

Temi e problemi dell'agiografia russa al femminile nei secoli X-XVII

Maria Chiara Ferro

[eSamizdat 2004 (II) 3, pp. 25–29]

LA letteratura religiosa, e quella agiografica in particolare, è centrale per quanti vogliono accostarsi allo studio della cultura russa medievale. L'agiografia infatti ne ha costituito per lungo tempo uno dei generi più rappresentativi; dalla fine del XIX secolo, poi, con la pubblicazione del libro di V.O. Ključevskij *Drevnerusskie žitija svjatykh kak istoričeskij istočnik* [Le vite antico-russe dei santi come fonte storica]¹, ne è stata riconosciuta l'importanza anche come fonte per indagini storiche e culturali.

Mentre negli ambiti latino e bizantino ormai da tempo la ricerca ha ricostruito interessanti spaccati di vita religiosa femminile², non altrettanto accade per la cultura russa. Qui l'opinione di Kologrivov, secondo cui le donne russe non hanno affatto, o quasi, partecipato direttamente alla creazione dell'ideale religioso e morale della loro nazione è stata solo in parte smentita³. Le pagine dedicate alle sante pervenute fino a noi, sono una piccola parte dell'eredità agiografica della Rus'. È forse per questo che anche le opere sulla santità e sul ruolo dei monasteri nella Rus' relegano le donne allo spazio di un

paragrafo o di un capitolo, con toni di solito pessimisti in merito alla presenza nella Rus' di modelli autoctoni di santità femminile⁴. Il mancato rinvenimento, sino a oggi, di pagine autografe di sante russe non fa che confermare questo stato di cose. Stando, infatti, a quanto si legge nello *žitije* [vita] di Evfrosinija Polockaja e in quello di Evfrosinija Suzdal'skaja, entrambe si prodigavano in un'attività di insegnamento per le consorelle e, nel caso della santa di Suzdal', di predica pubblica in chiesa; purtroppo nessuna pagina che attesti una loro produzione letteraria è giunta fino a noi, ma non ci sorprenderebbe che un'attenta indagine negli archivi dei monasteri in cui le due sante vissero, ne portasse alla luce alcune. E. Lichačeva, nell'opera *Materialy dlja istorii ženskogo obrazovanija v Rossii* [Materiali per la storia dell'istruzione delle donne in Russia], ritiene che nella prima redazione della vita di Evfrosinija Polockaja, si faccia riferimento a un *ustav* [regola] che la santa avrebbe lasciato al suo monastero prima della partenza per Gerusalemme. Nelle successive versioni della vita, troviamo la seguente menzione: “sama že blažennaja Evfrosinija položivši velikoe ustroenie oběma monastyrema, brati i sestram'', i dast'' deržati i rjaditi sestře svoej Evdokej”⁵; il termine antico-russo *ustroenie* [ordinamento] può interpretarsi anche come *ustav* [regola], e ciò confermerebbe la tesi di Lichačeva. Se veramente scritto, l'*ustav* di Evfrosinija Polockaja sarebbe quindi uno dei primi composti nella Rus'. Ma il fatto che sia

¹ V.O. Ključevskij, *Drevnerusskie žitija svjatykh kak istoričeskij istočnik*, Moskva 1871.

² Senza pretesa di esaustività, ricordiamo alcuni titoli: A. Valerio, *Cristianesimo al femminile: donne protagoniste della storia delle chiese*, Napoli 1990. Per l'ambito latino A. Benvenuti, *In Castro Poenitentiae. Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990; S. Boesch Gajano, “Spiritualità laica e santità femminile”, Idem, *La santità*, Roma 1999, pp. 71–75; *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, a cura di S. Boesch Gajano, Roma 1997; *Prediche alle donne del XIII secolo*, a cura di C. Casagrande, Milano 1978; E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980; C. Klapisch-Zuber “La donna e la famiglia”, J. Le Goff, *L'uomo medievale*, Roma-Bari 1990, pp. 321–349; G. Zarri, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1991. Per l'ambito bizantino L. Garland, *Bizantine Empresses*, London-New York 1999; E. Patlagean, “L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance”, *Studi Medievali*, 1976, 17, pp. 597–623; A.M. Talbot, “La donna”, G. Cavallo, *L'uomo bizantino*, Roma-Bari 1992; *Women and Religious Life in Byzantium*, a cura di A.M. Talbot, Burlington 2001.

³ I. Kologrivov, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953 (traduzione italiana, Idem, *Santi russi*, a cura di M.L. Giartosio De Courten, Brescia 1985, p. 290).

⁴ Si vedano ad esempio i testi di G.P. Fedotov, *Svjatye drevnej Rusi* (X-XVII st.), Parigi 1931 (traduzione italiana, Idem, *I santi dell'antica Russia*, a cura di M.P. Pagani, Milano 2000, pp. 229–243); E.E. Golubinskij, “Istorija kanonizacii svjatykh v russkoj cerkvi”, *Čtenija v Imp. obščestve istorii i drevnostej rossijskich pri Moskovskom Universitete*, 1903, I, pp. 1–600; V.O. Ključevskij, *Drevnerusskie žitija*, op. cit.; I. Kologrivov, *Essai*, op. cit.; A. Piovano, *Santità e monachesimo in Russia*, Milano 1990; G. Podskalsky, *Christijanstvo i bogoslovnaja literatura Kievskoj Rusi*, Moskva 1996.

⁵ “La stessa Evfrosinija approntò un grande ordinamento per entrambi i monasteri, per i fratelli e le sorelle, e ne diede la reggenza a sua sorella”, la citazione è tratta da “Povest' o Evfrosinii Polockoj”, *Pamjatniki Starinnoj Russkoj Literatury*, Sankt-Peterburg 1862, IV, p. 177.

appena menzionato, che non sia stato mai rinvenuto, né se ne conoscano i contenuti, desta perplessità⁶.

Bisogna poi considerare che al momento la letteratura sull'argomento manca di un approccio organico nell'affrontare la tematica: è difficile stabilire con precisione il numero delle donne russe venerabili (anche per il particolare sviluppo nella Rus' delle procedure di canonizzazione), quali fossero i requisiti necessari alla loro canonizzazione, quale il loro ruolo a livello sia privato che pubblico. Le monografie che si occupano esclusivamente della santità e dell'agiografia femminile, se si eccettuano gli importanti contributi di T. Rudi⁷, rischiano di assumere toni più apologetici che scientifici, almeno nel caso del libro di A. Trofimov *Svjatye ženy Rusi* [Le sante donne della Rus']⁸.

Gli *žitija* dal canto loro dipingono figure di donne intellettualmente vivaci: insegnanti, fondatrici e igumene di monasteri che si preoccupano di dotare di studi e biblioteche, e con un ruolo politico spesso importante come consigliere, anche di principi. Non si deve pensare a un lascito paragonabile a quello delle mistiche europee del medioevo, come santa Chiara o santa Caterina, ma nonostante questo, il fatto che siano state praticamente dimenticate, se non dalla devozione popolare, senz'altro a livello culturale, dà adito a interrogativi.

Non intendiamo in questa sede addentrarci in una esauriente esposizione dell'argomento; proponiamo alcune riflessioni sull'aspetto più specificatamente filologico-letterario dell'agiografia russa femminile. Se è vero infatti che si ravvisa una certa disomogeneità nelle esperienze religiose femminili latina, bizantina e slava,

non si può non riconoscere che i procedimenti utilizzati dagli agiografi per dipingere sante le donne russe, sono esattamente gli stessi che, dalle passioni dei martiri, alle *Vitae* latine e ai *βιοι* greci costituivano l'intelaiatura della vita esemplare cristiana per le donne di ogni epoca e luogo.

Un'attenta lettura dello *žitije* di Ol'ga⁹, prima santa russa (XI secolo), dello *žitije* di Evfrosinija Polockaja¹⁰ (XII secolo), asceta, fondatrice e igumena del monastero doppio Spaso-Preobraženskij a Polock, di quello di Evfrosinija Suzdal'skaja¹¹ (XIII secolo), fondatrice del monastero Rizpoloženskij a Suzdal', e di Julianija Lazarevskaia¹², laica e madre di famiglia del XVII secolo, rivela che sono composti secondo un preciso schema agiografico, codificato già nei primi secoli del cristianesimo, ereditato dalle tradizioni latina e bizantina, e ripreso dalla chiesa russa.

Tale schema si articola in tre parti: introduzione, parte principale e conclusione¹³.

Nella prima vengono riportati il nome della santa, il giorno e mese in cui ricorre la sua memoria, nonché l'epiteto relativo alla categoria di sua appartenenza (santa, giusta, asceta, e così via); non è raro imbattersi in una dichiarazione di inadeguatezza da parte dell'autore nell'accingersi all'impresa. Nella parte principale è ripercorsa la vita della santa dalla nascita fino alla morte, con menzione dei miracoli postumi. Tratti topici evidenziati dalla biografia sono le informazioni relative ai genitori, ritratti come persone rette e fedeli, notizie riguardanti la patria, a volte la dedicazione della santa a Dio fin dalla nascita; seguono poi ragguagli sull'infanzia, vissuta sovente schivando i divertimenti coi coetanei per dimostrare già in tenera età una predilezione per lo studio e per la preghiera; quindi si informa il lettore sull'istruzione e la formazione culturale della santa, che è di norma dipinta come saggia e dotata di sorprendente intelletto, oltre che per qualità personali, anche perché

⁶ Analoghe osservazioni possono farsi per il *poučenie* [insegnamento] che Marija, moglie di Vsevolod Georgevič, avrebbe lasciato ai figli prima di morire nel XIII secolo. Lichačeva osserva che si è indotti a pensare che ella non fosse l'unica donna a ricorrere a questo modo di espressione delle sue ultime volontà, che all'epoca godeva di diffusa popolarità, ma anche in questo caso siamo costretti a fermarci alla formulazione di ipotesi (si veda E. Lichačeva, *Materialy dlja istorii ženskogo obrazovanija v Rossii*, S.-Peterburg 1899). L'Europa e la Grecia cristiane del Due-Trecento, invece, ci offrono svariati esempi di opere di sante: basti pensare a santa Chiara e santa Caterina, contemporanee di Evfrosinija Polockaja, e, per la tradizione bizantina, alle opere di Tomaide, igumena di Costantinopoli nel XIV secolo, e di Teodora Raulena, agiografa del XIII secolo.

⁷ T. Rudi, "La santità femminile nell'antica Rus'", *Forme della santità russa*, Bose 2002; *Žitije Julianii Lazarevskoj*, a cura di T. Rudi, S.-Peterburg 1996; T. Rudi, "Imitatio Christi", *Die Welt der Slaven*, 2003 (XLVIII), 1, pp. 1–22; T. Rudi, "O kompozicii i topike 'Žitije Julianii Lazarevskoj'", *Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury*, 1997 (L), pp. 133–143.

⁸ A. Trofimov, *Svjatye ženy Rusi*, Moskva 1994.

⁹ Facciamo qui riferimento alla redazione breve della *Vita di Ol'ga* contenuta in Dmitrij Rostovskij, *Knigi žitij svjatych* [1651], Moskva 1709⁴, al giorno 11 luglio, pp. 85–90^r.

¹⁰ "Povest' o Evfrosinii", op. cit., pp. 172–179.

¹¹ *Žitije i Žizn' Blagovernnyja Velikija Knjažny Evfrosinii Suzdal'skija, Spisano inokom Grigoriem*, Sankt-Peterburg 1888.

¹² "Povest' o Julianii Osor'inoj", *Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi, XVII vek.*, Moskva 1988, I, pp. 98–104.

¹³ Ch.M. Loparev, *Grečeskie žitija VIII i IX vekov. I: Sovremennye žitija*, Petrograd 1914.

inabitata dallo Spirito Santo. Attenzione particolare è prestata all'atteggiamento della santa nei confronti del matrimonio e del (promesso) sposo. Una volta che la protagonista sceglie la *sequela Christi*, troviamo il racconto del duro cammino ascetico cui la giovane si sottopone, con immagini ricorrenti che vanno dalla lotta coi demoni, alle visioni beatifiche. Lo *žitije* si conclude con la lode della santa e una preghiera di benedizione.

Ecco il canovaccio a disposizione dei monaci che si apprestavano a comporre la vita di un santo, con cui gli agiografi russi si familiarizzano, traducendo o componendo la vita delle sante greche, come ad esempio quella di Tecla o di Parasceve; citazioni bibliche, esempi vetero-testamentari di vita virtuosa, caratteristiche topiche della santità, utili anche per colmare lacune biografiche, vengono così assimilati, *tout court* o con adattamenti, dalla cultura russa.

Analizzando lo *žitije* di santa Parasceve (o Petka, come veniva detta in terra slava) composto da Evtimij Trnovskij, M. Garzaniti evidenzia, sullo sfondo liturgico in cui il testo è incastonato, tutte le citazioni bibliche e i riferimenti patristici che con una fitta trama di metafore e rimandi interni, intessono il significato più profondo dell'opera¹⁴. Fra le immagini determinanti per la raffigurazione di Parasceve e del suo cammino di perfezione ne consideriamo qui in particolare quattro: il *solnce svetlejšego* [sole che illumina], attributo di Dio stesso e di Cristo, ma qui riferito alla santa; la *mati čadoljubivaja* [madre amante dei figli], immagine inaugurata da san Paolo¹⁵ e divenuta ricorrente per definire la maternità spirituale dei consacrati; lo *ženich nebesnij* [sposo celeste], perifrasi cara all'epoca patristica, usata in particolare nei Trattati sulla verginità e nei Commentari al Cantico dei cantici; il *mužskoj razum* [intelletto maschile] della santa, espressione questa da leggere, come suggerisce Garzaniti, alla luce dell'affermazione paolina per cui in Cristo "non c'è più uomo né donna" [Gal. 3, 23–29]: in coloro che raggiungono la santità, si attua il superamento degli aspetti negativi della realtà umana, non nella sua stessa natura, ma come condizione causata

dal peccato originale, per ritrovare la natura del "primo Adamo"¹⁶.

L'agiografo che narra la vita di Evfrosinija Polockaja, pur senza probabilmente proporsi la densità teologica di Evtimij Trnovskij, si serve comunque delle stesse immagini: "Skažem'', kako rodisja i kako vspitasja i kako vozraste, v'' koju li mĕru poteče v'' slĕd'' ženicha svoego Christa"¹⁷. In chiusura ritroviamo "O preblažennaja nevěsta Christa Boga našego [...] molisja k'' Bogu o stadĕ tvoem''"¹⁸. Fra le caratteristiche di Evfrosinija vengono evidenziate fin dall'inizio la sua "fortezza maschile" [*mužskaja krepost'*], quindi il suo "intelletto" [*razum*]. Alle consorelle in monastero la santa si rivolge "jako mati čadoljubivaja k'' dĕtem'' svoim'' ljubov' pokazujuščĭ", e qui il senso è rafforzato da altre immagini: "se sobrach'' vy, jako kokom'' ptenca pod'' krylĕ svoi i v'' nastvinu jako ovca"¹⁹. Per lodare la vita di perfezione di Evfrosinija l'agiografo scrive: "Jako solnce sijaet'' po vsej zemli, toko žitie eja prosijaet'' pred'' angely Boži"; quindi paragona la santa ai "luča solnečnyja prosvĕtivšĭja zemlju Polotskuju"²⁰.

Anche nello *žitije* dedicato a Evfrosinija Suzdal'skaja emergono tratti analoghi. Vi ritroviamo infatti l'immagine del sole che risplende, ribadita da altre equivalenti per valenza simbolica: "Evfrosinija sijaše jako svĕtilo navšĕsnice, ili jako dennica posredi zvěd''", e ancora: "sijaše jako s(o)lnce ang(e)lskim'' žitiem''"²¹. Seguendo lo schema agiografico, l'autore non tralascia di menzionare la bontà e rettitudine dei genitori della santa, la buona istruzione da lei ricevuta, la sua bellezza e preco-

¹⁴ M. Garzaniti, "L'agiografia slavo-ecclesiastica nel contesto della liturgia bizantina. Sacra scrittura e liturgia nella composizione della Vita di Paraskeva", *Contributi italiani al XII congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 agosto - 3 settembre 1998)*, Napoli 1998, pp. 87–129.

¹⁵ "Invece siamo stati amorevoli in mezzo a voi come una madre nutre e ha cura delle proprie creature" [1 Ts 2,7].

¹⁶ Il fatto che l'elemento femminile identifichi implicitamente il negativo, la condizione di peccato, non deve destare meraviglia se ricordiamo che nell'immaginario antico e medievale la donna era ritenuta la causa stessa del peccato, quasi la personificazione del demonio. Affermare che essa aveva raggiunto qualità maschili significava dunque sancire il suo avvenuto riscatto da quella condizione, senza peraltro suscitare obiezioni oggi adducibili nell'ambito di una critica di genere.

¹⁷ "Raccontiamo come nacque e fu educata e crebbe, in che misura si mise al seguito di Cristo suo sposo", "Povest' o Evfrosinii", op. cit., p. 172.

¹⁸ "O beatissima sposa di Cristo nostro Dio [...] prega Dio per il tuo gregge", Ivi, p. 179.

¹⁹ "Come una madre amorosa che dimostra ai figli il suo amore", "vi ho raccolto, come la chioccia i pulcini sotto le sue ali e come le pecore nel recinto", Ivi, p. 176.

²⁰ "Come il sole splende su tutta la terra, così la sua [di Evfrosinija] vita risplende al cospetto degli angeli di Dio"; "raggi del sole che illuminano la terra di Polock", Ivi, pp. 174, 179.

²¹ "Evfrosinija brilla come il lucignolo sulla lampada, e come la stella del mattino fra gli astri"; "risplende come il sole per la [sua] vita angelica", *Žitije i Žizn'*, op. cit., pp. 66, 70.

ce intelligenza: Evfrosinija non aveva studiato in Grecia “no afinejskija premudrosti izuči filosofiju že i litoriju, i vsju grammatikiju”²²; in monastero l’igumena nota come Evfrosinija parli con umiltà e risponda con saggezza. È grazie alla sapienza che viene da Dio che Evfrosinija può occuparsi dell’istruzione delle altre monache e, anche per il dono della preveggenza, essere consigliera di molti anche al di fuori del monastero.

Lo *Žitije Julianii Lazarevskoj* presenta a prima vista alcuni tratti singolari: innanzitutto l’eroina, Julianija, è una laboriosa madre di famiglia che non prende i voti neanche in punto di morte. Gli episodi biografici di una vita al servizio dei poveri, che vengono narrati con dovizia di particolari, sono in numero molto maggiore rispetto alle consuetudini agiografiche, e ciò riteniamo sia attribuibile anche al fatto che l’autore della biografia non è un monaco, ma il figlio di Julianija, Kallistrat, *starosta* del villaggio di Lazar’evo, in vari casi probabile testimone oculare degli eventi descritti. La letteratura ha registrato ripetuti dibattiti, atti a stabilire il genere in cui classificare questo testo, che si è visto più volte rinominato come *povest’* [racconto], da chi voleva sottolinearne il carattere biografico e gli elementi di costume, come *skazanie* [narrazione], per evidenziarne il carattere di cronaca familiare, infine come *žitije* per gli innegabili tratti agiografici che pure presenta²³. Nel 1997 T. Rudi, nel suo articolo “O kompozicii i topike *Žitije Julianii Lazarevskoj*” [Sulla composizione e la topica dello *Žitije Julianii Lazarevskoj*]²⁴, ha ben evidenziato che il testo rientra indiscutibilmente nel canone agiografico, ed è questa l’opinione oggi più diffusa fra gli studiosi. In effetti vi si possono rintracciare tutte le caratteristiche tipiche di uno *žitije*, sia nell’impianto generale che nella caratterizzazione particolare della santa. Julianija fin da piccola dimostra di tendere alla santità e alla vita virtuosa, fuggendo i giochi infantili anche se derisa dai parenti. Il fatto che rimanga analfabeta, per l’inesistenza di una chiesa nel suo villaggio, viene sublimato con un’operazione già nota all’agiografia: in mancanza

di una buona istruzione è Dio stesso che infonde saggezza alla sua prediletta, proprio come già aveva fatto ad esempio con Maria Egiziaca, tanto che “vsem divitsja razumu eja”²⁵. Per quanto riguarda il matrimonio, la vita ci dice che Julianija ebbe tredici figli. Per l’autore era dunque impossibile utilizzare qui i *topoi* agiografici sulla verginità, ma egli con scaltrezza rimedia anche a questa circostanza: adempiuti i suoi doveri di sposa, Julianija chiede al marito di poter entrare in monastero, ma vistasi negare questa possibilità, decide di astenersi dai rapporti coniugali, pur rimanendo in casa. Inoltre, al momento della morte, pronunciando le sue ultime parole la santa ricorda che fin da giovane aveva desiderato assomigliare agli angeli e condurre vita monastica. T. Rudi, anticipando la risposta all’interrogativo legittimo che sorge nel lettore sull’attendibilità del fatto narrato, commenta che poco importa sapere se la Ul’janija Osor’ina storica abbia davvero pronunciato in punto di morte queste parole, perché secondo il canone agiografico doveva senz’altro pronunciarle la giusta Julianija Lazarevskaja.

La redazione breve della vita di Ol’ga non fa eccezione. Composta sulla base delle *letopisi* [annali] e degli antichi *minei* (come si sottolinea nell’introduzione), conserva parti storiche ampie rispetto a quelle degli altri *žitija*, ma non si discosta da questi ultimi per tutte le altre caratteristiche. Fin dalle prime righe Ol’ga è paragonata alla *dennica* [stella del mattino] per aver allontanato dalla terra russa le tenebre dell’idolatria e avervi portato la luce della vera fede, caratteristica, questa che la avvicina a Elena, madre di Costantino, come più avanti l’autore specifica definendola “novaja Elenaja” [nuova Elena]. Il concetto è ripreso, servendosi dell’immagine del sole: “Ol’ga, nača jako s[o]lncę svętom’ vęry tmu idol’skago nečestija prognati”²⁶. L’agiografo la presenta come una giovane, oltre che bella e saggia, in grado di rispondere alle parole di Igor “ne junošeskim’, no starčeskim’ umom’”²⁷ e con “čęlomudrii slovesa” [parole di sapienza] provenienti dal suo “mužeumnago smysla” [pensiero saggio come quello maschile]. Ol’ga regge il governo di tutta la Rus’ “ne jako žena, no jako

²² “Ma aveva appreso la sapienza ateniese e la filosofia e la retorica, e tutta la grammatica”, Ivi, p. 67.

²³ M.O. Skripil’, “Povest’ ob Julijanij Osor’inoj”, *Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury*, 1997 (L), 6, pp. 257–272; A. Giambelluca Kossova, “La vita di Julianija Lazarevskaja”, *Storia della civiltà letteraria russa*, a cura di M. Colucci e R. Picchio, Torino 1997, I, pp. 181–183.

²⁴ T. Rudi, “O kompozicii”, op. cit., pp. 133–143.

²⁵ “Tutti si meravigliavano della sua intelligenza”, “Povest’ o Julijanij”, op. cit., p. 99.

²⁶ “Olga iniziò, come il sole, a cacciare con la luce della fede, le tenebre dell’idolatria”, D. Rostovskij, *Knigi*, op. cit., p. 89^r.

²⁷ “Non come una giovinetta, ma con la saggezza di un adulto”, Ivi, p. 85^r.

muž'' silen'' i razumen''"²⁸. Interessante notare che, mentre l'ottica medievale vede la vita ascetica come uno stato che avvicina le donne agli uomini rendendole forti e sagge come loro, quando l'agiografo si ferma a considerare che, per portare la luce della verità in terra Russa, Dio si serve di un "nemošnym'' sosudom'' ženskin''" [debole vaso femminile], Ol'ga appunto, l'accostamento alle vergini sagge, alla principessa bizantina Elena, e il parallelo che sorge nella mente del lettore con la Vergine, sembrano voler portare l'essere donna a un livello superiore all'essere uomo, in virtù di una predilezione divina.

Dopo la morte del marito, anche Ol'ga va in sposa

al "besmertnomy c[a]rju n[e]b[e]snomu Chr[is]tu B[o]gu"²⁹, rifiutando le proposte del sovrano dei Pečeneghi, prima, e dell'imperatore bizantino, poi, onde conservare il pregio di pura vedovanza [čistoe vdovstvo] e rimanere fedele a Cristo che l'aveva presa in sposa.

E si potrebbero aggiungere altri esempi. In chiusura, non sarà fuori luogo accennare che procedimenti analoghi e forse anche più vistosi, si riscontrano nell'innografia dedicata a queste sante, e ciò conferma ulteriormente la constatazione che l'agiografia cristiana, indipendentemente dalle diverse tradizioni, si avvalga di una rosa di modelli culturali ed espedienti formali comuni.

www.esamizdat.it

²⁸ "Non come una donna, ma come un uomo forte e saggio", Ivi, p. 88.

²⁹ "L'immortale re del cielo Cristo Dio", Ivi, p. 89.