincuore e spinti unicamente dalla carità, questi uomini e queste donne accettavano di farsi carico davanti a Dio dei fratelli e delle sorelle che Egli affidava loro, come vedremo meglio in seguito.

Tutto questo è così narrato in due episodi, riportati uno da Palladio e l'altro dalla serie degli apoftegmi anonimi. I nomi dei padri sono differenti: Piterum è il protagonista di quello di Palladio, mentre nella serie anonima è inserito nella vita di Abba Daniele di Scete; ma è evidente che si riferiscono entrambi allo stesso episodio, anche se con alcune varianti. Accade spesso, come abbiamo avuto già modo di constatare, che alcuni elementi o anche intere storie o vite diventino dei prototipi, dei topos, applicati poi a più persone. Riportiamo qui l'episodio di Palladio, dato che quello riferito a Daniele è posteriore e quindi un rifacimento del primo, essendo questi vissuto nel VI secolo.

Nel monastero femminile pacomiano di Tabennesi vi era una monaca che si fingeva pazza, comportandosi in modo folle; perciò era maltrattata e insultata da tutte. Essa, però, da parte sua,

«non offese mai nessuno, non si lamentò, non parlò né poco né molto, anche se era percossa, offesa, maledetta ed esecrata. Or dunque si presentò un

---

<sup>419</sup> «Un fratello domandò al suo abate: “Come si diventa folli per il Signore?”. L'anziano rispose: “Vi era in un monastero un fanciullo che fu affidato a un saggio vegliardo perché lo dirigesse e gli insegnasse il timor di Dio; ed ecco ciò che gli diceva: “Se qualcuno ti insulta, benedicilo; a tavola, mangia ciò che è andato a male, lascia ciò che è buono; se devi scegliere un abito, lascia il buono e prendi il cattivo”. “Sono io folle, disse il fanciullo, perché tu midica di fare questo?”. E l'anziano rispose: “Ti chiedo di fare questo affinché il Signore ti renda saggio”. E così l'anziano mostrò ciò che si doveva fare per divenire folle per il Signore» *N.*, 71, in CAMPO C. – DRAGHI P. (a cura di), *Detti e fatti dei padri del deserto*, Milano, Ed. Rusconi 1979, 165.

angelo al santo Piterum, un anacoreta [...] di provato valore, e gli disse: “Perché sei tanto orgoglioso di te stesso? Tu pensi di essere un uomo religioso, tu che risiedi in un luogo come questo: ebbene, vuoi conoscere una donna più religiosa di te? Va al convento delle donne di Tabennesi, e lì né troverai una che reca una benda sulla testa: costei è migliore di te”.

L'*Abba* si recò al monastero ed essendo grande la sua fama, lo fecero entrare, nonostante che a nessun uomo, tranne il diacono o il presbitero la domenica, vi fosse permesso, come abbiamo visto in precedenza. L'*Abba* chiese di poter vedere tutte le monache. Gli furono presentate, tranne quella ritenuta matta. Ma egli chiese di nuovo di vederle proprio tutte, a quel punto le fu portata innanzi anche costei.

“Venne dunque, ed egli vide la benda cenciosa sulla fronte<sup>420</sup>, e caduto ai suoi piedi disse: “Benedicimi”. Ugualmente essa cadde ai suoi piedi dicendo: “Tu benedicimi, signore”. Tutte restarono attonite e gli dissero: “Padre non sentirti offeso: è una *salé* (con questo nome chiamano le malate di mente)”. A tutte loro Piterum rispose: “Siete voi ad essere pazze: essa, per me e per voi, è *ammàs*” (così, infatti, col nome di madre, chiamano le donne di più alta spiritualità) e io prego di essere trovato degno di lei nel giorno del giudizio»<sup>421</sup>.

Quando la monaca si vide scoperta e onorata dalle sue sorelle, scappò via dal monastero.

Certamente più degli uomini queste *ammàs* tennero nascosti i loro doni e la loro capacità di essere valide guide spirituali. Solo raramente, come nel caso citato sopra, la provvidenza rivelava a qualche santo gli altissimi carismi di alcune *ammàs*.

---

<sup>420</sup> Normalmente le monache avevano la testa rapata e portavano la cocolla, un piccolo cappuccio che usavano i bambini, e che i monaci avevano adottato, come elemento del proprio abbigliamento, proprio a significare l'infanzia spirituale, quel farsi piccoli per poter entrare nel regno dei cieli. Per la simbologia dell'abito e della cocolla in particolare cfr CASSIANO, *Istituzioni cenobitiche*, I,3.

<sup>421</sup> PALLADIO, *Storia lausiaca* 34, 163-167.

Questo episodio ci mostra ancora come le *ammàs* non erano necessariamente delle superiori, anzi normalmente non lo erano affatto, mentre, almeno in questo periodo, le superiori erano, per lo più, delle *ammàs*. Venivano dette *ammàs*, dunque, non perché erano superiori, ma erano costituite igumene, perché *ammàs*. Stiamo rigirando su questo concetto perché è molto importante. Ciò che si vuole far notare, infatti, è che in questo contesto storico-monastico, ciò che prevale è il carisma sulla istituzione<sup>422</sup>.

Questo titolo, questo dono, mette in luce, o meglio è messo in luce, dai meriti della vita dell'individuo, indipendentemente dai ruoli e dalle vocazioni specifiche. Difatti, l'appellativo di *ammàs* poteva essere attribuito anche a chi non aveva mai esercitato alcuna maternità spirituale su chi che sia, ma la cui vicenda, una volta conosciuta, diveniva essa stessa insegnamento, stimolo, guida, esempio da imitare. Questo aspetto è evidente in un apoftegma della serie degli anonimi facente parte ancora della sezione riguardante la vita di Daniele di Scete. Qui *abba* Daniele designa con titolo di *ammàs* Tomaide, una giovane sposa di Alessandria, uccisa dal suocero, perché non aveva voluto cedere alle sue lusinghe. Abba Daniele disse ai monaci di Octokedekaton:

«“Pregate padri; le spoglie di questa donna non riceveranno sepoltura se non accanto ai padri”. Alcuni si misero a protestare dicendo che non era lecito seppellire una donna e per giunta vittima di un assassinio insieme ai padri. L'anziano disse loro: “Questa donna è madre spirituale mia e vostra perché è morta per difendere la sua castità” Allora più nessuno si oppose all'anziano e la seppellirono insieme ai padri”»<sup>423</sup>.

---

<sup>422</sup> Ma, in fin dei conti, la valenza carismatica, o profetica, come amava dire p. Benedetto Calati, è una caratteristica precipua del monachesimo di tutti i tempi.

<sup>423</sup> N. 596/5, in *Deti inediti...*, 252.

## 2. La paternità/maternità spirituale

Ci sembra opportuno qui trattare, sia pure sinteticamente, di questo aspetto fondamentale del monachesimo delle origini. Abbiamo detto sinteticamente, perché questo tema da solo occuperebbe un numero di pagine eguali a quelle raggiunte nel presente lavoro<sup>424</sup>.

Ma in che cosa consisteva, la paternità/maternità spirituale per i monaci del deserto?

Leggendo i documenti letterari dell'epoca in questione, ci si rende subito conto che la paternità e maternità spirituale costituiscono il fulcro della costruzione monastica. Difatti, gli apoftegmi che abbiamo più volte citato non sono altro che espressione dell'esercizio di questa paternità/maternità spirituale. Non sono parole scritte a tavolino, ma nascono dalle esigenze e dalle situazioni concrete di chi interroga e dalle risposte del padre, della madre, che prima furono tramandate oralmente e, poi, raccolte e trascritte, costituirono le varie serie di detti che possediamo. I detti, infatti, «emanano dai padri in quanto tali, nell'esercizio stesso della loro paternità [...] Sono parole scaturite dalla vita [...] Inoltre [...] la trasmissione orale di queste parole s'è dovuta fare per lo più in quel medesimo contesto della direzione spirituale, in cui i figli, divenuti anch'essi padri, trasmettevano a loro volta ai discepoli quanto essi stessi avevano ricevuto»<sup>425</sup>.

Nel monachesimo posteriore, e già nel cenobitismo pacomiano, la Regola costituirà l'elemento basilare che darà forma e specificità alla vita monastica costituendone il codice spirituale e giuridico<sup>426</sup>. Ma il monachesimo copto delle origini, nella sua forma anacoretica ed eremitica, non conobbe che un'unica Regola: la Scrittura e l'obbedienza incondizionata ad un anziano o anziana:

«Va' – diceva Poemen – attaccati ad un uomo che teme Dio, e nello stargli

---

<sup>424</sup> Abbiamo trattato di questo tema, nella nostra tesi di Magistero a Donna Regina. Per una trattazione esauriente di questo tema bisogna consultare il testo già citato di HAUSHERR I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*,

<sup>425</sup> REGNAULT L., *Padri sempre vivi*, in *Abba, dimmi una parola! La spiritualità del deserto*, Bose, Ed. Qiqajon 1989, 48.

<sup>426</sup> Mai però la figura del padre spirituale sarà messa tra parentesi o superata dalla regola. Benedetto stesso nel I capitolo della sua Regola definisce i cenobiti come coloro che «vivono sotto una Regola e un Abate».

vicino imparerai anche tu a temere Dio»<sup>427</sup>.

«Visitare gli anziani è la regola degli antichi padri»<sup>428</sup>.

Il ricorrere ad un uomo e a una donna resi esperti dalla propria esperienza spirituale e capaci dunque di guidare e consigliare chi era ancora inesperto, era considerato imprescindibile. Il *abba* o l'*amma*, costituivano la regola vivente sia con l'esempio della loro vita quanto con il loro insegnamento e le direttive che davano<sup>429</sup>.

«Un fratello chiese al Padre Poemen: “Dei fratelli vivono con me; vuoi che dia loro ordini?”. “No, gli dice l'anziano, fa il tuo lavoro tu, prima di tutto, e se vogliono vivere penseranno a se stessi”. Il fratello gli dice: “Ma sono proprio loro, padre, a volere che io dia loro ordini”. Dice a lui l'anziano: “No, diventa per loro un modello, non un legislatore”»<sup>430</sup>

Il riferimento alla guida spirituale e l'obbedienza totale alle sue parole erano talmente importanti che essi arrivavano a dire:

«Se si ha fede in qualcuno e ci si abbandona alla sua obbedienza, non c'è bisogno di preoccuparsi dei comandamenti di Dio; basta abbandonare al proprio padre tutte le proprie volontà e si sarà senza colpa davanti a Dio, perché Dio ai novizi non chiede altro che il travaglio dell'obbedienza»<sup>431</sup>.

Abbiamo accennato, nel corso del nostro lavoro, come le colonie monastiche dei deserti

---

<sup>427</sup> *Poemen 65, Vita e Detti...*, II, 99.

<sup>428</sup> *N. 613, in Detti inediti...*, 281.

<sup>429</sup> Due apoftegmi di Antonio, tra i tanti che si potrebbero scegliere, ci danno un esempio di quanto dicevamo.

«Tre padri avevano costume di andare ogni anno dal beato Antonio; due di loro lo interrogavano sui pensieri e sulla salvezza dell'anima; il terzo sempre taceva e non chiedeva nulla. Dopo lungo tempo, il padre Antonio gli dice: “È tanto ormai che vieni qui e non mi chiedi nulla”. Gli rispose: “A me, padre, basta il solo vederti”» *Antonio 27, Vita e Detti...*, I, 91. «Quando è possibile, il monaco deve affidarsi ai padri riguardo al numero dei passi da fare e delle gocce d'acqua da bere nella sua cella; se in queste cose non vuole cadere» *Antonio 38, Vita e Detti...*, I, 94.

<sup>430</sup> *Poemen 174, in Vita e Detti...* II, 124.

<sup>431</sup> *Nau 290, in Detti*, 257.

egiziani si siano formate intorno ad una figura di spicco, ad un *abba*, la cui fama di santità aveva attirato numerosi discepoli desiderosi di seguirne le orme. Questi discepoli – monaci alle prime armi nella vita monastica e spirituale, che con un anacronismo potremmo chiamare novizi – venivano chiamati semplicemente fratelli. Con un anacronismo, dicevamo, perché nel deserto non esisteva un numero stabilito di anni di noviziato, come poi è stato istituzionalizzato in seguito nella vita religiosa. Si poteva, infatti rimanere tali per tutta la vita, come in breve tempo e in giovane età si poteva diventare padre o madre per altri discepoli.

«Disse un anziano: “Ho udito da alcuni santi che vi sono dei giovani che guidano verso la vita gli anziani”»<sup>432</sup>.

A volte, poi, poteva verificarsi anche il caso di alcuni discepoli che divenivano guida e padri di coloro che li avevano iniziati alla vita monastica. Un apoftegma, per esempio, racconta:

«Vi era un anziano il quale aveva un buon discepolo; e un giorno, per malumore, lo cacciò fuori con il suo mantello; ma il fratello rimase fuori seduto. E l’anziano, aprendo, lo trovò seduto; gli si inchinò allora davanti, dicendo: “O padre, l’umiltà della tua larghezza d’animo ha vinto il mio malumore. Entra, d’ora innanzi tu sei anziano e padre, io più giovane e discepolo”»<sup>433</sup>.

Ma anche quando si diventava tali, quando si era giunti ad un alto grado di vita spirituale, non si era mai veramente esentati dal relazionarsi con un *abba*.

«L’abate Bané chiese un giorno all’abate Abraham: “Un uomo che sia divenuto come Adamo nel paradiso ha ancora bisogno di consigli?”. E quello

---

<sup>432</sup> *Nau 340, in Detti, 304.*

<sup>433</sup> *Un padre di Roma 2, Detti..., 304.*

gli rispose: “Sì, Bané, poiché se Adamo avesse chiesto consiglio agli angeli: “Devo mangiare il frutto di quest’albero?”, gli avrebbero detto: “No”»<sup>434</sup>.

Ciò che rendeva un *padre*, un *anziano*, un *abba*,<sup>435</sup> non erano gli anni passati nella vita monastica o l’anzianità fisica.

«La saggezza dei vecchi non si misura dal candore dei loro capelli, ma dal fervore che misero in gioventù per acquistarsi meriti [...] I vecchi dalla testa canuta, ma ricchi soltanto di anni, non son quelli di cui dobbiamo seguire le orme e ascoltare insegnamenti e consigli. La nostra venerazione deve rivolgersi soltanto a quegli anziani che hanno condotto da giovani una vita degna di stima e si sono formati non alla scuola del proprio capriccio, ma secondo le tradizioni dei Padri»<sup>436</sup>.

Né si era resi *abba o amma* per aver acquistato un’esperienza puramente naturale, che l’esistenza stessa procura o che si acquisisce attraverso la cultura<sup>437</sup>. Una volta fu domandato ad Arsenio, nativo di Roma e che aveva vissuto alla corte di Costantinopoli probabilmente come precettore dei figli dell’imperatore Teodosio:

«“Come mai tanta cultura e scienza non ci servono a nulla e questi zoticoni di egiziani possiedono tali virtù?”. Il padre Arsenio gli dice: “Certo possediamo la cultura mondana, ma questi zoticoni di egiziani hanno conquistato le virtù con le loro fatiche”»

Neppure bastava aver ascoltato gli insegnamenti dei padri, senza poi, metterli in pratica.

---

<sup>434</sup> Ch, 246, in *Detti e fatti*, 78.

<sup>435</sup> Tutti questi termini equivalenti non designano «una categoria sociale, bensì una categoria spirituale» COLOMBÀS, *Il monachesimo*, vol. II, 105.

<sup>436</sup> CASSIANO, *Conferenze spirituali II*, 13, 115-116.

<sup>437</sup> *Arsenio 5*, in *Vita e Detti...* I, 98.



Così Giovanni di Licopodi condanna l'atteggiamento di questi individui che non dovevano essere pochi.

«Se poi hanno fissato nella memoria una qualche sentenza o perché l'hanno ascoltata o perché se ne sono fatti discepoli, sembra che siano diventati dei maestri di punto in bianco; e vanno insegnando ad altri non ciò che tornerebbe loro di vantaggio, ma ciò che hanno o visto o ascoltato; per giunta trattando gli altri con sussiego»<sup>438</sup>.

Ciò che li rendeva tali, dunque, era il cammino fatto fare loro dallo Spirito Santo, come dicevamo, in una vita di ascesi e di preghiera, che li aveva portati a progredire in ogni virtù, lottando contro le suggestioni del male e dominando le proprie passioni. Attraverso una lunga esperienza umana (i nostri padri e madri erano degli autentici “esperti di umanità”) e cristiana, nell'umiltà profonda, nell'esercizio instancabile della carità verso tutti (santi, ma soprattutto peccatori) erano giunti, con l'aiuto della grazia, a un completo dominio e distacco da se stessi divenendo per gli altri puri dispensatori della grazia divina. Essere diventati, dunque, portatori dello Spirito e non di se stessi, essere uno spirituale, era la prerogativa più importante per divenire *ammà* o *abba*. Ed «essere “spirituali” implicava nella concezione degli antichi, aver ricevuto lo Spirito Santo dopo una lunga e dura lotta, come premio per la perseveranza nell'ascetismo»<sup>439</sup>.

Chi volesse porsi ad insegnare senza aver percorso questo cammino, fallirebbe completamente e danneggerebbe gli altri, come dice *ammà* Sincretica.

«È pericoloso che insegni chi non è passato attraverso l'esperienza della vita; come uno che abbia la casa pericolante: accogliendo degli ospiti li danneggerà, se la casa crolla. Così coloro che non hanno prima costruito se stessi, mandano in perdizione anche quelli che loro si accostano. Con le parole chiamano alla

---

<sup>438</sup> RUFINO, *Storia dei monaci I*, 53.

<sup>439</sup> COLOMBÀS, *Il monachesimo...*, II, 106.

salvezza, ma con il loro cattivo comportamento fanno del male a chi li segue»<sup>440</sup>.

Se c'era chi poteva aspirare, per acquistare prestigio, a ricoprire il ruolo di padre o di madre, quegli autentici, invece, non si proponevano mai come tali. Il più delle volte era una particolare manifestazione dello Spirito a designarli, come abbiamo già detto nel paragrafo precedente. Anzi essi erano presi da grande timore e tremore e accettavano di esercitare questo compito, dopo aver versato molte lacrime, solo per carità verso quelli che richiedevano il loro aiuto. Così è narrato, per esempio, nella *Vita* di amma Sinclética:

«Col passare del tempo, essendo rifiorite le sue virtù, il profumo delle sue celebri virtù ha permeato molti [...] Allora per disposizione dell'Altissimo, alcune cominciarono ad andare da lei, e per la propria edificazione spirituale [...] desiderando cavarne vantaggio. E di conseguenza la interrogavano dicendo: Che cosa è necessario per ottenere la salvezza? Lei gemendo profondamente e versando copiose lacrime, ponderava dentro di sé, e quasi mescolando la risposta con le lacrime, si raccoglieva di nuovo in silenzio. Quelle, tutte insieme, insistevano perché parlasse delle grandezze di Dio: infatti, erano stupite soltanto dallo spettacolo»<sup>441</sup>.

Ma perché era così importante avere un abba, un'amma, e in che cosa consisteva primariamente questo rapporto?

Abbiamo sentito Poemen che diceva a quel fratello di essere, per chi viveva con lui, «un

---

<sup>440</sup> *Sinclética 12*, in *Vita e Detti...* II, 197. E ancora Cassiano «È impossibile conoscere o insegnare queste cose senza averne l'esperienza [...] Chi pretendesse parlarne senza conoscerle, il suo discorso resterebbe certamente inefficace e vano. Costui giungerebbe appena alle orecchie dei suoi ascoltatori, ma non potrebbe arrivare fino al loro cuore, tradito dalla sua inerzia nell'azione e dalla sua sterile vanità [...] È fuori dubbio: un'anima che non sia pura non potrà acquistare la scienza spirituale, anche se si dedica alle letture assidue» CASSIANO, *Conferenze spirituali XIV, 14*, 189.

<sup>441</sup> *Una donna nel deserto 21*, 62.

modello non un legislatore»; non era quindi compito *dell'abba*, dell'*ammà* regolare la vita esterna, come sarà anche compito dei superiori nel cenobitismo, ma la loro funzione era quella di far progredire il figlio, la figlia spirituale; gli eventuali ordini e prescrizioni anche per la vita pratica erano sempre in funzione del progresso spirituale di questi. Un'espressione molto bella la troviamo sulla bocca di Palamone quando Pacomio si reca da lui per divenire monaco:

«Sarò pronto, nei limiti della mia debolezza, a soffrire con te, finché tu conosca te stesso»<sup>442</sup>.

Questo, dunque, il compito della guida: portare il discepolo alla conoscenza di sé, dei propri limiti, delle passioni che albergano nel suo cuore per poter così discernere i propri pensieri, per capire se vengono da Dio o dal maligno. «Questa è l' "opera" del padre spirituale secondo la grande tradizione del deserto: stare accanto al fratello, senza la pretesa di fare da maestri, senza proporre modelli stereotipati di santità, senza vincolare a sé gli altri, ma pronti a condividere la sofferenza e la fatica di chi cerca la volontà di Dio su di sé»<sup>443</sup>.

Per giungere a questo era molto importante la confessione dei peccati e la manifestazione dei propri pensieri, di ogni più piccolo moto interno, al padre e alla madre spirituale senza nascondere nulla. Questo svelare i propri pensieri *εξαγόρευσις τῶν λογισμῶν*, era importantissimo, perché è proprio attraverso i pensieri insidiosi e insistenti, così spesso ambigui, che tormentano il cuore e la mente, che il demonio cerca di turbare e irretire. Per questo i padri esortavano a non aver paura o vergogna di manifestare ciò che si ha dentro e i peccati nascosti. Svelarli, riportarli alla coscienza, quindi, pacifica il cuore e la mente, liberando l'interessato dalla loro schiavitù. Così diceva abba Mosé al suo discepolo che aveva confessato<sup>444</sup> di rubare il pane:

---

<sup>442</sup> *Vita Copta* 10, 44.

<sup>443</sup> CREMASCHI, in *Deti inediti...*, 51-52.

<sup>444</sup> Stiamo usando due termini, manifestare e confessare. Quest'ultimo potrebbe trarci in inganno e fa pensare alla confessione sacramentale. Non siamo qui in presenza del sacramento. Oltretutto la maggior parte dei nostri padri non erano sacerdoti, come del resto, ovviamente, non lo erano le madri. Ciò che i figli spirituali chiedevano agli *abba e ammà* non era l'assoluzione dei peccati, ma il mezzo di evitarlo meglio in avvenire.

«Niente rallegra tanto i demoni ed è così nocivo per i monaci come quando essi nascondono i loro pensieri ai padri spirituali. Figlio mio senza che io abbia a dire una parola, la tua confessione ti ha liberato da questa schiavitù; confessando contro te stesso tu hai ora ucciso il demonio che, quando tacevi ottenebrava il tuo cuore [...] D'ora innanzi non avrà alcun posto in te, perché è stato cacciato dal tuo cuore e messo alla luce del sole»<sup>445</sup>.

La battaglia contro i cattivi pensieri<sup>446</sup>, origine e causa dei peccati veri e propri e primo passo verso di essi<sup>447</sup>, ha la sua strategia: «la vigilanza, *nepsis*, l'attenzione, la custodia del cuore e dello spirito, la preghiera, specialmente l'invocazione del nome di Gesù... Un punto essenziale di questa guerra, è precisamente il ricorso al padre spirituale»<sup>448</sup>.

La manifestazione dei pensieri doveva portare al discernimento, dunque, per comprendere la vera natura dei pensieri per poi combatterli o accoglierli; doveva condurre a scoprire, per compierla, la volontà di Dio: e questo lavoro non può essere fatto da soli. Ma doveva servire anche come mezzo per rinnegare la propria volontà, nel mettere tutto se stesso nelle mani del

---

<sup>445</sup> Detti, 77.

<sup>446</sup> Anche S. Benedetto, per esempio, è pienamente in linea con i padri del deserto. «Spezzare subito in Cristo tutti i cattivi pensieri che ci sorgono in cuore e manifestarli al padre spirituale» *Regola*, IV. «Il quinto grado dell'umiltà consiste nel manifestare con un'umile confessione al proprio abate tutti i cattivi pensieri che sorgono nell'animo o le colpe commesse in segreto, secondo l'esortazione della Scrittura, che dice: "Manifesta al Signore la tua via e spera in lui". E anche: "Aprite l'animo vostro al Signore, perché è buono ed eterna è la sua misericordia", mentre il profeta esclama: "Ti ho reso noto il mio peccato e non ho nascosto la mia colpa. Ho detto: "Confesserò le mie iniquità dinanzi al Signore" e tu hai perdonato la malizia del mio cuore"» *Ivi* VII.

<sup>447</sup> I pensieri in quanto tali, secondo i padri, non sono ancora il peccato: questo subentra solo quando si mettono in atto i pensieri. Anche i pensieri più negativi e vergognosi non sono né male né bene, sono neutri: essi possono servire per il bene, se si riesce a vincerli; o per il male, se si è vinti da loro. Anzi il sorgere dei cattivi pensieri può essere più salutare per il progresso spirituale, sempre se non si cede ad essi. Una delle armi che i padri consigliavano per la vittoria era quella di non dialogare con i pensieri, di spezzarli subito con la confessione. Per i padri, secondo quanto annota Hausherr, vi sono vari gradi o momenti nella tentazione: si parte dalla «*prosbolē*, che è senza responsabilità, ἀναπίστις [...] Vengono in seguito: il *syndyasmos*, colloquio interiore con le suggestioni; poi la *pale*, il combattimento contro di esse, che può terminare con la vittoria, o con il consentimento, *syncatathesis*, che è il peccato in atto; alla fine di questa, la terribile ἀιχμαλωσία, la "prigionia dell'anima", incapace ormai di scuotere il giogo del maligno. Obiettivo proprio dell' ἐξαγόρευσις τῶν λογισμῶν o "manifestazione dei pensieri", riguarda il primo stadio di questo processo, la *prosbolē*» HAUSHERR, *Direction spirituelle ...*, 154.

<sup>448</sup> *Ivi*.

padre o madre, lasciandosi guidare in un obbedienza totale.

Perciò: «Gli anziani dicevano: “Se vedi un giovane salire in cielo con la sua volontà, prendilo per un piede e gettalo a terra. Gli conviene”»<sup>449</sup>.

La scelta di un *abba* o di un *ammà*, infatti, comportava di conseguenza una obbedienza tale che giungeva spesso all’ecuzione di ordini a volte assurdi e inauditi e questo non per sadismo dispotico ed autoritario da parte di chi si assumeva il compito di guida, ma proprio per rendere il discepolo libero dalla propria volontà per seguire Cristo.

«All’inizio – dice *abba* Giuseppe – i padri non dicevano ai fratelli cose rette, ma storte; e, se li vedevano compiere cose storte, non dicevano più loro tali cose, ma la verità, sapendoli ubbidienti in tutto»<sup>450</sup>.

Dicevamo prima che gli *abba* e le *ammà* non erano l’equivalente dei nostri abati o abbadesse. Comunque nel monachesimo urbano e in modo particolare nella *koinonia* pacomiana, era il superiore che nel cenobio esplicava il ruolo della guida spirituale, ma sempre perché era un *Abba*, un’*Ammà*, un uomo e una donna spirituale. Qui, però, non ci addentriamo in questo aspetto, ma ci riferiamo unicamente e per accenni, all’anacoretismo, a quello che per i padri e le madri del deserto rappresentava questo compito e come veniva svolto.

Un altro aspetto di questo rapporto così particolare e fondamentale sta nel fatto che era il discepolo a scegliere l’*abba* o l’*ammà*, con cui vivere o da cui recarsi, affidandosi alla sua guida, fidandosi ciecamente di lui, nell’obbedienza totale alle sue direttive. Le varie colonie monastiche dei deserti d’Egitto si formarono infatti intorno alla figura di questi padri e madri, che attiravano con la loro santità di vita. Essi accoglievano tutti, con bontà e misericordia, divenendo per loro sacramento dell’amore di Dio.

---

<sup>449</sup> N. 111, in *Deti inediti...*, 151.

<sup>450</sup> Giuseppe di Panefisi 5, in *Vita e Deti...* I, 273.

Le qualità fondamentali della guida spirituale erano proprio la carità e la *διάκρισις*, cioè quella facoltà, quel carisma, che consentiva il discernimento degli spiriti e insieme quella discrezione che rendeva capaci di evitare gli eccessi; unite a queste due vi era, poi, il dono della parola. «Abba, dimmi una parola»; era questa l'espressione con cui il discepolo si rivolgeva al padre spirituale; una parola che procede da Dio, una parola di salvezza che come quella di Dio va accolta e custodita con fede, perché «è una parola attiva, carica di una potenza misteriosa che, se bene accolta, va a ferire il cuore per aprirvi un varco, attraverso il quale potrà sgorgare a fiotti una vita nuova»<sup>451</sup>.

I nostri padri e le nostre madri erano, dunque, gli uomini e le donne della parola, canali attraverso cui la parola di Dio giunge ai figli e figlie; uomini e donne della discrezione e del discernimento; uomini e donne della carità. Una carità così tenera e comprensiva, pronta a farsi carico del peccato e delle fatiche del fratello e della sorella; senza condannare o biasimare, senza reprimere o punire con violenza, ma trattando chi cade con pazienza e misericordia sempre nuove capaci di attendere e condurre sulla via del bene chi se ne fosse allontanato: abbiamo visto nella prima parte le varie storie di monaci e prostitute! Niente era più lontano da loro dell'ira, della durezza, dell'asprezza, dell'inflessibilità di fronte alle mancanze dei propri discepoli; ma la comprensione, la bontà e la misericordia erano la loro pedagogia.

«Se, rimproverando qualcuno, ti lasci prendere dall'ira, soddisfi una tua passione. Non perdere te stesso per salvare gli altri»<sup>452</sup>.

Con una preghiera continua avvolgevano e seguivano ogni passo dei loro figli e figlie, e chi beneficiava della loro paternità e maternità, si sentiva circondato e protetto in ogni istante della sua esistenza, nelle prove come nelle vittorie riportate. Vigili, senza stancarsi mai, attenti alle loro necessità e pene, sopportando, anzi portando le loro debolezze.

---

<sup>451</sup> LOUF A., *La paternità spirituale*, in *Abba, dimmi una parola! La spiritualità del deserto*, Bose, Ed. Qiqajon 1989, 92.

<sup>452</sup> *Macario l'Egiziano 17*, in *Vita e detti...*, II, 18.

«Chi insegna – diceva la madre Teodora – deve ignorare l’amore del potere e la vanagloria. Deve essere estraneo alla superbia, non deve lasciarsi ingannare dalle adulazioni né accettare regali, non deve farsi vincere dalla gola né dominare dall’ira. Ma deve essere longanime, mite, soprattutto umile, provato, paziente, sollecito e amante delle anime»<sup>453</sup>.

Tenerezza e bontà, dicevamo, ma anche fermezza e severità, tutto e sempre per il bene autentico che nutrivano per loro. «Il padre spirituale sa che Dio perdona all’istante chi gli chiede perdono [...] Consolare, fare coraggio, fare in modo che il peccatore si redima dalla colpa e prosegua lungo la retta via: ecco il suo principale impegno»<sup>454</sup>.

« Porta il peso del tuo fratello, e Dio, vedendo l’opera della tua pazienza, lo riconurrà. Perché non è facile ricondurre qualcuno con la durezza: demonio non caccia demonio. Sarà piuttosto con la dolcezza che potrai ricondurlo, perché anche il nostro Dio riconduce gli uomini con la consolazione»<sup>455</sup>.

Essi non si ritenevano dei perfetti, conoscevano e ricordavano bene le proprie difficoltà, le proprie cadute, le proprie debolezze e spesso, per incoraggiare chi era caduto, raccontavano le loro o fingevano di essere caduti nella stessa colpa e facevano penitenza con loro, come se avessero veramente commesso tale peccato. Il padre conta come suoi i peccati del figlio e prende «su di sé una parte della penitenza meritata dall’errore di un altro, o delle preghiere necessarie per ottenere il perdono»<sup>456</sup>.

Un apoftegma, per esempio, racconta di due monaci recatisi al mercato. Uno cadde nella fornicazione e scoraggiato non voleva ritornare nel deserto, il suo compagno, allora, fece finta di essere caduto anche lui e lo convinse a ritornare.

---

<sup>453</sup> Teodora 5, in *Vita e Detti...*, 240.

<sup>454</sup> COLOMBÀS, *Il monachesimo...*, II, 110.

<sup>455</sup> *Nau 180*, in *Detti...*, 106.

<sup>456</sup> HAUSHERR, *Direction spirituelle ...*, 141.

«Tornati confessarono agli anziani quando era loro accaduto; questi diedero loro ordine di fare penitenza, e uno faceva penitenza per l'altro, come se anche lui avesse peccato. Dio, vedendo la fatica della sua carità, pochi giorni dopo rivelò ad uno degli anziani che, aveva perdonato al peccatore. Ecco questo significa porre la propria anima per il proprio fratello»<sup>457</sup>.

«Così è il padre spirituale: un uomo che ha talmente a cuore la pace e il progresso nelle virtù dei propri figli che non esita a prendere su di sé, finché può, il passato con i loro peccati e la penitenza che essi esigono; il loro presente con il tormento del momento e il loro avvenire con la necessità di cercare la volontà di Dio su di lui»<sup>458</sup>.

Tra padre/madre e figlio/a, si istaura un rapporto così denso e spirituale, fondato sulla fiducia e la confidenza, in un misto di distacco e attaccamento, in un legame indissolubile che neanche la morte può interrompere e che si perpetuerà in eterno; e di fronte al tribunale dell'Altissimo si verificherà, come dice Barsanuffio di Gaza, una scena stupefacente:

«ogni santo, offrendo a Dio i figli che ha salvato, con voce chiara e molta sicurezza, tra lo stupore dei santi angeli e di tutte le potenze celesti, dirà: “Ecco io e i figli che Iddio mi ha dato”, e consegnerà a Dio non solo loro, ma anche se stesso. Allora Dio sarà tutto in tutti»<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> *Nau 179, in Detti, 106.*

<sup>458</sup> HAUSHERR, *Direction spirituelle ...*, 147.

<sup>459</sup> *Basanuffio 118, BARSANUFI E GIOVANNI DI GAZA, Epistolario, LOVATO M.F.T.-MORTUARI L. (a cura di), Città Nuova 1991, 93 Collana Testi patristici, 184.*



## Capitolo V

# LE MADRI DEL DESERTO

Ma veniamo ora a parlare delle nostre madri.

Abbiamo visto che nelle varie raccolte dei padri del deserto, specie in quella sistematica e alfabetica, sono incluse le tre grandi madri: *ammà* Teodora, di cui sono riportati dieci apoftegmi, *ammà* Sarra con nove e *ammà* Sincretica, con ben ventotto apoftegmi.

Indubbiamente, rispetto ai 130 padri della raccolta alfabetica, sono una piccola goccia nel mare, ma la loro presenza è altamente significativa. «Se queste *Seniores*-donne sono meno numerose, è il caso di dire - afferma Hausherr - che la quantità non dice nulla su questo argomento, ciò che conta è la loro presenza basata sul principio; il piccolo numero non ha che un significato storico e sociologico»<sup>460</sup>. La portata del loro insegnamento, la forza della loro parola e della loro dottrina hanno tutta l'autorità e la considerazione tributata ai padri a cui sono affiancate. A voler essere pignoli, dobbiamo riconoscere che le troviamo, nella serie alfabetica, all'ultimo posto nella lista della lettera a cui appartengono; ma in quella sistematica, esse si trovano mescolate con i padri senza alcuna distinzione o precedenza.

Nelle altre raccolte sono, poi, segnalate altre madri. Nella serie anonima, ad esempio, abbiamo un apoftegma di *ammà* Eugenia; non sappiamo però, se è da attribuire alla Eugenia di cui abbiamo già parlato nella parte seconda, al capitolo V, 2. Nel *Meterikòn*, invece, abbiamo, oltre alle tre madri delle altre serie, anche Pelagia, con cinque detti; Melania con due; Matrona con otto; di loro, però, non ci occuperemo, perché fanno parte di un'area geografica diversa da quella egiziana. Per quanto riguarda i detti delle madri Sincretica, Sarra e Teodora, il

---

<sup>460</sup> HAUSHER, *Direction spirituelle ...*, 271.

numero loro attribuito, in questa raccolta del monaco Isaia, è differente rispetto alla serie alfabetica: i ventotto detti di Sincretica qui sono trenta; i nove di Sarra sono ventidue; i dieci di Teodora qui sono diventati sessantasei.

Ma veniamo ora a conoscerle un po' più da vicino.

## 1. Sarra

Di questa Madre non conosciamo quasi nulla, se non le notizie che possiamo desumere dai nove apoftegmi che abbiamo nella serie alfabetica o dai ventidue del Meterikòn.

Alcuni Sinassari e Menei bizantini commemorano, il 13 luglio, una s. Sarra senza riportare nessuna notizia che ci possa permettere di identificarla con precisione. Comunemente si pensa che si tratti di questa grande amma del deserto vissuta nel IV-V secolo<sup>461</sup>.

Dai detti che ci sono stati conservati di lei, oltre alle scarse notizie biografiche, traspare anche la figura di una grande asceta, capace di tenere a bada la curiosità e di lottare con pazienza e discernimento contro le tentazioni.

«Raccontavano che per tredici anni la madre Sarra fu violentemente combattuta dallo spirito di fornicazione, e non pregò mai perché il combattimento cessasse, diceva piuttosto: “O Dio, dammi forza”»<sup>462</sup>.

« Raccontano di lei, che abitò per sessant'anni sopra al fiume, e non si sporse mai per guardarlo»<sup>463</sup>.

Questo luogo e questo fiume non sono meglio specificati, ma in Egitto il fiume per

---

<sup>461</sup> Cfr. SAUGET J-M., *Sarra*, in *Biblioteca Sanctorum, Enciclopedia dei Santi*, Città Nuova, 1968, vol XI, 662.

<sup>462</sup> *Sarra 1*, in *Vita e Detti...*, II, 190. Secondo la lezione del Meterikòn, gli anni sarebbero stati quindici, cfr. *Meterikòn*, 55. ancora nella serie alfabetica abbiamo quest'altro apoftegma: «Un giorno, questo stesso medesimo spirito di fornicazione l'assalì con particolare violenza, insinuandole le vanità del mondo. Essa, che per il timore di Dio e per la sua ascesi non cedeva, salì subito nella sua cella a pregare. Le apparve allora lo spirito di fornicazione in forma corporea e le disse: “Tu mi hai vinto, Sarra”. Ma ella disse: “Non io ti ho vinto, ma il mio Signore, Cristo”» (*Sarra 2*). *Ivi*.

<sup>463</sup> *Sarra 3*, *Ivi*.

eccellenza è il Nilo; dovette perciò vivere «probabilmente presso il ramo orientale del delta del Nilo, fra Scete e Pelusio, dato che sono menzionate queste due località come punti da cui giungevano i visitatori»<sup>464</sup>.

La fama di Sarra dovette essere veramente considerevole se, appunto, i monaci di questi importanti centri monastici si recavano da lei, come sappiamo da due detti. Nell'apoftegma numero 8, infatti, ci viene riferito:

«Si recarono un giorno dalla madre Sarra dei monaci di Scete, ed ella offrì loro un canestro contenente dei cibi. Ma essi lasciarono quelli buoni e mangiarono quelli guasti. Disse loro: “Siete davvero monaci di Scete”»<sup>465</sup>.

L'altro apoftegma è interessante non solo perché ci fornisce il luogo di provenienza dei monaci, ma anche perché viene espresso quel certo disagio e quel maschilismo mal celato, che in alcuni componenti, non in tutti come abbiamo visto nella prima parte del nostro lavoro, era pur presente. Certamente alcuni non vedevano di buon occhio il fatto che una donna svolgesse le funzioni di guida spirituale nei riguardi di uomini o almeno si sentivano imbarazzati nel rivolgersi a lei, arrivando anche, come in questo caso, a volerla umiliare o forse, chissà, a metterla alla prova.

«Due anziani della regione di Pelusio si recarono un giorno dalla madre Sarra. Per strada dicevano tra loro: “Umiliamo questa vecchia!”. “Guarda, le dicono, che il tuo pensiero non si esalti e tu non dica: - Ecco gli anacoreti vengono da me che sono una donna!”. “Quanto alla natura, dice loro la madre Sarra, sono una donna, ma non quanto al pensiero”»<sup>466</sup>.

---

<sup>464</sup> MORTARI, in *Vita e Detti...*, II, 190.

<sup>465</sup> *Sarra 8, Vita e detti...*, Ivi, 191.

<sup>466</sup> *Sarra 4, Ivi*. Il *Meterikòn* così riporta questo detto: «Una volta due grandi e santi Padri, anacoreti delle parti di Pelusio, andarono dalla beata Sarra. Strada facendo dicevano tra loro: “Rendiamo un po' docile la vecchia monaca”. Rivolgendosi a lei dissero: “Guarda, madre, non inorgogliarti nel tuo pensiero e non dire dopo: “Ecco, gli

Il fatto, però, che, nonostante tutto, questi monaci si sentivano in dovere di mettersi in cammino e cercare una parola di salvezza da questa donna, dice quanta considerazione essa si sia acquistata. Era costume presso gli anacoreti, come abbiamo accennato parlando della paternità spirituale, recarsi, venendo a volte anche di lontano, da un abba o un'ammà, la cui fama di santità varcava i limiti del loro ambiente, per ascoltare da loro una parola, per manifestare i loro pensieri, per avere consiglio e guida. Comunque ammà Sarra dovette imbattersi con alquanto frequenza in quell'atteggiamento di diffidenza o nel campanilismo maschilista, che, se non era dei più, doveva pur tuttavia essere presente in alcuni; difatti, in un altro apoftegma ribadisce:

«Disse ancora ai fratelli: “Io sono un uomo, e voi siete donne”»<sup>467</sup>.

Tutto questo non scoraggiava la nostra ammà né la esaltavano le lodi. Diceva, infatti:

«Come la cera si scioglie col fuoco, così l'anima si illanguidisce con le lodi e perde la sua fermezza. Ma se il fuoco scioglie la cera, il freddo la rende solida: se le lodi distruggono la fermezza dell'anima, allora gli insulti e l'esichia la fanno più forte e vigorosa»<sup>468</sup>.

Nonostante tutto, però, pur con qualche inevitabile difficoltà, queste ammà erano apprezzate e ricercate e, come avveniva per i grandi abba, ci si accostava ad esse con grande fede, attratti dalla loro virtù e sapienza nelle cose di Dio.

---

asceti sono venuti da me, che sono una donna”. A queste parole la beata, umilmente e con le lacrime agli occhi, rispose: “Io sono una donna per la mia natura, ma per i miei pensieri sono un maschio”», *Meterikòni*, 62.

<sup>467</sup> Sarra 9, in *Vita e Detti...*, II, 191.

<sup>468</sup> *Meterikòn*, 61.

## 2. Teodora

Di Teodora possediamo una biografia, probabilmente in gran parte leggendaria, che l'ha resa molto conosciuta e venerata in Oriente come in Occidente e che è stata ripresa dalle raccolte ascetiche come l'*Everghetinòs* e le *Vitae Patrum*. Tale *Vita* «forse è alla base di altre storie simili che vengono topicamente ripetute con variazioni di particolari, a sostegno della tesi che anche le donne possono giungere ad un alto grado di ascesi e di perfezione»<sup>469</sup>. Questa biografia si ricollega, in particolare, a quel filone così frequente nelle leggende agiografiche, e di cui abbiamo già trattato, in cui l'eroina, travestita da uomo, si ritira, per un motivo od un altro, in un monastero maschile; viene accusata di essere il padre di un bambino, e solo alla morte viene scoperta la verità. Questi elementi sono infatti più o meno gli stessi che troviamo anche nella vicenda di Marina, Pelagia, Eufrosina, Margherita, Eugenia, Apollinare<sup>470</sup>.

Stando ai dati biografici contenuti nella *Vita*, essa dovrebbe essere vissuta all'epoca dell'imperatore Zenone (425-491) e il primo apoftegma della serie alfabetica la pone in relazione con Teofilo, vescovo di Alessandria; il che la fa appunto situare cronologicamente verso la fine del IV e gli inizi del V secolo.

Nella serie alfabetica possediamo di Teodora, come abbiamo già detto, dieci apoftegmi, ma il *Meterikòn* ne ha ben sessantasei; abbiamo visto, però, come l'autore di questo testo sia stato accusato di aver trasferito alle madri alcuni detti che in effetti erano dei padri. In questo testo i detti di Teodora sono di gran lunga superiori a quelli delle altre madri, e ciò, forse, anche per il fatto che la raccolta è indirizzata alla monaca Teodora a cui vuole indicarla come modello.

«Ecco, buona sorella mia, il mio lavoro scritto per te, il libro sulle vite e le lotte delle beate monache perché tu possa scegliere come punto di riferimento la vita di una di loro, per esempio quella della santa Melania o della santa

---

<sup>469</sup> MORTARI, in *Vita e Detti...*, I, 237.

<sup>470</sup> Cfr. ANGARANO F.A., *Teodora*, in *Biblioteca Sanctorum*, *Enciclopedia dei Santi*, Città Nuova, 1969, vol XII, 220.

Teodora, della quale tu porti il nome, e seguirla fino al tuo ultimo giorno»<sup>471</sup>.

Nonostante si identifichi la madre Teodora degli apoftegmi con la Teodora delle *Vitae Patrum*, bisogna ammettere, almeno questa è stata la nostra impressione, che la differenza tra le due figure, è notevole. La Teodora che traspare dai detti è una amma molto apprezzata, interlocutrice del patriarca di Alessandria, come abbiamo detto sopra, madre a cui ricorrono molti figli e figlie<sup>472</sup>. Una figura di uno spessore anche dottrinale, come dice il Soler, “deve essere stata, per un certo verso, una “teologa”, dato che la vediamo parlare della dottrina manichea riguardante il corpo<sup>473</sup>, e della difficile questione del modo in cui avviene la risurrezione dei morti”<sup>474</sup>»<sup>475</sup>.

La *Vita*, invece, ci presenta una Teodora un po' ingenua e semplice nella sua fede, tanto da essere ingannata da una donna, mandata da un giovane che si era invaghito di lei, che le fece credere che Dio vede solo il peccato che si compie di giorno non quello che si compie nelle tenebre della notte. Per non dire che le varie vicende e il lungo periodo di emarginazione, in conseguenza alla convinzione della sua colpevolezza, rendono un po' problematico collocare l'esplicitazione del suo magistero nei riguardi di monaci e monache e i suoi rapporti con le autorità; questo potrebbe essere avvenuto solo nel primo periodo, ma, nella vita, oltre al riferimento al progresso di Teodora, entrata come monaca in un monastero di Oktokedekaton, e ai miracoli che incominciava ad operare, non c'è alcuna indicazione a proposito.

Ma veniamo ad alcuni accenni alla sua biografia.

«Al tempo di Zenone imperatore fu in Alessandria una nobilissima donna,

---

<sup>471</sup> *Meterikòn*, 88.

<sup>472</sup> Nei vari apoftegmi della serie alfabetica essa si rivolge a monaci, mentre nel *meterikòm* le destinatarie dei suoi ammonimenti sono monache.

<sup>473</sup> «Diceva anche che un cristiano, discutendo con un manicheo riguardo al corpo, gli aveva detto: “Da' una legge al tuo corpo, e vedrai che il corpo appartiene al Creatore”» *Teodora 4*, in *Vita e Detti...*, I, 239.

<sup>474</sup> «Uno degli anziani interrogò la Madre Teodora: “Alla risurrezione dei morti come risorgeremo?”. Ella disse: “Abbiamo come pegno e come esempio e come primizia colui che per noi è morto e risorto, Cristo Dio nostro”» *Teodora 10*, in *Vita e Detti...*, I, 241.

<sup>475</sup> SOLER, *Les Mères du désert...*, 243.

ch'ebbe nome Teodora, che aveva per marito un gentil'uomo che temeva Iddio, la quale essendo molto bella del corpo, e servendo a Dio con una buona semplicità il demonio ebbe invidia alla sua santità e infiammò [...] l'animo di un giovane»<sup>476</sup>.

Teodora resistette a lungo respingendo le sue lusinghe, ma quando venne da lei una vecchia che la supplicò di avere misericordia del giovane, il quale, se lei non si fosse mostrata condiscendente, ne sarebbe morto di dolore, cedette; mossa da pietà e ingannata dalla donna dette appuntamento al giovane. Dopo essere stata con lui, però, si pentì amaramente di ciò che aveva fatto e, tagliatasi i capelli e vestitasi da uomo, fuggì di casa per ritirarsi nel deserto e fare penitenza. Così fu ricevuta in un monastero di Oktokedekaton, distante diciotto miglia da Alessandria, dove si mise a servire Dio e i monaci con tanto fervore che tutti ne furono contenti. Il marito nel frattempo sconcolato, pensava che l'avesse abbandonato per fuggire con un altro uomo. Mentre così era tormentato dalla tristezza, ebbe una notte una visione in cui gli fu detto di andare alla porta della città perché lì avrebbe visto sua moglie. Egli andò, vide arrivare un monaco su di un carro che lo salutò, ma non riconobbe Teodora, la quale andò via per la sua strada. Quando, ormai triste, aveva perso ogni speranza, gli fu rivelato che il monaco che aveva visto era in realtà sua moglie. Teodora nel frattempo in monastero progrediva talmente nella perfezione che cominciò persino ad operare miracoli. Il demonio, visto questo, iniziò a fargli una terribile lotta tanto da istigare una ragazza, che, dopo essere stata respinta da lei, l'accusò di essere il padre del bambino che aspettava, e, appena nato lo condusse da lui. Teodoro non si scusò dinanzi all'Abate e ai monaci e fu scacciato dal monastero con il fanciullo: visse di elemosine alla porta del monastero, tormentata dal demonio con tentazioni tremende. Dopo sette anni di grandi penitenze, fu riammessa in monastero, ma relegata in una cella appartata. Morì dopo due anni. Il giorno della sua morte l'Abate ebbe una visione: una

---

<sup>476</sup> *Di Santa Teodora*, in *Le vite de santi Padri insieme col Prato spirituale*, Venezia, Presso Domenico Milocco 1678, 289.

donna bellissima veniva trasportata in cielo dagli angeli, i profeti, gli apostoli e i martiri e tutti i santi. Richiamati dal pianto del bambino, l'Abate e i monaci la trovarono morta e nel ricomporre il corpo scoprirono che era veramente una donna<sup>477</sup>.

### 3. Sinclética

Ma una delle madri, senz'altro più famosa grazie ad una biografia attribuita ad Atanasio, è indubbiamente *ammà* Sinclética.

Questa biografia, scritta intorno al V - VI secolo, è certamente uno dei più antichi scritti agiografici della letteratura monastica orientale, la più antica vita di una santa dopo gli *Atti dei Martiri*. Nella maggior parte dei manoscritti essa appare senza il nome dell'autore e si comincia ad attribuirle ad Atanasio solo sulla scorta della testimonianza di Niceforo Callisto. Questo storico bizantino del XV secolo scrisse una *Storia Ecclesiastica* in cui sostiene che Atanasio dopo aver scritto la *Vita di Antonio* per i monaci, volle fornire anche le monache di «un modello di vita monastica in forma di racconto»<sup>478</sup>. Ma oggi gli studiosi, dopo la critica letteraria condotta sul testo, sono dell'avviso che tale attribuzione non può essere sostenuta: lo stile è troppo diverso. Nondimeno, però, essa non è di molto posteriore, poiché se ne trovano dei frammenti nelle raccolte di apoftegmi<sup>479</sup> tradotti in latino da Pelagio e Giovanni agli inizi del VI secolo. Sono, inoltre, riconoscibili le influenze di Evagrio (†399) e di Cassiano († 435); cosa che potrebbe farla datare alla metà del V secolo. Per quanto riguarda ancora l'autore, alcuni manoscritti attribuiscono la *Vita* ad un certo “asceta Policarpo” o a un “beato Arsenio di Pegade”, ma né l'uno né l'altro sono identificabili. L'unica cosa che si può dire è che l'opera fu scritta in Egitto, nella regione dove visse Sinclética, vale a dire nei pressi di Alessandria<sup>480</sup>. L'attribuzione ad Atanasio deriverebbe dall'abitudine della letteratura antica, anche cristiana,

---

<sup>477</sup> Cfr. *Ivi*.

<sup>478</sup> NICEFORO CALLISTO, *Storia Ecclesiastica* VII, 40; PG 147,156. Citato da REGNAULT L., in *Vie de Sainte Synclétique et Discours de salut à une Vierge*, Abbaye de Bellefontaine 1972, Spiritualité orientale 9, 7.

<sup>479</sup> Gli apoftegmi che sono attribuiti a Sinclética, nelle varie serie che abbiamo, sono tutti tratti, appunto, dalla *Vita*.

<sup>480</sup> Cfr. REGNAULT, in *Vie de Sainte Synclétique*, 7.



di porre uno scritto sotto il nome di un autore famoso per darle autorità e valore.

Indubbiamente si riscontrano notevoli paralleli tra la *Vita di Antonio* e quella di *Sincretica*; identica, infatti, ne è la struttura: distribuzione dei beni ai poveri, abbandono della città verso il deserto, scelta dei sepolcri come abitazione, tentazioni diaboliche, discorsi di esortazione. Ma, come sostiene il Regnault, che a sua volta si rifà ad Hausherr, è sbagliato ritenere, come fa Niceforo Callisto, che questa biografia di Sincretica sia stata scritta per dare alle monache un modello pari a quello che era Antonio per i monaci, in quanto non c'era differenza per la pratica delle osservanze della vita monastica tra gli appartenenti ai due sessi<sup>481</sup>. Non c'erano modelli o scritti o Regole, come abbiamo visto, unicamente per uomini o donne, ma tutte le storie edificanti, tutti gli scritti e le Regole avevano come destinatari tanto gli uomini quanto le donne né si sentiva il bisogno di diversificarli e distinguerli. Quindi la *Vita di Antonio* era un sommo esempio anche per le monache, come quella di Sincretica e i suoi insegnamenti erano validi anche per i monaci. A questo proposito c'è da notare una cosa: mentre il *Meterikòn* (opera voluta dall'autore tutta al femminile) i detti di Sincretica sono rivolti unicamente a monache: si parla di madre spirituale e tutto è, quasi sempre, al femminile; negli apoftegmi della serie alfabetica o sistematica il pubblico a cui si rivolge ammass Sincretica sembra essere formato da uomini<sup>482</sup>: abbiamo, infatti, il maschile e si parla di padri spirituali<sup>483</sup>; mentre nella *Vita* si rivolge indistintamente a vergini e monaci<sup>484</sup>. Difatti, come abbiamo detto per ammass Sarra, da lei dovettero recarsi per consiglio, per ascoltare una parola di salvezza, sia i monaci che le monache.

---

<sup>481</sup> *Ivi*, 10.

<sup>482</sup> Questo vale anche per i detti di Teodora e Sarra.

<sup>483</sup> Un esempio è dato da questo apoftegma: «Bisogna conoscere l'arte di guidare l'anima: non dobbiamo mai cercare nel monastero qualcosa per noi stesse che possa soddisfare la nostra propria volontà, ma desiderare di sottometterci alla madre spirituale»; così lo cita il *Meterikòn* 112, 72; anche nella *Vita* c'è: «Dobbiamo governare l'anima con ogni giustizia, e mentre siamo nel cenobio non dobbiamo cercare i nostri interessi né assecondare il proprio volere, ma essere ubbidienti alla madre secondo la fede» *Una donna nel deserto* 101, 127. I detti della serie alfabetica, invece, hanno: «Dobbiamo guidare la nostra anima con discernimento e, se siamo in cenobio, non cercare ciascuno il suo e non servire alla propria volontà, ma ubbidire a colui che ci è padre secondo la fede» *Vita e Detti...*, II, 198.

<sup>484</sup> Un esempio: «Perciò nella vergine e nel monaco ci sono peccati evidenti e peccati di poco conto» *Una donna nel deserto* 80, 107.

Ma ritorniamo alla biografia. Essa, sempre secondo lo stile della letteratura monastica del tempo, ha un tono prevalentemente parenetico più che narrativo<sup>485</sup>. I dati relativi alla sua vicenda sono, infatti, ridotti al minimo e fatti e figure idealizzati e arricchiti a volte di particolari un po' fantastici e miracolosi: il modo più adatto a scuotere suscitando meraviglia. Questa biografia, infatti, contiene svariati e lunghi discorsi – “risposte” alle varie “domande” – sulla vita monastica e le virtù da praticare in essa.

È stato pure sollevato il problema dell'autenticità storica del personaggio se sia cioè esistito veramente, non avendo altre fonti di riferimento oltre alla vita. Secondo i Bollandisti, comunque, il personaggio è così naturale da compensare l'assenza di dati storici. Difatti, tali elementi, ridotti al minimo, si trovano solo nei primi paragrafi della *Vita* e negli ultimi, mentre tutta la parte centrale, che è la più grande, è dedicata, come nella *Vita di Antonio*, alle esortazioni e agli insegnamenti. Nonostante tutto, quindi, si può dire che questi scarsi dati hanno un buon indice di veridicità<sup>486</sup>.

Ma veniamo alla vicenda. Così l'autore inizia il suo racconto:

«è oriunda della regione della Macedonia. I suoi antenati, avendo appreso dagli alessandrini l'amore di Dio e l'amore di Cristo, dalla Macedonia raggiunsero la città di Macedonio<sup>487</sup>. La beata Sinclética, era nobile per nascita ed era stata educata tra coloro che vengono annoverati di vita agiata. Aveva una sorella degli stessi suoi sentimenti e due fratelli educati ad una vita onorevolissima. Uno di loro morì in tenera età; l'altro, alla soglia dei venticinque anni, dai genitori venne destinato alle nozze: quando tutto era preparato all'evento e quando tutto era pronto per il banchetto di rito, il giovane fuggì come un'uccello dalla rete e commutò la sposa terrestre con

---

<sup>485</sup> Cfr. TODDE, in *Una donna nel deserto*, 39.

<sup>486</sup> Cfr. REGNAULT, in *Vie de Sainte Synclétique*, 9.

<sup>487</sup> Alessandria è stata fondata da Alessandro Magno (il Macedone) nel 331 a.C..Ivi nota 2, 138.

l'adunanza irreprensibile e libera dei santi»<sup>488</sup>.

Provenendo da una famiglia nobile e ricca, sana e non corrotta, come tante altre del tempo, fu allevata seriamente e all'amore di Dio.

«Aveva un corpo bellissimo; sicché molti pretendenti si fecero avanti, fin dalla giovinezza [...] Gli stessi genitori suassivamente stimolavano la giovane alle nozze [...] Lei modesta e generosa d'animo non acconsentiva a questi consigli dei genitori»<sup>489</sup>.

Più che a nozze terrene ella pensava a nozze di cielo con «Cristo per pretendente»; proprio come faceva la beata Tecla, la discussa discepola dell'apostolo Paolo di cui parlano gli apocrifi *Atti di Paolo e Tecla*, molto conosciuti e famosi in quel tempo. A nulla valsero le esortazioni e umiliazioni da parte dei parenti e le lacrime dei genitori, che la volevano maritata «perché fosse assicurata la discendenza», essendo venuti a mancare i due figli maschi ed essendo cieca l'altra sorella. Ella, però, sopportando i rimproveri e le violenze dei parenti e le lacrime dei genitori, stette con loro assieme alla sorella ad assisterli e cercare di consolarli. Solo

«dopo la morte dei suoi genitori maggiormente ispirata dal sentimento divino, prese con sé la sorella che era priva della vista; allontanatasi dalla casa paterna, andò ad abitare nel sepolcro di un parente, lontano dalla città; e avendo venduto tutte le sostanze che aveva ricevuto in eredità e avendole distribuite ai poveri, avendo richiesto aiuto ad un presbitero si tagliò le trecce»<sup>490</sup>.

È chiaro, in questo vendere tutto e darlo ai poveri, secondo l'invito di Gesù, e andare ad abitare in un sepolcro, il riferimento alla *Vita di Antonio*. Difatti, entrambi, privi di

---

<sup>488</sup> *Una donna nel deserto*, 51.

<sup>489</sup> *Ivi*, 52.

<sup>490</sup> *Ivi*, 55.

preoccupazioni economiche, poterono darsi interamente alla meditazione e all'amore di Cristo Signore; nel quale, d'altra parte, Sincretica

«fin da quando era ancora nel palazzo paterno si era già esercitata abbastanza»<sup>491</sup>.

Essendosi dunque liberata dei beni ed essendo così esercitata nella via della virtù

«abbandonato l'ira e il rancore per i torti subiti, avendo respinta l'invidia e la cupidigia, ha edificato la sua casa – quella della formazione – sopra la pietra»<sup>492</sup>.

Nel fare e continuare questo lavoro di intensa vita ascetica e di attività soprattutto manuale, volle serbare il più rigoroso nascondimento:

«non permise a nessuno di esserne spettatore. E non volle che i presenti fossero banditori delle sue rinunce. Anzi era sollecita, non tanto di agire bene, quanto della custodia di sé e del nascondimento. Teneva a mente quella parola del Signore che dice: “Ciò che fa la tua destra non lo sappia la sinistra” (Mt 6,3)»<sup>493</sup>.

Non amava, pertanto, incontrarsi con persona alcuna e, quando dicesse numerose sorelle, spesso consigliava altrettanto alle monache; e lo faceva per due motivi: per curare meglio la sua vita ascetica e per non avere occasioni a che lei e le sue compagne avessero stimoli cattivi ed intralci alla vita dello spirito. Per cacciare e “potare” i «pensieri spinosi», usava le forbici del

«digiuno e orazione. E se proliferavano un poco ne provava pena, tormentando il corpo con svariate fatiche. Infatti, non si contentava solo dell'astinenza del pane, ma usava con parsimonia anche l'acqua»<sup>494</sup>.

---

<sup>491</sup> *Ivi*, 56.

<sup>492</sup> *Ivi*, 57.

<sup>493</sup> *Ivi*, 57-58.

<sup>494</sup> *Ivi*, 58.

In queste lotte contro il maligno, seguiva sempre, quale punto di riferimento – proprio come Antonio – l’insegnamento evangelico e degli apostoli, come quello di Paolo agli Efesini (6,10)<sup>495</sup>.

«Durante i combattimenti usava le stesse armi: al posto della spada e dello scudo adoperava l’orazione, al posto dell’elmo aveva, la fede, la speranza e la salda carità»<sup>496</sup>.

È perché aveva fede di conseguire, con l’aiuto dall’Alto, la vittoria sul maligno che non eccedeva nel mortificare il corpo; ella, infatti, aveva paura che, debilitandolo con troppe macerazioni, avrebbe potuto cadere nei lacci dell’avversario; cosa che avvenne con altri asceti. Esempio questo, di quel dono della *διάκρισις*, intesa come discrezione e moderazione nell’ascesi che era una prerogativa, di cui abbiamo parlato in precedenza, degli abba e delle ammà.

«Alcuni, essendosi macerati smisuratamente e sconsideratamente con il digiuno, hanno inflitto a se stessi una piaga mortale; e quasi volendosi scusare con l’avversario, hanno rovinato se stessi. Lei però non si comportava così, ma faceva tutto con criterio e combatteva strenuamente contro l’avversario con la preghiera e l’ascesi; per la tranquillità della propria nave si prendeva cura del corpo»<sup>497</sup>.

La beata Sincretica, poi, cercava di condurre la sua vita sul modello degli apostoli e della primitiva comunità di Gerusalemme, così come viene descritta negli Atti. Ella, infatti, praticava la povertà e la comunione soprattutto di mente, di cuore e di intenti; in modo particolare seguiva l’ardore della carità nel fare del bene a tutti.

---

<sup>495</sup> Cfr. Ef 6,10. A proposito del riferimento alla Scrittura (il solo pedagogo) da parte dei monaci del deserto e del rapporto di mediatore tra Dio e il discepolo da parte dell’abba-amma è detto: «Abbiamo come comune maestro il Signore, dalla stessa sorgente attingiamo la bevanda spirituale, dalle stesse mammelle succhiamo il latte, cioè dall’Antico e dal Nuovo Testamento. Esse le dissero: “Lo sappiamo che uno solo è il pedagogo, la Scrittura, e lo stesso maestro; ma per vigilante sollecitudine tu hai fatto progressi nella virtù; è necessario che chi ha raggiunto una certa dignità, appunto perché più forte, presti aiuti ai più giovani: così ha prescritto il nostro comune Maestro». 63.

<sup>496</sup> *Ivi*, 59.

<sup>497</sup> *Ivi*, 60.

«La sua vita era apostolica, tenuta insieme dalla fede e dalla povertà volontaria, splendente per la carità e per l'umiltà. Portava a compimento la parola salvifica: “Camminerai su aspidi e basilischi e sopra ogni potenza dei nemici”(Sal 90, 13; Lc 10,19)»<sup>498</sup>.

Per quanto volesse tenere nascoste le sue elette virtù esse vennero conosciute. Ben presto la sua fama si sparse un po' dovunque tanto che accorsero a lei, come era avvenuto per Antonio, vergini desiderose di porsi sotto la sua guida spirituale. Lei prima si schernì, perché non si considerava degna; poi, anche se a malincuore e con molti sospiri e lacrime e dopo molto silenzio, Madre Sinclética accondiscese al loro desiderio ed ebbe tante splendide e salutari conversazione. Incomincia, così, quella lunga sezione della *Vita*, fatta di discorsi spirituali, da cui vengono tratti gli apoftegmi riportati nelle varie serie. Ancora una volta ci troviamo di fronte ad un parallelo con la *Vita di Antonio*; anche in questo scritto, infatti, abbiamo una sezione formata dai discorsi tenuti da Antonio ai monaci; solo che quelli di Sinclética sono molti più numerosi. Il rapporto tra le esortazioni e il racconto degli avvenimenti della *Vita di Antonio* è di 28 paragrafi sui 93 complessivi, mentre nella *Vita di Sinclética* sono 82 paragrafi su 113<sup>499</sup>.

Il diavolo, però, non avendo potuto in tutti gli ottanta anni della sua vita già trascorsi, riportare vittoria sulla pratica delle virtù cristiane da parte della beata Sinclética, negli ultimi tre anni e mezzo, si accanì sul suo corpo: lo strazia e avvilito in tutti i modi. Incomincia a torturarlo con dolori interni, acutissimi, e di cui non si conosceva la causa. Difatti, ad un tratto, iniziò a sputare sangue e pezzi dei polmoni sino a quando non furono spappolati del tutto. La presero poi

«anche febbri continue che, come una lima, consumavano il suo corpo.

---

<sup>498</sup> *Ivi*, 61.

<sup>499</sup> Cfr. REGNAULT, in *Vie de Sainte Synclétique*, 8.

Aveva ottant'anni quando il diavolo trasferì su di lei le prove di Giobbe»<sup>500</sup>.

Nonostante questi dolori, che «sopportava nobilmente» continuava «con i suoi insegnamenti» a guarire quelle anime che erano state ferite dal maligno. Difatti, era solita dire:

«Le anime consacrate a Dio, non devono essere negligenti, perché l'avversario le ostacola assai»<sup>501</sup>.

Vedendo ciò, il maligno si vendica facendola diventare sorda e muta. Ma la beata Sincretica non si smarrisce o impazientisce; sopporta tutto con nobiltà d'animo, senza dare in smanie di corpo e agitazioni di mente, ma se ne stava serena e composta, tanto che al solo mirarla tutti si sentivano edificati.

«Le ferite del suo corpo curavano le ferite dell'anima; ed era possibile vedere la protezione e l'assistenza riservata a coloro che osservavano la grandezza d'animo e la costanza della beata»<sup>502</sup>.

Ma l'avversario non demorde: l'assale con una piaga che, allargandosi sempre più, fa allontanare da lei tutti quelli che la curavano o che venivano a lei per consiglio. Passarono così tra indicibili dolori tre mesi; quando fu vicina alla morte ne annunciò alle sorelle il giorno e l'ora:

«Fra tre giorni sarò separata dal corpo. Non solo questo, ma ha indicato anche l'ora della partenza. Trascorso il tempo la beata Sincretica passò al Signore»<sup>503</sup>.

Fedele discepola dei padri del deserto, e a sua volta madre, i suoi detti dimostrano la sua grande capacità di guidare le anime: il dono grande della *διάκρισις*, sia come discernimento che come discrezione, come abbiamo già segnalato.

---

<sup>500</sup> *Una donna nel deserto*, 129.

<sup>501</sup> *Ivi*, 131.

<sup>502</sup> *Ivi*, 133.

<sup>503</sup> *Ivi*, 136.

«Bisogna conoscere l'arte di guidare l'anima: non dobbiamo mai cercare nel monastero qualcosa per noi stesse che possa soddisfare la nostra propria volontà, ma desiderare di sottometterci alla madre spirituale. In base a una nostra libera scelta abbiamo mandato noi stesse in esilio, cioè fuori dei confini di questo mondo. Siamo diventate straniere, non pensiamo neanche di tornare in dietro»<sup>504</sup>.

Scrivono Soler: «Ci appare come una donna equilibrata, sensibile, fondata sulla Scrittura ed innamorata di Gesù Cristo. È per questo che veniva consultata da vergini ed asceti»<sup>505</sup>.

«Andando incontro a Cristo sposo ci dobbiamo ornare per essere belle e piacerli. Al posto però delle pietre preziose, poniamoci sulla fronte una corona intrecciata fatta dalla fede, dalla speranza e dall'amore. Cingiamo al collo la collana preziosa della saggia umiltà, lasciamo la vita con la castità, la modestia ci farà un vestito puro e bello, per il banchetto di nozze ci serviranno la preghiera e il canto»<sup>506</sup>.

I detti che sono attribuiti a questa madre, rivelano quale era «la concezione del magistero spirituale esercitato da una donna che viveva la vita monastica durante il IV ed il V secolo»<sup>507</sup>.

Come Antonio, dunque, è stato considerato il padre dei monaci, così Sinclética è stata considerata la madre delle monache.

Nella parte precedente del nostro lavoro, avevamo detto che una caratteristica del monachesimo femminile era il rapporto di parentela specialmente naturale, ma anche spirituale, con le figure maggiori del monachesimo maschile. E ci domandavamo se ci fossero

---

<sup>504</sup> *Meterikòn 112, 72*. Cfr. anche *Sinclética 17*, nella serie alfabetica: *Vita e Detti...*, II, 198; e *Vita di Sinclética 101, 127*.

<sup>505</sup> SOLER, *Les Mères du désert...*, 241.

<sup>506</sup> *Meterikòn 113, 72*. cfr. *Vita di Sinclética 92, 120*.

<sup>507</sup> SOLER, *Les Mères du désert...*, 241.



state delle figure di fondatrici indipendenti da figure di fondatori maschili. Avevamo risposto già allora affermativamente e ne avevamo anche incontrata qualcuna, come Damiana, Eugenia e Taide. Ma l'esempio più alto di una figura di *donna*, di *monaca* e di *madre* è senza dubbio quello di Sinclética. Anche se come abbiamo visto, ci furono altre luminose personalità. Essa, però, rappresenta senza dubbio, una delle più alte del monachesimo femminile e la sua esperienza monastica è stata segnata come modello al pari di un Antonio.

## CONCLUSIONE

A questo punto, sebbene ci sarebbe ancora molto da dire e approfondire sull'argomento soprattutto in questa ultima parte, arriviamo alla conclusione.

Cercare di sintetizzare i vari aspetti del nostro lavoro non è molto semplice, ma importante. Qui vorremmo ricapitolare, tralasciando le varie osservazioni che abbiamo fatto riguardo al mondo biblico ed egiziano sia per le donne che per la verginità, soltanto ciò che riguarda il monachesimo.

Che concetto avevano i nostri monaci delle donne e delle monache?

Sebbene abbiamo mostrato che il loro rapporto con esse fosse alquanto complesso (“fuggire le donne” e, per contro, “fuggire gli uomini” per le monache) siamo giunti alla conclusione che indubbiamente era più che positivo. È vero che a volte poteva fare capolino anche un certo maschilismo mal celato, che sfociava in disprezzo o derisione o semplicemente in una meraviglia eccessiva, quando si trovavano a dover constatare a quale grande virtù sapevano giungere queste donne e queste monache e quale capacità avevano queste ultime di vivere in pienezza (più dei monaci a volte) la vita monastica. Ma questi aspetti negativi, presenti nella letteratura monastica e che colpiscono molto a prima vista, erano veramente delle eccezioni. Normalmente i padri non avevano nessun pregiudizio verso le donne, nessuna chiusura o sprezzante misoginia. La stessa norma di fuggirle – ferrea, ma usata anche con fine discernimento, fino a infrangerla tranquillamente per salvare la carità – era, per esempio, una regola dettata dalla prudenza e dalla diffidenza verso se stessi.

«La beata Teodora domandò ad Antonio il Grande: “Spiegami, padre, come potrei salvarmi io, una donna?” Il vecchio rispose: “Solo Dio sa chi sarà salvato: semplicemente oserei dire che non soltanto le donne, ma anche gli uomini, se non rinunceranno a tutte le cose del mondo e se non si

immergeranno nell'esichia, non si salveranno mai»<sup>508</sup>

Non c'è differenza, dunque, tra uomini e donne; ciò che conta è il cammino, lo sforzo fatto sotto la guida dello Spirito Santo, per progredire sulla via dei comandamenti. E se spesso le donne potevano essere “porta del diavolo”, secondo l'espressione di Tertulliano, molto spesso, anzi più spesso, esse erano “porta del cielo”: sagge e forti dinanzi alle proprie e altrui tentazioni che sapevano tenere a bada; modelli di continenza e di ogni tipo di virtù; discepoli ferventi di grandi monaci; madri dalla profonda tenerezza e fini conoscitrici dell'animo umano; guide prudenti e avvedute di monache e monaci; pneumatofore, canali limpidi attraverso i quali lo Spirito si riversava su coloro che le riconoscevano e sceglievano come amma.

Abbiamo, dunque, scoperto, forse con meraviglia, quanto il monachesimo femminile copto sia stato una realtà molto viva e di gran peso sia per il notevole sviluppo numerico che per l'importanza avuta nella vita della Chiesa Alessandrina ed Egiziana in genere. Fin dalle origini esso si pose come una componente tutt'altro che marginale nelle vicende ecclesiali e monastiche, anche se quantitativamente, ma non qualitativamente, meno consistente rispetto a quella maschile<sup>509</sup>.

Abbiamo ancora constatato, come le comunità femminili nascono prevalentemente a fianco di quelle maschili, fondate da grandi figure di monaci, i quali, insieme a svariati monasteri maschili, ne hanno quasi sempre uno o due femminili in tutto equiparati ai primi. Anche se non si può proprio parlare di monasteri doppi, certo le comunità maschili e quelle femminili erano profondamente unite innanzitutto da un'unica Regola, espressione dell'unico ideale che le animava; ma anche da una serie di relazioni che rendevano i due rami interdipendenti. Così, per esempio, nelle comunità di Shenute, monaci e monache contribuivano insieme all'approvvi-

---

<sup>508</sup> *Meterikòn* 52, 59.

<sup>509</sup> Questo in riferimento specialmente al numero delle comunità, ma non, forse, come numero complessivo di membri che non dovette essere di molto inferiore a quello maschile. Difatti, ad esempio, i monasteri fondati da Pacomio furono nove maschili e solo due femminili; i membri, poi delle comunità fondate da Shenute furono di 2.200 fratelli e 1.800 sorelle; ma per contro nella città di Ossirinco, per esempio, vivevano 20.000 vergini e solo 10.000 monaci.

gionamento, al lavoro per il sostentamento dell'intera congregazione. Nella *koinonia* pacomiana, poi, era il superiore generale che nominava i vari superiori e superiore dei monasteri, a cui, poi, spettava la guida sia nella direzione spirituale che nella vita organizzativa ordinaria della casa loro affidata. Inoltre i monasteri femminili erano seguiti da un padre designato da Pacomio, che si curava dell'istruzione nella Sacra Scrittura e dell'amministrazione dei sacramenti, come pure di tenere le relazioni con il resto della congregazione. Ma era Maria, sorella di Pacomio, o l'igumena del monastero, a guidare le monache sia nella direzione spirituale che nell'andamento della vita comunitaria. Dunque, la dipendenza tra comunità maschili e femminili non era vissuta come una passiva subordinazione, ma come un'attiva collaborazione per lo sviluppo e la crescita comune.

Questa situazione, poi, la troviamo non solo nel monachesimo fedele all'ortodossia, ma anche in quello eterodosso meliziano od ereticale quale quello di Ieraca e Ario: le monache della loro fazione furono, infatti, molto presenti e impegnate attivamente nella lotta ingaggiata con la Chiesa ortodossa. È proprio per evitare che tante vergini e monache si lasciassero conquistare da queste correnti che Atanasio si diede tanto da fare coi suoi scritti, come le *Lettere alle vergini*, e con il suo interessamento pastorale. Gli asceti e le vergini, prevalentemente quelli di Alessandria e delle città lungo il Nilo e non tanto, come normalmente si crede, i monaci del deserto e della Tebaide, furono una componente importantissima nella lotta contro l'arianesimo; lotta che Atanasio affrontò indomitamente, subendo ben cinque esili. E furono proprio le vergini e gli asceti a costituire il suo punto di riferimento e di forza in questa lotta e il collegamento nei momenti di lontananza dalla sua diocesi, tanto che da parte ariana si cercò in tutti modi di sopprimerli e renderli inoffensivi, reprimendoli con una dura e sanguinosa persecuzione.

Per quanto riguarda, poi, il periodo preciso in cui si è passati dalle vergini alle monache cenobite e fino a che punto ci fu un cambiamento netto o non piuttosto una convivenza di

entrambe le espressioni, è difficile dirlo. Oltretutto, oggi, si ritiene che l'ordine di apparizione sulla scena ecclesiale non sia propriamente, come comunemente si ritiene, anacoretismo e poi cenobitismo, ma il contrario.

Difatti, abbiamo visto che non è facile dare una risposta precisa e sicura al cento per cento, ma sembra proprio che si debba parlare di anteriorità del cenobitismo urbano rispetto all'anacoretismo del deserto. E questo vale certamente anche per le vergini che ben presto, probabilmente a causa anche delle difficoltà maggiori per una donna di vivere sola, già nella seconda metà del III secolo se non addirittura all'inizio, si riunirono in comunità. Originariamente le vergini, per lo più, dovettero, sì, vivere nelle proprie famiglie e nelle proprie case o in loro possedimenti poco lontani dalla città o dal villaggio, ma presto, molto presto riteniamo e come abbiamo cercato di dimostrare, si riunirono in comunità ancor prima del sorgere della *koinonia* di Pacomio/Maria. Il Garitte ha dimostrato che non è possibile, da un punto di vista critico-testuale, partire dalla *Vita di Antonio*, 3 (in cui si parla della sorellina che questi affidò a delle vergini) per dimostrare l'esistenza di un monastero nel 270, anno della vocazione di Antonio. Ma, nonostante sia indiscutibile la conclusione che *εἰς παρθενίαν*, *a delle vergini*, sia la versione giusta rispetto a quella di *εἰς παρθενῶνα* *a un monastero di vergini*, partendo da altri testi, come abbiamo visto, pensiamo che si possa, invece ritenere, che siano esistiti già in questo periodo monasteri femminili. Così – se si prendono in considerazione la vita di Eugenia, e specialmente quella di Damiana; come anche altri accenni sparsi nella *Storia Lausiaca* – possiamo ritenere che vi furono di queste comunità femminili che vivevano in un unico luogo, in un monastero.

Comunque, dalle varie *Storie* risulta un panorama abbastanza variegato. Nonostante le esperienze in certo senso rivoluzionarie – ma non completamente, come abbiamo più volte detto – di Antonio e dei Padri del deserto e quella della *koinonia* Pacomiana, il monachesimo

egiziano si presenta non univoco, ma di ampio respiro spaziando dal cenobitismo all'anacoretismo, alle colonie monastiche in cui i due elementi si fondono; dal monachesimo urbano a quello del deserto. Non solo, quindi, come dice Atanasio nella *Vita di Antonio*: «Il deserto divenne una città»<sup>510</sup> a causa dei numerosi monaci che l'abitarono; ma, per lo stesso motivo, le città divennero dei monasteri o come dice la *Storia dei monaci* «la città [Ossirinco] intera è un'unica chiesa»<sup>511</sup>.

Uno stuolo innumerevole di vergini, di monache passa sotto i nostri occhi nel leggere queste pagine. Così, nella sola città di Antinoe troviamo dodici monasteri femminili, certamente non pacomiani, e altri ancora ne troviamo sparpagliati nei vari centri urbani. Ad Ossirinco, se stiamo alle cifre che ci da l'autore della *Storia dei monaci*, erano più di ventimila le vergini e diecimila i monaci. Mentre le comunità fondate da Pacomio e Maria, raccoglievano fino a quattrocento monache in un unico monastero. Quelle, invece, legate ai monasteri Bianco di Shenute, erano, stando alla vita araba, mille e ottocento. Un numero elevatissimo, una schiera imprecisata di monache, che vissero dal III al V/VI secolo (e oltre, ma noi ci siamo fermati a questo periodo) in tutto l'Egitto con una prevalenza maggiore verso il delta del Nilo, nella regione di Alessandria, ma anche lungo tutto il corso del Nilo, nelle varie città che vi si affacciano.

Ma il deserto fu luogo anche per donne? o no? come sembra dirci quell'apoteigma di Sisoe dove si racconta che al discepolo che voleva portarlo in un luogo abitato, perché ormai vecchio, rispose:

“Dove non ci sono donne, lì andiamo”. E il discepolo disse: “E dov'è un luogo senza donne se non il deserto?”. L'anziano disse allora: “Portami dunque nel deserto”»<sup>512</sup>.

---

<sup>510</sup> ATANASIO, *Vita di Antonio* 14, 116.

<sup>511</sup> RUFINO, *Storia dei monaci* V, 77.

<sup>512</sup> *Sisoës* 3, in *Vita e Detti*, II, 161.

Ci furono eremite o anacorete in quei luoghi inospitali?

Nonostante il detto di Sisoe riportato ora, da vari racconti e altri apoftegmi, sembra, invece, proprio di sì, anche se il più delle volte esse vi abitarono lasciandosi passare per eunuchi. Ma c'è chi, come abbiamo visto, ritiene impossibile questa loro permanenza in luoghi tanto inospitali. Ma probabilmente, certamente in pochissime, dovettero esserci.

Ci furono anche le madri del deserto al pari dei padri del deserto?

Anche qui la risposta è affermativa. Nelle varie raccolte di apoftegmi ne troviamo menzionate tre: Sarra, Teodora e Sincretica; di cui quest'ultima, certamente, fu la più famosa, grazie anche ad una *Vita* attribuita ad Atanasio e che ne fa una Antonio in gonnella. Anche se tutte e tre non vissero propriamente in nessuno dei grandi deserti di Nitria, Celle o Scete – ma presso il delta del Nilo, tra Pelusio e Scete Sarra, e, probabilmente, presso Alessandria, Teodora e Sincretica – furono, comunque, annoverate tra i padri del deserto. E dai monaci del deserto vennero tenute in grande considerazione e venerazione. Monaci da Scete e da Pelusio, per esempio, andavano da amma Sarra per ricevere da lei una parola di vita.

Uomini e donne, monache e monaci, in questo “paradiso” della vita monastica che fu l'Egitto dei primi secoli cristiani, camminarono di pari passo, sostenendosi e stimandosi a vicenda, in una complementarità di intendi ed ideali, senza subordinazioni umilianti o sprezzanti, ma in una normale convivenza, sotto la guida dello Spirito, in un cammino ascetico e mistico di uguale spessore, valenza e intensità.

Alla fine di questo lavoro ci preme fare una puntualizzazione.

Spesso, quando religiose o monache cercano di valorizzare la figura della donna, c'è sempre qualcuno che teme lo spettro del femminismo comparire e accampare pretese. Non era questo il nostro intento, ma solo quello di scoprire e far scoprire una fonte di ricchezza per tutti.

## BIBLIOGRAFIA

### *FONTI*

AMBROGIO, *Verginità e vedovanza*, GORI F. (a cura di), Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, 1989, Opera omnia di S. Ambrogio, vol. 14/1.

AMMONIO, *Lettere*, in UNIONE MONASTICA ITALIANA PER LA LITURGIA (a cura di), *Liturgia delle ore. L'Ora dell'Ascolto*, Piemme-Edizioni del Deserto, 1989.

ATANASIO, *Vita di Antonio, apoftegmi e lettere*, CREMASCHI L. (a cura di), Roma, Ed. Paoline 1984, 19 Letture cristiane delle origini-Testi.

BARSANUFIO E GIOVANNI DI GAZA, *Epistolario*, LOVATO M.F.T.-MORTUARI L. (a cura di), Roma, Città Nuova 1991, 93 Collana di Testi Patristici.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati*, PINI G. (a cura di), Milano, Ed. Paoline 1985, 20 Letture cristiane delle origini-Testi.

CIPRIANO, *Trattati e lettere scelti*, AULETTA G. (a cura di), Pia Società S. Paolo, 1941,

*Deti e fatti dei padri del deserto*, CAMPO C. – DRAGHI P. (a cura di), Milano, Ed. Rusconi 1979.

*Deti inediti dei Padri del Deserto*, CREMASCHI L. (a cura di), Bose, Ed. Qiqajon 1986.  
[Questo testo ripropone in traduzione italiana la Serie anonima degli *Apophthegmata Patrum*].

*Di Santa Margherita detta Pelagia*, in *Le vite de santi Padri insieme col Prato spirituale*, Venezia, Presso Domenico Milocco 1678.

*Di Santa Teodora*, in *Le vite de santi Padri insieme col Prato spirituale*, Venezia, Presso Domenico Milocco 1678.

EFREM, *Vita di Santa Maria, prostituta, nipote dell'eremita Abramo*, in WARD B., *Donne del Deserto*, Bose, Ed. Qiqajon 1993.

ERMA, *Il Pastore*, in *I Padri Apostolici*, QUACQUARELLI A. (a cura di), Roma, Ed. Città Nuova, 5 Collana di Testi Patristici.

EVAGRIO PONTICO, *Per conoscere lui. Esortazione ad una vergine. Ai monaci. Ragioni delle osservanze monastiche. Lettera ad Anatolio. Pratico. Gnostico*. BETTILOLO P. (a cura di), Edizioni Qiqajon, 1996.

GIACOMO, *Vita di Santa Pelagia Prostituta*, in WARD B., *Donne del Deserto*, Bose, Ed. Qiqajon 1993.

GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze spirituali*, LARI O. (trad it., introd. e note a cura di), 3 vol.,



- Alba, Ed. Paoline 1996, 8 (Patristica). Vedere anche, *Conferenze ai monaci 1/2*, DATTRINO L. (a cura di), Città Nuova, 2000, 155-156 Collana di Testi Patristici.
- GIOVANNI CASSIANO, *Le istituzioni cenobitiche*, DATTRINO L. (trad it., introd. e note a cura di), Padova, Ed. Scritti monastici Abbazia di Praglia, 1989.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al Vangelo di S. Matteo*, Roma, Ed. Città Nuova 1966.
- GIROLAMO, *Le lettere*, Ed. Città Nuova, 1962.
- GIUSTINO, *Le due apologie*, GANDOLFO G. (a cura di), Roma, Ed. Paoline 1980, 10 Letture cristiane delle origini-Testi.
- GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, XXIV, 8,16, SINISCALCO P. (a cura di), Città Nuova 1997, Opere di Gregorio Magno I/3.
- IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettere*, GANDOLFO G. (a cura di), Roma, Ed. Paoline 1980, 8 Letture cristiane delle origini-Testi.
- I Padri Apostolici*, QUACQUARELLI A. (a cura di), Roma, Ed. Città Nuova, 5 Collana di Testi di Patristici.
- I Padri del Deserto, Detti*. MORTARI L. (a cura di), Roma, Ed. Città Nuova 1972.  
[Questo testo ripropone in traduzione italiana la Serie Sistemática degli *Apophthegmata Patrum*].
- Leggenda di Sand'Eufrosina*, in *Le vite de santi Padri insieme col Prato spirituale*, Venezia, Presso Domenico Milocco 1678.
- Meterikòn, I detti delle Madri del deserto*, COCO L.(a cura di), Mondadori, *Uomini e Religioni*, 2002.
- METODIO DI OLIMPO, *La verginità*, NORMANDO ANTONIONO (a cura di), Città Nuova, 2000. , 152 Collana di Testi Patristici.
- ORIGENE, *Omellie sulla Genesi*, Roma, Ed. Città Nuova 1978.
- PALLADIO, *La Storia Lausiaca*, MOHRMAN C. - BARTELINK G.J.M. (a cura di), Milano, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori editore 1974, II Vite dei Santi.
- RUFINO DI CONCORDIA, *Storia di monaci*, TRETTEL G. (a cura di), Roma, Città Nuova 1991, 91 Collana di Testi Patristici.
- RUFINO, *Storia della Chiesa*, DATTRITO L. (a cura di), Città Nuova, 1986, 54 Collana di Testi Patristici.
- SOFRONIO, *Vita di S. Maria Egiziaca*, in WARD B., *Donne del Deserto*, Bose, Ed. Qiqajon 1993.
- TERTULLIANO, *Le Voile des vierges (De virginibus velandis)*, SCHULZ-FLÜGEL E.(a cura di), Sources Chrétiennes n°424, 1997.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Teologica*, 1,q. 92, a. 1,2, Casa editrice Adriano Saliani, 1964.

*Una donna nel deserto. Vita della monaca Sinclética*, TODDE M. (a cura di), CENS, 1989.

*Vie de Sainte Synclétique et Discours de salut à une Vierge*, REGNAULT L. (Presentazione)  
Abbaye de Bellefontaine 1972, Spiritualité orientale 9.

*Vita Copta di Pacomio*, MOSCATELLI F. (a cura di), Padova, Ed. Messaggero Abbazia di Praglia  
1981, 2 Scritti monastici- Nuova serie.

*Vita e detti dei Padri del Deserto*, MORTARI L. (a cura di), Roma, Ed. Città Nuova 1986, 2vol.  
[Questo testo ripropone in traduzione italiana la Serie  
alfabetica degli *Apophtegmata Patrum*].

*Vite di monaci copti*, ORLANDI T. (a cura di), Città Nuova 1984, 41 Collana di Testi Patristici.

*Vita di S. Marina vergine*, in *Le vite de santi Padri insieme col Prato spirituale*, Venezia,  
Presso Domenico Milocco 1678.

*Vita di Santa Taide Prostituta*, WARD B. (a cura di) in *Donne del Deserto*, Bose, Ed. Qiqajon 1993.

## **STUDI**

ABULIFF W., *Damiana*, in *Biblioteca Sanctorum Orientalium*, *Enciclopedia dei Santi, le Chiese Orientali*, Città Nuova 1998, vol I.

ABULIFF W., *Alessandra*, in *Biblioteca Sanctorum Orientalium*, *Enciclopedia dei Santi, le Chiese Orientali*, Città Nuova 1998, vol I

ALFANO C., *Nefertari, Luce d'Egitto*, in *Archeo attualità del passato*, 118 (1994).

AUBERT M.J., *Il diaconato alle donne?*, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline 1989.

BARRADO BARQUILLA J., *Monachesimo non-cristiano*, in *Dizionario teologico della vita consacrata*, Editrice ancora Milano, 1994.

BARTOLOMEI M.C., *La grazia di un incontro forzato*, in *Parole di vita*, 5 (1994),

BAUS K., *Le origini*, in JEDIN H. (diretta da), *Storia della Chiesa*, Ed. Jaca Book, 1980

BIANCHI E., *Il celibato nella tradizione rabbinica*, in *Parole Spirito e vita*, 12 (1985).

BONORA A., *Jefte sacrifica sua figlia vergine (Gdc 11,29-40)*, in *Parole Spirito e vita*, 12 (1985).

BORGONOVO G., *Nefertari, Luce d'Egitto*, in *Il mondo della Bibbia*, 27 (1995).

BRESCIANI E., *Vivere nell'antico Egitto*, in *Archeo attualità del passato*, 22 (1986).

CAMPLANI A., *In margine alla storia dei miliziani*, in *Augustinianum* XXX/2(1990).

- CAPUANI M., *Egitto Copto*, (con contributi di Meinardus O. e Rutschowskaya M.E), I.A.C. Jaca Book 1999, Le grandi stagioni.
- CHIESA B., *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Paideia Editrice, 1989, 85 Studi Biblici.
- COHEN A., *Il Talmud*, Gius. Laterza & figli editori, 1935, Quarta ed. anastatica 1989.
- COLOMBÀS G.M., *Il monachesimo delle origini*, Milano, Jaca book 1990, Complementi della Storia della Chiesa, 2 vol.
- COUILLEAU G., *Terapeute e Terapeuti*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Ed. Paoline 1997, vol. IX.
- DES ROCHETTES J., *Qumran : celibi o casti sposi ?* in *Parole Spirito e vita*, 12 (1985).
- DE VOGÜE A., *Regards sur le Monachisme des premiers siècles*, Studia Anselmiana 2000.
- ELM S., *Athanasius of Alexandria's Letter to the Virgins: who was its intended audience?*, in *Augustinianum*, XXXIII/1-2 (1993).
- ELM S., *The Sententiae ad virginem by Evagrius Ponticus and the problem of the early monastic rules.* in *Augustinianum*, XXX/ 2 (1990).
- FABRIS R., *Donna, Bibbia e chiesa*, in *Parole di vita*, 6 (1985)
- FANULI A., *La coppia umana secondo il libro della Genesi*, in *Parole di vita*, 5(1985).
- FIERRO S., *La donna nel piano di Dio*, Paes editore, 1986.
- FOX M.V., *L'amore cantato in Egitto*, in *Il mondo della Bibbia* 56(2001),
- GARITTE G., *Un couvent de femmes au III siècle?* in *Scrinium Lovaniense Mélanges historique*, E. VAN CANWENBERG, Louvain 1961, pp. 150-159.
- GOBRY I., *Storia del monachesimo*, Roma, Ed. Città Nuova 1991.
- GOMEZ GOMEZ I., *Monachesimo*, in *Dizionario teologico della vita consacrata*, Editrice Ancora Milano, 1994.
- GORDINI G.D., *Eugenia, Filippo, Claudia, Srgio, Abdon, Proto e Giacinto*, in *Biblioteca Sanctorum, Enciclopedia dei Santi*, Città Nuova 1964 (III ed. 1991), vol V.
- GRIBOMONT J., *Vitae Patrum*, in *Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, DI BERARDINO A. (diretto da), Marietti 1984, vol. II.
- HAUSHER I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955, 144 Orientalia Christiana Analecta.
- LA POSTA BERTALOT M., *Il femminile nella Bibbia come espressione del mistero di Dio*, in *Parole di vita*, 5(1985)

- LEBRETON J. - ZEILLER J., *Dalla fine del II secolo alla pace costantiniana*, in FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa.,dalle origini fino ai giorni nostri*, Torino, Ed. S.A.I.E. 1977, vol. II.
- LEFORT L. TH., *S. Athanase Lettres Festales et Pastorales*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 150, Louvain 1955, (introduzione , XVIII-XXVIII).
- LELOIR L., *La guida spirituale secondo la tradizione monastica antica e principalmente armena*, in *Ora et labora*, XLIV (1989), 4.
- LELOIR L., *Deserto e comunione*, Torino, Ed. Gribaudi, 1982.
- LOPEZ AMAT A., *La vita consacrata. Le varie forme dalle origini ad oggi*, Roma, Ed. Città Nuova 1991.
- LOUF A., *La paternità spirituale*, in *Abba, dimmi una parola! La spiritualità del deserto*, Bose, Ed. Qiqajon 1989.
- MARA M.G., *Donna*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Ed. Marietti, 1983, vol. I.
- MARA M.G., *I padri della chiesa e la donna*, in *Parole di vita*, 6(1985).
- MARTÌNEZ F.G. (a cura di), *Testi di Qumran*, Brescia, Paideia 1996.
- MELLO A. (a cura di), *Un mondo di grazia. Midrash sui Salmi*, Ed. Qiqajon comunità di Bose, 1995.
- MORALDI L. (a cura di), *Apocrifi del NT. Vangeli*, Piemme, 1994.
- MORARD F., *Le donne: interlocutrici privilegiate?* in *Il mondo della Bibbia*, 13 (1992).
- MURA G. (a cura di), *La teologia dei padri, Testi dei padri latini greci orientali scelti e ordinati per temi*, Città Nuova editrice, vol. III.
- NERI U. (a cura di) *Genesi, Biblia i libri della Bibbia interpretati dalla grande tradizione*, Gribaudi, 1986
- OEPKE A.,  $\gamma\upsilon\eta\eta\epsilon$ , in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Ed. Paideia 1966, II.
- PALANQUE G.R., BARDY G., DE LABRIOLLE P., *Dalla Pace costantiniana alla morte di Teodosio*, in FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa.,dalle origini fino ai giorni nostri*, Torino, Ed. S.A.I.E. 1961, vol. III.
- PERNIGOTTI S., *Nella valle dei copti*, in *Archeo, attualità del passato*, 37, (marzo 1988).
- PITTA A., *Il Paradosso della Croce. Saggi di teologia paolina*, Ed. Piemme, 1998.
- PROIETTI B., *Verginità nella Bibbia*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Ed. Paoline 1997, vol. IX.
- PUZO F., *Verginità*, in *Enciclopedia della Bibbia*, ELLE DI CI, Torino-Leumann, 1971, vol. VI.

- RAVASI G., *Il segno profetico del celibato di Geremia*, in *Parole Spirito e vita*, 12(1985).
- REGNAULT L., *Vita quotidiana dei padri del deserto*, Ed Piemme, 1994.
- REGNAULT L., *Padri sempre vivi*, in *Abba, dimmi una parola! La spiritualità del deserto*, Bose, Ed. Qiqajon 1989.
- ROSSO G., *La "Lettera alle Vergini" Atanasio e Ambrogio*, in *Augustinianum XXIII* (1983).
- ROSSO UBIGLI L., *La donna nel giudaismo antico*, in *Parole di vita*, 5(1985)
- SAUGET J.M., *Giulio di Aqfahs*, in *Biblioteca Sanctorum , Enciclopedia dei Santi*, Città Nuova, vol VI, 1226-1231.
- SAUGET J-M., *Maria Egiziaca*, in *Biblioteca Sanctorum , Enciclopedia dei Santi*, Città Nuova 1967 (ristampa 1988), vol VIII.
- SOLER J.M., *Les Mères du dèsert et la maternité spirituelle*, in *Collectanea Cisterciensia*, 48 (1986) 3.
- SOLIGNAC A., *Virginité*, in *Dictionnaire de Spititualité*, Beauchesne, Paris, 1993.
- STEMBERGER G., *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma Città Nuova, 1995.
- TURBESSI G., *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, editrice Studium, 1961.
- VANDERKAM J.C., *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche*, Città Nuova, 1995
- Verginità*, in *Dizionario enciclopedia della Bibbia e del mondo biblico*, Massimo - Milano, 1986.

## INDICE

<b>Cartina</b>	2
<b>INTRODUZIONE</b>	3
<b>PARTE I Donne</b>	8
<i>Capitolo I: LA DONNA NELLA BIBBIA E NEL MONDO BIBLICO</i>	
<b>1. Nell' Antico Testamento</b>	9
<b>2. Nel giudaismo antico</b>	12
<b>3. Gesù e la Chiesa primitiva</b>	18
<i>Capitolo II: IN EGITTO</i>	23
<i>Capitolo III: LE CORRENTI ERETICALI CRISTIANE E I PADRI</i>	
<b>1. Lo gnosticismo e le donne</b>	30
<b>2. Tertulliano</b>	32
<b>3. I Padri</b>	33
<i>Capitolo IV: I MONACI E LE DONNE</i>	38
<b>1. «Tempra - virtù virile»</b>	42
<b>2. Pregiudizi e riserve</b>	44
<b>3. Fuggire le donne...</b>	46
<b>4. ... i fanciulli, gli eretici e i vescovi</b>	53
<b>5. Fuggire gli uomini?</b>	55
<b>6. «Nessun disprezzo delle donne nei Padri del deserto»</b>	60
<b>7. Condanna degli eccessi</b>	64
<b>8. Dove conduce l'amore</b>	65
<b>9. La lode della loro saggezza e virtù</b>	72
<b>10. Non vi rallegra una così grande bellezza?</b>	78
<b>PARTE II Monache</b>	
<i>Capitolo I: LA VERGINITÀ NELLA BIBBIA E NEL MONDO BIBLICO</i>	
<b>1. La verginità nell'AT</b>	83
<b>2. La tradizione giudaica</b>	87
<b>3. Gli Esseni, il gruppo di Qumran e i Terapeuti e terapeute d'Egitto</b>	95
<i>Capitolo II: IL NUOVO TESTAMENTO E LA CHIESA PRIMITIVA</i>	
<b>1. vergini, vedove e diaconesse</b>	100
<b>2. I trattati sulla verginità</b>	106

<i>Capitolo III: L'EGITTO PRE-MONASTICO</i>	
<b>1. Se rapide il Serapeion Alessandrino</b>	110
<b>2. Terapeuti e Therapeute</b>	113
<i>Capitolo IV: ORIGINI DEL MONACHESIMO CRISTIANO</i>	
<b>1. Antonio e i deserti egiziani</b>	120
<b>2. Anteriorità dell' anacoretismo sul cenobitismo ?</b>	121
<b>3. Pacomio</b>	125
<b>4. Molteplicità del monachesimo egiziano</b>	125
<b>5. Shenute</b>	126
<b>6. Monachesimo eterodosso ed eretico. La crisi calcedonese</b>	128
<i>Capitolo V: VERGINI E MONACHE EGIZIANE</i>	133
LE VERGINI EGIZIANE	
<b>1. La testimonianza di Atanasio: Vita di Antonio, 3: la sorella di Antonio ...</b>	135
<b>2. S. Damiana e S. Eugenia e il monachesimo urbano</b>	139
<b>3. Atanasio e le vergini di Alessandria</b>	145
<b>4. Maria e i monasteri pacomiani</b>	154
<b>5. I monasteri non pacomiani</b>	159
<b>PARTE III Ammàs</b>	165
<i>Capitolo I: MONACHE E AMMÀ NELLA LETTERATURA MONASTICA</i>	
<b>1. Queste sconosciute?</b>	167
<b>2. Le fonti</b>	168
<i>Capitolo II: MONACHE NEL DESERTO?</i>	177
<b>1. Le eremite: monache sotto mentite spoglie?</b>	180
<b>2. Marina-Marino</b>	184
<i>Capitolo III: "LE PROSTITUTE VI ANDRANNO INNANZI NEL REGNO DEI CIELI"</i>	188
<b>1. Maria Egiziaca</b>	190
<i>Capitolo IV: LA MATERNITÀ SPIRITUALE</i>	
<b>1. Ammà</b>	198
<b>2. La paternità-maternità spirituale</b>	201
<i>Capitolo V: LE MADRI DEL DESERTO</i>	214
<b>1. Sarra</b>	215
<b>2. Teodora</b>	
<b>3. Sincretica</b>	221
<b>CONCLUSIONE</b>	231
<b>Bibliografia</b>	237