

**IL DIAVOLO
TRA MONASTERO ED ECCLESIA:
IL CASO DI ARLES**

Teresa Sardella
Università di Catania

Quando le scelte di vita ascetica andarono consolidandosi tra i cristiani, questi ritennero che la lotta contro i demoni, esseri onnipresenti ed invisibili, pur essendo possibile ancora e indifferentemente in ogni luogo, avesse come sede privilegiata il deserto. Nella cella solitaria staccata dal mondo l'asceta acquisiva il massimo delle potenzialità umane e si ergeva quale eroe antagonista del demone in un duello di mitiche dimensioni.

L'asceta nel deserto realizzava il regno di Dio sulla terra come risultato estremo del suo isolamento dal mondo e della sua lotta contro gli allettamenti terreni -soprattutto la lussuria, ma anche la superbia e l'orgoglio- strumenti del potere del male. Tutta la sua esistenza è concentrata verso questo fine e contro la sua volontà si accaniscono in uno scontro senza fine Satana e i suoi servitori, la cui azione risulta invece come stemperata nel tempo e nello spazio là dove -come nella vita degli altri cristiani- non c'è come unica ragione progettuale della propria esistenza una totalizzante ed esclusiva tensione alla lotta contro il male.

L'ipotesi che tra le modalità di azione del diavolo nel monastero e quelle al di fuori di esso ci sia una differenza è particolarmente rilevante soprattutto in quei casi in cui si realizza una duplice esperienza esistenziale di cristianesimo, sia ascetica che mondana. La doppia frequentazione del deserto o, più spesso, del primo è insieme surrogato e simbolo analogico, e del mondo consente di rilevare da un'unica prospettiva le diverse possibilità attraverso le quali si realizza il demonico tra i cristiani.

Simili possibilità di confronto sono tanto più significative nel monachesimo gallico, là dove la connessione tra carriere ecclesiastica e monastica non riguarda solo le esperienze di vita del vescovo-monaco, ma impronta la stessa organizzazione della chiesa ed è tanto stretta da riflettersi fino al livello strutturale e organizzativo delle costruzioni monumentali. Ad Arles non solo gli ambienti monastico e mondano restano in contatto tra loro, ma anche gli edifici adibiti al culto e all'attività assistenziale, cui facevano riferimento gli uomini di chiesa, non si distaccavano dalle fondazioni monastiche. Il quartiere ecclesiastico si presentava compatto, costituito da cattedrale, casa del vescovo, ospizio, monastero. Il vescovo abitava *la domus ecclesiae*, che era separata dalla basilica solo da un atrio; vicino alla basilica, all'epoca di Cesario, fu fatto costruire un ospizio per i poveri. Il primo monastero, già costruito in un primo tempo al di fuori delle mura, dopo essere stato distrutto, venne riedificato da Cesario a fianco della chiesa¹. Casa del vescovo e monastero venivano a trovarsi vicini ed entrambi addossati alla muraglia. Ma, a dispetto del comune

¹ *Vita Caesarii* I, 20, 28, 29 e 35; II, 26

contesto socio-culturale e topografico, il demonio sembra tentare ed operare in modo diverso a seconda che interferisca nel monastero o al di fuori di esso.

Questo è quanto emerge non solo e comprensibilmente dai testi agiografici, per loro stessa natura poco propensi a presentare una realtà anche solo poco meno che eccelsa ed esemplare², ma dalle stesse regole monastiche. Queste tendono il più delle volte a dare norme positive di comportamento più che ad interdire; ed inevitabilmente eludono l'esistenza di realtà negative presenti nel monastero e dissimulano realtà culturali -come quella delle pratiche demoniche- che, in una scelta consapevole dell'interessato e in una corretta gestione da parte di chi era istituzionalmente preposto al controllo e alla verifica, avrebbero dovuto essere lasciate al di fuori della soglia stessa del monastero; ed anche nel monastero esistono differenze tra uomini e donne in relazione al tipo di tentazione a cui essi sono soggetti e alla modalità della presenza demoniaca tra loro. Queste differenze sono frutto di una mentalità che determinava in Cesario una più o meno consapevole operazione culturale tesa a lanciare un preciso messaggio: il livello della lotta con il diavolo è modificato dalla qualità della vita religiosa in monastero, che è riplasmata e migliorata rispetto agli stilemi di comportamento del mondo circostante e ai corrispondenti limiti storici.

In un contesto in cui la composizione sociale dei monaci è estremamente variegata e la loro strazione culturale affonda le radici anche tra gli strati più incolti della popolazione pare indubbio che il demonio che entra nel monastero non differisca da quello dei credenti, quelli rimasti al di fuori del monastero, e si nutra alle stesse fonti di una mentalità collettiva, che al riguardo si presenta profondamente intrisa dei retaggi della cultura folklorica pagana, di magia, di supertizione. Nonostante la totale dissimulazione dei testi agiografici, in realtà, la vita monastica costituiva "la grand tentation des pauvres"³. In tal senso sono chiari i canoni conciliari che riflettono una realtà meno spiritualmente esaltante e dai quali si evince che molti tra monaci e monache erano più propensi per la vita secolare che per il chiostro. In queste condizioni è facile pensare a vocazioni manifestamente sospette ed immaginare che la scelta sia stata determinata da ben altro che un'esigenza interiore. Le motivazioni a nascondere questa realtà appaiono chiare nei testi agiografici. Ma anche i concili dimostrano una certa tendenza a glissare e nascondere le condizioni di un ambiente monastico ancora troppo segnato da un passato culturale da dimenticare. Pochi gli interventi sul problema delle pratiche demoniche nei monasteri, ma significativo, alla luce di quel poco che emerge esplicitamente, anche questo occuparsene poco. In alcuni di questi concili presieduti da Cesario gli interventi prevedono l'usuale separazione dei corpi degli edifici di monaci e monache e un'adeguata distanza nel loro dislocamento topografico, ad evitare il più diffuso e comune attacco operato dai demoni nei monasteri, quello della lussuria⁴. Le restrizioni appaiono le stesse di quelle dei testi ascetici e dei sermoni di Cesario di Arles⁵. Ma nei monasteri la frequentazione con

² Esistono però anche eccezioni a questa posizione e non sempre i testi agiografici dissimulano l'esistenza di monaci malvagi. Ne esistono già all'epoca di S. Martino (Sulp. Sev.: Vita Martini 23, 2 ss.) ed aumentano con l'andare del tempo (Greg. Tour.: Hist. Franc. 9, 39, e 9, 16).

³ C. Courtois: "L'évolution du monachisme en Gaule de St Martin a St Colomban", in *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 8-14 aprile 1956, Settimane di Spoleto, IV, Spoleto 1957, p. 68.

⁴ *Concilia Galliae*, conc. Agath (a. 506), can. 28, CChL 148, ed. Munier, Turnhout 1963, p. 205: "Monasteria puellarum longius a monasteriis monachorum, aut propter insidias diaboli aut propter oblocutiones hominum collocentur".

⁵ Ib., cann. 40 e ss.

pratiche demoniche non doveva essere meno intensa che nel mondo se nel concilio del 511 è prevista l'espulsione di clerici e monaci che praticassero la divinazione⁶.

La coesistenza del contesto mondano, ecclesiastico e monastico, si realizza nell'esperienza biografica di Cesario di Arles. Nel racconto della vita del santo vescovo sono posti a diretto confronto in un unico testo letterario le diverse modalità di azione del demonio, nel monastero e al di fuori di esso.

La malvagia sorveglianza del demonio sulla vita degli uomini è continua e costante, ma soprattutto attenta e preoccupata rispetto ad una scelta di vita monastica che ha come suo intrinseco valore il significato di una dichiarazione di guerra ad oltranza nei confronti del male. Il controllo del demonio avviene simbolicamente sulla stessa zona di confine tra mondo e monastero in uno dei momenti cruciali per il cristiano, ma anche per le future possibilità di azione e modalità di intervento del demone stesso. Il cristiano opera una scelta che lo porrà in prima linea nella lotta contro il male e gli offrirà un potenziale spirituale e religioso assolutamente più determinato e rigoroso rispetto a chi resta nel mondo. E il demonio che conosce quali saranno per lui i termini del rapporto oltre la zona di confine che separa la vita mondana dalla scelta monastica tenta di impedire ed ostacola il decisivo passaggio dal mondo allo spazio ascetico del deserto-monastero⁷.

E' un topos agiografico che il diavolo richiami colui o colei che abbia deciso di fare questa scelta e si presenti nella vesti più subdole, sotto forma di persone che evocano tentazioni sottili ed interpretano legami ed affetti, il cui potenziale di seduzione, pur continuando anche dopo la *fuga mundi* si ridurrà inevitabilmente appena oltrepassata la soglia del monastero.

Resta emblematico della molteplice varietà di forme sotto le quali il diavolo si presenta agli uomini e del suo utilizzare strumenti diversificati quanto accade a Cesario al suo rientro nel mondo dal monastero a Lerino. Qui, Cesario era entrato giovanissimo, ma dopo qualche tempo era stato costretto ad uscire per ragioni di salute. Un'estrema debolezza fisica, in seguito ad un regime eccessivamente severo di digiuni e mortificazioni corporei, ne aveva messo a rischio la vita e lo aveva costretto a tornare ad Arles per cercare di ristabilire una salute gravemente compromessa, accettando i limiti della sua fragilità umana e subendo lo scacco di una momentanea rinuncia al suo sogno di eroismo sacro⁸.

Ma Lerino era stata decisiva per la sua formazione: a Lerino, il giovane Cesario aveva acquisito i fondamenti della sua cultura, cultura tutta ecclesiastica, fondata sulle Sacre Scritture e sullo studio dei Padri, e che ne avrebbe condizionato scelte di vita, oltre che di cultura.

Ad Arles invece aveva iniziato a frequentare Firmino e Gregoria, appartenenti all'aristocrazia arlesiana e soprattutto a quella parte di élite colta che manteneva le tradizioni culturali dell'aristocrazia romana e dove il cattolicesimo più sentito si associava a preoccupazioni ed interessi legati alla cultura letteraria tradizionale. Cesario restò affascinato da questa società elegante e raffinata e si lasciò sedurre dalle lezioni di un retore che potrebbe essere -ma è difficile da determinare con certezza- l'ultimo retore di Arles da

⁶ *Conc. auel.* (a. 511), can. 30, CChL 148 A, p. 12. Contro le pratiche demoniche nel mondo continueranno ancora per decenni ad esprimersi i concili gallesi: es. *conc. auel.* (a. 541), can. 15 (contro i battezzati che immolano ai demoni).

⁷ *Vita Caesarii* 1, 5, ed. Morin, p. 298: "*Diabolus... insequens iter eius, post tergum incessanter clamabat: «Caesarii, non vadas»*".

⁸ *Ib.*, 1, 6-7.

noi conosciuto, l'africano Giuliano Pomerio. Poco dopo un sogno gli rivelò che proprio in relazione a questa attrazione culturale era stato vittima di una pericolosa tentazione e capì quali gravi rischi aveva corso seguendone le suggestioni. Una notte, nella quale si era addormentato stanco sui libri, gli apparve in sogno un serpente che gli divorava le spalle e le braccia e le stritolava⁹. Il messaggio onirico era chiaro nell'immediata simbologia che equiparava il dragone alla sapienza del mondo. La crisi di coscienza, da lui ritenuta frutto dell'intervento divino provocò disinteresse per degli studi che non fossero lineari nel loro scopo essenziale di avvicinare a Dio. Cesario abbandonò immediatamente la letteratura profana e i suoi orpelli ornamentali. Naturalmente non era l'attività intellettuale nè lo studio che Cesario rigettava. Lo dimostrano la sua vita e la sua opera intrisa di amore per la lettura e la conoscenza. Ma riemergevano i pilastri della sua prima formazione lerinese, condotta in modo rigoroso sulla Bibbia e sui Padri, lontano dagli esercizi e dagli artifici scolastici. Quando a trant'anni Cesario prenderà in mano uno dei più importanti monasteri della Gallia si porterà dietro il retaggio di questa formazione e di questa esperienza culturale. La retorica utilizzata nei *Sermoni* è solo quella che Cesario aveva acquisito leggendo i Padri. La tentazione demonica della cultura profana era rimasta fuori del monastero.

Le differenziazioni nell'agire del demonio operano anche ad altri livelli; esistono diseguaglianze anche nei gradi di santificazione e forza spirituale e tra quanti hanno pure fatto una scelta ascetica. In monastero la tentazione della carne appartiene al più diffuso repertorio degli attacchi cui sono soggetti i monaci. Ma essa non ha alcuna possibilità di riuscita contro Cesario, che la vita delinea come *vir apostolicus*. Ritornato in monastero Cesario continua a distinguersi tanto che Eonio vescovo di Arles lo vuole conoscere e lo accoglie entusiasta non solo perchè Cesario era suo concittadino e parente, ma soprattutto per il valore straordinario della persona; lo nomina diacono e poi presbitero e lo introduce nel monastero, del quale Eonio stesso era abbate, designandolo come unico suo possibile successore. La santità di Cesario lo rendeva inattaccabile dai consueti strumenti della tentazione della carne e dalle lusinghe della lussuria. Il demonio lo attacca come il discepolo Giuda aveva attaccato Cristo Salvatore¹⁰. Contro il *vir apostolicus*, inaccessibile agli attacchi normali, servono strumenti eccezionali. E contro Cesario il demonio concerta allora un piano di dimensioni extra personali; si inserisce nel dramma storico di una terra divisa tra due popoli -i goti e i burgundi-; la sua azione trascende e si amplia in operazione malefica che non agisce semplicemente nel microcosmo individuale ma crea anche sovvertimenti sociali. Cesario viene ingiustamente accusato di avere tradito; ciò implica per lui una lotta di dimensioni storiche al di fuori dell'universo controllato delle sue forze morali e spirituali. All'accusa di tradimento viene dato credito e il vescovo è relegato in esilio nella sua terra d'origine, quella dei Burgundi. Il maleficio perpetrato dal diavolo su un piano di dimensioni storiche costringe Cesario ad un miracolo che chiamasse a testimoniare a suo favore le forze della natura. Con un intervento prodigioso in cui riesce a salvare da un incendio terribile una città egli attestava la sua innocenza, dimostrava che non era solo *sacerdos* ma anche apostolo e che ciò di cui era stato accusato era solo opera del demonio¹¹. Lo scontro tra Cesario e il demonio ha le dimensioni di una lotta straordinaria in uno spazio dilatato e con protagonisti fuori dell'ordinario.

⁹ *Ib.*, 1, 9.

¹⁰ *Ib.*, 2, 16.

¹¹ *Ib.*, 2, 17.

Nei confronti di Cesario gli attacchi demoniaci potevano avere possibilità di riuscita solo se non restavano limitati a tentazioni personali ma si allargavano a dimensioni di portata storica nelle quali venivano coinvolti anche personaggi politicamente significativi. Gli atti di accusa contro Cesario vengono infatti condotti dai sovrani ariani: è attraverso la loro autorevolezza che il demonio contava per realizzare il suo piano. Ma Cesario alla fine salva anche il suo accusatore che, per volontà del re, era stato condannato al linciaggio del popolo, convinto che attraverso di lui aveva agito il demonio, impadronitosi dell'anima dell'uomo¹².

Se la vita sia letteraria che reale di Cesario costituisce in un certo senso una cerniera in cui confluiscano, sia a livello tematico che esperienziale, consorzio umano e monastero, sermoni e regole monastiche ridividono i due universi. Dopo le peripezie della tradizione manoscritta cui erano andati soggetti i sermoni di Cesario, scomparsi nell'anonimato o dispersi sotto vario nome ma soprattutto andati a confluire in gran parte nelle raccolte di *sermones* agostiniani, le omilie del vescovo furono finalmente individuate e pubblicate dal Morin e raggruppate per materia¹³. Ne risultò una divisione nella quale troviamo tra l'altro le *admonitiones ad populum* (*Sermones* 1-80) e quelle *ad monachos* (*Sermones* 233-238), con una netta delimitazione di ambienti e problematiche relativi ai cristiani nel secolo e a quelli che avevano invece fatto una scelta radicale di fede e di asceti. Se a questi testi parentetici aggiungiamo gli scritti normativi -la regola scritta da Cesario per le monache, in occasione della fondazione del monastero della sorella, e la regola per i monaci- siamo in grado di avere una discreta documentazione relativa alla società sia laica che monastica di Arles.

Tutto ciò va senz'altro valutato alla luce dei problemi di metodo e di lavoro di Cesario e della composizione dei sermoni. Per un verso è infatti vero che pochi, solo sessantasette, tra questi testi sono opera assolutamente originale e genuina del vescovo, che utilizzò a piene mani prestiti da sermoni altrui: semplici idee, dettagli stilistici, ma anche formule, intere frasi e complete riprese testuali, tratte non solo da Agostino, sua principale fonte di ispirazione, ma anche da Eusebio gallicano, Salviano, Quodvultdeus, Fausto, Cipriano e Ps. Teofilo, da Fastidio e Pelagio¹⁴; peraltro, bisogna anche riconoscere che Cesario raramente si accontenta di trascrivere tali e quali le parole della sua fonte. Anche quando si tratti di Agostino, Cesario interviene apportando diverse modifiche, sempre tenendo presenti le caratteristiche culturali del suo uditorio e con la preoccupazione di adattare al suo pubblico quanto gli sembri al di sopra delle sue possibilità di comprensione, e quindi ritocca, aggiunge e sostituisce quanto serve con espressioni più familiari ed accessibili ai destinatari dei suoi scritti¹⁵. Ma va anche sottolineato quanto più sopra già accennato. Gli scritti di Cesario sono documentazione e testimonianza insostituibile e fedele di usi e costumi a lui contemporanei, ma non va dimenticato che attraverso di essi il vescovo opera anche censure e mediazioni culturali che, avendo al centro il demonio, presentano aspetti estremamente interessanti in merito a tematiche sulla mentalità, sulle pratiche e sopravvivenze folkloriche e pagane.

Considerando dunque che, nonostante il metodo fondamentalmente basato sul recupero e su prestiti altrui, Cesario ritiene comunque doveroso intervenire sulle fonti utilizzate, gli si può senz'altro attribuire il credito di un'estrema attenzione non solo al piano

¹² *Ib.*, 2, 18.

¹³ G. Morin: "Mes principes et ma méthode pour la future édition de S. Césaire", *RB* 10, 1893, pp. 62-77.

¹⁴ Sul metodo di lavoro di Cesario e soprattutto sui prestiti letterari, oltre agli scritti di Morin, cfr. M.-J. Delage: Introd. a *Césaire d'Arles, Sermons au peuple*, t. I (sermons 1-20), in *S. Ch.* 175, pp. 101 ss.

¹⁵ G. Morin: "Six nouveaux sermons de saint Césaire d'Arles", in *RB* 12, 1896, pp. 192-196; Delage: *Introd.* cit., soprattutto pp. 180 ss.

della comunicazione intellettuale, ma anche a quella più sottilmente sofisticata che implicava messaggi culturali e letture intelligenti relative alla mentalità dei suoi interlocutori.

Cesario sapeva bene che in regione dell'eguaglianza culturale e dell'identica estrazione sociale tra credenti e monaci l'universo delle loro credenze coincideva pressochè perfettamente. Se poche erano le occasioni che gli abitanti della più lontane chiese della diocesi di Arles, soprattutto delle parrocchie rurali, avevano di essere raggiunti dagli insegnamenti della chiesa¹⁶, lo scarto con i monaci di quella stessa provenienza era solo quello che riusciva a colmare una spesso frettolosa preparazione, non certo quello della struttura mentale e dell'educazione familiare. Città cosmopolita e raffinati gusti letterari, ma anche depositaria di tradizioni ancestrali che un cristianesimo ancora troppo recente non aveva saputo far dimenticare, nella vita quotidiana dei suoi abitanti, Arles teneva in scacco la chiesa ostacolandola in un difficile processo di cristianizzazione.

Concubinati ed aborti, banchetti raffinati e dispendiosi, spettacoli licenziosi, giochi, danze e canti lascivi ed osceni accomunavano nei passatempi e nei modi di vivere, in occasione di avvenimenti pubblici e privati, civili e religiosi, compagni e contadini, poveri e ricchi¹⁷; e molti di questi incontri dal tenore inammissibile per un cristiano erano spesso associati ad eventi legati agli stessi rituali cristiani, quali un battesimo o una festa di un santo. Cesario si scagliava contro tutte queste abitudini che egli riteneva oltre che immorali in chiaro odore di paganesimo. Per questo le definiva frutto di un immondo consorzio con il demonio: "pozioni diaboliche" erano quelle che le donne predevano per diventare sterili o abortire, ma pratiche magiche e demoniche sono anche quelle cui si affidano coloro che hanno uno smodato desiderio di avere figli¹⁸; "canzoni diaboliche" erano i canti libertini ed impudichi che gli arlesiani cantavano in occasione dei loro festini completati da coreografie di mimi e danze contrari alla castità e all'onestà¹⁹; certe abitudini erano la pura e semplice riconversione di abitudini pagane riprodotte secondo un rituale ben preciso: alla fine di un banchetto si aprivano i brindisi, gare di brindisi, che sfociavano in ubriacature collettive e che in ambiente cristiano venivano dedicate non più agli dei pagani ma agli angeli e ai santi²⁰. Per Cesario chi si ubriaca e balla *diabolico more*²¹, chi acconsente e partecipa a queste gare "deve sapere che ha sacrificato al diavolo"²².

Nei *Sermones ad populum* Cesario condanna le pratiche pagane e sollecita al contempo una riconversione verso rituali paralleli di ambito cristiano in un tentativo di sostituire costumi ed abitudini legati nella loro origine al paganesimo con prelievi e riti religiosi. La volontà dell'autore di adattarsi alle possibilità di comprensione del suo pubblico non implica soltanto una "traduzione" sul piano culturale del linguaggio, pur semplice, delle Sacre Scritture, reso ancor più comprensibile dall'utilizzo di un lessico e di una sintassi poco eleganti, ma legittimati dalla necessità di entrare in contatto con la rusticità linguistica del suo uditorio. Anomalie morfologiche, lessicali e sintattiche sono nel segno di una maggior

¹⁶ W. Seston: "Notes sur les origines religieuses des paroisses rurales", *RHPH* 35, 1935, pp. 243-254; G. Huard: "Considérations sur l'histoire de la paroisse rurale, des origines à la fin du Moyen Age", in *RHEF* 24, 1938, pp. 5-22; E. Griffe: "Les paroisses rurales de la Gaule", in *Maison-Dieu* 36, 1953, pp. 33-62.

¹⁷ *Sermm.* 1, 12 e 17; 6, 1 e 3; 8, 2; 13, 3-5; 14, 4; 16, 3; 44, 2; 46, 3; 47, 6; 55, 1-2; 187, 3; 198, 4; 201, 2; 225, 5.

¹⁸ *Sermm.* 1, 12; 19, 5; 44, 2; 51, 1 e 4; 52, 4.

¹⁹ *Serm.* 1, 12.

²⁰ *Sermm.* 46, 3-7; 47, 5.

²¹ *Serm.* 16, 3.

²² *Serm.* 46, 8.

comprensione e fruibilità del linguaggio così come certi suggerimenti relativi all'uso della preghiera e del rito sono nel segno di una corrispondente traduzione culturale di usi e costumi. Nello stesso momento in cui Cesario allontana i suoi fedeli dal ricorso a filatteri diabolici, maghi ed aursupici suggerisce il ricorso sostitutivo, parallelo nei metodi e nelle finalità, ai mezzi offerti dalla chiesa cristiana, ai suoi sacramenti e ai suoi mediatori istituzionali; ai preti per l'uso dell'olio benedetto e ai diaconi per l'intercessione della preghiera. Di questi strumenti del rituale cristiano Cesario propaganda inoltre la maggiore validità rispetto alle corrispondenti pratiche pagane sottolineando che preghiere e olio benedetto garantiscono una doppia salute, quella del corpo e quella dell'anima²³.

In questa trasposizione di strumenti reintrano anche le scritture. Frasi e formula magiche possono infatti essere sostituite dalla *lectio divina* che nella lotta contro le superstizioni pagane è riassorbita in una funzione che trascende quella "regolare" di strumento di conoscenza e di avvicinamento a Dio per assumere quella di formula funzionale contro il male morale e lo stesso demonio, ma anche contro la malattia e il dolore²⁴. Come tali possono essere usate non solo dagli uomini di chiesa ma anche da tutti i cristiani. Anche qui Cesario rende più accessibile e fruibile l'utilizzo delle scritture da parte dei contadini perchè equipara il valore d'uso dei testi sacri a quello delle ben più diffuse formule magiche; al contempo ne abbassa il significato culturale nel momento in cui ne identifica i processi di uso e di apprendimento a quello dei diabolici canti d'amore²⁵. Questi scritti sono pieni delle feroci reprimende del vescovo al suo popolo perchè cessi di ricorrere a queste pratiche, radicateamente considerate da secoli fonti di conforto e di speranza nel momento della sofferenza e della malattia. Era, questo del dolore e della sofferenza fisica, forse, uno dei nodi più delicati e difficili da affrontare. Nella sua opera di evangelizzazione la chiesa doveva affrontare il problema in assoluto più avvertito dagli uomini -quello, appunto, della malattia e della sofferenza fisica- offrendo credibili soluzioni alternative a quelle cui da secoli gli uomini davano credito, sentendosi in cambio garantiti dalla familiare abitudine con rassicuranti e soddisfacenti coincidenze dagli esiti fortunatamente positivi. A questo neuralgico nodo di una difficile sostituzione, non solo all'inevitabile preoccupazione caritativa ed assistenziale tipicamente cristiana, deve senza dubbio collegare la particolare sollecitudine di Cesario per i malati. All'inizio del suo episcopato fece costruire un ospedale a fianco della basilica e la maggior parte dei miracoli della sua biografia riguarda guarigioni²⁶. E, nonostante questo, i miracoli restano comunque un fatto eccezionale in un territorio dominato da superstizioni e pratiche magiche, ma anche da un tipo di medicina più scientificamente credibile nei confronti della quale Cesario non ha grandi preclusioni ma solo un atteggiamento scettico e perplesso²⁷. Ma i cristiani di Arles sono convinti che per ottenere le guarigioni loro e dei familiari è meglio rivolgersi ai poteri occulti dei magi, alle pratiche demoniche²⁸.

Le abitudini più sfacciatamente libertine e le costumanze più platealmente immorali, macroscopiche persistenze pagane, restano al di fuori del monastero. Ma inevitabilmente i monaci si portano e portano nel monastero le scorie di una mentalità pagana che apparteneva alla loro stessa cultura. Soprattutto in alcuni settori come quelli riguardanti la cura

²³ *Serm.* 19, 5; cfr. anche *Sermm.* 13, 3 e 50, 1.

²⁴ *Serm.* 13, 4.

²⁵ *Serm.* 6, 3.

²⁶ *Vita Caesarii*, 3, 23.

²⁷ *Serm.* 5, 5.

²⁸ *Sermm.* 52, 5; 184, 4.

delle malattie, l'abitudine a ricorrere a filatteri ed amuleti, pratiche magiche ed indovini era inevitabilmente più forte di qualunque fede religiosa in un Dio sia pure onnipotente.

Le pratiche magiche tra clerici e monaci dovevano essere concentrate soprattutto in questo settore. Questo è chiaro dai concili. Cesario ne parla per i clerici, ma non per i monaci. Molto egli si lamenta del fatto che i clerici favoriscono e condividono atteggiamento ed abitudini dei fedeli di tale tipo²⁹. E mette in guardia contro i successi provocati dall'inganno del demonio; le stesse pratiche magiche sono opera del diavolo e anche coloro che offrono amuleti, anche se camuffati da uomini di chiesa, sono solo aiutanti del diavolo. Fa parte dell'astuzia e dell'inganno di Satana riuscire ad ottenere la richiesta guarigione: un modo per ingannare lo spirito attraverso la carne; conquistata l'anima sarà poi inessenziale conquistare a perseguire il corpo. La guarigione del corpo è il prezzo per accedere al possesso dell'anima.

Nel complesso le omilie di Cesario non soddisfano tutte le nostre curiosità relative alla vita pubblica e religiosa della comunità di Arles, della quale lasciano nell'ombra molti aspetti della vita quotidiana. D'altra parte Cesario è un vescovo che dalla cattedra parla da moralista e non è uno storico che scrive per informare i posteri e documentarli dei problemi della società a lui contemporanea. Questo ruolo sembra inficiare soprattutto la completezza informativa dei *Sermones ad monachos*. Il problema è spiegare le ragioni per le quali negli scritti ai monaci la presenza del demonico assume forme così rarefatte di lotta solo spirituale. Una censura moralista e un riserbo dettato da vera e propria volontà di negazione del problema, un filto e una mediazione culturali, molto più che una reale convinzione, impediscono di rilevare persistenze pagane dello stesso tipo di quelle rilevate, anche tra i clerici per la medicina, al di fuori del monastero. Ma queste sono sia tra i monaci che tra i clerici esplicitamente attestate dai canoni conciliari che ne vietano la pratica. Ma è soprattutto la differenza nelle modalità di azione del demonio all'interno dei monasteri maschili e femminili che -come vedremo- rivela le ragioni del diverso atteggiamento di Cesario.

E' presumibile che canti, danze e balli lascivi non coinvolgano effettivamente monaci e monache, così come risulta dai testi di Cesario, che per questo rimprovera solo i laici. Date le caratteristiche di queste manifestazioni sociali, di certo poco congeniali alla vita del monastero, possiamo ritenere credibile che canti e danze non vi entrassero né costituissero un problema per legislatori e padri spirituali dei monasteri. Per quel che si riferisce a questo aspetto delle persistenze di costumi tradizionali, dunque, non c'è, come invece in altri casi, censura né copertura di alcun tipo da parte del vescovo. Ma che la testimonianza di Cesario sulla presenza del demonico nel monastero sia frutto di un'attenta operazione culturale e quindi è più che mai incompleta e imparziale, molto più dei vuoti di informazione che possiamo avvertire sulla persistenza del demonico pagano tra il popolo, è dimostrato anche da un altro fatto. Tale testimonianza è filtrata non solo dalla preoccupazione di mediare una realtà cristianamente poco esaltante riuscita ad introdursi anche là dove più impenetrabile il baluardo della fede avrebbe dovuto ergersi ad ostacolo, ma è anche ulteriormente condizionata dal diverso atteggiamento del vescovo nei confronti di monache e monaci. Per Cesario, infatti, il demonico ha, nel monastero maschile, ancor meno potere di azione che nel monastero femminile. Non vogliamo infatti credere ad una maggiore preparazione cristiana né ad un maggiore rigore nei costumi e nei comportamenti dei monaci rispetto alle monache. Né ce lo fa credere la stessa testimonianza di Ce-

²⁹ *Serm.* 50, 2.

sario nel momento in cui deve preoccuparsi di bandire dal monastero maschile giuramenti e maldicenze, litigiosità e disobbedienze e financo trascendimenti nell'ubriachezza³⁰. Sono, all'incirca -esclusa l'ubriachezza, generalmente e con poche eccezioni storiche e culturali poco consona agli sconfinamenti deplorevoli al femminile- gli stessi problemi di comportamento che si pongono anche nel monastero femminile. Ma significative sono le varianti per quanto riguarda la presenza del demonico, che si stempera, nel caso della regola maschile, verso forme sempre più rarefatte di una lotta spirituale. Tanto più in contrasto nella stessa regola maschile, e a differenza di quella femminile da cui sono bandite, con forme di materialità estrema relative per esempio a punizioni corporali in casi di trasgressioni, anche apparentemente non gravi, di comportamento³¹. Nel caso in cui il monaco arrivasse in ritardo all'Ufficio divino veniva punito con sferzate alle mani, là dove la monaca era solo rimproverata in caso di trasgressione, anche se nei comportamenti recidivi si arrivava all'*excommunicatio*³².

La volontà di stendere un velo pietoso nei confronti delle forme più materiali della presenza demonica in monastero porta Cesario ad un altro tipo di trasposizione culturale nei messaggi -sia quelli parenetici dei sermoni sia quelli normativi- rivolti ai monaci, trasposizione che è diversa negli esiti, ma simile nel metodo, rispetto a quella che abbiamo già visto nei sermoni al popolo. Lì era indispensabile abbassare il messaggio culturale ad un livello di fruibilità diffusa anche là dove il cristianesimo non aveva ancora operato; nel caso dei monaci la comunicazione è portata dal piano delle cose materiali a quello spirituale, ma con una netta distinzione tra monaci e monache.

Né le differenze, tra monaci e monache, nel modo di agire del demonio possono essere addebitate a ragioni esterne di composizione e struttura dell'opera, quali il fatto che la *Regula monachorum* è solo una sintesi tratta dalla *Regula virginum*. In questa sintesi, infatti, Cesario introduce nuovi sviluppi e citazioni scritturarie, e pur abbreviando amplia alcuni punti, evidentemente significativi. Chiarificatore è cioè i sermoni ai monaci e le lettere alle vergini.

Il sermone ai monaci -a cui si deve aggiungere il *Sermone* 156 che è un'esortazione generale ai consacrati- presentano una parea di coerenza e scontata che presuppone da parte di Cesario corrispondente o visitatore che sia, che i monaci destinatari dello scritto siano già dei monaci modello. I suggerimenti sono volti a preservare questa condizione, nella quale il diavolo, che è il principale nemico del monaco, può agire soprattutto istillando l'orgoglio per il possesso di questo stato perfetto. L'altro scritto ascetico indirizzato alle monache, l'Epistola *Vereor*³³, già strutturata in modo diverso rispetto ai sermoni, mette

³⁰ *Reg. mon.* 4-5-6-8-11-12-13-19.

³¹ *Reg. mon.* 11.

³² *Reg. virg.* 12.

³³ Delle tre (o quattro) epistole di carattere ascetico-spirituale che la tradizione manoscritta ha fatto pervenire sotto il nome di Cesario, le prime due sono indirizzate alla sorella Cesaria e alla sua comunità; la terza, indirizzata ad una vergine, cioè ad una monaca, è sicuramente inautentica. Le prime due sono state ritenute autentiche da Dom Morin; C. Lambot ha espresso perplessità a proposito della seconda. Gli ultimi editori ritengono invece che l'unica autentica sia solo la seconda lettera, l'unica che per l'appunto viene qui considerata (Césaire d'Arles: *Oeuvres monastiques*, t. I: *Oeuvres pour le moniales*, Introduction, texte critique, traduction et notes par A. de Vogüé-J. Courreau, *SCh* 345, p. 274). Esistono divergenze anche a proposito della data di composizione di questa seconda lettera che per gli editori è sicuramente anteriore alla composizione della *Regola* (p. 40), mentre M. Spinelli (*S. Cesario d'Arles. La vita perfetta. Scritti monastici*, Roma 1981, p. 40) sulla scorta di Morin, la ritiene posteriore.

significativamente in evidenza aspetti diversi della vita religiosa. Nonostante la lettera riprenda in alcuni punti piuttosto scontati alcuni divieti, già presenti nei sermoni, rivela in realtà da parte di Cesario tutt'altra preoccupazione e modo di vedere i due universi monastici, quello maschile e quello femminile. Là dove i sermoni rivelano preoccupazione per la comunità e le relazioni tra i suoi membri, nonchè esortano alle virtù cenobitiche, in primo luogo l'umiltà, l'obbedienza e la carità, secondo un desiderio di aiuto e mutua edificazione, la lettera alle monache resta al di fuori della prospettiva comunitaria e dei valori della collettività. L'umiltà e la carità sono menzionate di sfuggita³⁴, all'obbedienza si fa solo un cenno veloce³⁵. Là dove i sermoni concretizzano un progetto di virtù cenobitiche, la lettera porta avanti valori di separazione dal mondo per i quali sono considerate essenziali le virtù della povertà, ma senza risvolti di assistenzialismo sociale, soprattutto la castità. Ne emerge un quadro che ha fatto giustamente osservare che a leggere sermoni e lettera, monaci e monache sembrano appartenere a due mondi diversi³⁶.

E' lo stesso Cesario a sottolineare la necessità che nei monasteri femminili molte cose si discostino dalle norme che regolano la vita dei monaci. E' soprattutto nella lotta contro il diavolo che si evidenziano queste differenze. Non è solo del numero dei passi in cui se ne parla -decisamente inferiore negli scritti ai monaci rispetto a gli scritti alle monache- ma è evidentemente nel modo in cui se ne parla.

Se il monaco deve sempre e solo combattere, la monaca nel caso in cui il demonio la tenti attraverso una lussuria che si concretizza materialmente nel rapporto con un uomo, se non vuole restare schiacciata e perdente, può solo fuggire. Il vocabolario utilizzato nei pochi passi in cui si tratta della presenza demonica nel monastero maschile è mediato da lessico, simboli e immagini del linguaggio militare e del confronto guerresco. La vita monastica è essenzialmente intesa come una lotta. Ma nello stesso momento in cui la si pone in parallelo con uno scontro sul campo, anche in relazione allo spazio di conquista nemico, se ne evidenzia la natura di conflitto spirituale: "Se andaste in battaglia contro nemici in carne ed ossa, dovrete combattere per non trovarvi la morte; tanto più combattete in questa battaglia spirituale, se non volete che vi colpiscano i nemici dell'anima. Quanti vizi avrete altrettanto saranno i vostri nemici: perciò combattete come soldati di Cristo, per regnare nei cieli insieme a Colui che disse..."³⁷.

Il monaco è dunque un soldato di Cristo che combatte la propria battaglia su un piano solo spirituale. Il diavolo impone al monaco un tipo di scontro interiorizzato come lotta filosofica ed intellettuale contro il principio del male, come percorso di conoscenza di Dio che deve completarsi, ma che in parte è già attuato sulla terra, lotta che si realizza anche in una prassi di comportamento che è già positiva³⁸. Nel rilevare le possibilità di questo confronto non entriamo mai nell'atmosfera della vita quale essa era concretamente e quotidianamente vissuta nel monastero.

Ben diversamente per le monache la tentazione demonica è un agire più che mai concretamente realizzato nelle mille occasioni in cui il male, anche il più moralmente piccino, trova modo di incunearsi nella vita di ogni giorno, nei rapporti con le altre: con l'orgoglio e la superbia di quante erano ricche nel mondo e nel monastero e agiscono con disprezzo

³⁴ *Ep. Caesariae s. sorori* 2, 6 ss.; 3, 3; 5, 3; 6, 1-4-6.

³⁵ *Ib.* 6, 2.

³⁶ *SCH* 345, introd., pp. 37 ss.

³⁷ Trad. it. M. Spinelli, p. 154.

³⁸ *Ib.*, pp. 155 e 159.

nei confronti di quante sono invece di umili orgini³⁹; ma si manifesta anche in piccole meschinità, in furti e accapigliamenti, litigi ed insulti⁴⁰; ma, mascherandosi dietro le forme più subdole e concretamente carnali della concupiscenza, gli sguardi, i contatti, la pericolose forme di familiarità amicale che troppo spesso danno la fallace illusione di poter essere facilmente controllate⁴¹.

Nel cristianesimo, dunque, il diavolo non solo agisce camuffato sotto molteplici aspetti, travestito da donna, fanciullo, serpente e mille altre sembianze. Né di lui esistono solo le teorie demonologiche degli intellettuali cristiani che recuperarono attorno al tema del diavolo molto del patrimonio culturale e filosofico ereditato dal paganesimo, affollato da una serie infinita di esseri spirituali intermedi, di cui i cristiani avevano capovolto il valore morale, facendo dei *daimones* -compagni e consiglieri invisibili dei pagani- gli alleati di Satana e i tentatori dell'umanità.

C'è anche un aspetto politico nell'uso che la chiesa istituzionale fa del diavolo, piegandone la figura ai propri progetti, recuperandone il richiamo ai propri messaggi, inserendolo nel sistema di comunicazione con cui si rivolge a fedeli e nemici, religiosi e politici. Ciò è evidentemente possibile per un indifferenziato patrimonio culturale, che accomunava in una sola mentalità sull'argomento rappresentanti della chiesa istituzionale e fedeli, uomini di potere e popolo, nell'identica convinzione che il demonio fosse l'entità fisica in cui si materializzava tutto il male del mondo. Nelle lettere della cancelleria papale il diavolo non è il travestito dai mille volti e dalle mille forme che si inserisce subdolamente in ogni momento della vita quotidiana, né su di esso i papi fanno dibattiti ideologici, come quelli che trovano invece luogo negli scritti degli intellettuali. Ma, in ogni momento politicamente e socialmente difficile per la storia della chiesa, il diavolo è richiamato come l'artefice unico dei mali e dei pericoli che corrono i cristiani e che sono, in questo periodo, causati soprattutto dagli eretici. Ad Arles il demonio sta dietro le mille sopravvivenze pagane, nel senso che le guida, ne è l'artefice e il mediatore. Ma il Cesario, lancia precisi messaggi ai suoi fedeli: chi sceglie di entrare in monastero si mette al riparo dai mille rischi dovuti all'opera demonica che corre, invece, chi resta nel mondo; e tra quanti -uomini e donne- entrano nel monastero, i primi raggiungono già sulla terra uno stato di perfezione quasi assoluta, là dove le donne nonostante la scelta ascetica, restano di gran lunga più legate alle piccinerie della natura umana, costrette ad una lotta non filosofica, ma materiale, intellettualmente e moralmente meno elevata, di dimensioni e livello miserevoli.

³⁹ *Reg. virg.* 21.

⁴⁰ *Ib.* 26-34.

⁴¹ *Reg. virg.* 23-24; ep. *Caesariae*.