

IL MONACHESIMO FEMMINILE NELLA TARDA ANTICHITÀ

FRANCA ELA CONSOLINO

Università di Siena

Fin dalle fasi iniziali del monachesimo è possibile cogliere alcuni elementi che, pur all'interno di un comune sistema di valori, conferiscono una fisionomia sua propria all'esperienza monastica femminile, differenziandola dai coevi movimenti maschili. Mentre il monachesimo maschile fu caratterizzato sul nascere da forti spinte antisociali e —in opposizione alla politica 'cittadina' delle gerarchie ecclesiastiche— ebbe stretti legami con il mondo rurale, fenomeni analoghi non sembrano essersi verificati in ambito femminile. E, mentre per gli uomini la scelta ascetica prevede anche la fuga dalla città nel deserto, lo stesso non può dirsi per le donne, che diedero scarsa adesione alla vita eremitica (l'unica eccezione sembra essere stata Sarra, di cui gli *Apophthegmata Patrum* ci tramandano alcuni detti). Per comprendere queste diversità, bisogna rifarsi a quella che potremmo definire la preistoria del monachesimo femminile.

Prima ancora che il movimento monastico avesse inizio, ci furono donne —vergini e vedove— che, seguendo i consigli di Paolo (in particolare *I Corinth.* 7, 25 e *I Timoth.* 5, 9-10), scelsero una vita di castità e vissero questa scelta all'interno delle pareti domestiche. Vergini sono le quattro figlie del diacono Filippo in *Act. Apost.* 21, 9; di «vergini chiamate vedove» parla Ignazio di Antiochia in *Ep.* 10, 13 rivolgendosi alla Chiesa di Smirne, e Policarpo, scrivendo ai Filippesi, in *Ep.* 4, 3 definisce le vedove «altare di Dio».

La necessità di stabilire per le donne votate a Dio un tipo di comportamento che le distinguesse dalle laiche, impegnate nella vita secolare, fu avvertita relativamente presto. Ad esigenze di questo genere rispondeva già il *de virginibus velandis* di Tertulliano, composto nel 207 circa, mentre il *de habitu virginum* di Cipriano, scritto intorno al 249, rappresenta il primo

grande tentativo di predisporre un organico schema di vita per la *virgo deo dicata*. L'interesse di Cipriano a disciplinare il comportamento delle vergini risponde sia ad esigenze pastorali, sia alla paura di eventuali scandali. Questo atteggiamento è confermato da un'epistola ciprianea, nella quale il vescovo di Cartagine, richiesto del suo parere su una vicenda scottante (alcune vergini, che continuavano a dichiararsi tali, erano state trovate a letto con degli uomini, uno dei quali diacono), fa presente la necessità di operare in modo che *per omnes utilitatis et salutis vias ecclesiastica disciplina servetur* (Epist. IV, 1). Ma le posizioni in materia di disciplina proprie di questa fase preliminare non combaciano del tutto con quelle che si affermeranno nel IV secolo. Una delle due epistole *de virginitate* attribuite a Clemente di Roma (ma composte, pare, nella prima metà del III secolo), ci testimonia la convivenza sotto lo stesso tetto di uomini e donne votati alla castità: questa pratica sarà condannata dal sinodo di Neocesarea (tenuto fra il 314 e il 325) e, in età monastica, si attirerà gli strali di Girolamo (Ep. 22, 14), Giovanni Crisostomo, che al problema dedica ben due scritti (PG 47, 495 ss. e 513 ss., ed. J. Dumortier, Paris, Les Belles Lettres 1955) ed un altrimenti ignoto Asterio vescovo di Ansedonia (edito in *Corp. Christ. Ser. Lat.* 85). Preoccupazioni disciplinari sono testimoniate anche dal canone 13 del concilio di Elvira (300-303), che riguarda la penitenza per le vergini cadute.

Parallelamente alla precettistica sul vivere quotidiano, si sviluppa una teorizzazione che motiva e privilegia la scelta della verginità, e si destina ad un pubblico preferenzialmente, se non esclusivamente, femminile. Spunti si trovano già in Tertulliano e Cipriano, ma la prima completa trattazione si ha, sul finire del III secolo, nel *Simposio* di Metodio di Olimpo: fatto nuovo e significativo di quest'opera, ispirata nella struttura al *Simposio* platonico, è che i discorsi in lode della verginità vengono tenuti da un gruppo di vergini. Fin da questo primo periodo, accanto alle vergini la Chiesa colloca le vedove, la cui esistenza era già contemplata nel *corpus* paolino: a parte il loro compito di guida per le più giovani, esse risultano avere uno statuto simile a quello delle vergini, incentrato sulla continenza ed il servizio nell'ambito della comunità. Vergini e vedove (cui si aggiungono, per l'Oriente, le diaconesse) saranno le categorie costitutive del movimento monastico femminile.

La composizione di opere che esortano vergini e vedove a consacrarsi a Dio non cesserà con il progressivo affermarsi del monachesimo, ed avrà anzi un notevole incremento nel corso del IV secolo, che sancisce ed istituzionalizza la nuova dignità di quelle che ripudiano il mondo per votarsi a Cristo. Per quanto riguarda la produzione greca, fra i più antichi scritti esortatori (ma

non ne conosciamo la data) va posta un'omelia di Atanasio pervenutaci in traduzione copta (testo edito da Lefort in «Le Muséon» 42, 1929, pp. 197 ss.). A metà circa del IV secolo risale il *de virginitate* di Basilio di Ancyra (l'identificazione dell'autore è di F. Cavallera, «Rev.Hist.Ecclés.» VI, 1905, pp. 5-14); degli anni 70 (del 371 secondo Aubinau, *Sources Chrét.* 119; del 378 secondo Gribomont, «Rev.Asc.Myst.» XLIII, 1967, pp. 249 ss.) è il *de virginitate* di Gregorio di Nissa; intorno al 382 si colloca quello di Giovanni Crisostomo. In ambito latino già Ossio di Cordova, consigliere di Costantino per gli affari ecclesiastici, aveva composto un *de laude virginitatis*, per noi perduto come il trattato di Damaso sullo stesso argomento; un *de continentia* ci è tradito fra i *tractatus* di Zenone di Verona (PL 11, 301 ss.); particolare rilievo, per ampiezza e autorevolezza, ha la produzione di Ambrogio (del 377 è il *de virginibus*; di poco successivi sono il *de viduis* e il *de virginitate*; del 392 è il *de institutione virginis*; del 393 l'*exhortatio virginitatis*). Agostino contribuisce con il *de sancta virginitate* (come il *de bono coniugali*, polemizza con Giovinniano ed entrambe le opere sono del 401 circa), con il *de bono viduitatis* (del 414, dedicato ad Anicia Iuliana), con due sermoni sulla continenza (il 354 e il 290), e con il più generico *de continentia*, che però non è rivolto esclusivamente a vergini e vedove. Ci sono poi le epistole geronimiane sulla verginità (*Ep.* 22 del 384 ed *Ep.* 130 del 414) e le due sull'educazione della futura vergine (*Ep.* 107 a Laeta ed *Ep.* 128 a Pacatula), nonché l'*adversus Iovinianum*. In tutti questi trattati la rinuncia al sesso è considerata la via regia attraverso la quale la donna può superare la propria congenita inferiorità, diventando una *mulier virilis*, maestra di virtù anche per gli uomini. La condizione di *sponsa Christi*, adombrata anche nella cerimonia della *velatio*, acquista una pregnanza ancora maggiore dal momento in cui, soprattutto ad opera di Ambrogio, la sposa del Cantico dei Cantici è allegoricamente interpretata come figura dello *virgo*. E adulterio è generalmente definito il matrimonio di una vergine (ma anche di una vedova) che rinneghi i suoi voti. In ambito maschile invece, anche se ci furono persone votate a continenza e/o castità, e benché ad Origene si debba il primo serio sviluppo di una mistica dell'amor sacro (basta pensare ai suoi commenti al Cantico dei Cantici), no esiste, né sul piano della teorizzazione, né su quello della precettistica, una produzione paragonabile per mole ed impegno a quanto si veniva scrivendo per le donne.

La diversità che le vie dell'ascesi hanno già assunto per i due sessi farà sentire i suoi effetti nel corso del IV secolo, quando l'ideale monastico verrà a sostituirsi a quello del martirio. Infatti, mentre sul versante maschile i padri del monachesimo non sono —almeno agli inizi— espressione

delle gerarchie ecclesiastiche, sul versante femminile la pratica dell'ascesi è sotto il diretto controllo della Chiesa. E mentre per i monaci vanno fissandosi norme atte a disciplinare le forme spesso disordinate assunte dall'ascetismo, mancano (e mancheranno per un bel pezzo) regole monastiche femminili, e le donne continuano a ricevere esortazioni alla verginità o, se vedove, alla monogamia. Forse proprio perché l'ascesi femminile, almeno nell'ambito della Grande Chiesa, si è sempre svolta sotto la guida ecclesiastica, per i Padri ciò che più conta è convincere vergini e vedove a votarsi a Dio (cedendo all'occorrenza i loro beni), mentre il modo in cui tale scelta si realizza ha un'importanza solo relativa. Sintomatico al riguardo è il comportamento di Atanasio, il quale, attraverso i molti viaggi della sua movimentata carriera, e soprattutto grazie alla sua *vita Antonii* (scritta nel 357, fu un bestseller della tarda antichità, ed ebbe due traduzioni latine in meno di venti anni) diede un enorme impulso alla diffusione dell'ideale monastico sia in Oriente che in Occidente. Per il monachesimo maschile, preesistente alla sua attività ed ancora solo in parte controllato dalla Chiesa, egli cercò un inserimento ed un riconoscimento ufficiale, ed accrebbe il prestigio suo e dalla sua sede con il carisma che gli veniva dalla frequentazione di Antonio, da lui proposto come concreto esempio di santità monastica. Alle donne, invece, egli dedicò opere di esortazione alla verginità: almeno a giudicare dall'omelia che ci resta, l'aspetto teorico prevaleva ampiamente su quello organizzativo.

Gli interventi dei Padri a proposito di castità femminile possono ricondursi ad una duplice esigenza. Da un lato, essi ribadiscono la specificità ed il valore della verginità consacrata, differenziandola sia da quella rituale dei pagani che dalle forme di soverchio rigorismo assunte da movimenti come quello encratita. Dall'altro si prendono tutte le misure opportune ad evitare scandali, sconsigliando una consacrazione troppo precoce [il concilio di Saragozza (380 d.C.) can. 8 pone l'età minima a 40 anni; il concilio di Cartagine del 397 d.C. (*Corp. Christ. Ser. Lat.* 149, p. 297, n. 121) prevede 25 anni per chierici e vergini; quello del 418, can. 126 (*ibidem*, p. 227), autorizza il vescovo ad anticipare la consacrazione se la castità è minacciata; 40 anni sono prescritti nella *novella* VI di Maioriano (458 d.C.) e dal concilio di Agde (506 d.C.), can. 19], ed esortando ad una condotta ineccepibile, che trovasse conferma anche nell'aspetto esteriore (vita ritirata, austerità nel vestire, assenza di trucco).

Sugli inizi del monachesimo femminile le fonti ci dicono piuttosto poco e spesso incidentalmente. Apprendiamo dalla vita di Antonio che egli «affidò la sorella a delle vergini fedeli... perché fosse allevata nella verginità» (*Vita Ant.* 3, 1): siamo nel 270 circa d.C. Una trentina di anni dopo, Pacomio

(276-349 d.C.) farà costruire a Tabennisi per sua sorella Maria una cella che presto, con il concorso di altre aderenti, si trasformerà in un monastero vero e proprio, il primo dei tre monasteri femminili (quelli maschili erano ben nove) di fondazione pacomiana (gli altri due erano a Tesmine e a Fakna). Non abbiamo notizie sulla organizzazione interna di queste prime comunità femminili, ma la cosa più probabile è che si adottassero per esse criteri analoghi, anche se forse meno rigorosi, di quelli in vigore presso i monaci.

La previa esistenza di un ascetismo vissuto nell'ambito della *domus* costituisce un importante retroterra per l'esperienza monastica femminile, sia in Oriente che in Occidente. In Cappadocia, Macrina utilizza le strutture domestiche e non si separerà mai dalla madre; a Milano, in anni non molto successivi (la *vita Macrinae* è del 380 circa d.C., il *de virginibus* del 376 circa), Ambrogio farà osservare a genitori perplessi che, se le figlie scelgono la verginità, esse resteranno in casa con loro (*de virginib.* I, 32 *virgo individuum pignus parentum, quae ... non emigratione destituat*; cfr. anche *Inst. virg.* 1). Ad un ambiente in cui le vergini non fanno vita separata rimandano i consigli di Basilio di Ancyra riguardo alle frequentazioni da evitare, al modo di vestirsi, al pericolo rappresentato dagli eunuchi (*de virg.* 19 ss.; 34 ss. e 61 ss. edito in *PG* 30, 669 ss.), e consigli di analogo tenore ritroviamo, più di venti anni dopo, nell'epistola di Girolamo ad Eustochio (*Ep.* 22, 27 ss.), del 384 d.C., ed in quella, di altri trenta anni posteriore, a Demetriade (*Ep.* 130, 12, 18 e 19). Proprio nell'epistola a Demetriade (*Ep.* 130, 17) è contemplata la possibilità di una scelta fra monachesimo domestico e vita in comunità, il che mostra come nel secondo decennio del V secolo l'organizzazione monastica femminile fosse ancora in una fase fluida. Un monachesimo domestico o semidomestico deve essere perdurato abbastanza a lungo, anche quando si erano già imposte le prime forme organizzate di vita comunitaria. Nel 378 la ricca e influente senatrice Melania Seniore faceva costruire sul Monte degli Olivi un convento maschile ed uno femminile, nel quale ultimo sarebbe vissuta per 27 anni. Monachesimo domestico conducevano invece a Roma la vedova Marcella e le altre dame che si radunavano nella sua casa sull'Aventino, mentre la patrizia Paola, che di quella casa era stata assidua frequentatrice, sul finire degli anni 80 fondava a Betlem il suo monastero. Ascesi domestica e vita cenobitica, infine, sono entrambe ben testimoniate nei resoconti della *Historia Lausiaca*. Insomma, ad una «regolarizzazione» in senso monastico le donne giunsero abbastanza tardi, dopo un periodo, più o meno lungo, durante il quale il perseguimento della castità non era ancora necessariamente affidato ad una istituzione.

Dietro alcune forme di organizzazione regolare è testimoniata l'azione ordinatrice di vescovi e uomini di chiesa, i quali contribuirono con donne della propria famiglia all'incremento dell'istituzione monastica. E' questo il caso di Ambrogio a Milano (sua sorella Marcellina dirigeva un convento di vergini) e di Agostino, che aveva fondato ad Ippona un monastero retto da una sua sorella vedova ed in cui si trovavano cugine e nipoti del santo (Possidio, *Vita Aug.* 26). Leggermente diverso era stato in Cappadocia il caso di Macrina, che — a detta di suo fratello Gregorio di Nissa — avrebbe addirittura anticipato il grande Basilio, additandogli l'ideale ascetico (*Vita Macrinae* 6, 8 ss.). Ma la stessa Macrina trovò un propagandista di eccezione proprio nel Niseno, che — dopo le riflessioni teoriche condotte nel *de virginitate*, nella *vita Macrinae* propose, con il ritratto della sorella, il primo equivalente femminile di Antonio (e d'altra parte in Occidente, nel *de virginibus* a lei dedicato, Ambrogio era stato prodigo di lodi per le virtù della sorella Marcellina).

Al sorgere di forme associative organizzate si accompagna la necessità di stabilire norme di convivenza: ma non esiste sul versante femminile quella ricca produzione di regole che contraddistingue invece il monachesimo maschile. All'iniziale mancanza di regole composte per monache hanno concorso fattori di vario genere. C'è intanto da tener presente che scritti sulla vita monastica come il *de institutis coenobiorum* e le *Conlationes* di Cassiano, o le *Regulae basiliane* — di cui le *fusus tractatae* furono note all'Occidente nella traduzione di Rufino (CSEL LXXXVI) — forniscono indicazioni generali valide per asceti di ambo i sessi. Era inoltre possibile utilizzare per le donne, con le variazioni del caso, le regole già in uso presso gli uomini. Ci illuminano a questo riguardo i due casi, opposti e complementari, di Basilio e Agostino. Nei migliori manoscritti della recensione vulgata dell'*Asketikon* basiliano, è aggiunto in appendice un altro scritto assai breve, simile per argomento alle Regole Morali, e che ha la forma di una lettera rivolta alla canonica Teodora: si trattava assai probabilmente di un riassunto, semplificato e con alcune precisazioni, di quanto Basilio aveva già trattato nelle opere maggiori. Dall'intero testo fu estrapolata la parte più schiettamente normativa, che ebbe poi circolazione autonoma come *Epist.* 22, mentre la parte iniziale e quella finale ci sono conservate da *Epist.* 175, che mantiene così le tracce dell'originaria destinazione dello scritto. Tracce che risultano invece del tutto perdute in una redazione al maschile dello stesso testo (*Ep.* 175 + *Ep.* 22), la cosiddetta «redazione misogina» (cfr. J. Gribomont, «Antonianum» 54, 1979, pp. 255 ss.). Agostino, al contrario, avrebbe originariamente composto il *Praeceptum*, regola maschile, poi riportata al femminile con pochissime variazioni (*Reg.* 4, 7 e

5, 6). Analoga sorte avrebbe avuto il più breve elenco di norme trãdito sotto il nome di *ordo monasterii*, la cui versione femminile (*l'ordo monasterii feminis datus*) potrebbe essere stata redatta addirittura in ambiente visigoto.

I due casi di Basilio e Agostino mostrano che non solo nella coscienza degli estensori, ma anche in quella dei fruitori non esistevano particolari distinzioni fra le norme di comportamento valide per i monaci e quelle per le monache e che, con opportuni, minimi adattamenti, una regola destinata agli uomini poteva andare bene per le donne e viceversa. Questa situazione di intercambiabilità dovette durare a lungo: della regola agostiniana in versione maschile si servirà Cesario d'Arles per il monastero femminile da lui fondato, mentre il suo successore Aureliano (537-558) adoperò sia la regola maschile che quella femminile di Cesario per stendere la sua regola maschile che modificò in seguito per farla adottare in un convento di monache. Non va infine sottovalutato il ruolo che ebbero le lettere di direzione spirituale scritte da autorevoli uomini di chiesa: la tradizione manoscritta degli epistolari di autori come Girolamo e Agostino mostra l'esistenza di raccolte per le quali il criterio di scelta sembra essere stato quello di fornire una guida spirituale, e talora anche pratica, ad una comunità di monache.

Le nostre conoscenze sul primo monachesimo femminile presentano molte zone d'ombra. Sappiamo poco sul piano della disciplina, ma casi difficili dovettero certamente esistere: basta pensare alla rivolta scoppiata nel monastero di Ippona contro una badessa poco gradita (Agostino, *Epp.* 210 e 211), o alle sadiche sgarberie cui veniva sottoposta dalle consorelle una monaca che simulava la follia (Palladio, *HL* 34). Mancano dati certi sulla composizione sociale delle prime comunità femminili, né trova conferma nelle testimonianze pervenuteci l'ipotesi, avanzata da Penco («*Studia monastica*» 4, 1962, pp. 257 ss.) secondo cui la forte partecipazione della *nobilitas* avrebbe in qualche modo bloccato l'affermarsi del movimento monastico femminile presso le altre componenti sociali. E' certo invece che della partecipazione aristocratica risente molto il tipo di documentazione pervenutaci. I monasteri femminili antichi su cui siamo meglio informati sono infatti fondazioni di vergini o vedove dell'alta aristocrazia. Il contributo di queste nobildonne all'affermazione del monachesimo femminile è senz'altro superiore a quello che la stessa classe ha dato allo sviluppo del monachesimo maschile. Trattandosi di donne influenti le cui decisioni coinvolgevano beni, schiavi, persone della famiglia e, nel caso di Melania Iuniore, perfino un marito dapprincipio riluttante, la loro scelta monastica non fu priva di conseguenze sociali, anche grazie all'abile intervento di alcuni vescovi, che ne orientarono l'attività caritativa.

Donne come Olimpiade, Paola o le due Melanie ebbero biografi ammirati e zelanti, ai quali noi dobbiamo molto di ciò che si sa sugli antichi monasteri. E' peraltro stupefacente che questi biografi, generosi di particolari sulle virtù delle fondatrici, risultino invece assai parchi di notizie sulla gestione dei monasteri. Sul piano disciplinare, è mal definito lo *status* di queste signore, che non sempre avevano un ruolo direttivo ufficiale all'interno del loro convento: sappiamo p.es. che Melania Maggiore aveva preferito non essere lei la badessa, attribuendosi il più gratificante ruolo di mitigare i rigori di quest'ultima (*Vita Melaniae* 41). Esaminando il tipo di testimonianza offerto dagli agiografi di Paola, Melania Iuniore e Olimpiade, Elizabeth A. Clark («Byz.Forschungen» 9, 1985, pp. 17 ss.) è giunta alla convincente conclusione che queste signore traessero la loro autorità non da una regola, ma dalla loro preminenza sociale ed economica: solo così possono spiegarsi la reticenza o il silenzio delle fonti su aspetti non certo secondari dell'organizzazione conventuale. Sul piano del sostegno economico, infatti, i biografi si limitano ad ammassare notizie di donativi, ma non ci spiegano i modi dell'amministrazione, e neppure se le donazioni fatte ai conventi fossero totali o parziali. Paola avrebbe dato tutto in beneficenza, al punto da lasciare la figlia senza un soldo e i bilanci del monastero in rosso (*Ep.* 108, 2, 2; 5, 2; 30, 1). Melania Iuniore, che insieme al marito Piniano aveva fondato e dotato due monasteri (uno maschile e uno femminile) a Tagaste (*Vita Melaniae* 21), viveva in un altro, sito sul Monte degli Olivi (*ibidem*, 40): quando decise, dopo la morte di Piniano, di fondare un monastero maschile, le fu obiettato che era troppo povera per farlo (*ibidem*, 49). Demetriade dipende sul piano economico dalla madre e dalla nonna, alle cui generosità si deve la ricca dote che ella consacra al servizio di Dio (*Hier., Ep.* 130, 7): ma nel programma di distribuzione dei beni che Girolamo traccia per lei quando, morte nonna e madre, avrà piena disponibilità dei suoi averi, non è previsto che il patrimonio passi integralmente al monastero (*ibidem*, 14).

In ogni caso, dovette esistere una certa confusione fra cassa del convento e averi delle fondatrici, che fino all'ultimo li spendono come e dove vogliono. E c'è anche da chiedersi quale fosse il ruolo delle madri in queste distribuzioni di beni. Paola dilapidava anche l'eredità della figlia Eustochio, che vive con lei in convento e la lascia fare con gioia (*Hier., Ep.* 108, 26, 4). D'altro canto, nelle sue largizioni Marcella deve fare i conti con i troppo terreni affetti della madre, che preferirebbe lasciare i beni di famiglia ai parenti (*Hier., Ep.* 127, 4). In questi due casi — anche se non sappiamo fino a che punto influissero le ragioni affettive (sembrerebbe essere il caso di Marcella), e fino

a che punto invece quelle legali (Girolamo non ci dice niente sulla condizione giuridica di Eustochio)— resta l'impressione che, nell'amministrare il proprio patrimonio, le figlie non si sottraessero ad un sorta di controllo (sostanziale se non formale) esercitato dalle loro madri. Poco sappiamo anche sul sopravvivere delle distinzioni sociali all'interno dei monasteri di fondazione aristocratica. Macrina aveva reso le vergini della sua casa ἐκ δουλίδων καὶ ὑποχειρίων ἀδελφὰς καὶ ὁμοτίμους (*Vita Macrinae* 7, 7 s., ed. Maraval, *Sources Chrét.* 178) e insieme con sua madre ne condivideva la vita (*ibidem*, 11, 5 ss.); ma sono di rango elevato le donne del suo monastero che ne curano le esequie e ne conoscono le ultime volontà (*ibidem*, 28 ss.). Melania (*Vita Melaniae* 41) e Paola (*Ep.* 108, 15, 2) si erano messe al servizio delle consorelle, ma non sappiamo nemmeno se, trascinando nell'ascesi anche le schiave, avessero sempre curato di garantirne l'emancipazione. Il convento di Paola era diviso in tre sottosezioni, ma Girolamo non dice se tale suddivisione rispecchiasse il diverso stato sociale delle appartenenti, le quali si riunivano insieme solo per pregare (Hier., *Ep.* 108, 20).

Un altro aspetto poco chiaro riguarda il lavoro monastico. In *de moribus Ecclesiae catholicae* 68, Agostino ci parla di donne che offrivano agli indigenti i propri prodotti, e scambiavano con cibi le vesti da loro tessute; dalla stessa opera apprendiamo di vedove e vergini che vivevano insieme e si procuravano da vivere con il proprio lavoro (*ibidem*, 70), ma non risulta che l'autosufficienza fosse raggiunta ovunque. Sappiamo da Palladio (*HL* 32, 9) che a Panopoli i monasteri femminili (oltre che le prigioni) erano mantenuti dai monaci pacomiani. Una autonomia economica di base, procurata dalle fondatrici stesse, doveva caratterizzare i conventi di fondazione aristocratica: in effetti, per le esponenti della *nobilitas*, prima che un mezzo di sussistenza, il lavoro manuale sembra essere una terapia dell'anima. Esemplari al riguardo sono le raccomandazioni di Girolamo a Demetriade: l'invito ad organizzare il *lanificium*, guidando l'attività delle ancelle, nasce non tanto da esigenze pratiche, quanto dall'opportunità di evitare pigrizia e cattivi pensieri (*Ep.* 130, 15). E c'è, semmai, il gusto snobistico di fare a madre e nonna regali da lei stessa confezionati. Ma anche l'automortificazione è pagante, e non solo sul piano dell'immagine. Macrina si sobbarca alle peggiori fatiche per risparmiare la madre e umiliare se stessa: ma è pur vero che la situazione patrimoniale trae vantaggio dalla sua abile amministrazione (*Vita Macrinae* 5).

Quanto abbiamo finora visto spero basti a mostrare la varietà di realizzazioni e gli aspetti problematici del primo monachesimo femminile. In particolare, c'è il sospetto che certi silenzi delle fonti si motivino almeno in parte

con una situazione fluida per la mancanza di norme consolidate e per il forte influsso dell'alta aristocrazia femminile, influsso reso anche maggiore dall'assenza di precise prescrizioni di vita. Mi è parso opportuno cercare una verifica a questa ipotesi analizzando alcuni dati che ci vengono, circa un secolo dopo e sempre in ambito prebenedettino, dalla Gallia Merovingia. E' infatti in questa zona che troviamo la più antica regola datata d'Occidente scritta esplicitamente ad uso di un monastero femminile, *la regula sanctorum virginum* di Cesario d'Arles, da lui composta nel 512 per il monastero di S. Giovanni, diretto dalla sorella Cesaria. Nel 534 di questa regola Cesario scrisse una *recapitulatio* che nelle sue intenzioni avrebbe dovuto sostituire il testo originario, da cui si differenzia per una maggior brevità e per l'attenzione ad alcuni particolari trascurati nella stesura precedente.

Basata principalmente sulla versione maschile della regola di Agostino e sull'esperienza ascetica dell'autore a Lérins, la regola di Cesario si differenzia da quelle maschili per una enunciazione preliminare sul privilegio e i doveri della verginità consacrata, e per il riconoscimento che *multa in monasteriis puellarum a monachorum institutis distare videntur* (Reg. 2). Di fatto, varie norme (in particolare la clausura stretta, la condanna del trucco e di qualsiasi eleganza, il tipo di lavori da eseguire, primo fra tutti il *lanificium*) tengono conto del sesso delle fruitrici. Il lavoro è d'obbligo, e mira ad una produzione autarchica dei beni necessari alla sussistenza; non si prevede un mercato per i prodotti eccedenti, che vengono destinati alla beneficenza. Con questo quadro, in sé organico e coerente, contrasta però la disposizione dello stesso Cesario, che ha voluto per il suo monastero una dotazione, costituita alienando (con l'autorizzazione papale e contro ogni norma vigente) alcune proprietà della chiesa di Arles. Lascia pensare anche il fatto che Cesario chiedesse al papa di sancire l'autonomia del monastero dalla giurisdizione dei futuri vescovi arelatensi. Questo provvedimento, singolare da parte di un vescovo, mostra che Cesario ben conosceva la forza con cui la tutela episcopale poteva esercitarsi, e ne temeva gli effetti per il convento da lui fondato.

Finalmente in presenza di una regola femminile scritta, possiamo interrogarci sui suoi effetti e la sua applicazione. Siamo abbastanza documentati su due conventi in cui tale regola fu adottata. Il primo è quello di Arles, dove l'indipendenza dalla sede episcopale sembra aver conferito autorevolezza alle badesse. Cesaria la Giovane, che lo dirigeva alla morte del santo, fu la committente della *Vita Caesarii*, cui posero mano ben tre vescovi (Cyprianus, Firminus e Viventius) oltre ad un presbitero (Messianus) e un diacono (Stephanus). Liliola (559-574), che le successe, e Rusticula, badessa del 574

al 632, la cui vita Riché ha scagionato dai sospetti di Krusch («*Analecta Bollandiana*», LXXII, 1954, pp. 369 ss.) ebbero un qualche ruolo nella vita politica del tempo (cfr. *Hist. Franc.*, IV, 26 e *Vita Rusticulae*, 9-12. SRM III).

L'altro caso su cui siamo assai ben documentati è quello del convento della Sainte-Croix a Poitiers, fondato dalla regina Radegonda. La scelta della regola di Cesario rispondeva alla necessità di sottrarre il chiostro allo sgradito controllo del vescovo Maroveo, che a Radegonda mostrò ostilità fino alla morte di lei. Sulla vita alla Sainte-Croix troviamo testimonianza nelle due biografie della regina (*MGH, SRM II*, pp. 358 ss.) nei carmi a lei indirizzati dal poeta Venanzio Fortunato, nella *Historia Francorum* di Gregorio di Tours. Nei suoi carmi Venanzio, oltre a testimoniare l'eroismo ascetico di Radegonda, ricorda sontuosi banchetti allestiti in suo onore, e lascia intravedere una frequentazione piuttosto assidua. Entrambe le cose erano assolutamente proibite dalla regola di Cesario (*Reg.* 39). Ma, anche a prescindere dalle eventuali esagerazioni di un poeta cortigiano e riconoscente, restano i due libri della *Vita Radegundis*, testi al di sopra di ogni sospetto perché intesi a mostrare la santità della fondatrice: anche lì troviamo alcune notizie che contrastano con le prescrizioni di Cesario. Infatti Radegonda ha una cella personale (il che non era lecito), dinanzi alla quale fa piantare un alloro (*Vita I*, 33); pur non essendo la dispensiera, ha una botticella di vino da cui attinge per tutti (*Vita II*, 10); la sua ricerca di macerazione procede più sul piano dell'iniziativa personale che secondo le regole della convivenza monastica. Inoltre, pur non essendo badessa, è lei che tiene alto il prestigio della Sainte-Croix, opponendosi a re Chilperico, che vorrebbe ritirare una sua figlia dal monastero (*Hist. Franc.* VI, 34), ed è lei a prendere le misure necessarie per mettere il suo convento al riparo da future interferenze politiche e religiose (*ibidem*, IX, 42). Ritroviamo insomma, dopo più di un secolo e mezzo, ed in presenza di una regola scritta, quello stesso corredo di prestigio e ambiguità che contraddistingueva le fondazioni monastiche di Paola o di Melania. E che l'autorevolezza venisse dall'influenza personale più che dalla posizione ufficiale (Radegonda non era la badessa, ma neanche Melania Iunore lo era stata) ci è confermato dallo scandalo scoppiato a Poitiers dopo la morte della santa, e promosso da due principesse merovingie scontente della nuova badessa.

La situazione or ora esaminata è certo eccezionale, perché non dappertutto ci sono regine che fondano chiostri. Essa mostra però come l'aristocrazia barbarica si fosse fatta erede di quell'influenza che era stata prerogativa dell'aristocrazia senatoria romana, la quale peraltro non aveva rinunciato ai suoi privilegi neanche in presenza di più consolidate tradizioni di monachesimo

regolare. E' noto che il futuro Gregorio Magno aveva fondato in Roma, su un terreno di sua proprietà, il monastero di S. Andrea, in cui si era poi ritirato come monaco. In *Dial.* IV, 57, 8-16 egli descrive l'esemplare punizione da lui escogitata per salvare l'anima del confratello Iustus, il quale, contravvenendo all'obbligo della povertà, aveva tenuto con sé del denaro. Non c'è alcuna prova che Gregorio fosse abate, ed anzi, per mettere ad effetto il suo piano, egli ricorre al *praepositus* del momento, Pretiosus (IV, 57, 11). Ex *praefectus Urbi*, Gregorio era anche il fondatore del convento, e dalla combinazione di questi due elementi traeva la sua speciale autorità. L'analogia di situazioni fra un monastero maschile romano ed uno femminile merovingio mostra l'esistenza e la vitalità di una *auctoritas* che vecchia nobiltà senatoria e nuova aristocrazia barbarica continuarono ad esercitare nel chiostro, indipendentemente dalla regola adottata.

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

Si danno qui alcune informazioni essenziali, generalmente limitate agli ultimi contributi usciti: da essi si potrà risalire alla bibliografia precedente.

Sul monachesimo antico in generale, oltre a *DACL* XI, s.v. *Monachisme*, coll. 1774 ss., possono consultarsi la trattazione di G. M. Colombas, *El monacato primitivo*, voll. I-II, Madrid, 1974-1975 e, da ultimo, R. Teja, *Los origenes del Monacato (Siglos IV-V)*, in «Codex Aquilarensis», I, Aguilar de Campoo, 1988, pp. 15 ss., e il contributo dello stesso Teja in questa sede. Un aggiornamento bibliografico sugli studi e testi più significativi in L. Dattrino, *Il primo monachesimo*, Roma, 1984, pp. 243 ss. Sulla spiritualità monastica in generale cfr. C. Leonardi, *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, «Studi medievali», 18, 2, 1977, pp. 491-608. Sugli aspetti teorici del lavoro monastico cfr. il contributo di A. Giardina qui pubblicato; sull'organizzazione pratica, si veda A. Quacquarelli, *La teologia del lavoro nell' antico monachesimo femminile prebenedettino*, «Vetera Christ.», 22, 1985, pp. 233 ss.; e *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo*, Bari, 1982.

Sulla posizione della donna nella Chiesa delle origini, utile la raccolta ragionata di passi compiuta da E. A. Clark, *Women in the early Church*, Wilmington Delaware, 1983 (*Message of the Fathers of the Church*, 13). Per vedovanza e verginità cristiane cfr. le due voci *Vierge, virginité* e *Veuvage, veuve* curate da H. Leclercq in *DACL* XV, 3100 ss. e 3007 ss. Sulle diaconesse vedi A. Kalsbach, *Diakonisse* in *RLAC* III, coll. 917-928 e A. G. Martimort, *Les diaconesses, Essai historique*, Roma, 1982. Sul monachesimo fem-

minile si veda la voce *Nonne* in *DACL* XII, 1557 ss.; cfr. anche A. Soullignac, *Monachisme féminin*, «Dict. Spir.», X fasc. 68-9, 1603-1609. Le più antiche testimonianze e deliberazioni ecclesiastiche sulle donne consacrate sono raccolte da J. Mayer, *Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia*, «Florilegium Patristicum», XLII, Bonn, 1938. Di grande importanza i lavori di E. A. Clark ora riuniti in *Ascetic Piety and Women's Faith*, Queenston, Ontario, 1986, in particolare *Authority and Humility: a Conflict of values in fourth-Century female Monasticism*, pp. 209 ss. (già in «Byzantinische Forschungen», IX, 1985, pp. 17 ss.). Sui modelli di santità femminile si rimanda ad E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, 1980; e a F. E. Consolino, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente in Società romana e impero tardoantico*, I, a cura di A. Giardina, Roma-Bari, 1986, pp. 273 ss. Sulle implicazioni economiche che ebbe la partecipazione dell'alta aristocrazia femminile alla vita monastica, cfr. A. Giardina, *Carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana*, «Studi Storici», XXIX, 1988, pp. 127 ss., e R. Lizzi, *Una società esortata all'ascetismo: misure legislative e motivazioni economiche*, «Studi Storici», XXX, 1989, pp. 129 ss. Per la vita di Macrina si veda A. Momigliano, *The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa*, in *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honour of Chester G. Starr*, New York, 1985, pp. 443 ss. (rielaborazione italiana in *Le donne in Grecia*, a cura di G. Arrigoni, Roma-Bari, 1985, *Macrina: una santa aristocratica vista dal fratello*, pp. 331 ss.). Un'ampia introduzione con aggiornamento bibliografico in *S. Gregorio di Nissa. La vita di S. Macrina*, Introduzione, traduzione e note di Elena Giannarelli, Milano, 1988. Per Radegonda vedi F. E. Consolino, *Due agiografi per una regina: Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudonivia*, «Studi Storici», XXIX, 1988, pp. 143 ss.

Sulle prime regole monastiche si veda l'analisi ragionata di A. De Vogüé, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, Brepols, 1985, cui si rimanda anche per le indicazioni bibliografiche. Sulla regola di Cesario e la sua importanza per la normativa monastica femminile si veda ora Césaire d'Arles, *Oeuvres monastiques*, I, *Oeuvres pour les moniales*, intr., texte critique, trad. et notes par A. De Vogüé et J. Courreau, Paris, 1988, Sources Chrét. 345 (in precedenza M. C. Carthy, *The Rule for nuns of St. Caesarius of Arles*, Washington, 1960).

