

«The Making of a Harlot»: Bibbia e genere nella «Vita di Santa Maria Egiziaca»

di *Benedetta Zorzi*

The Vita di Santa Maria Egiziaca is like a special example of female hagiography: here a woman is remembered «as a woman». Decoding the text in the light of biblical models and the doctrine of the Desert Fathers, femininity turns out to be a positive value a monk must know how to integrate in order to achieve the perfection of sainthood. In the Vita di Santa Maria Egiziaca gender oppositions unfurl their literary functions. Their inversion is handed to the message of the paradox of Christianity itself: the God who becomes man and sin forgiven. However, this story of the reciprocal recognition of male and female is also a downscaling of the sanctity of a woman as such: not lastly because the charismatic one can have access to the sacred mysteries of the body of Christ only by receiving them from the male church-institution.

Il motivo della scelta di una agiografia per parlare dei modelli biblici nella patristica è dovuto al fatto che questo genere letterario offre, come forse nessun altro, un concentrato di riferimenti biblici, riplasmati in modo da riflettere la teologia e le convinzioni socioculturali del tempo. Le agiografie hanno anche la preziosità di lavorare anzitutto per immagini, costituendo una vera e propria teologia narrativa.

Rispetto ad altre agiografie femminili antiche, la *Vita di Santa Maria Egiziaca* (= *VSME*) rappresenta un caso piuttosto speciale, sia perché le opposizioni di genere dispiegano al massimo le loro funzioni letterarie, sia perché *VSME* pur raccogliendo i *topoi* delle agiografie femminili le riplasma in modo piuttosto anomalo.

Dopo una prima parte introduttiva in cui presento il processo di formazione della trama della *VSME* e il percorso della sua diffusione (non senza trasformazioni) fino ai nostri giorni, vorrei presentare qualche esempio – non potendo entrare in tutti i dettagli¹ – del gioco dei modelli di genere presenti nel racconto. In un passo conclusivo mostrerò come, nonostante grandi trasformazioni, la rivoluzione che la *VSME* fa fare al ruolo di genere dei suoi personaggi è sostanzialmente apparente e resti ideologicamente una ‘rivoluzione incompiuta’. Sarà questa rivoluzione incompiuta a spiegare il senso del titolo di questo studio che, come tanti titoli ‘*the making of ...*’ (soprattutto nel campo della storia delle idee), intende ripercorrere il processo di costruzione ideologica del ruolo di

¹ È in progetto un commentario disteso al testo.

prostituta attribuito alla protagonista nel sottotitolo dell'opera: «che da prostituta divenne monaca nel deserto del Giordano».

1. *Storia di una agiografia inconsueta*

La *VSME*² è una storia sorta in Palestina nel VI secolo, la cui formazione può essere efficacemente descritta dal titolo che un commentatore ha recentemente dato ad uno studio al riguardo: *a Traveler from an antique Land*.³ In effetti la storia del personaggio di Maria Egiziaca (= ME) che dall'Egitto arriva nel deserto del Giordano, può ben essere applicata anche alla storia dello sviluppo della trama di questa agiografia. La redazione greca originale è attribuita a Sofronio di Gerusalemme⁴ di cui l'opera rispecchia il contesto.

Sofronio rielabora una breve storia che originariamente si trova nella *Vita di San Ciriaco* 17-20, composta da Cirillo di Scitopoli (VI secolo) e che troviamo ripresa nel *Prato spirituale* 179 di Giovanni Mosco (VI-VII secolo).⁵ Il racconto di Sofronio rielabora però anche elementi di altre antecedenti agiografie, come quelli della *Vita di Paolo eremita*, scritta da Girolamo e della *Vita di Antonio* scritta da Atanasio.⁶ Rispetto a quest'ultima in particolare, *VSME* sembra voler ridimensionare l'indipendenza del carisma monastico dall'istituzione gerarchica.

Qual è il nucleo storico della vicenda? B. Ward certo non erra quando dietro il fine edificante delle agiografie di donne 'peccatrici' individua genericamente un nucleo storico: la nuova dignità offerta dal cristianesimo ad ogni uomo e soprattutto alle donne, con la rottura degli schemi sociali e le nuove possibilità loro offerte tramite la vita monastica.⁷ Più incerto

² PG 87 (3), coll. 3693-3726 (= PL 73, coll. 671-690). Non esiste un'edizione critica del testo. M. Kouli affermava, in una sua traduzione del 1996, di stare preparando un'edizione basata su 27 manoscritti di Atene, cfr. M. KOULI, *Life of St. Mary of Egypt*, in A.-M. TALBOT (ed), *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington (DC) 1996, pp. 65-93, qui p. 68, nota 15.

³ P.B. HARVEY jr, «*A Traveler from an Antique Land*»: *Sources, Context and Dissemination of the Hagiography of Mary the Egyptian*, in G.N. KNOPPERS - A. HIRSCH (edd), *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World. Studies in Honor of Donald B. Redford*, Leiden 2004, pp. 479-499.

⁴ Gli attribuiscono l'opera gli Atti del II Concilio di Nicea (787) e uno studio di E. Bouvy citato in F. DELMAS, *Remarques sur la Vie de Sainte Marie l'Egyptienne*, in «Échos d'Orient», 4 (1900-1901), pp. 35-42, qui p. 37. Altri autori restano scettici, cfr. J. STEVENSON, *The Holy Sinner. The Life of Mary of Egypt*, in E. POPPE - B. ROSS (edd), *The Legend of Mary of Egypt in Medieval Insular Hagiography*, Dublin 1996, pp. 19-50, qui p. 21, nota 14; M. KOULI, *Life of St. Mary*, pp. 66-67.

⁵ Cfr. F. DELMAS, *Remarques*, pp. 35-42; F. DELMAS, *Encore Sainte Marie l'Egyptienne*, in «Échos d'Orient», 5 (1901-1902), pp. 15-17; B. WARD, *Donne del deserto*, trad. it., Magnano (Biella) 1993, pp. 41; M. KOULI, *Life of St. Mary*, pp. 65-66; P.B. HARVEY jr, «*A Traveler from an Antique Land*», pp. 484-489.

⁶ Harvey identifica un'ulteriore storia che avrebbe contribuito alla formazione della leggenda di ME, quella della vedova di Elusa (cfr. P.B. HARVEY jr, «*A Traveler from an Antique Land*», pp. 493-495).

⁷ Cfr. B. WARD, *Donne nel deserto*, p. 81; anche S. ASHBROOK HARVEY, *Sacred Bonding: Mothers and Daughters in Early Syriac Hagiography*, in «*Journal of Early Christian Studies*», 4 (1996), 1, pp. 27-56.

risulta il tentativo di chi vede nell'esplosione di agiografie di prostitute pentite nel VI secolo un debito nei confronti di una storia vera e piuttosto scioccante, quella di Teodora, una giovane attrice e prostituta innalzata a imperatrice e moglie di Giustiniano nel 527 a Bisanzio.⁸

Quella di ME è indubbiamente una storia eccentrica, piena di forti paradossi, inversioni e simbologie dense e complesse. Il fatto che abbia qualcosa di speciale lo dimostra il grande successo che ebbe da subito (numerossimi i manoscritti greci). In oriente venne citata già da Giovanni Damasceno (VIII secolo), e inserita nella liturgia ortodossa che dedica a ME la festa del 1 aprile e la tradizionale quinta domenica dei digiuni (per cui si scrissero inni e preghiere), ispirando presto altra letteratura.⁹ Tradotta in latino da Paolo Diacono nel IX secolo, la leggenda si diffuse presto in Francia, Italia e Spagna, ma si conoscono manoscritti anche in traduzione siriana, armena, etiopica, paleoslava. Troviamo la sua tradizione ancora molto viva nell'Europa medioevale, dove la storia venne tradotta e riscritta presto nelle varie lingue vernacolari; se ne conoscono varie versioni anglo-sassoni,¹⁰ francesi, spagnole, tedesche. Ancora nel Rinascimento, la storia si ritrova in martirologi e poemi sacri. I giansenisti presero ME a modello di penitenza e vi si ispirarono per delle preghiere. Nel XX secolo si rifanno alla storia di ME due novelle, un poema e due opere liriche (O. Respighi e J. Tavener).¹¹

Il racconto costituisce anche una tappa fondamentale dell'evoluzione della figura simbolica di Maria Maddalena e della tipologia di donna che in essa si è voluto vedere.¹²

Scartabellando nella soffitta del mio monastero delle benedettine di S. Luca di Fabriano, in uno dei vecchi libri di preghiera in disuso, ho avuto la fortuna e la sorpresa di trovare un'antica immagnetta stampata su carta

⁸ Cfr. J. STEVENSON, *The Holy Sinner*, pp. 25-29.

⁹ Cfr. S. Teoctiste di Lesbo, del IX secolo. Cfr. anche P.B. HARVEY jr, «*A Traveler from an Antique Land*», pp. 483, nota 27; G. MOROCHO GALLO, *El paisaje utópico en la literatura hagiográfica bizantina: La vida de Teoctista de Lesbos de Nicetas Magistero*, in «Cuadernos del Centro de Estudios Medievales y Renacentistas», 7 (1999), pp. 115-140.

¹⁰ Non a caso il testo è stato oggetto di uno studio sull'evoluzione della lingua inglese, cfr. E. POPPE - B. ROSS (edd), *The Legend of Mary*. Per i riferimenti bibliografici di questa breve ricognizione della storia delle traduzioni cfr. J. STEVENSON, *The Holy Sinner*, pp. 19-20.

¹¹ Cfr. J. STEVENSON, *The Holy Sinner*, p. 20; molti altri dettagli sulla sua diffusione in P.B. HARVEY jr, «*A Traveler from an Antique Land*», pp. 479-483.

¹² Parlano di «contaminazione» tra le due storie, riscontrabile soprattutto nella *Leggenda Aurea* di Jacopo da Varazze, L. SEBASTIANI, *Tra/Sfigurazione: Il personaggio evangelico di Maria di Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale*, Brescia 1992, pp. 119 e 130, nota 7, e B. WARD, *Donne nel deserto*, pp. 24-30. In modo particolare tale «contaminazione» si nota nell'elemento secondo il quale Maria Maddalena sarebbe vissuta come «eremita, per trent'anni senza vesti né cibo» (L. SEBASTIANI, *Tra/Sfigurazione*, p. 129), elemento che appare a partire dal IX secolo (cfr. pp. 127-128; 135; 163). Le «ragioni oscure» (p. 126) per le quali, secondo Sebastiani, dall'XI secolo l'Europa riscopre il personaggio di Maria Maddalena, sono a nostro parere da rintracciare proprio in questi contatti tra i due personaggi, che fanno comprendere meglio anche perché Maria Maddalena si stabilizzi sulla doppia simbologia di santa meretrice e penitente. La statua lignea della Maddalena fatta dal Donatello nel 1455 (ora al Museo dell'Opera del Duomo) è chiaramente una raffigurazione di ME.

a mano raffigurante Zosima che dà la comunione a ME. L'immagine è databile al XVIII secolo, segno di una tradizione viva della storia di ME nella vita monastica femminile.

2. *Tipologia biblica e agiografia*

L'agiografia è tornata a essere oggetto di studio, dopo essere stata trascurata come priva di valore dal Positivismo convinto di non potervi estrarre alcun fatto storico realmente avvenuto. L'approccio post-strutturalista, criticando il concetto di oggettività, ne ha fortemente rivalutato il valore di testimonianza letteraria, didattica, sociale, politica e teologica.¹³ Infatti, proprio laddove l'agiografia si distacca maggiormente da qualsiasi riferimento a eventi o fatti reali, opera maggiormente in modo ideologico. È in questo campo che è emerso anche l'interesse nei confronti delle funzioni dei modelli di genere – intesi come costruzioni sociali e culturali – all'opera nel testo.¹⁴

Anche l'approccio femminista a questo genere letterario ha avuto alterne vicende. Il femminismo radicale della prima ora ha scorto in queste agiografie motivi misogini; la successiva critica più moderata vi ha visto una 'storia segreta' dell'autorità e del potere femminile, quasi un femminismo *ante litteram*.

In tutto questo crediamo che il paradigma 'monastico', una prospettiva cioè che muova dall'interno di una tradizione vissuta e vivente che collega il lettore al testo,¹⁵ sia utile a evitare due estremi nell'approccio a questi testi: il totale disinteresse e il fraintendimento, entrambi derivanti dalla grande distanza culturale che ci separa da questi racconti.

L'uso della tipologia biblica nell'agiografia infatti è strutturale: l'agiografo si rivolge a un lettore totalmente imbevuto di cultura biblica, per il quale anche semplici allusioni erano implicitamente chiare. Oggi questa cultura base biblica non c'è più e la decodificazione del testo non è implicita. Una prospettiva 'monastica', per la frequentazione e il contatto vivo con la parola biblica, può aiutare a far riemergere oggi la vivacità che intercorreva allora tra agiografo e lettore.¹⁶

¹³ Cfr. S. ASHBROOK HARVEY, *Women in Early Byzantine Hagiography: Reversing the Story*, in L.L. COON - K. HALDANE - E. SOMMER (edd), *'That Gentle Strength': Historical Perspectives on Women and Christianity*, Charlottesville (VA) - London 1990, pp. 36-59; E.A. CLARK, *Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the 'Linguistic Turn'*, in «Journal of Early Christian Studies», 6 (1998), pp. 413-430.

¹⁴ Cfr. S.J. DAVIS, *Crossed Text, Crossed Sex: Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men*, in «Journal of Early Christian Studies», 10 (2002), pp. 1-36.

¹⁵ Cfr. D. ROBERTSON, *The Medieval Saints' Lives: Spiritual Renewal and Old French Literature*, Lexington (KY) 1995.

¹⁶ Cfr. L.L. COON, *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia (PA) 1997, pp. XVII-XX.

Certo, il discorso agiografico femminile resta comunque un discorso fatto da uomini su donne, ma mettersi nella prospettiva della decodificazione del testo a partire dalla tradizione biblica e dai suoi modelli ci permetterà di rilevare sia l'operazione ideologica (in funzione «contenitiva», come dice E.A. Clark¹⁷, in vista di conformare le donne a una certa aspettativa sociale), sia l'emergenza di figure femminili in quanto femminili (scoprendo così l'interessante fatica dell'epoca bizantina di teorizzare una santità femminile).¹⁸ A dispetto dei *clichè* socio culturali del tempo, infatti, l'agiografia permette alle donne di sbucare fuori da ogni stereotipo. Se da una parte, cioè, lo sguardo maschile, sia teologico sia agiografico, tende a ridimensionare la donna stereotipandola, universalizzandola e naturalizzandola,¹⁹ dall'altra le figure femminili di questi scritti emergono in quanto modelli proprio perché qui le donne superano le barriere tradizionalmente connesse alla loro natura (perché esse superano la loro 'debolezza' naturale).²⁰

Le sante fanno ciò che fanno anche i santi, ma non perché esse siano state motivate da una precisa «autocoscienza femminista». Se esse superano i limiti della definizione dei ruoli in cui la teorizzazione e la politica maschile le ha incasellate è perché sono convinte che Dio le abbia chiamate a qualcosa di speciale.²¹

Il principio che muove gli autori di queste storie, infatti, è mostrare che le opere di Dio avvengono anche al presente,²² per creare cioè un legame tra la storia contemporanea e la storia sacra. Il legame tipologico che collega il Primo Testamento al Vangelo può collegare il Vangelo ai giorni presenti e mostrarli come storia post-biblica, in cui lo Spirito è ancora in azione.²³ La vita della Bibbia vive nelle vite di questi personaggi, profeti attuali, immagini di Cristo, e così queste storie diventano immagini viventi ed esempi per il semplice fedele che viene esortato a 'biblicizzare' la sua vita.

Sotto questo punto di vista comprendiamo S. Ashbrook Harvey che afferma che la linea tra leggenda e storia qui diventa irrilevante perché ciò che importa è il modo in cui la persona e la storia, il santo e l'agiografia, raggiungono lo stesso scopo.²⁴

¹⁷ Cfr. E.A. CLARK, *Ideology, History, and the Construction of 'Woman' in Late Ancient Christianity*, in «Journal of Early Christian Studies», 2 (1994), pp. 155-184, qui pp. 163-166.

¹⁸ Cfr. S. ASHBROOK HARVEY, *Women in Early Byzantine Hagiography*, pp. 37-38.

¹⁹ Cfr. E.A. CLARK, *Ideology*.

²⁰ Cfr. S. ASHBROOK HARVEY, *Women in Early Byzantine Hagiography*, p. 43.

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 39.

²² Cfr. VSME, *Prol.*

²³ È stato notato come sia proprio il ricorso alla tipologia biblica a distinguere nettamente l'agiografia dalla biografia pagana, cfr. D. KRUEGER, *Typological Figuration in Theodoret of Cyrillus's Religious History and the Art of Postbiblical Narrative*, in «Journal of Early Christian Studies», 5 (1997), 3, pp. 393-419, qui p. 399, nota 23, che cita le osservazioni di M. VAN UYTFANGHE, *L'Hagiographie. Un 'genre' chrétien ou antique tardif?*, in «Analecta Bollandiana», 111 (1993), pp. 135-188.

²⁴ Cfr. S. ASHBROOK HARVEY, *Women in Early Byzantine Hagiography*, pp. 37-38.

3. *Tradizionali modelli femminili delle agiografie*

Normalmente le vite delle sante sono molto diverse da quelle dei maschi. Vi sono tipici *clichè* nelle agiografie femminili. Oltre alle riprese di determinati personaggi femminili della Bibbia, vi ricorrono tipici temi quali: il travestimento (che si aggancia con l'ideale del 'diventare maschio') o il tipo di lavoro (filare la lana). La loro vita ascetica si svolge in casa, la loro rinuncia è graduale. La carne della donna è il luogo del peccato e così esse sono spesso rappresentate come fonte di tentazione sessuale, oppure la loro santità passa tramite una spesso drammatica negazione del corpo (a causa della peccaminosità del loro corpo sessuato). D'altra parte le sante a volte salvano gli uomini da loro stessi e hanno un influsso determinante sulla vocazione alla santità di altre persone, soprattutto di sesso maschile.

Tutti questi *topoi* assumono modalità e significati spesso assai diversi da una agiografia all'altra.²⁵ Essi sono presenti anche in *VSME* ma qui troviamo qualcosa di originale, sia perché i temi tradizionali sono reinterpretati in modo assai insolito, sia perché vi appaiono nuovi elementi inediti. Il principale è l'inversione di genere. Il testo mette cioè in moto esplicitamente una tipologia di genere che diventa la chiave di lettura del messaggio principale di questa avvincente storia.²⁶

4. *Inversione di genere*

a. Maschile: perfetto insufficiente

«In un monastero della Palestina vi fu un uomo luminoso per condotta di vita e parola, diligentemente istruito fin dalla nascita nelle pratiche monastiche ed educato con autenticità nella vita di conversione, di nome Zosima. E nessuno pensi che parliamo di quello Zosima di una setta estranea accusato di predicazione erronea nella dottrina della fede; uno infatti è questo, un altro è quello, sebbene entrambi abbiano avuto in sorte lo stesso nome proprio» (1, p. 50).²⁷

La storia di questa donna inizia con la storia di un uomo, Zosima, che non è un personaggio secondario. Conosciamo di quest'uomo da subito nome, passato, abitudini, perfezione interiore. Questo monaco ha una sua identità chiara e netta: c'è anzi subito necessità di distinguerlo da un suo omonimo eretico in modo che il lettore non confonda. A.P.

²⁵ Cfr. F. DI MARCO, *Sante nude, sante travestite, sante prostitute: del complesso di Tecla*, in «Sanctorum», 4 (2007), pp. 63-79.

²⁶ Nell'intenzione di dedicare un disteso commentario al testo, mi limito qui solo ad alcuni esempi.

²⁷ I numeri si riferiscono alla suddivisione interna del testo, le pagine alla traduzione di B. WARD, *Donne del deserto*.

Scheil²⁸ ha messo in evidenza come l'identità maschile sia presentata come integra, dentro chiari limiti, mentre quella femminile sia un'identità trasgressiva, permeabile. Maria, infatti, in questo nome accorpa tutte le varie Marie bibliche.²⁹ Anzi l'identità completa di ME non arriva mai alla chiarezza, se non alla fine della storia, quando ella è morta. Solo allora sapremo il suo nome.³⁰ Prima è per Zosima solo un corpo, in un secondo momento conosceremo la sua vita e solo infine il suo nome (la sua identità più profonda), che la restituisce alla sua completa dignità. La sua identità resta un chiaro-scuro che il lettore è chiamato a ricostruire tramite giochi di indeterminanze del testo, tramite *flashback* della narrazione. Tutto il testo è anche costruito su continui limiti e trasgressioni anche topografici (il fiume Giordano per esempio è uno di questi luoghi-limite).

Zosima è ciò che dice il suo nome: un uomo zelante, saldo, forte di spirito e perfetto nella disciplina monastica.³¹ Nel testo che lo descrive si nota una presenza massiccia del termine che indica «totalità», completezza. Uomo del precetto, della Legge (Dt 6,7; 11,9) o dei *Proverbi*, secondo un'antica suddivisione che risale a Origene.³²

Ad un certo punto della sua vita, però, Zosima sente una certa mancanza. Il pensiero della perfezione non lo appaga (come Adamo, in Gen 2,20). Alla ricerca di maggiori vette spirituali e convinto che nessuno possa più insegnargli nulla, si trasferisce in un monastero di più stretta osservanza, dove durante la quaresima i monaci vanno nel deserto nella più totale solitudine. Qui incontra ME.

b. Genere: invertito compiuto

Qualcuno ha notato come già nel Vangelo vi siano interessanti inversioni di genere: l'unzione di Cristo fatto da una donna (Mt 26,6; Mc 14,3) sarebbe equivalente a quella che i profeti facevano del messia e del re (1Sam 10,1; 1Re 1,34); la rinuncia di Gesù alla virilità, inconsueta in una società patriarcale; la fede forte delle donne rispetto a quella vacillante dei discepoli ecc.³³ Queste inversioni sono segno di una più grande inversione, quella che Gesù ha portato nel mondo.

²⁸ A.P. SCHEIL, *Bodies and Boundaries in the Old English Life of St. Mary of Egypt*, in «Neophilologus», 84 (2000), 1, pp. 137-156.

²⁹ Cfr. B. WARD, *Donne del deserto*, pp. 21-22; A.P. SCHEIL, *Bodies and Boundaries*, pp. 142-144; L. SEBASTIANI, *Tra/Sfigurazione*, pp. 9-62.

³⁰ Alla fine Zosima conosce ciò che desiderava, una sapienza nuova, una via diversa, e questo coincide col nome di una donna, il suo mistero profondo: «il suo santo nome» è infatti anche uno dei modi con cui la Bibbia parla di Dio, cfr. Lv 20,3; 22,2.32; 1Cr 16,10.35; 29,16 oltre a Salmi ecc.

³¹ Il suo stesso nome rimanda alla sua forza, ζῳσιμος in greco vuol dire «vitale, che sa vivere, vigoroso».

³² ORIGENE, *Commento al cantico dei cantici*, trad. it., Roma 1976, *Prefazione*, pp. 56-57: «... come inizio della sua opera ha messo il libro dei *Proverbi*, nel quale, come abbiamo detto, è esposta la morale ... Perciò dopo i *Proverbi* si viene all'*Ecclesiaste*, il quale insegna che tutte le cose visibili e corporee sono caduche e fragili. Quando se ne accorgerà, colui che si applica alla sapienza ... tenderà alle realtà invisibili insegnate nel *Cantico dei Cantici* ...».

³³ Cfr. L.L. COON, *Sacred Fictions*, pp. XVIII e 13-15.

Se notiamo quindi inversioni di genere nella *VSME*, esse vanno intese come *imitatio Christi*.³⁴ La santità, cioè, si presenta nel completare in sé le caratteristiche di genere. Questo implica che i modelli maschili applicati a ME non sono decodificabili semplicemente in base alla tematica antica del 'diventare maschio', ma vanno visti piuttosto all'interno di un'inversione e di una paradossalità con cui si vuole presentare il cristianesimo stesso. L'inversione di generi insomma è didascalica, volendo significare il paradosso stesso del cristianesimo: la conversione di un peccatore o il fatto che non c'è peccato che possa cadere fuori dalla grazia di Dio.

Alla luce dei modelli biblici e della dottrina dei padri del deserto si può notare come il cammino di Zosima sia a ritroso. Ripercorre al contrario i tradizionali vizi,³⁵ infrange le regole monastiche, ma in tutto questo lo vediamo aprirsi al desiderio e sperare in un incontro. La perdita della forza, dell'autonomia, della capacità di grandi *performances* ascetiche intese come prestazioni che l'uomo può vantare di fronte a Dio, fanno parte di questo annuncio evangelico. Così Zosima comincia a essere descritto con tratti provenienti dai modelli biblici femminili (cammina in fretta, corre, cfr. Os 9,10; Ct 1,4; Lc 1,39) e soprattutto piange, sospira, geme, si lamenta, versa lacrime, fa fatica, diventa debole. L'agiografo sottolinea appena può con questi tratti la femminilizzazione di Zosima. In questo modo viene descritto il cammino di Zosima verso l'umiltà, la sua conversione, la sua 'santificazione'.

Mentre ME ha i tratti della forza eroica o dell'apostolo, Zosima presenta una pietà per ME pari a quella che le donne dei vangeli esprimono per Cristo (cfr. Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Lc 7,36-50; Gv 12,1-8).³⁶

In tre tappe Zosima riconoscerà che ciò che vede è una donna: gli sembrerà dapprima una bestia, poi un fantasma:

«Era una donna ciò che egli vedeva, dal corpo nerissimo – annerita dall'arsura del sole – e con i capelli del capo bianchi come lana e corti, che scendevano non più che fino al collo» (7, p. 55).

Infine ella sarà descritta come la sposa del *Cantico* (evidente richiamo a: «bruna sono ma bella³⁷ ... non state a guardare che sono bruna, perché mi ha annerita il sole», Ct 1,5-6) ma anche come il messia escatologico di Ap 1,14 («i capelli del capo bianchi come lana»; si tratta di un vera e propria rivelazione per Zosima!).³⁸ L'incontro avviene all'«ora sesta», come fu per Gesù e la donna samaritana, ma l'incontro ha anche tanto di

³⁴ Cfr. D. KRUEGER, *Typological Figuration*; R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano (Ancona) 1987, pp. 249-303.

³⁵ Cfr. EVAGRIO PONTICO, *Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, trad. it., Cinisello Balsamo (Milano) 1996; GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXI, 87-89.

³⁶ Cfr. 2Cor 11,30; 12,9; L.L. COON, *Sacred Fictions*, p. 88.

³⁷ Secondo alcuni interpreti qui si intende che la donna rappresenta la parte oscura dell'uomo: attraente e misteriosa.

³⁸ Zosima è colto da «timore» e «tremore» che biblicamente sono il riflesso umano dell'incontro con Dio, o meglio l'esperienza nell'uomo di una teofania.

quello di Gesù col diavolo (Mt 4,1-3). È l'approccio maschile alla questione 'donna'. La donna mantiene questa ambiguità, questa unità di opposti per l'uomo celibe: una bestia e/o la rivelazione stessa di Dio. Subordinata e/o sublimata. Zosima si troverà di fronte a ciò che non ha mai visto, che non conosce ancora, che è per lui altro, che deve ancora scoprire, nonostante tutta la sua sapienza. Zosima, pertanto, il forte, il vigoroso, deve imparare a essere debole. Questo è però per lui ancora un valore troppo negativo da poter assumere. Può pertanto solo impararlo dall'incontro con una donna: solo ciò che amerà in lei potrà imparare a considerare come positivo e quindi accettare di vivere e diventare.

Nuda come il Risorto, in uno stato paradisiaco recuperato, ME è viceversa ritratta con immagini bibliche maschili (Samuele, Saul, Giovanni Battista, Mosè, Elia, Cristo). Il tratto dei capelli (nella tradizione iconografica sarà invece raffigurata con lunghi capelli che la coprono tutta) è interessante in riferimento a 1Cor 11,5-6; ma qui l'autore gioca chiaramente con la fantasia del lettore (monaco?) e tramite i non-detti fornisce un grande spazio all'immaginazione, incollando un certo tipo di lettore alla lettura («corti, che scendevano non più che fino al collo»³⁹).

L'incontro di Zosima con la donna è tutto all'insegna dei personaggi biblici: in particolare spicca l'interessante solita inversione di genere sulla base degli echi del *Cantico dei Cantici* (Ct 1,5-6) e di Gesù e Maria Maddalena al sepolcro (Ct 8,14=Gv 20,17):

«Egli toccando i suoi santi piedi, supplicava con lacrime che pregasse per la chiesa e per l'impero e per lui e così la lasciò andare piangendo e levando alti lamenti. Non osava infatti trattenere molto lei che neanche se avesse voluto avrebbe potuto essere trattenuta» (22, p. 71).

Esso però si presenta anche come l'inseguimento per una lotta con allusioni agli inseguimenti di Saul (ME è identificata anche altrove a Saul, cfr. 1 Sam 28,8-20) e Davide. ME gode infatti di una incredibile libertà di movimento, stato piuttosto inusuale per le sante cristiane. Tutto il cammino nel deserto, come notato, è sempre di corsa: la fretta è una tipica connotazione evangelica (di carattere escatologico).

D'altra parte, iniziando un inseguimento, Zosima trasgredisce esplicitamente la regola monastica e diventa la prostituta descritta da Ezechiele che «va a caccia» di uomini, tratto con cui si stereotipizzano le empie «figlie di Sion» (cfr. Ez 13,17-18).

Dopo la conversione e diciassette anni di lotta nel deserto, ME sembra essere tornata allo stato paradisiaco: torna a nutrirsi delle erbe che trova (la maledizione dopo il peccato suonava: «mangerai con il lavoro della tue mani», Gen 3,17); a essere nuda («una volta passato il Giordano la veste che avevo si lacerò e si consumò», 19, p. 67) essendosi spogliata della

³⁹ La simbologia nudità-veste è un tema molto presente nelle agiografie e proviene dalla riflessione che i padri fecero su Gen 3,14. Anche Dio fece ad Adamo un abito, cfr. F. DI MARCO, *Sante nude*, pp. 67-77.

«tunica del peccato» (cfr. Gen 3,14). Nelle tante situazioni attraversate da ME, riconosciamo una sorta di identificazione ai profeti Elia ed Eliseo, a Paolo, al profeta Ezechiele.

Al momento dell'incontro, ME e Zosima restano molto tempo «chiedendo l'uno la benedizione dell'altra» (9, p. 57), in qualcosa che sembra un reciproco riconoscimento. Tuttavia alla fine la donna prende l'iniziativa e conoscendo profeticamente la dignità presbiterale di Zosima, lo esorta a dare lui la benedizione a lei. I commentatori rilevano qui una sorta di ridimensionamento del fenomeno carismatico monastico nello sforzo di reintrodurlo nella chiesa organizzata (Zosima rappresenta l'istituzione). Sotto questo punto di vista la femminilità di ME gioca in modo tutt'altro che femminista.

c. Femminile: peccatore universale

«Allora quel corpo che fuggiva emise questa voce: '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, affinché volgandomi verso di te possa coprire la mia debolezza femminile e accolga le tue preghiere'» (9, pp. 56-57).

Con un atto che ricorda il grande rispetto dei figli di Noè per il loro padre («voltandole le spalle»),⁴⁰ Zosima la riveste del suo mantello. Nell'abbigliamento maschile il mantello di simbologia biblica indica il potere, la capacità donata che abilita all'incontro con Dio come il dono del mantello che Elia fa ed Eliseo (1Re 19,19; 2Re 2,14; 1Re 19,13 – con una ripresa in *VSME* del *topos* da altra letteratura agiografica patristica soprattutto da *Vita Pauli* a sua volta dipendente da *Vita Antonii*)⁴¹ ma per una donna diventa simbolo del pentimento, perché è il contrario dell'adornarsi (Is 3,16-4,4; Cfr. 2 Re 9,30; Ap 17,4). Il Dt 22,5 proibiva a una donna di vestire gli abiti di un uomo. *VSME* però non cavalca questa tematica del travestimento. Il mantello, infatti, non copre la sua femminilità: «coprendo per quanto poteva la parte del corpo che bisogna sia coperta più delle altre, se ne cinse» (9, p. 57). Anche qui l'immaginazione esorbita.

La vera storia della sua vita inizia perfettamente a metà del testo, al capitolo tredicesimo, al centro letterario cioè del racconto (ventisei capitoli in tutto). Nata in Egitto (cfr. Ez 16; 23,2-3), desiderosa fin da molto piccola dell'amplesso, disprezzando l'affetto dei genitori,⁴² ME lascia la casa all'età della maturità, cioè a dodici anni (al contrario di Zosima, che invece è consegnato dai genitori al monastero fin dall'infanzia) e si imbarca in un anti-pellegrinaggio verso Gerusalemme al solo scopo di soddisfare il suo desiderio sessuale. ME infatti profana il suo viaggio e perverte il viaggio

⁴⁰ Cfr. Gen 9,21-23.

⁴¹ Cfr. P.B. HARVEY jr, «A Traveler from an Antique Land», p. 493.

⁴² Cfr. Ez 16,7-8; Os 11,1-4.

di molti, confessando che il motivo del suo pellegrinaggio a Gerusalemme non aveva la minima intenzione religiosa (è l'anti-Egeria). Questa storia ricorda la storia di un'altra uscita dall'Egitto: quella di Israele che più volte la Bibbia stigmatizza come prostituta (Ez 16; 23,2-3). Anche Israele disprezza JHWH che si comporta come un padre (cfr. Os 11,1-3).

In Egitto, come il popolo schiavo, ME è «soggiogata dal vizio della libidine»:

«Io, o abba, ho avuto come patria l'Egitto ... Diciassette anni e ancora di più ho trascorso giacendo pubblicamente nell'incendio della lussuria. Non è a motivo di qualche regalo che ho perso la mia verginità; non accoglievo nulla, infatti, da parte di quanti mi volevano fare dei regali; infatti infiammata dall'ardore della libidine, questo pensavo: che il fatto di soddisfare gratuitamente il desiderio del mio amplesso e della mia scelleratezza li avrebbe fatti correre in numero molto maggiore verso di me. Non pensare però neanche che non prendessi nulla perché fossi ricca: vivevo infatti mendicando o spesso filando della stoppa. Avevo come ho detto un desiderio insaziabile» (13, p. 60).

ME è Gezabele, è la figlia di Eva, è la donna folia (Prv 6-7), la figlia di Sion di Ez 13,20, la «prostituta» (Ger 31-3). Ma in realtà non è una prostituta, perché non prende soldi per fare sesso; per guadagnare lavora in altro modo. Ha un lavoro saltuario, filare la stoppa, e se ha bisogno di soldi fa l'elemosina. La prostituta infatti viene pagata per le sue prestazioni sessuali, ma di ME si dice che ella ha un «ardore per l'amplesso» che non cerca per danaro ma per semplice «libidine», per un «desiderio insaziabile». È una caratteristica che in qualche modo sembra solo apparentemente rompere lo stereotipo della prostituta nel tentativo, magari fallito, di lasciar emergere una sessualità femminile autonoma, parallela a quella maschile.⁴³ È come se ci trovassimo qui di fronte al sogno maschile che i propri desideri sessuali e le difficoltà di gestirli possano avere un'esatta controparte femminile. Scrive Carpinello:

«Quella della carne per Maria è una religione e l'uomo, ogni uomo indistintamente, una creatura da divinizzare, tant'è che non riesce a mercificare i suoi amplessi. A questa donna, nonostante sia passata alla storia come prostituta, non dare l'appellativo di prostituta perché non vende il suo corpo, ma lo dona. Nei suoi sentimenti il connubio con l'uomo è troppo prezioso per farne un mestiere ...».⁴⁴

In realtà il *topos* è già biblico:

«Non eri prostituta in cerca di guadagno ... ad una prostituta si dà compenso, ma tu hai dato compenso a tutti i tuoi amanti e hai distribuito loro doni perché da ogni parte venissero da te per le tue prostituzioni. Tu hai fatto il contrario delle altre donne, quando ti prostituivi: nessuno è corso a te, mentre tu hai distribuito doni e non ne hai ricevuti» (Ez 16,31-34).

⁴³ Cfr. P. COX MILLER, *Is There a Harlot in This Text? Hagiography and the Grotesque*, in «Journal of Medieval and Early Modern Studies», 33 (2003), 3, pp. 419-435, qui pp. 428-430.

⁴⁴ M. CARPINELLO, *Libere donne di Dio*, Milano 1996, p. 117.

Il modello biblico che sorregge la figura è semmai quello di Oola e Ooliba di cui davvero ME sembra interpretare i desideri «vivaci» (Ez 23). Come loro è attratta dalla giovinezza, dalla forza dei giovani corpi, dalla loro bellezza (cfr. Ez 23,6.12.20). Con questo modello soggiacente, il tratto che poteva essere originale, stagliando ME al di là di ogni santità femminile precedente, viene ricacciato in uno schema totalmente patriarcale. Infatti benché Oola e Ooliba si appassionassero per i loro amanti, vengono stigmatizzate dal testo biblico come prostitute, non come adultere, come ci si aspetterebbe dalla metafora. Con questo aggettivo viene descritta l'inauditezza di un *eros* femminile autonomo (agli occhi dell'uomo maschio), perché se esso c'è non può che essere negativo. I moderni hanno creato la parola «ninfomane», che spesso è usata in tono spregiativo per designare donne sessualmente intraprendenti e libere:⁴⁵

«Non è cosa breve infatti parlarne, ma lo dirò abbastanza rapidamente, affinché tu possa conoscere l'insaziabilità del mio ardore, che ho avuto per amore dell'amplesso» (13, p. 60).

ME presenta le caratteristiche di un libero *eros* femminile (e il testo continua sornionamente a giocare con la fantasia del lettore offrendo un non-detto di tutti gli atti a lungo commessi da ME). Il testo insiste come ella fosse «incendiata» dalla lussuria, «infiammata dall'ardore della libidine» (e ora la sua pelle è arsa dal sole). Di fatto non cambierà l'intensità di questo ardore, ma dovrà solo cambiarne l'oggetto. In questo è anche il nucleo di questi racconti agiografici di 'prostitute'. In essi viene riconosciuta la forza del desiderio erotico nell'esperienza umana e come:

«tale desiderio giochi un ruolo centrale e innegabile nella vita umana quale desiderio di Dio consumato vuoi nel sacramento del matrimonio vuoi nel celibato della vita monastica ... la schiavitù del desiderio umano e il fuoco amoroso in cui essa può mutarsi».⁴⁶

Sulla donna peccatrice che incarna nella sua sessualità l'universalità della peccaminosità umana, può manifestarsi l'abissalità della misericordia di Dio. La capacità perdonante di Dio le fa prendere coscienza anche del proprio essere persona e della propria libertà. Arrivata a Gerusalemme, infatti, avrà presso la Santa Croce un'esperienza sconvolgente che interessa

⁴⁵ Scrive U. Galimberti: «Un prodotto dell'immaginario maschile che teme la sessualità attiva della donna, perché l'uomo si compiace di attivare la sessualità nella donna, ma va in angoscia se la donna attiva la propria sessualità da sé ... Questo tipo di relazione, che gli uomini di frequente instaurano con le donne, è vissuto in modo angoscioso se sono le donne a instaurarlo con loro, perché, di fronte all'intraprendenza femminile, l'uomo si vede collocato in quella condizione di passività in cui ama invece vedere collocate le donne ... siccome un uomo senza potere fa vergogna a se stesso, allora, per salvarsi, non gli resta che iscrivere la donna che lo riduce in queste condizioni nella sfera della patologia e, scomodando la mitologia greca, traduce il fascino di una ninfa in una malattia ... Alcune definizioni psichiatriche come l'isteria e la ninfomania raccontano molto più delle difese degli uomini nei confronti delle donne, di quanto non dicano delle patologie femminili»; U. GALIMBERTI, *Esistono le donne «ninfomane»?», in «D - La Repubblica delle donne», 365 (30 agosto 2003).*

⁴⁶ B. WARD, *Donne del deserto*, p. 134.

in modo drammatico il suo corpo e che la fa pervenire alla conversione e alla decisione di cambiare vita e andare nel deserto.

d. Convertito: santo compiuto

Quella di ME è una conversione radicale e totale che passa attraverso il suo corpo: da penetrata e trasgressiva a impenetrabile e respingente. All'interno di queste grandi inversioni, ME comincia a essere descritta infatti con le caratteristiche che la identificano alla Vergine Maria, questa volta con l'inversione dei due unici possibili tipi di femminilità che la mentalità patriarcale ha codificato: Eva la peccatrice e l'immacolata Vergine Maria. Un grande rivolgimento: da 'ninfomane' a purissima.

Di fronte al racconto della conversione di ME, Zosima impara una sapienza sconosciuta, scopre una nuova immagine di Dio, «Dio, che salva i piccoli e i grandi che si convertono a lui» (18, p. 65). Scopre il Dio della misericordia, perché se una 'tale' conversione è possibile, allora non c'è peccato che possa cadere fuori dall'azione redentrice di Dio:

«Dio che non vuole che alcuno perisca ma che tutti siano salvi (1Tm 2,4), richiedeva la mia penitenza. Non vuole infatti la morte del peccatore, ma longanime aspetta, attendendo la conversione (Ez 33,11)» (14, p. 62).

Il monaco integerrimo comprende pertanto la sua pochezza:

«Veramente Dio non ha mentito quando ha promesso che coloro che purificano se stessi sarebbero stati simili a lui. Gloria a te, Cristo nostro Dio, che mi hai mostrato per mezzo di questa tua serva quanto io nel valutarmi sia al di sotto della misura della vera perfezione» (22, p. 70).

La sua conversione è descritta come una femminilizzazione, che si esprime tramite elementi dei modelli biblici femminili: «Correndo, allora, lavò di lacrime i piedi della beatissima; non osava, infatti, toccare altro membro del corpo» (25, p. 72).

L'inversione di genere dunque funziona come il più gran simbolo della biografia del cristianesimo stesso: il Dio che si fa uomo, il peccato perdonato, il forte che si fa debole; il peccatore raggiunge le altezze della perfezione della santità, mentre il monaco perfetto e pago di sé deve tutto nuovamente imparare da una convertita.

Dopo il primo incontro in cui ME racconta a Zosima la sua vita, ci sarà un secondo incontro, l'anno dopo, in cui ME chiede a Zosima la comunione (Zosima porterà quindi la «porzione»⁴⁷ e il «vaso»⁴⁸ con i sacri misteri, cfr. 18, p. 68). Al terzo incontro, Zosima troverà solo il corpo morto di ME nel deserto. Nelle lacrime si accorge che non è più

⁴⁷ È il termine che richiama l'episodio evangelico di Marta e Maria: Maria si è scelta la 'porzione' migliore (Lc 10,38-42).

⁴⁸ Come le vergini sagge, cfr. Mt 25,4.

quell'uomo forte della sua forza, ma un debole che non sa neanche come scavare la fossa per ME:

«come farò, me infelice, poiché non ho nulla per poter scavare? Manca il sarchiello, non c'è un rastrello e non ho proprio nulla tra le mani» (26, p. 73).

Come le donne al mattino di Pasqua per la pietra rotolata, così anche lui si pone tante domande. Zosima oramai è trasformato. Non è più quel gran vincitore (significato del suo nome) di lotte ascetiche, è spossato dal digiuno, è stanco, fatica, suda. Ha assunto caratteristiche femminili, quelle delle donne del vangelo:

«bagnando il corpo di lei di lacrime ... Penava, infatti, si affannava con molti sospiri e, bagnato fradicio di sudore, gemeva pesantemente dal profondo del suo cuore» (26, p. 73).⁴⁹

Anche lui raggiunge lo stadio paradisiaco: per scavare la fossa infatti si farà aiutare da un leone⁵⁰ («e stava con le fiere», Mc 1,13) isaianamente diventato mansueto come una pecora.⁵¹

5. *Femminile erotico santo: finto. Rivoluzione incompiuta*

ME non era una prostituta ma viene stereotipata come tale e in quanto tale essa può parlare biblicamente⁵² dell'universale bisogno di redenzione del genere umano. La simbologia matrimoniale veterotestamentaria – applicata al rapporto JHWH/popolo – funziona infatti su schema patriarcale: l'umanità cioè davanti a Dio è donna, derivata e sottomessa.

La storia di ME, scritta da uomini e per uomini celibi, serve per scuotere le coscienze di superbi monaci che si considerano perfetti, quale esempio della straordinarietà dell'eccellenza della santità femminile. ME si presenta in modo piuttosto speciale come un raro esempio in cui una donna 'in quanto donna' viene ricordata e raccontata nel e per il suo essere donna: il suo *eros* autonomo ne fa quasi una perfetta controparte maschile. Profetessa, madre spirituale, immagine della Vergine, identificata ai profeti biblici e a Cristo stesso. Si battezza da sola (qui è Tecla

⁴⁹ Il pianto e il bagnare ripetutamente i piedi di lacrime ricordano le varie donne-Maria dei vangeli: Lc 7,37-38; Gv 11,1-2.5; 12,3.

⁵⁰ L'aiuto da parte di leoni è un *topos* presente anche in altre agiografie alle quali VSME è debitrice, cfr. P.B. HARVEY jr, «A Traveler from an Antique Land», pp. 493-494.

⁵¹ VSME 27, p. 74; cfr. Is 11,6-8.

⁵² Il rapporto che Dio ha con Israele nell'Antico Testamento viene espresso spesso con la metafora di un rapporto di amore tra un uomo e una donna, rapporto quindi impari e spesso spezzato (cfr. Osea 1-3, Isaia 54,4-8; 62,3-6; Ger 2,2-31; 3,1-5). Benché l'idea della prostituzione e dell'adulterio nell'Antico Testamento sia una metafora che indica l'infedeltà culturale a Dio, il suo impatto emotivo e psicologico sulla valutazione della sessualità e su quello socioculturale della donna risulta devastante: la meretrice è per antonomasia la peccatrice, con una facile inversione per cui in materia sessuale tutto si carica facilmente della disobbedienza culturale a Dio.

il grande antecedente),⁵³ cammina sulle acque, ha una donna per guida. Presumibilmente in ambienti monastici maschili, la femminilità viene vista come valore positivo da integrare per raggiungere la vera perfezione. Sotto questo punto di vista la mascolinizzazione di ME è straordinaria perché motivata dall'inversione di genere in sé e non va valutata sul consueto schema del 'diventare maschio'. Il mantello, tipico elemento del *topos* del travestimento, messo su ME non copre infatti la sua femminilità. Piuttosto si tratta di un'interpretazione di Gal 3,28, nel senso di una reinterpretazione di Gen 1,27.⁵⁴

Resta però purtroppo ancora un punto in cui la rivoluzione della storia e dei generi che abbiamo visto resta amaramente incompiuta. Come la figura biblica della Sapienza infatti, o come quella di Diotima del *Simposio* platonico, non va dimenticato che anche ME è solo una figura letteraria.⁵⁵ Ed è qui che la differenza tra storia e agiografia, che Ashbrook Harvey – come ricordato sopra – considera irrilevante, diventa tragicamente rilevante.

La prostituzione in antichità era un'identità sociale ben definita.⁵⁶ Allora ME, questa donna fuori da ogni schema, benché il testo lo escluda, viene stereotipizzata⁵⁷ come «prostituta che divenne monaca» (come recita il sottotitolo): assume insomma identità sessuali ben definite, più chiare e determinate per un autore e un uditorio maschile celibe.⁵⁸ La prostituzionalizzazione dell'*eros* autonomo di una donna, come anche la femminizzazione del pio monaco asceta, sono strategie di pacificazione dell'ansia maschile di fronte all'ignota identità del femminile, il tentativo di ridurre l'angoscia che l'alterità di una donna 'vera' e autonoma spesso provoca in un uomo (celibe).

Non una prostituta, ma una donna con tentazioni forti come quelle di un uomo, che nel suo corpo mette in atto una *representatio Christi*, che traguarda il Giordano come i patriarchi, una donna che si fa guidare da un'altra donna, senza bisogno di essere aiuto dell'uomo o subordinata: una donna così può esistere nell'immaginario maschile solo al prezzo di

⁵³ «Scesi subito al Giordano e con quell'acqua santa mi lavai le mani e la faccia» (18, p. 65).

⁵⁴ Alcuni studi hanno mostrato che attorno al IV-V secolo si riscontrano rappresentazioni di Cristo in cui si trovano conflate caratteristiche sia maschili che femminili, cfr. L.L. COON, *Sacred Fictions*, pp. 13-15; del resto egli è apolitico, nutre le anime, è amico delle donne e dei lebbrosi, abroga la sua virilità nella castità. S.J. DAVIS, *Crossed Text*, pp. 34-36, interpreta Gen 3,28 come decostruzione e destabilizzazione dei binari maschio-femmina e della loro opposizione; maschio-femmina in Cristo non sono un'unità, ma reinstaurano il prototipo bisessuale di Gen 1,27, cfr. anche V. BURRUS, *'Begotten, Not Made' Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford (CA) 2000, pp. 190-192.

⁵⁵ R.B. CLARK - D.M. HALPERIN, *Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender*, in D.M. HALPERIN - J.J. WINKLER - F.I. ZEITLIN (edd), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton (NJ) 1990, pp. 259-308.

⁵⁶ R.M. KARRAS, *Prostitution and the Question of Sexual Identity in Medieval Europe*, in «Journal of Women's History», 11 (1999), 2, pp. 159-177.

⁵⁷ Cfr. E.A. CLARK, *Ideology*, p. 169.

⁵⁸ Studia la definizione del ruolo sociale di prostituta R.M. KARRAS, *Holy Harlots: Prostitute Saints in Medieval Legend*, in «Journal of the History of Sexuality», 1 (1990), pp. 3-32.

restare a livello di una rappresentazione estetica, letteraria, una storia sul cui finale l'uomo può ancora intervenire e il cui significato per la sua propria vita egli può ancora gestire.

L'esoticità e l'eroticità di una ME rappresentano le tipiche proiezioni di fantasie maschili su una donna, di piacere e di incubo, nei suoi limiti sconosciuti; un'immaginazione maschile⁵⁹ che può sopportare una donna in quanto donna, nel suo potere allo stesso tempo sessuale e spirituale, solo come genere letterario. Il sogno di poter avere un *alter ego*, di integrare la dimensione femminile, resta insomma un gioco letterario. I non-detti della narrazione lasciano spazio alla fantasia, ma alla fine il corpo della donna che trasgrediva i limiti è ridimensionato, lasciando nella mente e nel racconto solo il vago sogno di un contatto casto con esso:

«ricoprì di terra l'esile corpo nudo, rimasto com'era in occasione del primo incontro, con indosso solo quel mantello lacero che Zosima in precedenza le aveva gettato e con cui Maria aveva ricoperto le membra del suo corpo» (27, p. 73).

Il corpo di ME, quel corpo che tanto l'aveva dominata, ha così perso quel ruolo e quella forza smisurati, è ridimensionato, anche per l'immaginario maschile.

La storia di ME inizia solo a metà del racconto che porta per intero il suo nome. Un altro personaggio nella sua storia è assolutamente rilevante ed è un sacerdote. Una storia dunque certamente di reciproco riconoscimento tra uomo e donna, tra carisma monastico e istituzione – si pensi alla scena della reciproca benedizione. ME è sempre vissuta sola eppure al termine della sua vita ha avuto bisogno di Zosima e dei sacramenti:⁶⁰ avviene così però un forte ridimensionamento del ruolo che ME rappresenta, di monaco, di asceta, che è anche un ridimensionamento della santità della donna in quanto donna, non da ultimo perché la carismatica profetessa può accedere ai sacri e terribili misteri dell'eucaristia solo ricevendoli tramite la Chiesa maschile istituzionalizzata.

I tanti manoscritti e le tante traduzioni della storia giacciono per lo più in monasteri che hanno conservato, tramandato e tenuto in vita la tradizione di ME. Bisogna allora riconoscere che questa è anche la storia – forse non inedita – di generazioni di monaci che hanno saputo guardare ai loro desideri e alle loro rinunce, alle loro fantasie e al loro bisogno dell'altro sesso, con sanità e ironia.

⁵⁹ Cfr. A.P. SCHEIL, *Bodies and Boundaries*, p. 152.

⁶⁰ Cfr. B. WARD, *Donne del deserto*, p. 104.