Brani estratti dall'introduzione al libro

"*LA REGOLA DI SAN BENEDETTO*
E LE REGOLE DEI PADRI"

a cura di **S. Pricoco**

(Fondazione L. Valla -A. Monadori Editore)

Le regole monastiche antiche

L'immagine di un Medioevo monastico interamente benedettino è un luogo comune, tanto inveterato quanto storicamente falso. Essa ha lusingato in particolare la storiografia italiana, che ha alimentato a lungo il mito di san Benedetto padre del monachesimo occidentale, della civiltà religiosa medievale, dell'Europa *tout court*. In realtà, l'osservanza benedettina trovò diffusione largamente europea solo a partire dall'età carolingia, per l'opera riformatrice di un patrizio visigoto, Benedetto abate di Aniane, che ridusse i monasteri dell'Impero a unità legislativa applicando le direttive politiche di Carlo Magno e Ludovico il Pio. Prima di allora, tra il V e l'VIII secolo, numerose regole circolarono nell'Occidente. Una trentina di esse sono pervenute sino a noi.

Non vanno catalogati tra le regole, anche se talvolta ne portano il nome, scritti di carattere parenetico o didattico o descrittivo. Per esempio non sono regole, com'è evidente, il *de laude eremi* o il *de contemptu mundi*, due opuscoli scritti tra il 428 e il 430 da Eucherio, monaco di Lérins e poi vescovo di Lione, sebbene contengano non pochi spunti sulla spiritualità e la condotta degli asceti; ma non lo sono neanche talune lettere di Girolamo, come la 22, la 58, la 125 e altre ancora, che sono dei veri e propri manuali di direzione spirituale, o la lettera di Leandro di Siviglia alla sorella Fiorentina, né lo sono i libri *de institutis coenobiorum* di Cassiano, che descrivono i vizi contro i quali il monaco deve lottare e gli indicano i rimedi da adottare.

Tra lo scadere del IV secolo e i primi anni del V si colloca la prima generazione di regole latine. Più precisamente, si tratta in un caso di due testi originali, composti uno, l'*Ordo monasterii*, intorno al 395 nella cerchia di sant'Agostino (forse dall'amico Alipio per i monaci di Tagaste), l'altro, il *Praeceptum*, dallo stesso Agostino, verso il 397, per il monastero di Ippona, e dalla tradizione trasmessi insieme come *Regula Augustini*; in altri due casi si tratta, invece, di versioni di un testo greco, la Regola di Basilio, e di uno copto, la Regola di Pacomio. La prima fu tradotta da Rufino, che nel 397, su richiesta dell'abate del monastero di Pineto, vicino a Roma, volse in latino una redazione della quale non c'è rimasto l'originale

greco, più breve rispetto all'altra, conservataci in greco. La seconda è costituita da quattro gruppi di precetti monastici dettati dal grande fondatore dei cenobitismo egiziano, che Girolamo tradusse in latino, nel 404, da una precedente traduzione greca, assieme ad alcune lettere dello stesso Pacomio e del suo primo successore, Teodoro, e assieme al testamento spirituale di Orsiesi, successore di Teodoro.

Direttamente o per il tramite di testi intermedi, queste regole della prima generazione influenzarono le successive, con un fitto intrecciarsi di rapporti, che oggi, grazie soprattutto alle indagini di dom Adalbert de Vogüé (1), riusciamo a ricostruire abbastanza compiutamente. Tracce delle regole di Agostino e di Pacomio si rinvengono largamente sia nell'area gallo-iberica che in quella italiana e nel monachesimo iro-franco di Colombano; la Regola di Basilio sembra essere stata più presente nelle regole italiane, meno in quelle iberiche e provenzali.

Una seconda fioritura di grandi regole si ebbe a circa un secolo e mezzo dalle prime. Tra le due generazioni stanno - ma ne parleremo partitamente in seguito - le cosiddette Regole dei Santi Padri. I centri creativi di questa seconda stagione legislativa furono la Gallia meridionale e l'Italia centro-meridionale.

In Gallia, lungo la prima metà del VI secolo, svolse un'opera costante di sostegno e di regolamentazione della prassi monastica Cesario, prima monaco a Lérins e poi vescovo di Arles. Il testo più importante è la *Regula ad virgines*, la prima regola femminile dell'Occidente, che Cesario compilò per il monastero di san Giovanni in Arles, retto dalla sorella Cesaria, ma che trascese subito l'ambito locale ed esercitò duratura influenza sul monachesimo sia provenzale che italiano, e non solamente femminile. Cesario vi si dedicò a più riprese, tra il 512 e il 534, e vi trasferì, con le opportune correzioni, le norme dell'ascesi e della vita comunitaria maschile, mettendo a profitto non solo i testi monastici più illustri, da Pacomio a Cassiano, ma anche l'esperienza personale, maturata negli anni del soggiorno monastico a Lérins e nella pratica pastorale. Successivamente (e non prima, come si è creduto a lungo), tra il 534 e il 542, Cesario stilò una *Regula monacborum*, che di fatto non è che un compendio della regola femminile.

In Italia, tra Roma e Cassino, nella prima metà del VI secolo, a distanza di qualche decennio l'una dall'altra, vedono la luce le due maggiori regole dell'Occidente, quella del Maestro e quella di Benedetto. La questione dei loro rapporti ha dato origine negli ultimi cinquant'anni a una controversia serratissima e feconda di proposte storiografiche rinnovatrici. Oggi è largamente prevalente l'opinione che ammette la priorità e riconosce il valore e l'originalità dell'anonima Regula Magistri, la più ampia delle Regole latine e la più sistematica. Anche di questi due testi tratteremo a parte.

Un nutrito gruppo di regole - più della metà di quelle che complessivamente ci sono rimaste - furono redatte nell'età successiva, tra la metà del VI secolo e gli ultimi decenni del VII. Sono scritti di modeste dimensioni e quasi sempre di scarsa originalità, che non superarono se non raramente i confini del monastero per il quale furono composti o, al più, i limiti regionali. Unica personalità di statura europea fu Colombano (m. 615), il fondatore di Luxeuil e di Bobbio, al quale, tuttavia, si devono regole di carattere limitato: una *Regula monachorum*, contenente una serie di precetti spirituali e una descrizione dell'ufficio liturgico, e una *Regula coenobialis*, che è sostanzialmente un codice disciplinare con norme punitive di tipo irlandese, comprendenti anche le percosse. Gli altri legislatori furono vescovi o abati galli, iberici, italici; alcuni testi sono anonimi e talvolta solo il confronto con altre regole meglio note ne lascia sospettare il luogo di provenienza.

Le regole redatte in Gallia sono le più numerose. In ordine cronologico si succedono le due Regole di Aureliano, vescovo di Arles (546-551), una maschile, l'altra femminile; la *Regula Tarnatensis*, scritta dopo la metà del VI secolo, per un monastero sconosciuto (Tarnant?) della Gallia meridionale; la Regola di Ferreolo, vescovo di Uzés, redatta tra il 553 e il 581, probabilmente posteriore alla *Tarnatensis*; la Regola di Donato, vescovo di Besançon (626-658); la *Regula Waldeberti*, una regola per monache scritta da un monaco di Luxeuil, trasmessa anche anonima come *Regula cuiusdam ad virgines*, posteriore al 629; infine la *Regula psallendo pro sancta devotione*, frammento di una regola femminile composta probabilmente nella Gallia settentrionale, verso la fine del VII secolo.

Dalla penisola iberica proviene un gruppo di regole collocabili tutte nel VII secolo: la Regola di Isidoro, vescovo di Siviglia, scritta verso il 615-619; la Regola di Fruttuoso, abate del monastero di Compludo e poi vescovo di Braga, composta prima della metà del secolo; due testi provenienti dall'ambiente di Fruttuoso e di poco posteriori, la cosiddetta *Regula communis* e la *Regula Cassiani*, ricavata dagli *Instituta cassianei*; infine la *Regula consensoria*, databile alla seconda metà del secolo.
In Italia troviamo solo due testi: la Regola di Eugippio, abate dei monastero di san Severino a Napoli, che intorno al 530 mise insieme un lungo testo con pezzi tratti principalmente dal Maestro, da Cassiano e da Basilio, e la Regola di Paolo e Stefano, redatta intorno alla metà del secolo per un monastero dell'Italia centrale.

Su questi legislatori agiva spesso la spinta di situazioni locali e il modello immediato era una regola vicina nel tempo e nello spazio, ma accanto al modello regionale non raramente si coglie in esse anche l'influsso diretto delle prime grandi regole. I testi gallici muovono per lo più da Cesario, ma la *Tarnatensis* ha usato massicciamente la *Regula Augustini* e conserva tracce dirette di Pacomio; la *Regula cuiusdam patris* discende da Colombano, ma dipende anche da Basilio e da Cassiano. Le regole iberiche si ricollegano a Isidoro, ma la *Regula consensoria* è stata per lungo tempo attribuita ad Agostino.

Il fiorire di un nutrito manipolo di regole, distribuite in varie regioni e lungo più secoli, i rapporti che le legano e che lasciano intravedere una storia di relazioni e di scambi tra legislatori, comunità, *scriptoria* anche lontani nel tempo e nello spazio, non significano *tout court* che il monachesimo occidentale abbia avuto, tutto e sempre, un assetto istituzionale e «regolare». Un fatto è constatare che sull'esempio dell'Oriente anche in Occidente circolarono assai presto regole, traduzioni delle regole orientali o elaborazioni più o meno originali, altro problema è vedere se, fino a che punto, dove e a partire da quando questi codici scritti abbiano presieduto alle comunità e ne abbiano concretamente organizzato l'esistenza e governato l'attività.

Le fonti a noi pervenute, unicamente letterarie, non monumentali né epigrafiche, e costituite da scritti dottrinali, parenetici, agiografici, ci dicono ben poco della prima storia cenobitica. Spesso degli antichi cenobi non ci rimane che il nome; di altri conosciamo i personaggi che vi operarono, celebrati dall'agiografo, ma ignoriamo l'organizzazione, gli istituti, le vicende della vita comunitaria. Gli indizi che ricaviamo da queste poche fonti lasciano intravedere il quadro di un monachesimo che molto lentamente, lungo più secoli, non già con un processo rettilineo e costante, ma con pause, rotture, inversioni di tendenza, approda alla fine a un assetto di generalizzata regolarità.

A minacciare o ritardare questo processo cospirano numerosi fattori. Con il cenobitismo convive l'altro grande genere di vita ascetica, l'anacoretismo, nel quale trovano posto modi di vivere l'ideale monastico anche molto diversi l'uno dall'altro. I circoli ascetici a cui danno vita, tra il IV e il V secolo le donne delle grandi famiglie romane nelle case di Roma o nelle residenze di campagna (2); i gruppi di monaci che accompagnano Martino di Tours nelle sue peregrinazioni e lo aiutano nella distruzione dei templi pagani (3); i ritiri ascetici della nobiltà aquitana gravitante nell'orbita del monachesimo martiniano (4); le comunità organizzate dai seguaci di Priscilliano, poi dispersi dall'ostilità della Chiesa e dalla repressione imperiale; le dure *performances* dei monaci neri della Capraia o degli altri disseminati nelle isolette del Tirreno: tutti questi episodi di spontaneismo eslege e i molti altri che sfuggono alla nostra conoscenza costituiscono una realtà mal definita, ma cospicua, e forse anche imponente, dell'antico monachesimo occidentale. L'eremitismo vero e proprio, cioè la vita vissuta in contemplazione e in assoluta solitudine, viene a lungo concepito come la forma più alta dell'ascesi cristiana. I grandi teorici della vita cenobitica ne sconsigliano la pratica per le difficoltà che esso oppone e la dedizione eroica che richiede, ma non ne disconoscono il primato nella scala della perfezione. Questo riconoscimento, da Girolamo a Cassiano, al Maestro, a Benedetto, attesta quanto attivamente il genere eremitico abbia accompagnato quello cenobitico e gli abbia conteso spazi e fortune.

Elementi di disordine e di anarchia questi scrittori giudicano, invece, gli asceti (designati variamente: *gyrovagi*, *remnuoth*, *sarabaitae*) che rifiutavano di legarsi a una comunità stabile, vivevano in modo indipendente, da soli o in minuscoli gruppi, si spostavano di frequente o intraprendevano viaggi anche lunghi, e facevano della *Heimatlosigkeit* il fondamento della professione monastica. Girolamo, in una lettera del 384, ne lamenta la diffusione *in nostra prouincia*, cioè a Roma o nei dintorni; li condanna severamente Cassiano; li distinguono in due diversi *genera* e riservano loro durissimi accenti di riprovazione il Maestro e Benedetto, le cui deplorazioni lasciano intendere che la vita monastica è ben lontana dall'essere vissuta sempre s*ub regula* e che i monaci vagabondi appaiono ancora una minaccia grave e diffusa (5). Accanto a queste forze concorrenti, che ritardano e contrastano lo sviluppo del cenobitismo, un elemento di incertezza è nell'origine stessa degli antichi asceteri, dovuta all'iniziativa di ricchi privati, di vescovi, di re o personaggi della Corte (come sarà nella Francia merovingia) o, il più delle volte, al *secessus* di un asceta di prestigio, attorno al quale si raggruppano alcuni discepoli. Poteva accadere che il gruppetto si mantenesse e crescesse e che il maestro spirituale, com'era accaduto dello stesso Pacomio, si facesse nomoqethz, ma l'asceterio poteva anche dissolversi quando veniva meno la guida carismatica del fondatore. Questo è stato il destino di molte comunità.

Ma anche là dove vige la *stabilitas* come norma essenziale della vita cenobitica, accade che le strutture del cenobio o si mostrino non ancora accentrate o lascino sopravvivere forme alternative di libertà e di isolamento individuali. A Marmoutier, nel monastero fondato da Martino di Tours, i monaci vivono ciascuno in una cella, in legno o scavata nella roccia, e se ne allontanano solo per recarsi alla preghiera comune (6); a Lérins in abitazioni separate, *divisae cellulae*, vivono i vecchi più tenacemente legati ai modelli eremitici dell'Egitto (7); Severino, l'apostolo dei Norico celebrato da Eugippio, abitava spesso in disparte dalla comunità (8); nel Giura solo il terzo abate, Eugendo, eliminò le celle isolate, quando ricostruì con più rigoroso impianto comunitario il monastero distrutto dal fuoco (9); a Squillace, nel

convento di Cassiodoro, un poco più in alto del *monasterium Vivariense* esisteva un *monasterium Castellense* destinato agli anacoreti (10).

Per i primi dottori occidentali della vita cenobitica, essere monaci significa vivere in convento sotto il governo di un superiore, *sub unius disciplina patris, sub abbatis imperio*. Così suonano le definizioni di Girolamo e di Cassiano (e di altri ancora) (11), che conobbero e apprezzarono, sino a farsene traduttori o divulgatori, la legislazione monastica orientale e che, tuttavia, non prescrissero la presenza nel cenobio di una regola come strumento immancabile e insostituibile. Per il Maestro e per Benedetto, invece, l'obbedienza deve essere duplice, alla regola e all'abate: *genus coenobitarum... militans sub regula uel abbate* (12). E' una formula nuova, che fa della regola una realtà distinta dall'autorità abbaziale e la colloca al primo posto.
In verità, il concetto antico di regola monastica è ben diverso dal nostro e lontano dal fare della regola un imperioso strumento legislativo. Il conseguimento della perfezione monastica non viene legato all'adempimento di norme precise, praticate in una comunità rigorosamente sottoposta ad esse. L'autore del *de laude eremi*, il lerinese Eucherio, insegna che sono i carismi concessi al luogo stesso del *secessus* ad assicurare al monaco la santità, mentre ogni norma conformata alle leggi umane nuoce al realizzarsi dell'homo interior (13). E' la Scrittura il grande codice, come di ogni prassi cristiana, così anche della *monachorum conversatio*.

Per Cassiano la vita cenobitica non è che la continuazione dell'antica Chiesa di Gerusalemme descritta dagli Atti degli Apostoli e ogni sua norma e fondamento è nella predicazione apostolica, cioè nel Nuovo Testamento (14). Secondo il racconto del suo biografo, nel costituire il monastero di Ippona Agostino non gli assegnò altra regola che quella degli apostoli e quando, più tardi, lo abbandonò per ricoprire la dignità vescovile, concepì la raccolta di precetti lasciata ai suoi monaci non come una legge ma come un *libellus*, nel quale essi, leggendolo, potessero guardare se stessi, *tamquam in speculo* (15). Lo stesso Benedetto definisce la sua regola una *minima inchoationis regula*, valida solo per un primo avvio alla vita religiosa, *initium conversationis*, e rimanda ai Padri e alla Sacra Scrittura come fonti della *rectissima norma vitae humanae* (16). Ancora dopo di lui l'ignoto autore della *Regola di Paolo e Stefano* afferma che la pienezza della vita monastica e la sua perfetta teoria, *plenitudo sanctae conversationis et spiritalis vitae perfecta doctrina*, non stanno nella regola, ma negli esempi degli antichi Padri (17).

Né si tratta di proposizioni teoriche volte a legittimare le regole indicandone il fondamento scritturale. Se un dato emerge con sicurezza e continuità dagli scritti monastici, è la convinzione dei monaci che fonte di ogni loro comportamento è la Bibbia e che proprio in virtù del loro continuo richiamarsi a lei essi costituiscono una società diversa da quella globale, ma indifferenziata nel suo interno. Quale che sia la comunità di appartenenza e quali che siano le norme che la governano, essi sentono di costituire un esercito di eletti, senza distinzioni né specializzazioni. Le regole non sono testi esclusivi, ma complementi dell'unica grande regola, che è la Scrittura. Si spiega così come apparisse normale leggere e confrontare più regole, mescolarle, parafrasarle, travasarne parti e precetti. Gregorio di Tours narra che un tale Aredio fondò un cenobio nel quale furono applicati i precetti di Cassiano, di Basilio e degli altri abati (18); la Regola di Eugippio è un centone di più regole e di norme ripetute; a Condat, nel Giura, l'abate Eugendo e i suoi monaci leggevano frequentemente gli scritti di Pacomio, di Basilio, di Cassiano e dei padri lerinesi (19); la lettura delle regole come pratica assidua nei cenobi è attestata da Gennadio, da talune regole monastiche, dalle fonti agiografiche (20).

Anche i caratteri principali delle prime regole ne indicano la scarsa efficacia legislativa. Molte di esse sono assai brevi e la loro normativa è largamente incompleta rispetto alle esigenze dell'organizzazione comunitaria; talvolta esse accordano più spazio alla teoria monastica o alla riflessione etico-religiosa che alle norme concrete; assai spesso il loro tono è paterno e familiare, improprio e inadeguato per qualsivoglia proponimento disciplinare, adatto più ad *adhortationes* che a testi legislativi. Insomma, spesso queste regole occidentali hanno più l'aspetto di scritti di parenesi ascetica, di *exempla* da porre tra le edificanti «letture» del monaco, che di codici vincolanti ed esclusivi.

Note

(1) Si devono a questo infaticabile benedettino francese fondamentali edizioni critiche e innumerevoli studi sulle antiche regole e i loro rapporti; una sintesi preziosa egli ha redatto nella voce *Regole cenobitiche dell'Occidente del Dizionario degli Istituti di Perfezione* VII, Roma 1981, coll. 1420-8, e nel volumetto *Les règles monastiques*, Turnhout 1985.
(2) Tra le vicende dell'aristocrazia italica ricostruite dalle moderne indagini prosopografiche le iniziative ascetiche di matrone come Marcella, Melania, Paola, Marcellina e tante altre sono attestate dagli scritti, e specialmente dalle lettere, di Girolamo, Ambrogio, Agostino, Paolino Nolano, Pelagio e costituiscono una delle pagine meglio note del primo moto monastico occidentale.
(3) Ved. Sulpicio Severo, *Vita Martini* 14.
(4) Cfr. J. Fontaine, « Valeurs antiques et valcurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental », in *Epektasis. Mélanges J. Daniélou*, Paris 1972, pp. 571-95.
(5) Girolamo, *Ep*. 22,34; Cassiano, *Conlationes* XVIII 4, 2; 7; *Regula Magistri* 1, 6-92: *Regula Benedicti* 1, 6-11.
(6) Sulpicio Severo, *Vita Martini* 10, 4-7.
(7) Eucherio, *de laude cremi* 42,486 sg.
(8) Eugippio, *Vita Severini* 4,7.
(9) *Vita Patrum Iurensium* 170, 1-2.
(10) Cassiodoro, *Institutiones divinae* I 29,3; Gregorio Magno, *Ep*. VIII 32
(11) Girolamo, *Ep*. 125, 15; Sulpicio Severo, *Dialogi* I 10; Cassiano, *Conlationes* XVIII 4.
(12) *Regula Magistri* 1, 2; *Regula Benedicti* 1, 2; ved. *infra*, comm, *ad locum*.
(13) Eucherio, *de laude eremi* 31, 327 sgg.; 35, 372 sgg.
(14) Cassiano, *Conlationes* XVIII 5, 1.
(15) Possidio, *Vita Augustini* 5, 1; Agostino, *Praeceptum* 8,2.
(16) *Regula Benedicti* 73.
(17) *Regula Pauli et Stephani* 41.
(18) Gregorio di Tours, *Historia Francorum* X 29.
(19) *Vita Patrum Iurensium* 174.
(20) Gennadio, *de viris illustribus* 52; *Regula Pauli et Stephani* 41; *Regula Fructuosi* 20, *Vita Filiberti* 5.