

I ruoli delle donne nella famiglia monastica in Egitto nella Tarda Antichità: mogli, madri, sorelle e figlie

di Mariachiara Giorda

From the first centuries of Christianity on, choosing virginity (or choosing chastity in the case of widows) within the framework of domestic religious life allowed women to escape from the submission to fathers and husbands. The virgins were called «spouses» of Christ and their wedding vows consumed on a religious and spiritual level. With its physical distance from the place of daily life, monasticism by and large challenged family ties: women who chose the monastic life and joined the communities scattered over Egypt in the Late Antiquity, relinquished their family ties. In some cases though, these ties remained and monastic choices similar to those of a biological family reinforced the blood ties. What was at stake was the creation of a new – not biological but spiritual – family. By combining a unitarian and egalitarian rhetoric that also wanted to distinguish and separate with indispensable patriarchal structures, the women in monasteries were mothers, sisters (in some cases incorporated and concealed among the brothers), and daughters. This paper investigates these functions this terminology.

1. Premessa: lo «status» giuridico della donna nella Tarda Antichità

Il ruolo della donna cristiana nella Tarda Antichità è una questione diffusamente studiata¹ e nello specifico, anche vari aspetti dell'ascetismo femminile sono stati messi in luce in studi recenti,² con un'attenzione

Abbreviazioni: *CJ* = *Iustinianii Corpus iuris civilis, (codex, institutiones, digesta et novellae)*, a cura di P. KRUEGER e R. SCHOELL, Dublin 1973; *HL* = PALLADIO, *Historia Lausiaca*, a cura di G.J.M. BARTELINK, in C. MOHRMANN (ed), *Vite dei Santi*, trad. it., Milano 1974; *PS* = GIOVANNI MOSCO, *Il Prato*, a cura di R. MAISANO, Napoli 1982; *Ipp.Can.* = *Canons d'Hippolyte*, a cura di R.G. COQUIN, Paris 1966; *Ps.Bas.Can.* = W. RIEDEL, *Der Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1910; *Ath.Can.* = *Canons d'Athanase*, versione araba e frammenti copti, a cura di W. RIEDEL e E. CRUM, London 1904; *HMAE* = *Historia monachorum in Aegypto*, a cura di A.J. FESTUGIERE, Bruxelles 1971; *VA* = ATHANASE, *Vie d'Antoine*, a cura di G.J.M. BARTELINK, Paris 1999; *Bo* = *Pachomii vita bohairice scripta*, a cura di L.Th. LEFORT, Louvain, 1925; *ACO* = *Acta conciliorum aemencorum. Concilium universale Chalcedonense*, a cura di E. SCHWARTZ, 6 voll., Berlin - Leipzig 1932-1938; *G'* = F. HALKIN, *S. Pachomii Vitae Graecae*, Bruxelles 1932.

¹ E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980; E.A. CLARK, *Women in the Early Church*, Wilmington (DE) 1983; G. CLARK, *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyle*, Oxford 1993; L. JAMES, *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*, New York 1997; S. ELM, *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994, p. 6, nota 21 per alcuni ulteriori rimandi bibliografici.

² Si veda F.E. CONSOLINO, *Modelli di santità femminile nelle più antiche passioni cristiane*, Roma 1984; E.A. CLARK, *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity* (Studies

particolare ai legami tra donne e uomini.³ Senza dubbio il cristianesimo giocò un ruolo fondamentale nel definire lo *status* della donna e a livello giuridico il *corpus* legislativo di Giustiniano segnò un momento di svolta all'interno di questo periodo storico, poiché mise al centro la necessità di tutela e di protezione della donna, piuttosto che, soltanto, le sue incapacità e debolezze.⁴ Le donne di cui si occupa la legislazione giustiniana sono tendenzialmente quelle di rango elevato, le *matronae* o *matres familiarum*, e gli ambiti di cui si occupa sono quasi esclusivamente quelli morali e matrimoniali (sono affrontati temi quali matrimonio, divorzio, adulterio, violazione della castità). In generale, il quadro giuridico che emerge è quello di una donna che ha poca influenza sulla sua vita, che è dipendente dagli uomini e la cui posizione di inferiorità nei confronti del padre e del marito è continuamente asseverata dalla legge. La libertà nel legame con i figli garantisce una sfera di maggior indipendenza e infatti il ruolo di madre è senza dubbio più determinante, autonomo e autorevole di quello di moglie o di figlia.

Le leggi di Giustiniano si occupano inoltre della categoria delle vedove, fissandone il ruolo sociale e definendone le funzioni in modo puntuale: per fornire un esempio, emerge in più passi che le vedove acquistano maggior potere nelle decisioni sulla sorte dei figli.⁵

Il quadro legislativo del VI secolo riflette il prescritto e il desiderato e non la realtà, per come essa poteva essere multiforme e sfaccettata: si può dunque credere che le effettive pratiche sociali diffuse nell'Impero, e in particolare in Egitto, fossero più variegate. Non sempre le leggi erano applicate, non sempre si obbediva alle autorità che tentavano di

in *Women and Religion* 20), Lewiston (ME) 1986; E.A. CLARK, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton (NJ) 1999; K. COOPER, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge 1996; L. COON, *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia (PA) 1997; S. ELM, *Virgins of God* e la bibliografia in nota 22 e 23, alle pagine 6 e 7. Per il territorio egiziano, si veda l'articolo di K. VOGT, *Ascétisme féminin en Egypte aux IVe et Ve siècle*, in «Le Monde Copte. Dossier: Le monachisme égyptien», 21-22 (1993), pp. 107-113, e E. WIPSZYCKA, *L'ascétisme féminin dans l'Égypte de l'antiquité tardive. Topoi littéraires et formes d'ascèse*, in H. MELAERTS - L. MOOREN (edd), *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine. Actes du Colloque international, Bruxelles- Leuven 27-29 novembre 1997*, Louvain 2002, pp. 355-396.

³ R. RADER, *Breaking Boundaries: Male/Female Friendship in Early Christian Communities*, New York 1983.

⁴ J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*, I: *Le droit impérial*, Paris 1990; II: *Les pratiques sociales*, Paris 1992. Si veda anche J. EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford 1995; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, II, Milano 1952, pp. 209-228; A. BISCARDI, *Spose, madri, nubili, vedove: echi patristici nella legislazione Tardo-Imperiale*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, VIII Convegno Internazionale 29 settembre- 2 ottobre 1987*, Napoli 1990, pp. 325-334.

⁵ Si farà riferimento alle osservazioni di J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance*. Inoltre si veda A. BISCARDI, *Spose, madri, nubili, vedove*, pp. 330-332; R. BRUNO SIOLA, «*Viduae*» e «*coetus viduarum*» nella Chiesa primitiva e nella normazione dei primi imperatori cristiani, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, pp. 367-380; M. PENTA, *La «viduitas» nella condizione della donna romana*, in R. CANTALAMESSA (ed), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976; S. TREGGIARI, *Roman Marriage, Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991, p. 501.

far rispettare le leggi, non sempre le donne avevano il profilo tracciato dalla legge.

Tuttavia, la legislazione, le fonti canoniche, le fonti letterarie e quelle documentarie, concordano sull'eccezionalità dello *status* delle donne che entravano nella vita religiosa. Per ciò che concerne l'ambito religioso, l'autonomia di decisione era riconosciuta a pieno dalle leggi; ad esempio, non era permesso costringere a ritornare in famiglia o diseredare un figlio o una figlia che sceglieva la via clericale o monastica:

«Se un uomo o una donna che si trova sotto l'autorità dei genitori o che, eventualmente liberato da questo diritto, sceglie di unirsi ad un monastero oppure al clero e vuole vivere in modo santo il resto della sua vita, non sia permesso ai genitori di costringerlo in alcun modo o di considerarlo ingrato per questa sola ragione e di diseredarlo dalla propria eredità o successione».⁶

Il potere paterno era limitato dunque dalla legge, anche se il vero obiettivo della legge non pare l'emancipazione e la liberazione della donna, quanto piuttosto la rimozione di ogni ostacolo all'espansione della fede cristiana; occorre anche notare che, su un piano religioso, non vi è alcuna differenza tra uomo e donna, trattati e tutelati alla stessa maniera soltanto in questo ambito.⁷

Come anticipato, arricchendo la prospettiva legislativa con le fonti letterarie e documentarie a disposizione, il quadro che emerge è più vario e sfumato, ma molto simile: è la vita religiosa, soprattutto quella ascetica accompagnata dalla scelta virginale e dalla scelta di castità nel caso delle vedove, a permettere alle donne di riscattarsi dalla sottomissione alle figure paterne o peggio ancora, dalla messa ai margini della società.⁸

2. *Vita ascetica domestica e familiare*

Su questa tipologia vorremmo innanzitutto soffermarci: sulle donne che scelsero la vita ascetica, spezzando in questo modo, al pari degli uomini che facevano la medesima scelta, gli equilibri matrimoniali e familiari su cui era basata la società in quell'epoca.⁹

L'Egitto sarà il campo privilegiato dell'indagine dove, fin dai primi secoli del cristianesimo, la prassi delle vergini che abitavano in casa era diffusa e accettata: per il IV secolo, alcune informazioni sono veicolate

⁶ CJ, 1,3,54,5; si veda anche la Novella 123,41.

⁷ J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance*, pp. 25, 261.

⁸ Vi erano, naturalmente, casi di ostilità da parte della famiglia che costringeva a matrimoni forzati e al contrario vi furono episodi di entrata forzata nei monasteri, come si legge nella letteratura monastica: si veda, a titolo di esempio, il caso del monastero di Antinoopolis che per Palladio è, eccezionalmente, sprovvisto di una chiave. Cfr. *HL*, p. 59; o ancora la fuga dal monastero delle cinque vergini in *PS*, c. 135.

⁹ A. BISCARDI, *Spose, madri, nubili, vedove*, p. 330.

dal testo della *Traditio apostolica*,¹⁰ in particolare nella sua redazione conosciuta come i *Canoni di Ippolito*,¹¹ compilati tra il 336 e il 340.

Alcuni di questi canoni parlano di vergini¹² che devono portare un velo in chiesa¹³ e devono, insieme alle vedove, digiunare spesso e pregare per la chiesa.¹⁴ Le vergini e le vedove sono integrate nella comunità, accudite e remunerate; donne di tutte le età possono vivere nella verginità restando all'interno dei loro villaggi e conducendo una vita religiosa rigorosa. Una raccolta di canoni attribuita erroneamente a Basilio, scritta in greco, è nota attraverso alcuni frammenti copti che ne testimoniano la circolazione in territorio egiziano e grazie a una versione araba il cui testo non è mai stato pubblicato.¹⁵ Da questi si apprende che le vergini che si sposano compiono un atto vergognoso, poiché rompono la loro promessa.¹⁶ Sono condannati inoltre gli asceti, che vivono con donne celibi.¹⁷ Particolarmente interessante è il canone 36 che accosta le vergini e le vedove, che devono sottostare alla medesima norma, sono nella stessa posizione ma non sono nello stesso ordine, poiché le vergini occupano un posto superiore.¹⁸ Insieme, vergini e vedove, costituiscono la 'luce' della congregazione cristiana, grazie ai digiuni, alle preghiere e alla continenza. Le vergini non possono lasciare casa loro durante il giorno, non devono bere vino e non possono utilizzare il profumo. Esse sono serve di Dio, dunque non possono diventare serve di nessun altro. Spesso vivono in una casa sole, in altri casi con i loro familiari.

Anche i *Canoni* attribuiti ad Atanasio,¹⁹ scritti sotto forma di trattato moralistico composto da precetti e divieti, aiutano a costruire il profilo delle vergini durante il IV secolo in Egitto. Si ravvisa qui una prima distinzione anche fisica tra le donne ascete e le altre donne, mogli e madri, che segnerà il trapasso dall'ascetismo femminile al monachesimo femminile. Nei canoni si legge che in ogni casa è utile che ci sia una vergine per la salvezza dell'intera casa. La vergine è assegnata al Signore dai genitori, che in questa fonte sembrano avere il ruolo decisivo nella scelta del futuro dei figli. La donna votata alla verginità, capace di obbedire, di essere sempre mansueta, di essere morigerata nel cibo e di digiunare, indossa l'abito della vergine (σχήμα). In caso contrario, se all'età di trent'anni non pare adatta a questo stile di vita, la donna si sposa. Dal momento in cui riceve l'abito, la vergine conduce una vita un poco distinta da quella

¹⁰ *Didascaliae apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae versiones latinae*, a cura di E. TIDNER, Berlin 1963, per la traduzione latina; *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts*, a cura di W.C. TILL e J. LEIPOLDT, Berlin 1954, per la traduzione copta.

¹¹ *Ipp.Can.*

¹² *Ipp.Can.* 7.

¹³ *Ipp.Can.* 18.

¹⁴ *Ipp.Can.* 32.

¹⁵ *Ps.Bas.Can.*

¹⁶ *Ps.Bas.Can.* 5.

¹⁷ *Ps.Bas.Can.* 32.

¹⁸ *Ps.Bas.can.* 36.

¹⁹ *Ath.Can.*

dei familiari: digiuna sino a sera e poi si prepara da sé il suo cibo; non può andare in chiesa da sola, ma soltanto con la madre e le sorelle.²⁰ Alla vigilia di feste speciali tutte le vergini sono chiamate a servire nelle comunità di vergini o in una comunità monastica.²¹ Le donne ricche possono eleggere una donna come vergine personale e trattarla come una figlia, mai come una serva.²²

In un trattato morale anonimo della fine del IV secolo, inizio V (tra il 377 e il 400), conservato in modo frammentario in traduzione copta e conosciuto con il nome di *Gnomai del concilio di Nicea*,²³ sono conservate prescrizioni interessanti a riguardo delle donne sposate e non sposate; per quanto concerne le vergini, emergono all'incirca gli stessi dettami che si trovano nei canoni attribuiti ad Atanasio.

Occorre precisare che, in questo quadro di accompagnamento e promozione della scelta ascetica, il matrimonio è pur sempre tutelato e reputato legittimo,²⁴ almeno dall'ortodossia, e al contempo è rifiutata e condannata la pratica della coabitazione di uomini e donne dediti all'ascesi, nota come *subintroductio*;²⁵ l'opposizione imperiale alla coabitazione di asceti di sesso diverso è manifesta nella costituzione inviata nel 370 da Valentiniano II a papa Damaso, dove è esclusa la possibilità per ecclesiastici e *continentes* di ricevere beni appartenuti a donne con cui erano stati legati *privatim sub praetextu religionis*.²⁶ Le mogli di coloro che decidono di compiere una scelta ascetica possono a loro volta intraprendere un itinerario monastico separandosi dal coniuge, come è il caso della moglie di Amun.²⁷ Non è ammesso in alcun caso l'abbandono del coniuge da parte della donna che desidera dedicarsi all'ascesi:²⁸ a tale proposito sono eloquenti i canoni del concilio di Gangra della metà del IV secolo, in cui si condannano le pratiche encratite radicali,²⁹ condanna che viene accolta nel 390 anche nella costituzione inviata da Milano il 21 giugno a Taziano, prefetto del pretorio

²⁰ *Ath.Can.* 97, 98.

²¹ Si intravede qui il sorgere di una nuova forma di ascetismo, né domestico, né familiare di cui tratteremo in seguito.

²² *Ath.Can.* 103, 104.

²³ *Die sogenannten Gnommen des Concils von Nicaea*, a cura di J. LAMMEYER, Beirut 1912, pp. 78-80 testo copto, pp. 77-80 traduzione. In questo testo si trovano i due termini «vergine» (παρθένος) e «monaca» (μοναχή). Si veda H. ACHELIS, *The «νόμου» of the synod of Nicaea*, in «Journal of Theological Studies», 2 (1900-1901), pp. 121-129; N. ADKIN, *Ambrose, De virginibus 2, 2, 10 and the Gnomes of the Council of Nicaea*, in «Revue des Études Augustiniennes», 38 (1992), pp. 261-270.

²⁴ G. BARONE ADESI, *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel Tardo Antico*, Milano 1990, p. 274.

²⁵ *Ibidem*, nota 17; si veda anche H. ACHELIS, *Virgines subintroductae: Ein Betrag zu I Cor. VII*, Leipzig 1902; P. DE LABRIOLLE, *Le «mariage spirituelle» dans l'antiquité chrétienne*, in «Revue historique», 137 (1921), pp. 204-225.

²⁶ C.Th. 16.2.20, si veda G. BARONE ADESI, *Monachesimo ortodosso d'Oriente*, pp. 274-276.

²⁷ *HMAE*, 22,1.

²⁸ Vi sono numerosi casi di separazione consensuale di due coniugi: *HL* 8 e 44 e *P.Cair.Masp.* I 67, 121 per una fonte documentaria più tarda (15 agosto 573) che attesta il caso di un divorzio tra un medico di Aphrodito e sua moglie.

²⁹ G. BARONE ADESI, *Monachesimo ortodosso d'Oriente*, pp. 277-280.

di Oriente.³⁰ Gli ambienti ecclesiastici tradizionali tutelano lo *status* della donna moglie e madre e l'atteggiamento nei confronti del ruolo delle donne e delle scelte ascetiche femminili è spesso ambiguo.

Tuttavia, i bisogni spirituali delle donne che praticano l'ascesi a casa, fanno nascere un genere letterario nel IV secolo, i trattati *de virginitate*.³¹ Vi sono diversi opuscoli del IV secolo, che presentano caratteristiche e dottrine molto simili; i più celebri sono attribuiti ad Atanasio.³²

L'ascesi domestica che è descritta è quella di vergini appartenenti a famiglie alessandrine ricche, membri dell'*élite* cittadina colta. In alcuni casi esse vivono in piccoli gruppi di donne, separate dagli uomini, sotto la guida di una madre; per Atanasio le donne vergini sono «spose di Cristo» e devono comportarsi in modo degno di una sposa.³³ Secondo un trattato la cui paternità atanasiana è stata rigettata dalla maggior parte degli studiosi, *Sulla verginità o sull'ascesi* o anche *Discorso di salvezza per la vergine*,³⁴ le vergini possono decidere riguardo al loro stile di vita, ai digiuni e alle preghiere. Possono vestirsi a loro piacimento, possono consumare alcuni pasti in piccoli gruppi, portando il loro cibo con sé. L'autore, soppesando i rischi della vita ascetica per una vergine giovane e priva di esperienza, consiglia alle giovani di sottomettersi ad una vergine asceta già esperta; le vergini anziane rappresentano un'autorità che non implica la convivenza, poiché la direzione spirituale può essere condotta anche a distanza.

Tra le opere di Evagrio Pontico si trova una *Esortazione ad una vergine*,³⁵ chiamata anche *Specchio della vergine*. Nuovamente, si tratta di consigli indirizzati a vergini che appartengono ad un'*élite* culturale; possono conservare i loro beni e possono anche avere delle serve. Devono passare il loro tempo tra le preghiere, le letture pie e il lavoro, senza curare il loro aspetto e il loro abbigliamento e possibilmente senza frequentare le

³⁰ C.Th 16.2.27.1, citato in G. BARONE ADESI, *Monachesimo ortodosso d'Oriente*, pp. 280-281. Si veda inoltre la novella dell'imperatore Marciano del 455 dove emerge la questione della frequentazione (*sub praetextu religionis?*) tra una vedova Ipazia e un presbitero Anatolio: (*ibidem*, pp. 339-343).

³¹ P.Th. CAMELOT, *Les traités 'de virginitate' au IVe siècle*, in «Études Carmélitaines», 31 (1952), pp. 273-292.

³² *Prima lettera alle vergini*: ATHANASE, *Lettres festales et pastorales en copte*, Louvain 1995, pp. 73-99 (testo), 53-80 (traduzione francese). *Seconda lettera alle vergini*: J. LEBON, *Athanasiana Syriaca II. Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie*, in «Le Muséon», 41 (1928), pp. 170-188; *Discorso sulla verginità*, in traduzione siriana: J. LEBON, *Athanasiana Syriaca I*, in «Le Muséon», 40 (1927), pp. 209-218; in armeno: R. CASEY, *Der dem Athanasius zugeschriebene Traktat «περί παρθενίας»*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse», 33 (1935), pp. 1026-1034; trad. ingl. in D. BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford 1995, pp. 303-309. Per la questione dell'autenticità di questi scritti, si veda: D. BRAKKE, *The authenticity of the ascetic Athanasiana*, in «Orientalia», 63 (1994), pp. 17-56. Si veda inoltre il capitolo «Athanasius and urban Ascetism», in S. ELM, *Virgins of God*, pp. 331-372.

³³ D. BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, pp. 53-57.

³⁴ *PG*, 28, coll. 251-282. Una traduzione francese realizzata da J. BOUVET (*Discorso di salvezza ad una vergine*) è stata pubblicata con la traduzione della *Vita di santa Sincretica* da Odile Bénédicte Bernard, Abbaye de Bellefontaine 1972.

³⁵ H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos* (Texte und Untersuchungen, 39,4), Berlin 1913, pp. 143-151.

donne del mondo. Anche in questo caso non sembra che Evagrio abbia in mente una comunità monastica separata, ma che pensi a circoli esclusivi composti da donne colte e ricche: ancora una generazione dopo Atanasio, pur essendo già diffusi i monasteri femminili, il modello tradizionale di riferimento (Evagrio scrive che una donna che vuole rinunciare al mondo non deve lasciare la sua casa e il suo ambiente sociale) è quello del IV secolo, dell'ascetismo femminile domestico.

Anche le fonti documentarie del IV secolo offrono informazioni sull'ascetismo domestico delle vergini.³⁶ In P. Lips. 43 proveniente da Hermopolis, IV secolo, si trova una certa Thaesis ἀειπαρθένος;³⁷ in P.Oxy. XL 3203 (400), contratto per l'affitto di un'edera e di un locale, due μοναχαὶ ἀποτακτικαί sono le proprietarie.³⁸ Ancora alla fine del IV secolo è datato il documento P. Laur. II 42, che menziona una certa Aetheas che, nonostante sia una donna laica, non si compromette negli affari del mondo.

Anche nella letteratura di inizio V secolo, in particolare nell'*Historia Lausiaca* di Palladio sono menzionate due vergini che praticano l'ascesi a casa.³⁹ Una in particolare vive ad Antinoé e Palladio, pur abitando non lontano da lei, afferma di non averla mai vista perché ella è in clausura. Il fatto che non necessariamente l'ascesi monastica domestica andò esaurendosi verso la fine del IV-inizio del V secolo, con la diffusione del modello monastico femminile, è confermato dalla letteratura canonica e da alcune fonti papiracee del V e VI secolo. Per fornire un esempio, in P. Lond. V 1674 (datato al 570), il pagarca d'Antaiopolis è accusato di violenza contro le fanciulle e le vergini ascete (si usa l'espressione: ἀσκήτρια παρθένος non pare si tratti di monache, ma di donne votate alla verginità).

Ancora la letteratura canonica del V secolo, testimonia una presenza importante delle vergini: nel 451 viene sancito al concilio di Calcedonia che le vergini παρθένοι consacrate a Dio che si sposano devono essere escluse dalla comunione.⁴⁰ Ci pare interessante che il canone di Calcedonia sia diretto alle vergini consacrate a Dio (e non alle monache) e ai monaci. Le collezioni canoniche greche riportano due disposizioni molto concrete relative alla materia africana: le vergini consacrate, quando si separano dal loro padre, devono essere accolte tra le donne onorevoli o vivere in comunità, per non nuocere alla reputazione della Chiesa; i chierici non

³⁶ Si noti l'assenza del termine παρθένος centrale in altro tipo di fonti.

³⁷ Per lo stesso termine si veda anche P. Lips. I 60 del 371 dove c'è una Didima ἀειπαρθένος e P. Mich. Inv. 431 (IV secolo), dove una Nona è insieme a sua figlia ἀειπαρθένος. Cfr. A. EMMET, *Female Ascetics in the Greek Papyri*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», 32 (1982), 2, pp. 507-515.

³⁸ Si veda l'articolo di E. WIPSYZKA, «'Αναχωρητής, έρημίτης, έγκλειστος, άποτακτικός». *Sur la terminologie monastique en Egypte*, in «Journal of Juristic Papyrology», 31 (2001), pp. 147-168.

³⁹ HL 31 per la vergine Piamun; HL 60 per un'altra vergine: entrambe vivono tutta la vita con la madre.

⁴⁰ ACO, II, Calcedonia, 16.

possono rendere visita da soli alla vedove o alle vergini: la tutela della loro castità e il divieto della coabitazione sono questioni ricorrenti nei testi. Il matrimonio è interdetto alle vergini consacrate, la fornicazione rappresenta un adulterio perché rompe il rapporto privilegiato con Cristo di cui esse sono spose.⁴¹ Sembra che si tratti, ancora in questa fonte canonica, di forme di ascetismo domestico o comunque familiare, che non prevedeva necessariamente un distacco fisico definitivo dalla quotidianità della vita in famiglia e l'entrata in un vero e proprio monastero femminile. Le vergini sono accostate alle vedove e sono consacrate a Dio.

Il legame matrimoniale è palesemente superato da uno stile di vita giudicato diverso e superiore, che rendeva la donna libera da vincoli. Non è un caso che le vergini fossero chiamate le spose di Cristo: il loro legame matrimoniale si consumava soltanto su un piano religioso-spirituale. Vi era la creazione in questo modo di un nuovo e 'altro' matrimonio che sostituiva le nozze con un marito.

3. *Monachesimo femminile: donne che si separano*

Con un distacco fisico maggiore dal nucleo di abitazione quotidiano, il monachesimo tendenzialmente mette in discussione i legami familiari. Le donne che decidono per una vita monastica anacoretica o cenobitica, entrando a far parte delle comunità diffuse sul territorio, spesso rinunciano ai legami familiari che hanno, anche se, come avremo modo di notare, talora i legami si mantengono e anzi, scelte monastiche simili all'interno di una medesima famiglia biologica rinforzano i legami di sangue.⁴²

Le testimonianze relative ad una scelta di vita monastica femminile sono abbondanti nelle fonti monastiche fin dagli albori degli sviluppi della letteratura monastica: nella *Vita di Antonio*,⁴³ nelle *Vite di Pacomio*,⁴⁴ nell'*Historia Lausiaca*,⁴⁵ nell'*Historia Monachorum in Aegypto*,⁴⁶ negli *Apophthegmata*,⁴⁷

⁴¹ Si veda P.P. JOANNOU, *Discipline générale antique, IVe-IXe siècles, I, 1, Les canons des conciles oecuméniques, I, 2, Les canons des synodes particuliers, II, Les canons des Pères grecs*, Roma 1962-1963, t. 2, pp. 121-125. Io. Chrys., *De Virginitate*, 38-39. Si veda J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*, t. I, pp. 119-120.

⁴² R. KRAWIEC, «From the Womb of the Church»: *Monastic Families*, in «Journal of Early Christian Studies», 11 (2003), 3, pp. 283-307, che mette in discussione l'interpretazione del monachesimo come movimento che scardina le logiche familiari, proponendo un'attitudine monastica pro-famiglia. In particolare si vedano le pagine dedicate a uno dei sermoni di Shenoute, in cui le logiche e le prassi della famiglia monastica e della famiglia biologica si intrecciano profondamente e si influenzano.

⁴³ VA, 3.

⁴⁴ Si veda la fondazione dei monasteri femminili pacomiani: G¹, 32; 134.

⁴⁵ HL, 29-30; 33, 49, 56, 59, 67.

⁴⁶ HMAE, 5.

⁴⁷ Si vedano gli *apophthegmata* attribuiti a Sinclética, Sara e Teodora. Per il testo e la traduzione dei detti si vedano: L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert, collection alphabétique*, Abbaye de Solesmes 1970; L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert, série des anonymes*, Abbaye de Bellefontaine 1985; *Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique*, 3 voll., a cura di J.C. GUY, Paris 1993 (I), 2003 (II), 2005 (III). Per la traduzione italiana: L. MORTARI, *Vita e detti*

nelle vite copte dei monaci egiziani,⁴⁸ e tali attestazioni sono confermate dalle fonti archeologiche,⁴⁹ nonché dalle fonti canonistiche e dalle fonti documentarie, come illustreremo qui di seguito.

Per quanto concerne le fonti letterarie, si prenderanno come esempi il capitolo 29 che segna il passaggio dalla vita ascetica alla vita monastica e il capitolo 33 dell'*Historia Lausiaca*, relativo al monachesimo pacomiano femminile di Tabennesi.

Un asceta, Elia, ebbe molto a compassione le vergini: vi sono anime a cui rende testimonianza il fine che esse perseguono che è la virtù. Provando compassione per quella classe di donne che si dedicavano all'ascesi (τὸ τάγμα τῶν ἀσκητριῶν) e possedendo dei beni nella città di Atriba, costruì un grande monastero (μοναστήριον) 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 loro la vita. Queste donne che erano state riunite in quel luogo provenendo da forme di vita diverse, erano fra di loro in continuo contrasto.

Hanno anche un monastero di donne (μοναστήριον γυναικῶν), circa quattrocento, in cui vigono le stesse regole e lo stesso sistema di vita, tranne per ciò che riguarda la *melote*, la veste. Il monastero delle donne si trova al di là del fiume, quello degli uomini di fronte. Quando muore una vergine, le altre, dopo averla preparata per la sepoltura, la trasportano e la depongono sulla riva del fiume; e i confratelli attraversano il fiume con un'imbarcazione, recando foglie di palma e ramoscelli di olivo e al canto dei salmi la trasportano dall'altra parte e la seppelliscono nel proprio sepolcro. All'infuori del presbitero e del diacono nessuno attraversa il fiume per recarsi al monastero delle donne; e questo avviene solo ogni domenica.

Si tratta inequivocabilmente di monasteri di monache e nel secondo passo si sottolinea la separazione del monastero femminile da quello maschile.

Fonti canoniche, come i canoni del IV secolo attribuiti ad Atanasio, offrono altre testimonianze interessanti: si legge che alcune vergini abbandonano la loro casa e le loro famiglie, per vivere in una comunità

dei padri del deserto, Roma 1990. D'ora in avanti *Alph.* seguito da nome proprio o N per collezione anonima. Inoltre: *Alph.Serapione* 1, occorre prestare attenzione al *topos* letterario delle donne che si travestono da uomini per praticare l'asceti: *Alph.Bessarione* 4, per cui si rimanda all'articolo di J. ANSON, *The Female Transvestite in Early Monasticism: the Origin and Development of a Motif*, in «Viator», 5 (1974), pp. 1-32.

⁴⁸ É. AMÉLINEAU, *Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe, Ve, VIe et VIIe siècles*, Paris 1895: *Vita di Mosé*, pp. 696-698; 700; *Vita di Manasse*, p. 676. Altre tracce si trovano all'interno della vita di Abraham, per cui si veda l'articolo di A. CAMPAGNANO, *Monaci egizi fra V e VI secolo*, in «Vetera Christianorum», 15 (1978), pp. 223-246.

⁴⁹ Si veda il monastero di Bawit: J. DORESSE, *Monastères coptes de Moyenne Égypte (du Gebel-et-Teir à Kôm-Ishgaou) d'après l'archéologie et l'hagiographie*, Paris 1967, in *Neges Ebrix, Bulletin de l'Institut d'archéologie yverdonnoise*, 3-4, Yverdon-les-Bains 2000, pp. 344-348. Il monastero di Saqqara: C. WIETHEGER, *Das Jeremiaskloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften*, Altenberg 1992, pp. 143-145, 263-265.

di vergini o in un monastero di vergini sotto la guida di una madre.⁵⁰ Le donne che abitano separate dalle famiglie, dalle case, dai villaggi, possono frequentare in gruppo le celebrazioni che si svolgono in chiesa, ma non durante le feste o durante la notte. Digiunano fino la tramonto, anche il sabato e la domenica, non possono parlare con le donne sposate e possono andare a fare visita alle loro famiglie solo in compagnia di altre vergini.⁵¹ Sulla base dei contenuti e della terminologia usata, sembra si tratti di un'attestazione di un modello monastico vero e proprio. Già durante il IV secolo dunque, stando ai canoni attribuiti ad Atanasio e ai trattati sulle vergini attribuiti anche allo stesso Atanasio, dovevano esserci non solo le vergini che abitavano con le loro famiglie e nelle loro case, ma anche le donne che avevano scelto la vita monastica.

Le donne di cui si parla nella legislazione di Giustiniano sono innanzitutto le spose degli uomini che decidono di entrare in un monastero: in alcuni casi poteva accadere che si diventasse monaci dopo avere costruito una famiglia, spezzando dunque l'equilibrio sociale fondato sui legami moglie e marito, padre/madre e figli. Non è esplicitata la sorte delle mogli dopo la scelta monastica dei mariti, ma si dice che lo stesso che è stato detto per gli uomini che diventano monaci deve valere per le mogli che compiono la scelta monastica.⁵² Nel diritto giustiniano la monaca è identificata con il termine ἄσκήτρια e μονάζουσα. I monaci uomini devono abitare insieme, ma è necessario separare i monasteri degli uomini dai monasteri delle donne⁵³ e, nel caso delle ispezioni da parte di monaci anziani, le monache non devono entrare in comunicazione con loro; per ogni necessità esse si rivolgeranno alla loro superiora.⁵⁴ Come per gli uomini, anche per le donne vi è l'obbligo di lasciare parte dei propri beni al monastero, all'atto di entrata nella vita monastica.⁵⁵ Come abbiamo notato all'inizio di questo contributo, nessuno può interferire nella scelta di vita ascetica di una donna e, nel caso di rimozione forzata di una monaca dal suo ruolo, si puniranno i colpevoli con la pena di morte e la confisca dei beni.⁵⁶

Il contenuto di un paragrafo della novella 133, attiene particolarmente al nostro soggetto; la novella ha di mira il problema della mescolanza dei sessi in ambiente monastico, ma è un'interessante testimonianza della necessità dell'abolizione della parentela di sangue per chi compia la scelta monastica:⁵⁷

«Nessuna donna entrerà in un monastero di uomini e nessun uomo in un monastero di donne, anche se con il pretesto di fare memoria di un morto che giace lì, o per

⁵⁰ *Ath.Can.* 48, 92, 99.

⁵¹ *Ath.Can.* 92.

⁵² *Novella* 5,5. Si veda anche *CJ* 1,3,52,15 e 1,3,54, 1-7.

⁵³ *Novella* 123,36.

⁵⁴ *Novella* 133,5. Sulla scelta della monaca superiore di un monastero, si veda *CJ* 1,3,46.

⁵⁵ *Novella* 123,37.

⁵⁶ *Novella* 123,43.

⁵⁷ *Novella* 133,3.

un'altra ragione, soprattutto se per caso qualcuno va affermando di avere un fratello, una sorella o qualcuno della sua famiglia nel monastero. Poiché non vi è alcuna parentela per i monaci sulla terra, loro che cercano con ardore la via in cielo ... Dunque nessuno si mescoli con l'altro sesso, anche se per caso qualcuno afferma di essere il fratello, la sorella o qualche altro parente: poiché neppure con questo pretesto gli accorderemo l'entrata».

Ciò che si tenta di regolamentare qui sono le visite della famiglia al monastero, dove erano sepolti monaci e monache defunte. I monaci, uomini e donne, sono morti alla loro famiglia, o almeno la legislazione tenta di imporre che essi lo siano; il luogo della loro sepoltura non appartiene alla famiglia, ma alla comunità che impone la sua legge alla famiglia. I monaci sono nel mondo ma non del mondo e dunque non dovrebbero più conservare i legami con i loro familiari, né in vita, né dopo che sono morti. Questo è, in teoria, ciò che la legge prescrive, probabilmente proprio per scardinare alcune dinamiche e prassi di frequentazione, che invece erano diffuse.⁵⁸

Tra le fonti documentarie, un gruppo di papiri datati tra il III e il IV secolo offre informazioni, non prive di ambiguità, su queste forme di ascetismo femminile monastico che pare non essere più domestico. Restano poco chiare, tuttavia, la tipologia di tali comunità di donne, la loro identificazione con dei monasteri *tout court* e le modalità di ascetismo ivi praticato: che si tratti di un passaggio dell'ascetismo domestico in ascetismo monastico, o che si tratti di una sorta di confraternite che continuavano a vivere nei villaggi e magari anche nelle loro case, siamo comunque davanti a uno sviluppo comunitario dell'ascetismo, che rappresenta senza dubbio un ulteriore passo verso la diffusione sul territorio egiziano di monasteri femminili, separati dal mondo.

In un documento della fine del III secolo, SB VIII 9882, sono trasmessi i saluti di *amma* Thaubarin e *appa* Dios e di un fratello, termini che rimandano ad una «coppia spirituale». Si deve precisare che, come il maschile *apa*, anche il termine *amma* non individua necessariamente una monaca, ma nei primi secoli dell'era cristiana ha il senso di madre, madrina, nutrice⁵⁹ ed è utilizzato successivamente per indicare un ruolo di responsabilità, in particolare nel caso delle madri spirituali.⁶⁰ Nel papiro in questione ci pare che il termine faccia riferimento a una madre spirituale, ma non è possibile definire meglio la natura della coppia e il legame con il fratello menzionato.

Nel testo PSI VI 698, datato al 392 e proveniente da Ossirinco, è menzionata una casa di una *μοναχή*: si tratta di una donna monaca che continua a possedere una casa oppure, meno probabilmente, di una donna

⁵⁸ Si veda P. BOULHOL, *Le complexe de Melchisédek, famille et sainteté dans l'hagiographie antique, des origines au VI siècle*, tesi di dottorato non pubblicata, Paris IV, Sorbonne 1990.

⁵⁹ S. ELM, *Virgins of God*, pp. 245-246. Si vedano alcuni esempi documentari: P.Mich. II, 209, P.Oslo III, 153; P.Oxy. IV 1874, tutti precedenti al IV secolo.

⁶⁰ P.Oxy. XXVI, 24141, ma anche HL 34 per un'occorrenza letteraria, in cui è esplicitato che il termine *amma* sia sinonimo di donna spirituale (*πνευματική*).

che pratica l'ascetismo in casa? Simile è il documento del V secolo, P. Princ. II 84, relativo alla vendita di una casa che appartiene a Euphemia *μονάζουσα*, come simili sono le testimonianze di altri documenti, da cui si evince l'esistenza di donne che praticano la vita monastica.⁶¹ A partire dal dato terminologico e dal contenuto dei documenti, propendiamo per vedere in questi documenti delle testimonianze della prassi monastica femminile, praticata in luoghi separati dalla casa e dalla famiglia di provenienza.

Con maggiore chiarezza, una serie di papiri sono testimoni di un modello comunitario primitivo monastico.

Due testi dell'inizio del IV secolo, P.Oxy XIV, 1774, SB III 9746, menzionano una certa Didima e le sue sorelle, le quali scrivono a una signora e alle sue sorelle. Nel primo testo si legge:⁶²

«Didima e le sorelle salutano nel Signore la mia diletta sorella Sophias.

Prima di tutto ci sentiamo obbligate ad inviarti un saluto. Abbiamo ricevuto le provviste del viaggio da parte del fratello Piperas ... Salutala finchè non torni da noi. Inoltre ecco quanto segue: ricevammo anche per lei, a mezzo di altri, sette doppi canidi ed un sacco di agresto. Se troveremo, ti manderemo per mezzo di qualcuno il sacco e i canidi che abbiamo trovati; gli altri non li abbiamo ancora ricevuti. E affrettati a comunicarmi quello che desideri, affinché te lo mandiamo per mezzo dei conoscenti.

... Saluta la carissima Didima e il carissimo favorino. Gli utensili della carissima Didima furono trovati nel sacco della lana di Severo. Ti saluta la signora e l'altra signora Valeriana, (saluta) gli amici di Philosophios, Lucilla, Pansophios. Saluta la brava Bikeutia (chiedendole?) se ha ricevuto da parte di Aionio il copricapo e le due torte. Saluta tutti, Italia, Teodora.

(Ti auguro) di star bene nel Signore; il Signore ti conservi a noi».

Verso

«Alla signora Sophias, Didima e le sorelle».

Nel secondo papiro:

«Alla signora sorella Atienatia, Didima e le sorelle inviano saluti nel Signore. Prima di tutto è doveroso porgerti il nostro saluto con l'augurio di star bene. Scrivici, mia signora, sulla tua salute e sulle ordinazioni che desideri con tutta libertà. Facci sapere se hai ricevuto le ordinazioni. Del denaro delle tue ordinazioni sono rimasti da noi, come credo, 1300 denari. Le torte prese per te con quelli (?) ti verranno spedite. Saluta la signora sorella beata Asus e sua madre e ...»

Verso

«Alla mia signora sorella Atienatia io Didima con le sorelle».

Per l'editore Naldini, si tratta di due documenti testimoni di comunità monastiche femminili: Didima sarebbe una madre superiore di un gruppo di sorelle spirituali che egli mette all'interno della tradizione delle *virgines*

⁶¹ Per citare alcuni esempi, tra il V e il VII secolo: P. Prag. II 181 (V/VI secolo), P.Lond. III 994 (517), P.Prag. I 41 (VI secolo), P.Cairo Masp. II 67139, fol. IV recto, 9; fol. VI recto (VI secolo); in questi documenti il termine utilizzato è *μονάζουσα*. In CPR IV 152 (VII secolo), il termine è *μοναχή*.

⁶² M. NALDINI, *Il Cristianesimo in Egitto, Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Fiesole (Firenze) 1998, lettere nn. 36 e 37, pp. 173-180.

sacrae. I documenti sarebbero dunque tra le più antiche testimonianze di una comunità cristiana (monastica) femminile.

In P. Iand. 100, della seconda metà del IV secolo, un certo Bessemio saluta alcuni fratelli, tra cui vi sono Aron, Maria e Tamunis, insieme con gli altri fratelli del monastero. Non è chiaro se si tratta di un gruppo di fratelli (e sorelle) di una comunità, di un monastero doppio o di un monastero maschile e femminile, caso in cui la promiscuità sembrerebbe stranamente essere accettata. Le fonti letterarie, canoniche e documentarie tra il IV e il V secolo testimoniano la presenza di donne monache che vivono in monasteri.

4. *Madri, sorelle e figlie: le donne nei monasteri*

Al di là di una confermata presenza di monache e di monasteri femminili, ci interessa sottolineare che le donne sono pronte non soltanto a rinunciare alla loro sessualità, votandosi alla verginità o alla castità se sono vedove, e divenendo spose di Cristo, ma anche a rinunciare alle loro famiglie, ai mariti e ai figli per entrare a far parte di una nuova famiglia monastica come madri, sorelle, figlie, per un periodo di tempo limitato o definitivo. Per la verità, in alcuni casi si assiste anche alla conservazione di legami familiari 'nella carne', per cui i figli e le figlie possono seguire le loro madri nella scelta monastica, o le donne seguono i loro figli, mariti e, più facilmente, i fratelli.⁶³ In gioco, comunque, è la costruzione di nuovi legami familiari: le leggi matrimoniali e familiari sono superate da una scelta di vita che crea nuovi vincoli, non tanto matrimoniali quanto più ampiamente familiari.

Sul piano terminologico, le fonti parlano spesso di «comunità»,⁶⁴ di «paternità»⁶⁵ e «fratellanza»,⁶⁶ e del luogo fisico del «monastero». ⁶⁷ Tuttavia è su un concetto diverso che si concentra la nostra attenzione, vale a dire sul concetto di «famiglia»: l'applicabilità di un modello sociologico familiare, così come è tuttora questione aperta per le origini del cristianesimo, lo è

⁶³ Abbiamo il caso della sorella di Pacomio, vergine dall'infanzia, che segue il fratello Pacomio nella scelta monastica: *Bo*, 27. Lo stesso avviene per Tachom, la sorella di Shenoute. Si veda, per un periodo più tardo e un'area differente da quella egiziana, l'articolo di A.M. TALBOT, *The Byzantine Family and the Monastery*, in «Dumbarton Oaks Papers», 44 (1990), pp. 119-129: sono descritti sia il linguaggio familiare entro le comunità monastiche, sia la relazione con l'immagine del monastero come famiglia.

⁶⁴ Il termine comunità (κοινωνία) ricorre spesso nella letteratura pacomiana: si veda G. FILORAMO, *Fondamento «mistico» dell'autorità e costruzione della comunità monastica: il caso pacomiano*, in «Annali di storia dell'esegesi», 22 (2005), 1, pp. 37-55.

⁶⁵ La paternità spirituale e il rapporto padre-figlio sono concetti che ispirano tutta la letteratura monastica antica.

⁶⁶ Per un utilizzo del termine «fratellanza», inteso nel senso di comunità, si veda *HL* 49 dove si parla di una ἀδελφότης di uomini e donne. Si veda: M. GIRARDI, «'Αδελφότης» basiliana e scola benedettina. *Due scelte monastiche complementari?*, in «Nicolaus», IX (1981), pp. 3-60.

⁶⁷ Anche questo termine è diffuso nelle fonti letterarie e documentarie, insieme a numerosi sinonimi, a indicare il luogo di vita di monaci e di monache.

anche per il monachesimo delle origini, dove peraltro si deve distinguere tra monachesimo anacoretico, semi-anacoretico, cenobitico, errante, per i quali lo schema familiare è più o meno pertinente.

Non vogliamo rintracciare, in questa sede, tutte le immagini e le metafore relative alla parentela, alla nascita, alla fertilità, all'infanzia, ma ci vorremo soffermare sull'importanza del concetto di «famiglia»⁶⁸ e soprattutto sull'utilizzo di un lessico familiare femminile costituito dai termini legati a tale concetto.⁶⁹ Per quanto concerne le donne nei monasteri, che non necessariamente erano monache, ci soffermeremo sulle ricorrenze di «madre», «sorella» e «figlia» nella famiglia monastica, tralasciando in questa sede l'utilizzo di termini più generici come «vergine», «asceta», «monaca», di cui abbiamo accennato nel corso del contributo. Vorremo concentrarci sui ruoli femminili all'interno di questa famiglia/*household*, poichè la famiglia monastica ricostruita a partire da una vecchia famiglia naturale distrutta è senza dubbio una famiglia non biologica, una costruzione sociale, una trasformazione dei legami in vincoli familiari spirituali.

Il termine «moglie» o «sposa», centrale nell'esperienza delle ascete vergini, spose di Cristo, è superato dalla nuova funzione che ricoprono le donne nella famiglia monastica: esse sono essenzialmente madri o figlie e tra loro sorelle.

⁶⁸ K. BRADLEY, *Discovering the Roman Family*, Oxford 1991. Inoltre si veda S. DIXON, *The Roman Family*, Baltimore (MD) 1992; H. MOXNES, *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London 1997; K. COOPER, *The Fall of the Roman Household*, Cambridge 2007. Il termine italiano «famiglia» deriva dal latino *familia* che indica un *network* di legami più esteso, che include anche servi, schiavi, parentele più alla lontana, rapporti di clientela; *familia* è spesso accostato al termine *domus* e non vi è accordo sulla loro corrispondenza con i termini inglesi *family* e *household*: si veda R. ALCIATI, *The Ascetic Family: An Aristocratic response to Monasticism in Late Antique Gaul*, relazione tenuta a Manchester il 3 dicembre 2005 in occasione dell'annuale Postgraduate Conference on the History of Christianity organizzata dalla Ecclesiastical History Society. In greco abbiamo i termini *συνγένετα* e *οἶκος*. Il primo termine è utilizzato, oltre che nella già citata legislazione di Giustiniano (Novella 133,3), negli *Apophthegmata*, a indicare i parenti di un monaco che accorrono al monastero alla sua morte (cfr. l'edizione del ms coislim 126 curata da F. NAU, la cui edizione completa si trova in L. CREMASCHI, *Deti inediti dei Padri del deserto*, Bose 1986). La centralità dell'*οἶκος* (inteso come gruppo domestico allargato includente parenti e non parenti e in quanto tale unità socio-economica fondamentale delle società antiche) come «cellula di base» del movimento cristiano era già stata evidenziata da H.J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981, mentre l'influenza della terminologia 'familiare' sull'insegnamento morale impartito in alcuni brani etici del Nuovo Testamento era già stata studiata, tra gli altri, da A.J. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton 1977. In W. MEEKS, *The First Urban Christians: the Social World of the Apostle Paul*, New Haven (CT) 1983, sono offerte delle riflessioni sistematiche sul concetto e sul termine di famiglia (*household*), che è uno dei quattro modelli di aggregazioni individuati come tipici del cristianesimo delle origini. Si veda anche D. HOBSON, *House and Household in Roman Egypt*, in «Yale Classical Studies», 28 (1985), pp. 211-229.

⁶⁹ Sul ruolo delle donne nella famiglia carnale e nella famiglia spirituale in una prospettiva comparatistica, nel cristianesimo e nell'islam, si vedano i seguenti contributi contenuti nel recente volume curato da N. AMRI e D. GRIL, *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, Paris 2007: M. MARIN, *Images des femmes dans les sources hagiographiques maghrébines: les mères et les épouses du saint*, pp. 235-248, sul ruolo della madre e della moglie del santo in Marocco e Andalusia tra il VI e il XIV secolo; C. MAYEUR-JAOUEN, *Le saint musulman en père de famille*, pp. 249-267, sul ruolo del santo-padre (nello spirito e nella carne) e sulla trasmissione ereditaria della santità all'interno della stessa famiglia carnale, a partire dalle fonti agiografiche egiziane della fine dell'epoca mamelucca; A. REBAÏ, *Approche de la vie d'un couple saint: la légende d'un conflit*, pp. 269-277, sulle relazioni di genere all'interno di una coppia di santi vissuti all'inizio del XIX secolo in Tunisia.

L'epiteto di «madre» è ampiamente utilizzato in contesti monastici cenobitici in riferimento alle superiori dei monasteri, come nel caso di Pacomio, che pone la sorella Maria a capo di un monastero di vergini cui successivamente consegnerà anche delle regole da rispettare; Maria è madre delle vergini per tutta la sua vita.⁷⁰ Anche in molti altri passi della letteratura monastica si trovano madri di monache, come nel caso della madre del monastero di vergini cui Serapione affida la prostituta pentita:⁷¹

«(La donna pentita si gettò ai piedi di Serapione e disse): 'Fammi la carità, *padre*, e conducimi dove io possa piacere a Dio'. L'anziano allora la portò in un monastero di vergini e l'affidò alla *madre* (ἄμμη) 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'».

Il termine *ama/amma*, come già osservato, può avere il significato di madre spirituale,⁷² come accade in alcuni documenti d'ambiente monastico, datati tra il V e il VII secolo: in SPP X 35 (VI/VII secolo; Ossirinco): in una lista di monasteri si menziona il monastero d'*ama* Herais; anche in BGU II 551 (VII secolo), in una lista di spese si legge ciò che si deve dare a ἄμμη Teodora. Ancora in un'iscrizione del monastero di *apa* Geremia a Saqqara è menzionata *ama* Susanna, madre (ἄμμη) del grande monastero.⁷³ Nella maggior parte delle occorrenze il termine «madre» si trova al singolare: vi è un'autorità femminile per un gruppo di monache.

Le madri non sono tuttavia l'unica autorità dei monasteri: esse sono quasi necessariamente accompagnate e sorrette, a volte sottomesse, a un uomo capofamiglia, che è la massima autorità della famiglia monastica; questo modello si struttura facilmente nel caso di monasteri doppi, dove la parte femminile è al fianco di una parte maschile. Il caso di Mosè è eloquente poichè egli scrive, in quanto padre e quindi ultimo responsabile, alle sue figlie spirituali che abitano nel monastero sotto la guida della loro madre:⁷⁴ «Mosè, l'infimo *archimandrita*, scrive alle sue *figlie spirituali* che abitano nel monastero, con la loro *madre*, piccole e grandi, salute».⁷⁵

⁷⁰ Bo 27.

⁷¹ Alph.Serapione 1.

⁷² Si presti attenzione perché non sempre il termine *ama/amma* indica un ruolo di responsabilità, vi sono casi in cui è un titolo onorifico, legato non tanto al ruolo ma all'autorevolezza spirituale di una donna: è il caso della donna anacoreta di PS 179, che non può essere considerata madre di altre monache, proprio per il tipo di vita che conduce.

⁷³ J.E. QUIBELL, *Excavations at Saqqara 1906-1907*, Cairo 1909, n. 27, pp. 36-37.

⁷⁴ É. AMÉLINEAU, *Mémoires publiés*, p. 694.

⁷⁵ Il ruolo di «madre» del monastero è esercitato in qualche modo anche dalle donne che contribuiscono alla creazione e all'espansione della famiglia monastica anche fisicamente, cioè cedendo i loro figli al monastero. Si tratta dei numerosi casi di donazioni dei bambini che sono affidati alle cure di un padre spirituale dai genitori: è il caso stesso di Mosè, cfr. *ibidem*, p. 682. Sull'argomento, che troppo sposterebbe l'oggetto di questa breve ricerca altrove, esiste una ricca bibliografia: E. WIP-SZYCKA, *Donation of Children*, in *Coptic Encyclopaedia*, 3, pp. 918-919; L.S.B. MAC COULL, *Child donations and Child saints in Coptic Egypt*, in «East European Quarterly», 13 (1979), pp. 409-415; S. SCHATEN, *Koptischen Kinderschenkungsurkunde*, in «Bulletin de la Société d'Archéologie Copte», 35 (1996), pp. 129-142; A. PAPAConstantINOU, «ΘΕΙΑ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ», *Les actes thébains de donation*

Le donne monache sono tra di loro sorelle; il termine greco ἀδελφή è usato al singolare ad indicare genericamente una monaca, ma soprattutto al plurale, in riferimento alla comunità, per sottolineare le relazioni interpersonali tra monache.⁷⁶

Interessante per il nostro discorso è l'alto grado di integrazione tra generi della famiglia monastica shenutiana, per cui Shenute è in effetti il responsabile anche delle donne, in modo molto più diretto e decisivo di quanto non fosse l'influenza di Pacomio sui «suoi» monasteri femminili.⁷⁷ Vi è, nei testi del monachesimo shenutiano, una retorica dell'unità all'interno dei monasteri: l'esperienza monastica unisce uomini e donne e offre un modello che può essere seguito da entrambi i sessi. Questo aspetto del monachesimo apre il discorso alle altre funzioni delle donne monache e innanzitutto induce a sottolineare il legame di fratellanza tra monaci e monache, che sono e si chiamano «fratelli» e «sorelle».

Shenoute usa il termine copto «fratelli» per riferirsi a monaci e monache: le donne sono integrate nella famiglia monastica, senza che per questo vi sia un'intenzione da parte del padre del monastero di cancellare la loro natura di donna e la loro femminilità.⁷⁸ Shenoute dirige i suoi monaci, i fratelli, sia maschi sia femmine, della sua comunità o di quella femminile: sembrano esserci dunque due monasteri/comunità che insieme compongono un'unica famiglia monastica. Detto questo, non si deve pensare ad una confusione totale di generi; se resta valida la «retorica unitaria» voluta da Shenoute, è anche vero che egli fornisce di continuo degli strumenti atti a distinguere i ruoli, contenere le donne, subordinare le monache a se stesso prima e agli altri monaci autorevoli in secondo luogo, separare gli uomini dalle donne. Nei monasteri shenutiani le relazioni di potere restano asimmetriche tra i due generi: Shenoute è dunque il padre della famiglia monastica, i monaci e le monache i suoi figli. Il modello familiare cui si ispirano i monasteri di Shenoute è un modello patriarcale, che prevede che il capofamiglia maschio sia un'autorità presente e forte: le monache sono tra loro sorelle, figli di una madre e di un padre.⁷⁹

Infine, nella categoria di «figlie» spirituali,⁸⁰ rientrano tutte le monache che sottostanno alle madri e ai padri a capo delle comunità monastiche; sono comprese anche le donne che gravitano intorno a questa nuova famiglia che, creata da uomini e donne che hanno scelto la vita monastica, si rafforza, si radica nello spazio fisico del monastero ed è pronta, in un'ottica di allargamento e apertura, ad accogliere anche nuove persone.

d'enfants ou la gestion monastique de la pénurie, in *Mélanges Gilbert Dagron* (Travaux et Mémoires, 14), Paris 2002, pp. 511-526.

⁷⁶ HL 34, per un caso già citato di consorelle di un monastero.

⁷⁷ R. KRAWIEC, *Shenoute and the Women of White Monastery*, Oxford 2002.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 159-160.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 136, 144-147.

⁸⁰ Il termine ricorre più spesso al singolare, a indicare un rapporto tra padre/madre spirituale con una figlia in particolare, quando questa è la parte protagonista del rapporto, ma anche al plurale, quando l'accento cade su chi esercita la maternità o paternità spirituale.

In tal senso, anche le donne che non conducono vita monastica ma sono laiche secolari possono frequentare il monastero e partecipare alla vita della famiglia monastica, divenendo membri di quella famiglia monastica allargata.

Vi sono numerosi casi di donne che si recano dai padri spirituali che vivono entro i monasteri, che ne invocano le preghiere, un supporto spirituale. Per fare alcuni esempi, nel papiro P.Lond. VI 1926, datato al 340, una donna chiamata Valeria scrive a un asceta che vive in Heracleopolite. Valeria chiede aiuto ad *apa* Paphnutius asceta, suo padre spirituale e gli affida le sue figlie Bassiane e Theoklia e tutta la sua casa:

«Al molto onorato e vessillo di Cristo e ornato di ogni virtù *apa* Pahnutius, Valeria porge i suoi saluti nella grazia di Cristo. Ho fiducia in te, padre (πατήρ) molto onorato, che potrai chiedere un aiuto a Cristo per me e che otterrai la salute; infatti credo che con le tue preghiere tu potrai ottenere la salute.

... Ti saluto da parte delle mie figlie e tu ricordale nelle tue suppliche sante, mi riferisco a Bassiana e Theoclia. Anche mio marito ti saluta, tu ricordalo nelle preghiere. Tutta la mia casa (οἶκος) ti saluta. Prego per la tua salute, padre (πατήρ) molto onorato»

«Al padre molto onorato *apa* Pahnutius, da sua figlia (θυγατήρ) Valeria».

Nei monasteri in Tebaide, vi sono molte richieste di intercessione che sono rivolte ai monaci considerati padri spirituali: nel monastero di Epiphanius, ad esempio, si trovano le richieste di preghiera per i peccati commessi, come nel caso di una donna Eudoxia, che domanda che le sue colpe siano espiate da *apa* Psau.⁸¹

A Wadi Sarga, dove i monaci si chiamano «fratelli»⁸² ed è menzionato un «padre» del monastero,⁸³ si legge una lettera interessante del VII secolo, di richiesta di conforto spirituale:

«Dunque so di aver importunato la tua santa paternità, o signore, molte volte e tu sei stanco delle mie richieste e dei nostri fardelli. Vorrei intrattenere la tua santissima paternità anche con questo, affinché componga la tua benevolenza, in accordo con la grande carità che hai accordato alla mia umiltà. Perciò so di essere stato sfrontato a scriverti, mio santo e reverendo padre, al di là dei miei deserti (superata la mia solitudine). Ma accordami l'indulgenza in questa questione e spiegami ciò che deriva dal tuo dolce insegnamento. Da Teona, ...».

Una donna si rivolge a un santo padre, come ha già fatto in passato, riconoscendogli la capacità di preghiera, perdono e intercessione: manca il termine «figlia», ma la funzione e il rapporto padre-figlia spirituale sono evidenti.

⁸¹ Ep., 199; altri esempi simili sono rintracciabili in Ep., 129, 279.

⁸² A titolo di esempio, si prenda W.E. CRUM - H.I. BELL, *Wadi Sarga. Coptic and Greek Texts from the Excavations Undertaken by the Byzantine Research Account*, Haunia 1922, 111; presso Tebe, lo stesso titolo è parimenti usato di frequente: si veda, ad esempio, A. BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Ostraka aus dem Britischen Museum in London*, Wiesbaden 2000. 20, 23, AM 16\.

⁸³ W.E. CRUM - H.I. BELL, *Wadi Sarga*, 164.

Assistiamo dunque alla creazione di una nuova famiglia non biologica ma spirituale, dove vi sono legami più stretti e meno stretti, ma dove alcune caratteristiche sono molto diverse dal modello familiare esistente non monastico, come ad esempio la separazione fisica dei due sessi: grazie alla combinazione di una retorica unitaria ed egualitaria che tuttavia tende anche a distinguere e separare, con delle strutture patriarcali che paiono irrinunciabili, le donne nei monasteri diventano ora madri, ora sorelle (in alcuni casi inglobate e confuse però tra i fratelli), ora figlie.