

CARLA NOCE

*Donne e violenza nella Storia Ecclesiastica
e nei Martiri di Palestina di Eusebio*

Eusebio e le donne

Poche e frammentarie sono le notizie sull'universo femminile ricavabili dall'opera di Eusebio. Le donne di cui lo scrittore ecclesiastico fornisce più distesa notizia, riportando preziosi documenti contemporanei ai fatti narrati, sono le martiri, calcolate in numero di ventinove da Anne Jensen,¹ e le eretiche; un certo spazio è riservato alle ascete² –le Terapeutidi menzionate da Filone– e alle profetesse, soprattutto le figlie di Filippo.³ Un breve accenno meritano alcune sovrane o rappresentanti della famiglia imperiale,⁴ e un paio di no-

¹ Anne Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? II, Auflage mit aktualisierendem Nachtrag*, Münster-Hamburg-London, Lit Verlag, 2003, p. 51. La teologa tedesca calcola in numero di 55 le donne citate nella *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, tracciando nelle tabelle poste in appendice al volume un'utile classificazione e visione d'insieme delle donne descritte dagli storici ecclesiastici Eusebio, Socrate, Sozomeno e Rufino (pp. 483-497). Elizabeth Clark, *Eusebius on women in early church history*, in Harold W. Attridge, Goei Hata (eds), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit, Wayne State University Press, 1992, p. 256, sottolinea invece come l'interesse per la storia delle donne sia fenomeno contemporaneo, totalmente estraneo all'orizzonte mentale di Eusebio. Consapevole dell'enorme bibliografia esistente sulle tematiche trattate nel presente contributo, mi limiterò a segnalare gli studi di più stretta pertinenza.

² *Historia Ecclesiastica* (d'ora in avanti *HE*) 2,17,3; 2,17,19-21.

³ *HE* 2,30,2; 2,31,1-5; 3,39, 9-10; 5,17,2; 5,24, 2.

⁴ Le sovrane citate sono: la regina d'Etiopia (*HE* 2,1,13); la regina degli Adiabeni, Elena (*HE* 2, 12,1-3); l'imperatrice Giulia Mamea, madre di Alessandro Severo (*HE* 6,21,3-4); Severa, moglie di Filippo l'Arabo (*HE* 6,36,3); la sorella di Costantino, Costanza, moglie di Licinio (*HE* 10,8,4).

bildonne distintesi per atti di prodigalità nei confronti dei cristiani,⁵ nonché le parenti di uomini illustri e di martiri, talvolta martiri esse stesse.⁶ Pochi sono anche gli accenni a Maria –tutti protesi alla difesa della sua verginità contro quanti, da più parti, la negavano⁷– e ad altre figure femminili di età apostolica o subapostolica: fra queste, oltre alle già ricordate figlie di Filippo e a Maria di Cleofa, figurano Erodiade, Ammia di Fildelfia, l'emorroissa, di cui si menziona una statua conservata a Cesarea di Filippo, e infine la peccatrice redenta di cui parla il Vangelo degli Ebrei.⁸

È poi solo in forma cursoria che le donne vengono ricordate, di regola senza un nome, nelle narrazioni degli eventi drammatici della guerra, spesso associate a vecchi e bambini in quanto soggetti marginali e deboli all'interno della società, come si vedrà nelle prossime pagine. Scarse sono infine le notizie sulle attività in cui esse sono coinvolte all'interno delle comunità cristiane nonché sulle cariche ministeriali ricoperte. Le vedove, quale gruppo qualificato entro la comunità, formato non solo da una selezione di vedove di provata moralità e di una certa età ma spesso anche da donne votate alla verginità, compaiono nella *Storia Ecclesiastica* soltanto all'interno della lettera nella quale Cornelio, vescovo di Roma, descrive dettagliatamente al collega di Antiochia, Fabio, la composizione della comunità da lui guidata: costoro, insieme ai poveri, ammonterebbero a millecinquecento.⁹ Le diaconesse non vengono mai menzionate dallo storico ecclesiastico che, in compenso, riferisce delle cosiddette *virgines subintroductae*, donne vergini che coabitavano con uomini del clero, secondo una pratica ben nota anche da altre fonti, di cui Eusebio attesta la capillare diffusione presso il clero di An-

⁵ In questa categoria rientrano: la matrona di Alessandria che finanzia Origene e lo gnostico Paolo (*HE* 6,1,1-13); Giuliana, che consegna a Origene le copie di alcuni commenti esegetici di Simmaco (*HE* 6,17).

⁶ Tra queste la moglie dell'apostolo Paolo, di cui dà notizia Clemente Alessandrino (*HE* 3,30,1); la moglie di Pietro, di cui si narra il martirio (*HE* 3,30,2); Maria di Cleofa, madre di Simone, vescovo di Gerusalemme (*HE* 3,32,4); la madre di Origene (*HE* 6,1,5).

⁷ *HE* 2,1,2; 5,8,10; 6,17.

⁸ Per Erodiade vedi *HE* 1,11,11.3; per Ammia di Filadelfia, di cui non si ha notizia negli scritti neotestamentari, *HE* 5,17, 2-3; per il monumento dedicato all'emorroissa presente a Cesarea di Filippo, *HE* 7,18,1-2; per la peccatrice menzionata nel *Vangelo degli Ebrei*, *HE* 3,39,17.

⁹ *HE* 6,53,11. Nonostante la formulazione ambigua, derivata dall'associazione con i poveri, il più ampio contesto del passo sembra far riferimento al gruppo qualificato di vedove, che gode di uno statuto privilegiato nella comunità.

tiochia intorno alla metà del III secolo.¹⁰ Qualche informazione si riceve, infine, circa gli spazi in cui avveniva la formazione delle donne: i luoghi di culto *in primis*, dove assistono alla liturgia e alla predicazione ma anche, almeno per quanto riguarda le città di Roma e Alessandria, le scuole di privati filosofi cristiani (è il caso della casta donna cristiana di Roma che frequenta la scuola di Tolomeo)¹¹ o il *Didaskaleion* di Alessandria, la scuola diretta da Origene e voluta dal vescovo Demetrio, aperta indistintamente a cristiani e non, uomini e donne;¹² quindi, soprattutto per le ascete consacrate alla verginità e castità contemporanee dell'autore, la realtà domestica in cui vivono.

Come si può constatare da questa breve premessa, lo spazio e l'interesse che Eusebio dedica alle donne nelle pagine della *Storia Ecclesiastica* sono complessivamente assai limitati. Difficile quindi, per chi voglia utilizzare questo testo per rendere visibile la componente femminile all'interno del cristianesimo antico, ricavare dalle scarse notizie che egli ci fornisce gli elementi per una ricostruzione che vada al di là dei limiti imposti dallo stesso genere letterario, una storia della chiesa e delle sue istituzioni. Nel caso dei conflitti che segnarono le vicende del cristianesimo dei primi secoli, tuttavia, l'esplicita attenzione accordata da Eusebio sia nella *Storia Ecclesiastica*¹³ che nei *Martiri di Palestina*¹⁴ alle donne vittime di violenza consente di tracciare un percorso interpretativo attento ai ruoli e alle rappresentazioni di genere. Prima di sollecitare i testi di Eusebio è comunque opportuno precisare a quale tipo di violenza si vuol fare riferimento, avendo il termine moderno un'articolata gamma di applicazioni e significati, che vanno dalla violenza fisica a quella sessuale, alla più sottile violenza culturale, che produce varie forme

¹⁰ HE 7,30,12-14.

¹¹ HE 4,17,8.

¹² HE 6,4,3; 6,5,1-7; 6,8,4.

¹³ Sulle varie edizioni della *Storia Ecclesiastica* vedi Valerio Neri, *Les éditions de l'Histoire ecclésiastique (livres VIII-IX). Bilan critique et perspectives de la recherche*, e Matthieu Cassin, Muriel Debié, con Giusto Traina, *La question des éditions de l'Histoire ecclésiastique et le livre X*, ambedue in Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Commentaire*, I, *Études d'introduction*, éd. par Sébastien Morlet, Lorenzo Perrone, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, rispettivamente alle pp. 151-284 e 185-207.

¹⁴ Il testo dei *Martiri di Palestina* (d'ora in poi *MP*) ci è noto in una forma abbreviata, trasmessaci insieme al testo della *Storia Ecclesiastica* nella famiglia di manoscritti siglati ATER, che si ritiene risalire a poco prima della vittoria di Costantino su Licinio nel 324; e in una forma più estesa, che si considera più antica, conservata in siriano in un antichissimo manoscritto, databile al 411, e in forma frammentaria in greco.

di discriminazione.¹⁵ Nelle pagine che seguono mi limiterò a trattare di violenza fisica e sessuale sulle donne, tralasciando la questione della misoginia propria del linguaggio di Eusebio e delle fonti alle quali attinge, evidente soprattutto nella rappresentazione di gruppi scismatici ed eretici in cui le donne svolgono un ruolo di primo piano. Vedremo tuttavia come tale violenza fisica e, soprattutto, sessuale, possa interpretarsi come un attacco mirato a donne che, in virtù della scelta di vita continentale, godevano di particolare prestigio nelle comunità cristiane.

Vittime in tempi di guerra: le eroine della Storia Ecclesiastica

Tra gli argomenti in scaletta nella *Storia Ecclesiastica* vi sono «gli eventi abbattutosi sul popolo giudaico subito dopo la macchinazione ordita contro il nostro Salvatore»: ¹⁶ è specie in questo contesto che si incontra qualche figura di donna vittima di violenza. Eusebio adopera con sapienza una selezione di passi, di grande impatto, tratti dal *De bello iudaico* di Flavio Giuseppe, per raccontare il lungo assedio e la presa di Gerusalemme da parte dei Romani, alla fine della prima guerra giudaica: ne emerge il quadro di una città estenuata dalla fame e saccheggiata dai predoni, capaci delle più feroci efferatezze, popolata di uomini, donne, vecchi e bambini vaganti come fantasmi per le strade. La fame, capace di snaturare gli uomini e ridurli alla stregua di animali bruti, è la sciagura scelta dallo storico per dare ai propri lettori un'idea, almeno parziale, «di come il castigo che viene da Dio li [gli ebrei] raggiunse, non molto tempo dopo, per l'ingiustizia contro l'Unto di Dio». ¹⁷

Le donne intervengono sulla scena per rafforzare l'effetto di sovvertimento delle leggi del pudore (αἰδώς) e della natura (φύσις) prodotto dalla fame e così, a poco a poco, in un crescendo drammatico, sono descritte strappare il cibo ai mariti, negare il latte ai poppanti ¹⁸ fino a giungere, nel caso emblematico di Maria di Eleazaro, a divorare il figlio neonato dopo averlo arrostito. ¹⁹

¹⁵ Per una recente discussione sul tema della violenza nel cristianesimo antico vedi Albert C. Geljon, Riemer Roukema (eds), *Violence in ancient Christianity. Victims and perpetrators*, supplemento a «Vigiliae Christianae», 125, Leiden-Boston, Brill, 2014.

¹⁶ *HE* 1,2.

¹⁷ *HE* 3,5,7.

¹⁸ *HE* 3,6,5.

¹⁹ *HE* 3,6,21-28.

La donna conserva in tutta la scena una grande dignità e fierezza, che la rendono assimilabile a una delle grandi eroine della tragedia greca perché il suo gesto orribile rappresenta una forma di rivolta e resistenza ben più radicale di quella promossa dai ribelli: è un grido disperato davanti a un destino incombente fatto di schiavitù, disonore e miseria. Eusebio interpreta l'episodio alla luce del vangelo e lo considera il compimento di quanto predetto dal Signore agli ebrei.²⁰ La macabra scena della madre che mangia il proprio figlio e lo offre quale vittima sacrificale (θυσία) ai ribelli, sembra quasi una pena del contrappasso per il popolo giudaico, che ha ucciso l'Unto di Dio, immolato come cibo per la salvezza di tutta l'umanità.

Il testo di Flavio Giuseppe descrive con maestria e finezza psicologica le metamorfosi prodotte nella donna dalla fame e dai ripetuti soprusi ai quali è esposta: nel suo andare contro le leggi di natura, che prevedono l'accudimento dei figli in ogni circostanza, Maria di Eleazaro si assimila ai più spietati criminali, perdendo la delicatezza femminile e la pietà materna. Ci troviamo all'antitesi del processo di virilizzazione della martire, che assume in sé solo le caratteristiche positive della mascolinità, quali il coraggio, il controllo delle passioni e la resistenza fisica.²¹ Come le martiri, tuttavia, Maria di Eleazaro svolge un ruolo da protagonista, rifiutando di rimanere una vittima passiva.

Non così altre figure femminili tratteggiate *en passant* nella *Storia Ecclesiastica*. Nel contesto delle insurrezioni giudaiche Eusebio, citando Flavio Giuseppe o scrivendo di penna propria, accenna ad esempio ai cadaveri di donne privati dei veli che il pudore richiederebbe, facendo intendere che questo trattamento non era riservato solo ad esse.²² Inoltre, nei frequenti scenari di guerra e assedio le

²⁰ Si tratta della citazione di Mt 24, 9-21 che Eusebio fa seguire subito alla narrazione degli eventi (*HE* 3,7,1).

²¹ Il tema della virilizzazione della martire e dell'asceta è stato oggetto di molti studi: rimando qui solamente ai classici contributi di Clementina Mazzucco, *E fui fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo (secc. I-III)*, Firenze, Le Lettere, 1989 e Kerstin Aspregen, *The male women. A feminine ideal in the early church*, ed. by René Kieffler, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1990; per una visione d'insieme delle principali tipologie femminili cfr. Franca Ela Consolino, *La donna negli Acta martyrum*, in Umberto Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, Marietti, 1992, pp. 95-117; Elena Giannarelli, *La donna nel cristianesimo antico: fra filosofia e mito*, in Società italiana delle storiche (a cura di), *Donne sante. Sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996, pp. 99-117.

²² Sui cadaveri denudati delle donne vedi *HE* 2,26,2; per l'analogo trattamento riservato agli uomini vedi *HE* 3,6,14.

donne non vengono indicate come gruppo distinto, ma associate a vecchi e bambini tra i soggetti deboli della comunità, il che accade meno frequentemente nei resoconti martiriali.²³

Un'altra tipologia della Storia Ecclesiastica: le martiri della fede e della castità

Mi soffermerò ora sui due gruppi di donne che Eusebio riconosce essere distinti ma che, con un'operazione un po' artificiosa, accomuna sotto l'etichetta di "martiri", come emerge dal seguente passo:

Le donne, a loro volta, fortificate dall'insegnamento della parola di Dio, non furono da meno degli uomini (οὐχ ἦττον τῶν ἀνδρῶν): le une, affrontando gli stessi combattimenti degli uomini (τοὺς αὐτοὺς τοῖς ἀνδράσιν ἀγῶνας), riportarono uguali premi per la loro virtù; le altre, invece, trascinate alla perdizione (ἐπι φθορὰν ἐλκόμεναι), consegnarono la vita prima che il corpo alla rovina (θάττον τῆ ψυχῆν θανάτω ἢ τὸ σῶμα τῆ φθορᾷ παραδεδώκασιν).²⁴

L'equiparazione tra le martiri per la fede e le martiri per la difesa della castità poggia sulla convinzione eusebiana che la castità rappresenti un valore non negoziabile e un tratto essenziale della vita cristiana: è per questo che le donne che si sono tolte la vita pur di «non udire neppure con la punta delle orecchie la minaccia della prostituzione» non solo sono giustificate ma addirittura elevate al rango di martiri. In alcuni casi le fonti cristiane fanno riferimento, invece, a un doppio martirio, cioè alla violenza a sfondo sessuale prima del martirio vero e proprio.²⁵

²³ L'inclusione di donne anonime fra i deboli si legge in *HE* 3,5,4; 3,6,7; 3,6,11; 4,6,1; 7,32, 9-11. A proposito dei ripetuti martirii subiti dai cristiani della Tebaide durante la persecuzione di Diocleziano, Eusebio scrive: «e ancora un'altra volta in un giorno solo sono stati uccisi cento uomini, insieme per l'esattezza a bambini e a donne, condannati a diverse forme di supplizio che si succedevano l'una dopo l'altra», *HE*, 8,9,3. In un altro passo relativo all'ultima persecuzione si parla di un'intera città della Frigia bruciata con tutti i suoi abitanti, compresi fanciulli e donne, *HE* 8,11,1.

²⁴ *HE* 8,14,14. Per il testo di Eusebio si usa Eduard Schwartz, Theodor Mommsen (eds), *Eusebius Werke*, II,1 *Historia ecclesiastica (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* 9,1), Leipzig, J. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903.

²⁵ Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, pp. 185-195 definisce la pena alla prostituzione per le giovani cristiane come *das doppelte Martyrium*, denunciando una scarsa attenzione degli studi a questo aspetto (p. 186). Le fonti cristiane che riportano questo motivo sviluppano l'idea dell'incorruttabilità del corpo della vittima in

La prima martire a essere nominata è la celebre quanto evanescente Flavia Domitilla,²⁶ donna di nobili natali, imparentata con il console Flavio Clemente, di cui è detto che, verso la fine del regno di Domiziano, fu deportata nell'isola di Ponza in quanto cristiana. Segue la narrazione del martirio della moglie di Pietro, di cui Eusebio apprende da Clemente Alessandrino:²⁷ la donna, trascinata a morte, sarebbe stata incoraggiata dal marito a resistere, ricordandosi del Signore. La coppia, che realizza il perfetto matrimonio dei beati (ὁ τῶν μακαρίων γάμος), viene proposta da Clemente Alessandrino come modello autorevole di vita coniugata contro coloro i quali, alla sua epoca, negavano valore a tale scelta. Al tempo di Marco Aurelio Eusebio registra un'altra donna martire: Agatonice. Costei, insieme a Carpo e Papilo, si sarebbe distinta per molte e ripetute confessioni prima di terminare gloriosamente la sua vita.²⁸ Eusebio rimanda però alla sua raccolta di martiri antichi per avere più dettagliata notizia su tutti costoro.²⁹

La successiva figura femminile non può definirsi una martire *stricto sensu*, ma di certo una testimone della castità, la cui vicenda è intimamente legata a quella dei martiri processati e condannati sotto il *praefectus Urbi* Urbico poco prima del più noto autore delle due *Apologie dei cristiani*, Giustino. Costei, infatti, convertitasi al cristianesimo, rinuncia alla condotta peccaminosa di prima e, dopo un vano tentativo di ricondurre il marito alla castità, decide di ripudiarlo, in quanto peccatore impenitente. La matrona, di probabile condizione elevata, si appella a un diritto contemplato dalla

assenza del consenso della mente. Importanti sul tema in questione vari contributi del volume collettaneo *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'Alto Medioevo*, Atti della Settimana di studio (31 marzo-5 aprile 2005), Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2006.

²⁶ HE 3,18, 4.

²⁷ HE 3,30,2. La fonte utilizzata da Eusebio è *Stromati* 7,63-64.

²⁸ HE 4,15,48.

²⁹ Gli *Atti del martirio dei santi Carpo, Papilo e Agatonice* ci sono giunti in duplice redazione, greca e latina. Le maggiori differenze tra le due redazioni riguardano proprio la figura di Agatonice che, nella redazione greca, si dà alle fiamme per propria scelta, desiderando imitare i due fratelli di fede che l'hanno preceduta, mentre nella redazione latina, in cui si ritiene che sia stato censurato di proposito il particolare dell'autodenuncia della donna, è processata regolarmente e condannata insieme agli altri due. In entrambe le redazioni Agatonice si dichiara inflessibile di fronte alla richiesta, da parte dei presenti, di rinunciare al martirio per compassione del proprio figlio (o dei propri figli, secondo il testo latino). Vedi Arpad P. Orbán, *Martyrium Carpi, Papyli et Agathonice*, in Antoon A.R. Bastiaensen et al. (a cura di), *Atti e Passioni dei Martiri*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 2007⁶, p. 34 con relativa bibliografia.

legislazione romana, la richiesta di divorzio in caso di condotta immorale del coniuge,³⁰ ma è solo nell'insegnamento cristiano, a detta di Giustino, che trova l'indicazione per emanciparsi da uno stile di vita ricercato in primo luogo dal marito. Nel testo non si parla, in relazione alla vita precedente della donna, di violenze subite per mano del coniuge, né si afferma che a quella vita di lussuria, fatta di licenziosi incontri con servi (e, quindi, adulterini e perseguibili per legge) e di ubriachezza, ella si fosse opposta prima della conversione: è, piuttosto, con una certa leggerezza e indifferenza (εὐχερώς) che vi aveva aderito, seguendo forse usi e costumi diffusi (almeno è ciò che Giustino ed Eusebio vogliono farci credere) presso le famiglie agiate romane. È sulla base, quindi, di una morale cristiana, per la quale verginità, continenza nel matrimonio e castità sono valori della massima stima, che la donna prende le distanze dal marito, lo avverte come estraneo a sé e ritiene come un'empietà insopportabile la propria convivenza con lui. Ne consegue la reazione di odio dell'uomo che, dapprima, denuncia la consorte in quanto cristiana; poi, non trovando soddisfazione, rivolge il proprio livore contro il di lei maestro, Tolomeo, da identificarsi probabilmente con l'omonimo dottore gnostico, ottenendone il martirio.

Nel discorso apologetico di Giustino, l'episodio intende dimostrare che i cristiani vengono perseguitati in primo luogo perché si propongono di correggere i comportamenti immorali di quanti li circondano, suscitando il loro risentimento; quindi per opera dei cattivi demoni, che istigano alla persecuzione alcuni magistrati e giudici malvagi.³¹ La storia personale della donna è interpretata esplicitamente da Giustino quale causa (ἡ αἰτία) dei terribili fatti svoltisi ai tempi di Urbico, mentre nella *Storia Ecclesiastica* di Eusebio³² è introdotta in questi termini, subito dopo la narrazione del martirio di Giustino: «Quello stesso uomo [Giustino] ricorda nella *I Apologia*³³ altri che sono stati martiri prima di lui (ἑτέρων πρὸ αὐτοῦ μαρτυρησάντων), raccontando queste cose che risultano utili all'argomento. Ed egli scrive così: Una donna [...]».³⁴

³⁰ Nel caso di riconosciuto comportamento immorale del marito la donna romana poteva chiedere il divorzio, cfr. Carlo Venturini, *Legislazione tardoantica romana dopo Costantino in materia di stuprum, adulterium e divortium in Comportamenti e immaginario della sessualità*, pp. 177-214.

³¹ Iustinus, *II Apologia* 1, 2-3.

³² *HE* 4,16,1-9.

³³ Si tratta in realtà della *II Apologia*, ma Eusebio vi fa riferimento sistematicamente indicandola come *I Apologia*.

³⁴ *HE* 4,17,1.

Poiché Eusebio non adotta la distinzione, operata dalla sua fonte, tra antefatto e resoconto delle gesta dei martiri, lascia aperta al lettore la possibilità di includere anche la casta donna cristiana tra quei martiri. Sebbene, infatti, l'uso del participio aoristo di μαρτυρέω per definire quanti hanno reso testimonianza prima di Giustino sembri circoscrivere ai soli tre che hanno versato il sangue in nome della propria fede, vari aspetti della matrona la assimilano alla tipologia martiriale femminile. Come nel caso delle martiri dell'ultima persecuzione che, «fortificate dall'insegnamento della parola di Dio, trascinate alla perdizione, consegnarono prima la vita che il corpo alla rovina»,³⁵ questa donna, istruita dal maestro cristiano, pone la castità (σωφροσύνη) al centro della propria esistenza, abbandonando i vizi della sua vita precedente e invitando il marito a imitarla. Lampe interpreta in questo passo il corrispondente verbo σωφρονέω come «be moderate in sensual desire, hence be chaste», piuttosto che come “vivere nell'assoluta castità”, il che ben si adatterebbe al rimprovero mosso al marito di vivere “contro la legge” intrattenendo relazioni illecite e “contro la natura”, cioè immorali;³⁶ ma non si può escludere che si faccia qui allusione a una forma di totale continenza entro il matrimonio, quale ci è testimoniata nel cristianesimo dei primi secoli, specialmente in area siro-palestinese.³⁷ Della sorte finale della donna e della sua probabile confessione di fede niente sappiamo dal racconto di Giustino: la sua difesa della castità, prima ancora che la sua eventuale confessione di fede, ne fanno già, in ogni caso, agli occhi di Eusebio, una potenziale martire.

Una martire di epoca prediocleziana alla quale Eusebio dedica ampio spazio è la schiava Blandina,³⁸ le cui gesta eroiche sono riportate dettagliatamente dai cristiani delle chiese di Lione e Vienne, testimoni oculari dei fatti, nella lettera che inviarono alle chiese di Asia. Si tratta dei celebri martiri di Lione del 177, fra cui figurano Santo, diacono di Vienne, il neofita Maturo, Attalo, chiamato colonna della comunità, e Blandina, di cui viene detto:

³⁵ HE 8,14,4.

³⁶ Geoffrey W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 1370.

³⁷ Sul tema, assai frequentato dalla critica, cfr. Pier Franco Beatrice, *Continanza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secoli I-II)*, in Raniero Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, pp. 3-68.

³⁸ Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, pp. 51-52, rileva come il gruppo femminile più rappresentato nell'opera di Eusebio, cioè le martiri, si caratterizzi per eterogeneità di composizione sociale.

Blandina, mediante la quale Cristo intese dimostrare che ciò che presso gli uomini appare insignificante, spregevole e degno di disprezzo è valutato, invece, da Dio, degno di grande gloria a motivo dell'amore verso di lui quando tale amore si mostra con forza e non divampa solo in apparenza [cfr. 1 Cor 1, 28].³⁹

Risulta subito chiara la ragione della centralità di Blandina nella narrazione martiriale: il suo essere umile, disprezzata, marginale la rendono, nel ribaltamento di valori attuato dal cristianesimo, la prescelta attraverso cui si manifesta con maggior forza la potenza di Dio e si rende evidente la superiorità della religione cristiana sulle altre, capace come è di fortificare anche la più fragile e debole schiava. Le ripetute torture, narrate con insistenza fastidiosa per il lettore, non presentano alcuna valenza sessuale ma mettono piuttosto in evidenza come la donna sia da considerarsi un valente atleta (γενναῖος ἀθλητής)⁴⁰ o, ancora, un esempio e incitamento per gli altri atleti uomini. I compagni ravvisano, dunque, nella fragile sorella appesa a un legno per essere esposta alle fiere, un'immagine del crocifisso, in grado di rassicurare i credenti che chiunque avesse sofferto per lui sarebbe stato unito al Dio vivente.⁴¹ La potente rappresentazione dell'*imitatio Christi* sulla croce non conclude la narrazione delle imprese della martire che, non toccata dalle belve, viene destinata a un supplizio più raffinato. Nella sua ultima apparizione la troviamo accanto al giovane Pontico, di quindici anni: entrambi, infatti, sono costretti ad assistere quotidianamente ai supplizi dei compagni per essere indotti all'abiura. Di fronte alla loro resistenza, però, la folla inferocita incrudelisce ancor di più «non avendo compassione per la giovane età del ragazzo né pudore per il sesso della donna (τὸ γύναιον)».⁴² Sottoposti a ogni forma di tortura i due martiri, finalmente, rendono testimonianza: ultima la beata Blandina, che si era comportata come una madre nei confronti di tutti i compagni; a imitazione della madre dei Maccabei,⁴³ infatti, aveva portato i propri figli al cospetto del re. Negli ultimi attimi è raffigurata raggiante di felicità, come invitata a un convito nuziale, secondo un'immagine, presente anche negli *Atti di Carpo, Papilo e Agatonice*, che riporta alla

³⁹ HE 5,1,17.

⁴⁰ HE 5,1,19.

⁴¹ HE 5,1,41.

⁴² HE 5,1,53.

⁴³ È stato ravvisato un parallelo con la vicenda narrata in 2 Maccabei 7, dove la madre muore dopo aver assistito al martirio dei suoi sette figli, cfr. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, p. 199.

memoria certi atteggiamenti entusiastici del cristianesimo delle origini.⁴⁴ Alla sua morte i Gentili confessano che, presso di loro, nessuna donna aveva patito mai tali e tanti supplizi, dimostrando con ciò la superiorità morale delle donne cristiane sulle altre donne.⁴⁵ Accanto a Blandina figura Biblide, rea di avere in un primo tempo rinnegato, spinta dal diavolo stesso, in quanto esitante e priva di virile coraggio (ἄνανδρος); rinsavita durante la tortura, costei pronuncia una vibrante difesa dei cristiani, accusati di divorare i bambini nel corso delle loro assemblee, sottolineando l'impossibilità di un simile crimine per persone alle quali non era permesso mangiare neppure il sangue degli animali.⁴⁶

A questo episodio Eusebio fa seguire il racconto della passione di alcune martiri alessandrine provenienti dalla scuola di Origene, uccise all'epoca di Settimio Severo.⁴⁷ Le due donne, citate al termine dell'elenco dei martiri uomini, sono Eraide, catecumena, che ricevette il battesimo di fuoco e la famosa Potamiena che, dopo innumerevoli supplizi, rese testimonianza sul rogo insieme alla terza del gruppo, la madre Marcella. Nel breve quadro biografico riservato a Potamiena lo scrittore la dipinge come una combattente, in costante lotta per salvaguardare la propria castità (ἀγνεΐα) e verginità (παρθενία) contro le insidie di uomini libidinosi, attratti dalla sua bellezza pari, si dice, a quella della sua anima. Una simile descrizione precede le circostanze del martirio, il primo, nella *Storia Ecclesiastica*, in cui la vittima è esplicitamente oggetto di desiderio sessuale: il giudice Aquila, infatti, dopo averla fatta torturare in tutte le membra, minaccia di consegnarla ai gladiatori perché oltraggino il suo corpo (ἐφ' ὕβρει τοῦ σώματος), ottenendo dalla giovane una risposta considerata dai presenti blasfema. In mezzo alla bestialità del giudice e della folla che apostrofa Potamiena con frasi oscene, si erge la figura umanissima di Basilide, la guardia preposta ad accompagnarla al luogo dell'esecuzione: la presentazione del suo comportamento nobile e protettivo nei confronti della giovane fa da preludio alla sua conversione al cristianesimo, che lo condurrà al martirio.

La minaccia di violenza sessuale appare spesso nelle passioni e nei testi agiografici che hanno come protagoniste vergini, cosicché appare difficile individuare la realtà storica al di là del *topos* letterario, già presente, sebbene altrimenti declinato, nel romanzo elle-

⁴⁴ *Martyrium Carpi*, 42.

⁴⁵ *HE* 5,1,56.

⁴⁶ *HE* 5,1,25-26.

⁴⁷ *HE* 6,5,1-7.

nistico.⁴⁸ Il classico studio di Augar ha proposto, sulla base di una selezione di fonti, la plausibilità storica di simili condanne nel corso dei processi alle vergini cristiane,⁴⁹ presentando come unico esempio di un'analoga procedura al di fuori del contesto cristiano il caso della figlia di un uomo, certo Seiano, condannato nel 31 d.C. per lesa maestà. Tacito, nel cercare una spiegazione al gesto inaudito, afferma che, secondo gli storici contemporanei al fatto, la vergine sarebbe stata violentata prima di essere condannata a morte perché era inaccettabile altrimenti condannare a morte un'innocente.⁵⁰ François-Xavier Romanacce ha di recente riesaminato a fondo la questione e sottolineato come un tale tipo di condanna, benché non esplicitamente previsto dalla legislazione romana, possa inquadarsi nell'ambito delle pratiche esemplari deliberatamente scelte dall'autorità per degradare la *dignitas* del condannato e sia stata utilizzata principalmente come forma di minaccia per ottenere l'abiura delle donne cristiane; al tempo stesso lo studioso ha negato la possibilità di dedurre dalle fonti che essa fosse riservata alle sole vergini cristiane quale pena specifica per il crimine di *laesa maiestas*.⁵¹ Eusebio, come

⁴⁸ Francesca Rizzo Nervo, *La vergine e il lupanare. Storiografia, romanzo, agiografia*, in *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*, Atti del XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma 5-7 maggio 1994), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum (Studia Ephemeridis Augustinianum 50), 1995, pp. 91-99, ha messo a confronto il motivo nel romanzo erotico greco e in alcuni testi cristiani, evidenziando come esso costituisca nel primo caso uno dei tanti ostacoli che l'eroina deve superare prima di realizzare il ricongiungimento con l'amato, mentre nella letteratura cristiana assurga a momento cruciale che determina una trasformazione interiore della santa.

⁴⁹ Friedrich Augar, *Die Frau im römischen Christenprozess. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im römischen Staat (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Neue Folge 13,4)*, Leipzig, J.C.Hinrichs, 1905. È stato proposto da alcuni studiosi, in assenza, tuttavia, di testi che lo provino, di considerare la condanna alla violenza o alla prostituzione delle vergini cristiane come un caso di *servitus poenae*, in base alla quale si procedeva di solito alla condanna *ad metalla* o agli spettacoli circensi: il postribolo, in base a una simile interpretazione, andrebbe assimilato al circo, cfr. in proposito Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, pp. 185-195 con relativa bibliografia.

⁵⁰ L'episodio, riportato da Tacito in *Annales* 5,9 e da Dione Cassio 58,11,5, nonché da Svetonio in *Tiberius*, 61,5 è stato studiato da Augar, *Die Frau* p. 77, ed è riportato da Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, p. 187.

⁵¹ François-Xavier Romanacce, *La «condemnation» au bordel dans les sources antiques*, «Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Age», 126, 2014, n. 1, <<https://mefrm.revues.org/1733>>; lo studioso richiama l'attenzione sulla condanna *ad metalla*, attestata da fonti giuridiche, e inflitta a donne e uomini: in tal caso egli ipotizza che le donne venissero impiegate nelle miniere anche per svolgere servizi (si parla di *ministerium*) di natura sessuale.

avremo modo di osservare, la mette in relazione a donne che abbiano scelto la verginità o la continenza.

Un'altra fonte utilizzata dallo storico ecclesiastico per completare la sua lista di martiri è Dionigi di Alessandria, testimone e vittima della persecuzione di Decio del 250-251, che ricorda il nome di varie donne che subirono in quel tempo il martirio ad Alessandria. Prima ancora della pubblicazione dell'editto imperiale, che avrebbe determinato la persecuzione dei cristiani, furono infatti uccisi, dice Dionigi, un vecchio, di nome Metra,⁵² una donna di nome Quinta, e la vergine Apollonia. La prima, rifiutatasi di compiere un rito idolatrico, venne legata per i piedi e trascinata per la città, flagellata e finita con le pietre, mentre l'anziana vergine Apollonia, assai degna di ammirazione (θαυμασιωτάτη παρθένος), dopo essere stata violentemente percossa, si gettò nel fuoco pur di non pronunciare formule empie.⁵³ Vi sono donne anche tra i martiri uccisi dopo la pubblicazione dell'editto, tra cui la santa vergine Ammonaria (Ἀμμωνάριον τε ἄγία παρθένος), giustiziata in seguito a molte torture, la santissima anziana Mercuria (ἡ σεμνοτάτη πρεσβυτις Μερκουρία) nonché Dionisia, madre di molti figli (ἡ πολύπαις), che non amava tuttavia più del Signore: tutte costoro non furono torturate, ma uccise con la spada, «in quanto –afferma Dionigi– il governatore si vergognava di tormentarle ancora inutilmente e di essere vinto da donne».⁵⁴ La vergine Ammonaria, aveva, infatti, combattuto in precedenza per tutte loro (πρόμαχος) e la sua capacità di sopportazione doveva aver messo in discussione l'autorità del giudice.

In questo secondo gruppo si individuano varie tipologie femminili: oltre alla vergine fanno la loro comparsa, infatti, una madre e un'anziana. Della prima Dionigi mette in risalto il distacco nei confronti degli affetti terreni,⁵⁵ secondo un modello ascetico diffuso nel cristianesimo delle origini, condiviso dalle Therapeutidi e da vari illustri esempi di sante e martiri. La maternità, in un simile sistema di valori, appare, dunque, quale stato inferiore rispetto alla scelta della verginità, come Eusebio ha avuto modo di esprimere con chia-

⁵² HE 6,41,3.

⁵³ HE 6,41,7.

⁵⁴ HE 6,41,18.

⁵⁵ Un simile atteggiamento dimostrano anche, nel corso dell'ultima persecuzione, Filoromo di Alessandria e Filea, vescovo di Tmuis, decapitati nonostante parenti, amici e magistrati li esortassero ad avere pietà oltre che di loro stessi, dei loro figli e delle loro mogli, cfr. HE 8,9,7-8.

rezza nella *Dimostrazione Evangelica*.⁵⁶ Della seconda nulla si dice circa i legami familiari, sebbene l'aggettivo "santissima" (σεμνοτάτη) possa riferirsi alla scelta di vita casta, mentre si mettono in evidenza, attraverso l'epiteto "anziana" (πρεσβύτις), non solo l'età avanzata ma anche il ruolo di rilievo e prestigio rivestito entro la comunità.⁵⁷ Per la successiva persecuzione di Valeriano Eusebio non manca di citare una martire della setta eretica di Marcione.⁵⁸

La verginità e la castità costituiscono, infine, il comune denominatore di tutte le martiri vittime dell'ultima grande persecuzione, in Oriente come in Occidente.⁵⁹ La loro immagine appare, nell'economia della narrazione eusebiana, antitetica rispetto a quella dei persecutori, siano essi i tiranni Massimino e Massenzio in persona o governatori dipinti come despoti nei territori di loro competenza. Ad Antiochia, così, una madre casta e famosa per nobiltà di natali, sceglie con le proprie due figlie vergini di togliersi la vita piuttosto che essere costrette alla prostituzione (πορνεία) forzata,⁶⁰ mentre altre due vergini della stessa città, «belle, pie e veramente sorelle», cioè ascete che vivono in una microcomunità concepita come una famiglia spirituale, «sono gettate in mare per ordine dei servitori del demonio, come se la terra non fosse in grado di sopportare tanta bellezza».⁶¹ Ricorre al suicidio anche la matrona cristiana di Roma, mandata a prelevare a casa per essere condotta alla presenza di Massenzio: costei, vista l'inerzia del marito, *praefectus Urbi*, decide di trafiggersi con la spada, pur di non essere disonorata, lasciando soltanto il proprio cadavere a quanti la volevano trascinare via.⁶² Miglior sorte tocca, invece, a una cristiana di Alessandria, celebre

⁵⁶ Cfr. *Demonstratio Evangelica* I,8.

⁵⁷ Cfr. Susanna Elm, 'Virgins of God? The making of asceticism in Late Antiquity', Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 55 relativamente al termine πρεσβύτερα riferito a Tekousa, una delle sette vergini del *Martirio di San Teodoro* uccise nel 312-313 nei pressi di Ancira.

⁵⁸ *HE* 7,12.

⁵⁹ Simile giudizio esprime Stefano Magnani in *Le donne martiri della persecuzione di Diocleziano*, in Andrea Tilatti, Francesco G.B. Trolese (a cura di), *Giustina e le altre. Sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XX*, Roma, Viella, 2009, pp. 175-199.

⁶⁰ *HE* 8,12,3-5. La vicenda delle tre donne ha conosciuto una vasta fortuna, essendo stata trattata da Eusebio di Emesa, Ambrogio, Giovanni Crisostomo e Agostino. In proposito vedi Carlo Nardi, *Il martirio volontario nelle omelie di Giovanni Crisostomo sulle martiri antiochene*, «Ho Theologós», 1, 1983, n. 1, pp. 207-278.

⁶¹ *HE* 8,12,5.

⁶² *HE* 8,14,16-17. Lo stesso episodio è narrato nella successiva *Vita di Costantino* 1,34, dove la donna è detta moglie di un senatore.

per ricchezza, educazione ed eccellenza nella castità che, riuscita a sottrarsi alle brame di Massimino, ottiene dal tiranno l'esilio al posto della morte.⁶³

Persecuzioni e donne nei Martiri di Palestina

Se nella *Storia Ecclesiastica* Eusebio assimila tutte le donne che sono state testimoni della castità (σωφροσύνη) – sia quelle esplicitamente menzionate che le altre ricordate solo di sfuggita – ai martiri, uomini e donne morti o torturati in ragione della propria confessione di fede, nei *Martiri di Palestina* questo modello di martire casta è predominante, specialmente nella versione più lunga e più antica, preservata integralmente, con poche lacune, in siriano e frammentariamente in greco e concepita come testo autonomo rispetto alla *Storia Ecclesiastica*.⁶⁴

Nel complesso, dei circa novanta campioni della fede da lui celebrati solo cinque sono donne, di cui quattro vergini. Elizabeth Claire Penland,⁶⁵ in uno studio recente, ha sottolineato la presenza importante di un “ascetic network of Virgins of God” nei *Martiri di Palestina*, contraltare femminile alla cosiddetta scuola di Panfilo, di cui Eusebio è membro, a composizione interamente maschile. Queste donne appaiono talvolta individualmente e altre volte in gruppi e, pur provenendo da città diverse, dimostrano di riconoscersi e di essere solidali tra loro. L'unica alla quale viene dedicato un capitolo a se stante, dopo il breve accenno a Tecla, divorata dalla fiere,⁶⁶ è Teodosia di Tiro,⁶⁷ martire nel 307 e definita quale «fanciulla (*tālita*/

⁶³ HE 8,14,15.

⁶⁴ Per l'edizione della versione lunga dei *Martiri di Palestina* vedi Eusebius of Caesarea. *History of the martyrs in Palestine*, ed. by William Cureton, London and Edinburgh, Williams and Norgate, 1861; Bruno Violet, *Die palastinischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea. Ihre ausführlichere Fassung und deren Verhältnis zur Kürzeren (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Neue Folge 14,4)*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1896 e Hippolyte Delehaye, *De martyribus Palaestinae longioris libelli fragmenta*, «Analecta Bollandiana», 16, 1897, pp. 113-139. La successiva recensione corta, invece, è concepita come parte integrante di una delle edizioni della *Storia Ecclesiastica*.

⁶⁵ Elizabeth Claire Penland, *Martyrs as philosophers. The school of Pamphilus and ascetic tradition in Eusebius's "Martyrs of Palestine"*, Ph.D. dissertation Yale University, Ann Arbor, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2010, p. 97 ss.

⁶⁶ MP III,1 e VI,3. Eusebio precisa che si tratta di una contemporanea, altra rispetto all'apostola al seguito di Paolo.

⁶⁷ MP VII,1-2. Sui problemi relativi alla trasmissione di questo nome cfr. Violet, *Die palastinischen*, pp. 142-143.

κόρη)⁶⁸ divina e molto santa (*qāddiṣā/ἱερά καὶ παναγία*)⁶⁹ e vergine (*betūltā/παρθενουμένη*) del Figlio di Dio», non ancora diciottenne. Recatasi a visitare alcuni confessori in attesa di giudizio per ottenerne l'intercessione, la giovane viene afferrata dalle guardie e condotta davanti al crudele governatore Urbano che, preso da rabbia mista a desiderio per la giovane, le ordina di sacrificare agli dei. La ragazza gli resiste come se fosse un uomo e con il suo comportamento manda su tutte le furie Urbano che si accanisce a torturarla ai fianchi e ai seni, finché di lei non si vedano le interiora. Teodosia sopporta in silenzio e, di fronte alla nuova richiesta di sacrificare, risponde al proprio aguzzino, bella più che mai, di avere ottenuto da lui ciò che desiderava, ovvero di condividere con i martiri le sofferenze e l'immediato accesso al regno dei cieli. Il governatore, proprio come nel caso della vergine Ammonaria, si rende conto di essersi coperto di ridicolo e decide, pertanto, di fare gettare la fanciulla in mare, senza torturarla oltre; similmente preferisce non procedere alla tortura per gli altri confessori, che vengono destinati ai lavori forzati nelle miniere. Proprio come Ammonaria, la vergine con il proprio corpo fa da scudo agli altri confessori e, a imitazione di Cristo, prende su di sé le loro sofferenze.

L'altra figura femminile cui è concesso un certo spazio è Valentina di Cesarea, martire nel 308, che interviene in difesa della sorella nella fede e vergine (*betūltā*) come lei, Ennatha di Gaza.⁷⁰ Di quest'ultima è ribadito ancora una volta che è di sesso femminile quanto al corpo ma maschile quanto a eroismo di atteggiamento. Minacciata di prostituzione forzata, reagisce insultando l'imperatore per aver dato il potere a un giudice così depravato e inetto come Firmiliano e, di conseguenza, viene condannata a feroci torture su tutto il corpo, tanto da sfinire i suoi carnefici. È a questo punto che interviene Valentina, dal fisico minuto e dallo spirito forte, per esprimere il proprio sdegno di fronte allo scempio del corpo della consorella. Portata in giudizio, non solo confessa la propria fede, ma addirittura rovescia un altare sul quale avrebbe dovuto sacrificare e, dopo varie torture,

⁶⁸ Nel caso in cui vi sia un parallelo si riportano i termini in siriano e greco, altrimenti nella sola versione siriana.

⁶⁹ L'aggettivo, in siriano, significa anche "casta" e diventerà termine tecnico per indicare la scelta di vita continentale nel matrimonio: cfr. Arthur Vööbus, *History of ascetism in the Syrian Orient. A contribution to the history of culture in the Near East*, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 184, *Subsidia* 14), I, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1958, pp. 104-106.

⁷⁰ *MP VIII*, 6-8.

muore sul rogo legata alla sorella. La prostituzione forzata, qui solo minacciata, appare come condanna abituale per le vergini d'Egitto, ancora una volta definite "vergini sante di Dio", sotto il terribile governatore Ierocle: Edesio, uno dei martiri della "scuola" di Panfilo giustiziato ad Alessandria, la condanna a gran voce, definendola una pratica contro natura, causa di contaminazione per la città.⁷¹

Nel medesimo anno 308 un'altra giovane, «vergine del figlio di Dio»⁷² della città di Baishan, subisce il martirio a Cesarea. A lei è riservato un trattamento del tutto particolare,⁷³ diverso da quello dei compagni uomini Antonino, Zebinas e Germano, che avevano sfidato apertamente le autorità. Costei, infatti, viene trascinata a forza dalla sua città fino a Cesarea e costretta a sfilare nuda attraverso le vie cittadine per appagare lo sguardo libidinoso del suo aguzzino, Maxys, su cui Eusebio non fornisce alcuna indicazione. In seguito, condotta in tribunale, verrà torturata e infine condannata al rogo.

Come già nella *Storia Ecclesiastica*, ci troviamo di fronte ad un esempio di castità virgine che mette in primo piano il corpo delle donne, la loro bellezza, e il desiderio che scatenano nei carnefici. La bellezza, infatti, sebbene accompagnata da modestia, attira lo sguardo lascivo di giudici e tiranni malvagi, e allora Eusebio introduce il tema della violenza sessuale nella forma di minaccia alla prostituzione forzata, o di torture e mutilazioni, in cui la vittima è rappresentata come oggetto di desiderio sessuale. Nel gioco retorico, la donna forte, coraggiosa e padrona delle passioni, è contrapposta agli uomini depravati, bestiali e dominati dalla libidine e dall'ira, che escono miseramente sconfitti dallo scontro verbale con l'eroina.

Qualche osservazione conclusiva

La *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, primo complesso tentativo di costruire una storia del popolo cristiano, è intrisa, dalla prima all'ultima pagina, di immagini violente, esibite talvolta con un certo compiacimento ma mai gratuite. Si tratti della narrazione dell'ultimo assedio di Gerusalemme durante la rivolta giudaica o del minuzioso

⁷¹ MP V,2.

⁷² MP IX, 6-8.

⁷³ Romanacce, *La «condemnation» au bordel*, pp. 53-55, precisa come l'esposizione pubblica del condannato possa intervenire prima o dopo la condanna, sempre in un quadro che segue un suo ordine e una sua logica. Nel caso in questione sembra che si tratti di una vera e propria esposizione alla gogna che dovrebbe avere come risultato l'abiura della giovane.

resoconto delle torture subite da pochi martiri cristiani, ogni forma di violenza trova una sua ragione d'essere all'interno del piano divino, oscillando dalla funzione di segno inequivocabile della punizione di Dio a quella di strumento, mediante il quale si realizza la salvezza. Nel primo caso il discorso si incentra sulla colpevolezza della vittima, come avviene per il popolo giudaico, destinato a una sorte di persecuzione e oppressione per aver rinnegato il Messia, o per i persecutori dei cristiani; nel secondo caso, invece, il racconto si dispiega secondo la dialettica vittima-carnefice, e la vittima, come accade per i martiri, realizza un'imitazione del sacrificio salvifico di Cristo sulla croce.

Tutte le scene di violenza che punteggiano la *Storia Ecclesiastica*, dunque, persino le più raccapriccianti, sembrano inserirsi armonicamente nella più ampia architettura dell'opera, fornendo argomenti rilevanti al progetto pedagogico dell'autore. Nei *Martiri di Palestina* che, specie nella recensione più lunga, sembrano pensati per un pubblico locale, più ristretto rispetto alla *Storia Ecclesiastica*, il racconto delle passioni dei martiri serve a costruire l'identità della chiesa di Palestina e a legittimare Eusebio quale erede di quelle figure esemplari.⁷⁴

È prima di tutto tenendo presente questa valenza pedagogica della violenza e la volontà dell'autore di presentare i cristiani come vittime di inaudite sofferenze⁷⁵ che possiamo utilizzare l'opera eusebiana come fonte per ricostruire dinamiche di abuso e discriminazione che vedono coinvolte donne cristiane dei primi secoli: è, cioè, tenendo distinti due piani, quello storico e quello retorico, che è stata condotta l'analisi dei testi eusebiani, andando alla ricerca della realtà storica da una parte e della retorica della violenza dall'altra, per cercare di comprendere meglio fatti e mentalità di un'epoca.

Un dato degno di rilievo è il fatto che le martiri siano le donne di gran lunga più rappresentate nel rarefatto universo femminile eusebiano, al cui interno le vergini costituiscono la stragrande maggioranza. La scelta della vita matrimoniale appare, sebbene rispettabile, inferiore rispetto a quella virginale e ciò è dimostrato dai pochi ritratti di madri presenti nelle due opere eusebiane considerate. La maternità migliore è quella spirituale, scelta dalle Terapeutidi e da Blandina, madre dei suoi compagni di martirio, ma di fatto anche

⁷⁴ Cfr. Penland, *Martyrs as philosophers*, p. 66 ss.

⁷⁵ Sul tema, centrale nella letteratura martiriale, si veda Judith Perkins, *The suffering self. Pain and narrative representation in the early Christian era*, London-New York, Routledge, 1995.

dalle martiri madri come Dionisia che, pur avendo molti figli, non li ama più del Signore, o la madre antiochena, che preferisce la morte propria e delle figlie alla corruzione della castità. L'aberrazione della maternità, incarnata da Maria di Eleazaro che mangia il proprio figlioletto è letta, invece, come conseguenza e manifestazione della vendetta di Dio sul popolo ebraico.

La prevalenza di vergini e continenti denuncia un'evidente simpatia da parte dello storico ecclesiastico per questo modello di vita femminile che, negli anni in cui egli vive, si sta significativamente affermando:⁷⁶ queste donne ascete, a quanto sembra, vivono la propria esperienza all'interno della famiglia o di piccole comunità prive della strutturazione di un centro monastico e alcune di loro si caratterizzano per un buon livello di istruzione, la capacità di sostenere lo scontro dialettico con un uomo e una notevole autonomia nel disporre del proprio patrimonio.⁷⁷ A partire dalle notizie contenute nei *Martiri di Palestina* Elizabeth C. Penland⁷⁸ ha sottolineato come il paradigma ascetico eusebiano insista sulla necessità di una separazione netta tra uomini e donne, anche per quanto riguarda i luoghi della formazione, a differenza, ad esempio, di quanto avveniva nel *Didaskaleion* origeniano, come ben dimostrato dal caso di Potamiena. Un altro testo eusebiano, tuttavia, non considerato dalla studiosa americana, mette in rilievo un'altra prospettiva: nella più tarda *Vita*

⁷⁶ Magnani, *Le donne martiri*, p. 192 giunge alla stessa conclusione, rimandando in nota ai principali studi relativi al cambiamento di valori in atto nelle comunità cristiane tra III e IV secolo, che porta gradualmente alla sostituzione delle vedove con le vergini nella *leadership* femminile.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 192-196, propone il raffronto con alcuni *Atti e Passioni* di martiri riferibili alla persecuzione diocleziana e considerati storicamente fondati, constatando una sostanziale conferma dei dati forniti da Eusebio. Franca Ela Consolino, nel suo *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, «Augustinianum», 24, 1984, pp. 83-113, analizza le principali passioni romane e fornisce importanti linee metodologiche per il loro utilizzo ai fini della ricostruzione storica, evidenziando come nella maggior parte dei casi esse siano databili a inizio V secolo quanto al loro nucleo originario e riflettano, pertanto, un modello femminile ascrivibile a fine IV inizio V secolo. Il tema del rapporto tra ricostruzione storica e fonti agiografiche è al centro del volume di Timothy D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, Coronet Books Incorporated, 2010.

⁷⁸ Penland, *Martyrs as philosophers*, pp. 104-105, deduce dalla lettura dei *Martiri di Palestina* che la "scuola" di Panfilo fosse frequentata solamente da uomini, a differenza di quella catechetica origeniana a cui accedevano uomini e donne. È comunque da rilevare che sia Gerolamo sia, successivamente, Fozio descrivono Panfilo come un maestro noto per dare la Bibbia in lettura anche alle donne nonché come insegnante di donne: Hieronymus, *Adversus Rufinum* 1,10 e Photius, *Bibliothecae codices*, 118.

di Costantino, infatti, Eusebio narra che Licinio, poco prima dello scontro finale con Costantino nel 324, in veste di sovrano assoluto dell'Oriente, avrebbe vietato con un editto che gli uomini e le donne cristiani potessero prendere parte insieme al culto, impedendo inoltre alle donne di accedere alle sacre scuole della virtù e ai vescovi di introdurle nell'insegnamento divino. Su questa base, Licinio avrebbe quindi imposto alle donne esclusivamente insegnanti del proprio sesso.⁷⁹ Stefano Magnani ricorda, d'altra parte, come il filosofo Porfirio deridesse i cristiani in quanto governati da un senato di matrone e donne, le quali avrebbero esercitato un'influenza notevole nella designazione delle cariche sacerdotali.⁸⁰ La concorde individuazione, da parte di Licinio e Porfirio, di una forte e influente componente femminile all'interno delle comunità cristiane, deve leggersi, al di là delle amplificazioni retoriche, come un dato reale. Queste donne, specialmente se provenienti dalle classi elevate, dovevano avere la possibilità di percorrere diversificati itinerari di formazione e godere di una significativa autonomia soprattutto in virtù di una scelta di vita continentale.⁸¹ È l'ascesi, nella forma di pratica della vita continentale, della preghiera e dello studio della parola di Dio che permette, infatti, alla donna di superare i limiti della propria natura e di diventare uomo. A partire da una simile considerazione è dunque assai probabile che Eusebio, e forse Panfilo prima di lui, condividesse l'idea di Origene e di vari contemporanei della necessità, per le donne, di accedere a una forma di conoscenza teologica e scritturistica sotto la guida di un maestro uomo, ma che al tempo stesso egli fosse preoccupato dal ribadire l'esigenza di una rigida separazione tra uomini e donne per evitare pericolose forme di coabitazione tra asceti di sesso diverso, stigmatizzate da varie parti.⁸²

⁷⁹ *Vita Constantini* I,53,1. La motivazione ufficiale dell'editto, a detta di Eusebio, è la necessità di salvaguardare la moralità dell'impero, messa in discussione dalle adunanze promiscue dei cristiani.

⁸⁰ Magnani, *Le donne martiri*, pp. 198-199: si tratta di Porphyrius, *Contra Christianos*, F 97 Harnack (Adolf von Harnack, *Porphyrios, Gegen die Christen, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, «Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Berlin 1916); Hieronymus, *In Isaiam* II,3,12.

⁸¹ Sul tema dell'istruzione della donna romana vedi Emily A. Hemelrijk, *Matrona docta. Educated women in the Roman elite from Cornelia to Julia Domna*, London-New York, Psychology Press, 2004; sulla casa come luogo principale della formazione delle giovani cristiane cfr. Caroline Osiek-Margaret Y. Macdonald, *Il ruolo delle donne nel cristianesimo delle origini. Indagine sulle chiese domestiche*, tr. it., Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2007.

⁸² Si veda in proposito Sabrina Inowlocki che si sofferma sul passo filo-

Sono queste ascete cristiane, dunque, dedite a una vita di studio e preghiera, che vivono ritirate pur intrattenendo rapporti con il resto della comunità, le donne che Eusebio celebra maggiormente nella sua opera, mettendone in evidenza il carattere coraggioso e virile, che permette loro di sostenere le prove più ardue. Egli sembra non ritenere invece interessante soffermarsi a descrivere i ruoli e i compiti delle donne nella Chiesa, salvo che non si tratti delle eretiche, di cui si forniscono maggiori dettagli per moltiplicare gli spunti di critica.

La prevalenza di vergini e continenti tra le martiri dell'ultima persecuzione nonché di violenze a sfondo sessuale potrebbe testimoniare un fatto reale, ovvero un programmatico attacco degli ultimi persecutori a una categoria, quella delle vergini, investita di prestigio in virtù della propria scelta di vita e sempre più influente all'interno delle comunità: è una coincidenza significativa, infatti, che le vergini figurino tra le principali vittime dell'ultima persecuzione in *Atti* e *Passioni* di provata attendibilità storica. In ambito siriano, gli *Atti* edesseni dei martiri Shmona e Gurya, databili alla prima metà del IV secolo e considerati fededegni, indicano nelle "Figlie del Patto" (*bnat qyāmā*), donne votate alla castità e al servizio del sacerdote o vescovo locale, che vivono appartate in piccole comunità o in famiglia, il bersaglio privilegiato, insieme ad altri membri del clero, della persecuzione diocleziana.⁸³ Vergini, e degne di una considerevole reputazione nell'ambiente nel quale vivono, sono, ad esempio, Agape, Irene e Chione, processate nel 304 a Tessalonica di Macedonia, ma anche molte altre martiri protagoniste di *Passioni* africane.⁸⁴ È altresì rilevante constatare che la violenza a sfondo sessuale ai danni delle vergini quali incarnazione di potere ecclesiale sia stata praticata, più tardi, da parte degli stessi cristiani, nel corso delle lotte tra ariani e cattolici.⁸⁵ Ma occorre tenere conto al tempo stesso dell'en-

niano dei Terapeuti, riportato da Eusebio, in cui quest'ultimo enfatizza, rispetto al testo citato, la separazione fra uomini e donne nelle comunità cristiane: *Eusebius of Caesarea's "Interpretatio Christiana" of Philo's De vita contemplativa*, «The Harvard Theological Review», 97, 2004, n. 3, pp. 305-328, specialmente p. 317.

⁸³ Cfr. Susan Ashbrook Harvey, *The daughters of the covenant. Women's choirs and sacred songs in ancient Syriac christianity*, «Hugoye: Journal of Syriac Studies», 8, 2005, n. 2, pp. 125-149, specialmente p. 126. Sulla violenza sulle donne negli atti dei martiri delle chiese di Siria vedi *Holy women of the Syrian Orient*, ed. by Sebastian P. Brock and Susan Ashbrook Harvey, Berkeley, University of California Press, 1987, spec. p. 24.

⁸⁴ Per i riferimenti a queste *Passioni*, considerate storicamente attendibili, cfr. Magnani, *Le donne martiri*, pp. 194-196.

⁸⁵ Cfr. David Brakke, *Athanasius and the politics of ascetism*, Oxford, Oxford

fasi retorica delle fonti cristiane che, attraverso la celebrazione di vergini martiri assediate nella loro castità, cercano di promuovere un modello femminile emergente.⁸⁶

L'esaltazione della castità porta Eusebio non solo a giustificare il suicidio delle donne che in tal modo intendano preservare castità e verginità, ma addirittura a celebrarle nel novero delle martiri: un'idea che più tardi Girolamo continuerà a promuovere,⁸⁷ armonizzandola con i dettami del nuovo modello monastico femminile, ma che Agostino contesterà con forza, negando capacità di corruzione a un atto compiuto senza consenso di volontà.⁸⁸

Risulta altresì significativo constatare che le martiri alle quali Eusebio dedica maggior spazio sono coloro che, per fragilità del corpo e umiltà di condizione sociale, gli permettono di sviluppare a dismisura il paradosso tra esteriorità e interiorità, debolezza corporea e forza dell'animo, femminilità fisica e maschilità spirituale. Blandina e Valentina incarnano perfettamente questo paradigma: di entrambe si dimentica l'identità di genere, a differenza di quanto avviene per la tipologia delle martiri belle e desiderate dal giudice o dal potente di turno – come Potamiana, le vergini di Antiochia ed Ennatha – la cui bellezza fisica esprime l'ancor maggiore splendore dell'anima.

La violenza sulle donne ha, inoltre, un maggior impatto visivo di quella dei compagni uomini: la resistenza fisica delle donne al dolore è, infatti, più spettacolare, in quanto inaspettata mentre la violenza a sfondo sessuale⁸⁹ permette, tra l'altro, di inserire nella narrazione qualche scena di gusto *voyeuristico*, destinata a lunga fortuna nell'iconografia.

L'indiscreta e morbosa attenzione per il corpo, spesso nudo, della vergine, l'insistita sottolineatura dell'eccitazione sadica del carnefice alla vista dello spettacolo e il maniacale resoconto delle dinami-

Clarendon Press, 1995, p. 18 e Peter Brown, *The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988, pp. 259-260.

⁸⁶ *Holy women of the Syrian Orient*, p. 24.

⁸⁷ Cfr. ad esempio *Epistulae* 108,31.

⁸⁸ *De civitate Dei* 1, 26-28. Rizzo Nervo (*La vergine e il lupanare*, pp. 95-97) individua nel trattato *Sulla verginità* di Basilio di Ancira, risalente a metà del IV secolo, la prima teorizzazione dell'assenza di corruzione per il corpo delle vergini violate senza consenso della volontà.

⁸⁹ Va peraltro rilevato come gli accenni a violenze e mutilazioni sessuali ai danni degli uomini siano rarissimi, e non tanto, credo, perché tali manifestazioni non esistessero, come dimostra la legislazione romana, ma perché il richiamo ad essi era meno adatto alle finalità della narrazione eusebiana.

che della tortura, elementi ricorrenti in tanta letteratura agiografica e psicologicamente ascrivibili all'identità maschile degli autori di tali narrazioni, sono ravvisabili nell'opera di Eusebio ma in misura, per così dire, ancora contenuta. Ciò è legato in gran parte ai documenti utilizzati: le fonti per le persecuzioni dei primi tre secoli, infatti, quasi non presentano il tema, fatta eccezione per la passione di Potamiana, mentre il motivo si intensifica per il periodo dell'ultima persecuzione, della quale Eusebio stesso è importante testimone. La violenza, minacciata ma non consumata, permette di mettere in ulteriore risalto la scelta di verginità della martire, il cui corpo appare inattaccabile e invulnerabile come effetto e premio di una vita consacrata a Dio.

Il tema della violenza sulle donne si inserisce, dunque, in maniera funzionale nel progetto complessivo dell'opera eusebiana e serve a dimostrare, da un lato, come il messaggio cristiano riesca a rendere forti e virili persino le donne, per natura fragili nel corpo e instabili nell'animo, promuovendo in particolare il modello dell'asceta continente; dall'altra evidenza per via di paradosso come Dio impieghi i propri servi più umili, quali bambini, donne e schiavi, per manifestare la propria potenza.

Abstract: Il contributo indaga la violenza sulle donne, intesa come violenza fisica e sessuale, nella *Storia Ecclesiastica* e nei *Martiri di Palestina* di Eusebio. Tra le poche figure femminili presenti nelle due opere eusebiane le martiri sono le più rappresentate e, tra queste, le ascete testimoni della fede e della castità durante la persecuzione diocleziana, in sintonia con un modello di vita emergente nelle comunità cristiane contemporanee. Il tema della violenza sulle donne è considerato, quindi, entro il progetto complessivo dell'opera eusebiana: esso serve a dimostrare, da un lato, come il messaggio cristiano riesca a rendere forti e virili persino le donne, per natura fragili nel corpo e instabili nell'animo; dall'altra evidenza per via di paradosso come Dio impieghi i propri servi più umili per manifestare la propria potenza.

The contribution investigates the violence against women, intended as direct violence, both physical and sexual, in Eusebius' *Ecclesiastical History* and *The Martyrs of Palestine*. Among the few female figures that appear in both the Eusebian works, the martyresses are the best represented and among them, the ascetics, who testified to faith and chastity during the Diocletianic persecution: this praise of ascetic women seems to support an emerging model of life in the contemporary Christian communities. The violence against women is also considered within the general project of Eusebius' work: it deserves to demonstrate both how the Christian message can transform a woman into a man and how God can use his most humble servants for glorifying His power.

Keywords: Donne, violenza, Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, *Martiri della Palestina*; women, violence, Eusebius, *Ecclesiastical History*, *Martyrs of Palestine*.

Biodata: Carla Noce è docente di *Storia del Cristianesimo* presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Roma Tre. I suoi principali interessi scientifici sono Origene e la tradizione alessandrina, edizioni e traduzioni di testi cristiani antichi, testi normativi e pratiche del cristianesimo delle origini, la traduzione dei Padri greci in latino e siriano.

Carla Noce is Associate Professor of History of Christianity at the Department of Humanities University of Roma Tre. Her main scientific interests are Origen, critical editions and translations of ancient Christian texts, normative texts and practices of Ancient Christianity, the translations of the Greek Fathers both in Latin and Syriac (carla.noce@uniroma3.it).