

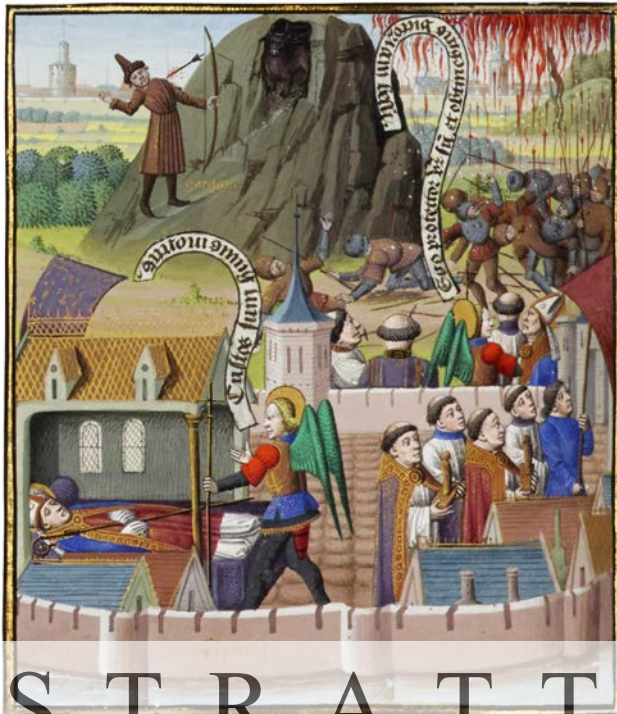


ESEGESI, VISSUTO CRISTIANO, CULTO DEI SANTI E SANTUARI

Studi di Storia del cristianesimo
per Giorgio Otranto

a cura di

*Immacolata Aulisa, Luca Avellis,
Ada Campione, Laura Carnevale, Angela Laghezza*



E S T R A T T O



L'autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o didattico. Edipuglia si riserva di mettere in vendita il PDF, oltre alla versione cartacea. L'autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere di 24 mesi.

The author has the right to print or distribute copies of this PDF exclusively for scientific or educational purposes. Edipuglia reserves the right to sell the PDF, in addition to the paper version. The author has the right to publish the original PDF on the internet at the end of 24 months.

© 2020 Edipuglia srl, via Dalmazia 22/B - 70127 Bari-S. Spirito
tel. 080 5333056-5333057 (fax) - <http://www.edipuglia.it> - e-mail: info@edipuglia.it

Redazione: Valentina Natali
Copertina: Paolo Azzella

ISSN 1121-970X
ISBN 978-88-7228-935-8
DOI <http://dx.doi.org/10.4475/935>

INDICE

A. VAUCHEZ, *Giorgio Otranto, lo Studioso, l'Amico*

I. AULISA, L. AVELLIS, A. CAMPIONE, L. CARNEVALE, A. LAGHEZZA, *Giorgio Otranto, il Maestro*

Bibliografia di Giorgio Otranto

GIANCARLO ANDENNA, *La Chiesa e l'esclusione dei diversi tra X e XIII secolo: gli stranieri, gli eretici, gli Ebrei e gli Arabi*

IMMACOLATA AULISA, *Note su Agapio, autore dell'Eptalogo*

LUCA AVELLIS, *Le epistole prefatorie e il titolo del Martyrologium Hieronymianum*

ROSSANA BARCELLONA, *Radegonda, la vita monastica e la Regula virginum di Cesario*

GIOIA BERTELLI, *Ancora sulla porta di San Michele nel Santuario garganico e sulla sua incorniciatura architettonica*

ROSANNA BIANCO, *Tra madre e figlio. Salome, Giacomo e la competizione tra santuari*

SOFIA BOESCH GAJANO, *Complementarità rituali nell'Historia gentis Anglorum di Beda il Venerabile*

PIERRE BOUET, *Chanoines et bénédictins au Mont Saint-Michel : des origines au XII^e siècle*

ADA CAMPIONE, *Nuove proposte per il dossier agiografico di Secondino vescovo di Aecae*

ALBERTO CAMPLANI, *L'impatto istituzionale dello scisma meliziano sulle diocesi della Valle del Nilo: il contributo delle recenti scoperte testuali in etiopico*

LUIGI CANETTI - DONATELLA TRONCA, *Aiora e oscillatio: altalene rituali tra paganesimo e cristianesimo*

ANTONIO CARILE, *La polemica anticonoclastica in greco di papa Pasquale I*

CARLO CARLETTI, *Un cantore 'moralista' del V secolo*

LAURA CARNEVALE, *Da Isacco a Gesù: tempi, luoghi e modi della ricezione cristologica di Genesi 22 (secoli I-III)*

PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN, *Il viaggio e pellegrinaggio a Santiago del pellegrino veneziano Bartolomeo Fontana*

GERARDO CIOFFARI, *Gustav Anrich e la Praxis de stratelatis*

BENEDETTO CLAUSI, *La Sicilia di Ilarione. Uno spazio di santità fra Oriente e Occidente*

GAETANO COLANTUONO, *Spunti di analisi sul canone 25 del concilio di Ancira*

PAOLO COZZO, *Confine politico e frontiera confessionale in un santuario di età moderna: il Colletto di Pinerolo fra Piemonte sabauda e Francia borbonica*

COSIMO D'ANGELA, *Iovinianus*

ANGELO DI BERARDINO, *Giustino e la scuola romana*

GIOVANNI FILORAMO, *Dio, divino, divinità nella polemica antimanichea di Agostino*

ANGELA FORTE, *L'esegesi di Isaia 11,1-2 in Giustino, Dial. 87-88*

VERONIQUE GAZEAU, *Nicolas, énigmatique abbé de Saint-Ouen de Rouen (1042-1092)*

CLAUDIO GIANOTTO, *Gli inizi dell'attività taumaturgica di Gesù in Galilea: i sinottici, il vangelo di Marcione, il vangelo aramaico*

RENZO INFANTE, *Pellegrine in Daunia*

VINCENT JUHEL, *Un chemin bi-millénaire pour aller au Mont-Saint-Michel*

ANGELA LAGHEZZA, *Attori e forme della marginalità sociale nei Dialogi di Gregorio Magno*

ALESSANDRO LAGIOIA, *La 'catabasi' di Gerolamo e i labirinti della sua memoria (in Ezech. 12,40,5-13)*

DOMENICO LASSANDRO, *Nabuthae historia tempore vetus est usu cottidiana. Su un severo sermone di Ambrogio in divites*

GAETANO LETTIERI, *Tolomeo e Lucio martiri gnostici. Una confessio fidei valentiniana nella Roma della metà del II secolo*

ALDO LUISI, *La presenza di Ovidio nei Padri della Chiesa*

EDMONDO F. LUPIERI, *Il corpo di Cristo. La sepoltura di Gesù secondo Matteo*

MARCELLO MARIN, *Agostino celebra i martiri Scillitani: il sermo 299/D*

VINCENZA MILAZZO, *La Lettera 11 di Gerolamo. Proposte di lettura*

ADELE MONACI CASTAGNO, *Phantasiae diaboliche: la demonologia della Vita Antonii fra stoicismo e retorica*

ANTONIO V. NAZZARO, *Le comunità ecclesiastiche dell'Italia annonaria nell'Epistolario di Ambrogio*

FRANÇOIS NEVEUX, *Chanoines séculiers et chanoines réguliers dans les cathédrales normandes. La question du célibat ecclésiastique (XI-XII^e siècles)*

GIOVANNI ANTONIO NIGRO, *La figura di Giobbe nell'omiletica basiliana*

LORENZO PERRONE, *La salvezza dei giudei secondo Gerolamo: una nota sui Tractatus in Psalmos*

MAURO PESCE, *Divieto delle immagini e ekphrasis delle visioni*

LUIGI PIACENTE, *Legumina marina (Ruric., epist. 2,44 e Avit., epist. 82,5)*

GIOVANNI POLARA, *Cassiodoro poeta*

EMANUELA PRINZIVALLI, «Chi fa il male per secondo non commette male minore» (Tolomeo, Epistula ad Floram 5,4). *I cristiani e il dibattito sulla violenza di Dio fra II e III secolo*

MARIO RESTA, *Il culto coreutico dei martiri fra IV e V secolo*

ROBERTO RUSCONI, *Dalle prime stampe ai bollettini: una propaganda per i santuari*

TERESA SARDELLA, *Le elezioni del vescovo di Roma: percorsi istituzionali e normativi (fine V secolo)*

GIUSEPPE SERGI, *L'impero carolingio e le chiese nel secolo IX*

ANTONELLA TORRE, *Malattia e medicina nella letteratura cristiana antica*

ANDRÉ VAUCHEZ, *Miracles à Crémone : naissance et déclin du sanctuaire de S. Homebon (Omobono, † 1197)*

GIOVANNI MARIA VIAN, *Cirillo di Alessandria sui Salmi: alla ricerca dei testi autentici*

CATHERINE VINCENT, *Sanctuaires et indulgences, un dossier à reprendre : l'exemple du Mont Saint-Michel-au-Pénil-de-la-Mer*

NELU ZUGRAVU, *Aux débuts de la recherche de l'histoire du Christianisme dans les provinces danubiennes – Vasile Pârvan et Jacques Zeiller*

Abstracts

Rossana Barcellona

RADEGONDA, LA VITA MONASTICA
E LA *REGULA VIRGINUM* DI CESARIO

Queste pagine scaturiscono da una ricerca, ormai in corso da tempo, sulla figura di Radegonda e sulle vicende che verso la fine del VI secolo (589-590) segnarono drammaticamente la vita del monastero che la regina turingia aveva fondato a Poitiers¹. Pensare a questa *diacona* speciale, protagonista di una consacrazione tanto controversa quanto *sui generis*, per una raccolta di studi dedicata a Giorgio Otranto è stato naturale. Stavo cominciando a studiare lo ‘spazio declinato al femminile’ nella normativa conciliare – sono passati quasi vent’anni – quando mi sono imbattuta nei suoi studi sul rapporto tra donne e ministeri nell’Italia meridionale e nelle sue *Note sul sacerdozio femminile nell’antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I²*: un saggio definito, ancora qualche anno fa, *ground-breaking* nell’introduzione a una importante raccolta di fonti letterarie ed epigrafiche sull’argomento³.

La storia della turingia Radegonda (Erfurt 520 ca.-Poitiers 13 agosto 587), preda di guerra e poi sposa di Clotario I, presenta vari elementi di eccezionalità che non attengono soltanto al modo in cui la donna estorse a Medardo vescovo di Noyon la consacrazione diaconale – con tanto di imposizione della mano –, episodio sul quale sono

¹ Lo ‘scandalo’ di Poitiers e la ricostruzione che ne offre Gregorio di Tours forniscono una interessante prospettiva su trame e assetti storico-politici dell’epoca. Recentemente vi è stato dedicato un capitolo (il terzo) in T. Dailey, *Queens, Consorts, Concubines: Gregory of Tours and the Women of the Merovingian Elite*, Leiden-Boston 2015.

² In *Vetera Christianorum* 19, 1982, 341-360, poi ripreso in G. Otranto, *Notes on the Female Priesthood in Antiquity*, in *Priesthood, Precedent, and Prejudice on Recovering the Women Priests of Early Christianity*, *Journal of Feminist Studies in Religion* 7, 1991, 78-93.

³ Cfr. K. Madigan, C. Osiek (eds.), *Ordained Women in the Early Church: A Documentary History*, Baltimore 2005, 2. Lo studio di Otranto è stato di recente ripreso e discusso da R. Ronzani, *Le Generale decretum de Gélase de Rome. Un nouveau synode de 494 et la vexata quaestio du sacerdoce féminin*, in C. Bernard-Valette, J. Delmulle, C. Gerzague (éd.), *‘Nihil veritas erubescit’*. *Mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis*, Turnhout 2017, 715-730.

recentemente tornata⁴. Il resoconto fornito da Venanzio Fortunato nella sua *Vita Rade-gundis* (1*Vita R.* 12, 26-28)⁵, l'unica fonte che vi faccia riferimento, pur non lesinando dettagli, lascia ampi margini di incertezza sul tipo di rito e su cosa effettivamente possa significare, attribuita a Radegonda, la qualifica di *diacona*: carica e figura contestate a questa altezza cronologica e piuttosto controverse, specialmente nell'area geografica gallica⁶. La ricerca in questa direzione, peraltro, risulta particolarmente improduttiva in relazione al profilo di Radegonda⁷, salvo che per rilevarne e confermarne la 'ricca personalità' di donna debordante da schemi sociali e da ruoli precostituiti⁸. Esiti e ricadute di questo evento – 'svolta dirimente' ma anche 'anello fra prima e dopo' – nella vicenda storica di Radegonda si colgono meglio proprio rinunciando a stabilire come

⁴ R. Barcellona, *Ruoli di genere e conflitti di potere: Radegonda e i vescovi*, in "Masculum et feminam creavit eos" (Gen. 1, 27). *Paradigmi del maschile e femminile nel cristianesimo antico*, XLVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma 9-11 maggio 2019), sotto stampa. A questo saggio rimando per la bibliografia risalente.

⁵ La *Vita Rade-gundis* di Venanzio Fortunato (1*Vita R.*) si legge in MGH SRM II, Hannoverae 1888 (rist. 1956), 364-377, dove il testo è stato ripubblicato dallo stesso B. Krusch, con alcune modifiche rispetto alla precedente edizione (MGH AA IV 2, 38-49), seguito dalla seconda biografia (2*Vita R.*: 377-395) dedicata alla regina turingia, cioè quella scritta, alcuni anni dopo, da Baudonivia.

⁶ Comunque, seppure così non fosse stato, a Radegonda sarebbero mancati tutti i requisiti per accedervi. Quanto ai dati storici sulle diacone occidentali, neanche dalle fonti normative si desumono dati convergenti e chiari. Sembra che – almeno a partire dal VI secolo – in ambiente gallico si confondano diacone e vedove, le cui istanze di una consacrazione ufficiale vengono regolarmente rigettate: nel canone 21 del concilio di Épaone del 517 (ripreso a Tours nel 567) si parla di vedove *quas diaconas vocitant*, le quali possono aspirare soltanto alla benedizione accordata di regola ai penitenti, una categoria mortificata e mortificante. Per i percorsi della normativa sul tema, più in dettaglio e specificamente in ambiente gallico, rinvio a R. Barcellona, *Una società allo specchio. La Gallia tardoantica nei suoi concili*, Soveria Mannelli 2012, 85-95. Più che in attività assistenziali – cioè quelle cui Radegonda si dedicò per tutta la vita e che rientrano nelle competenze e nelle mansioni delle prime vedove cristiane –, le vedove/diacone di queste fonti appaiono piuttosto impegnate a collaborare nella liturgia battesimale, anche se il diaconato cui aspirano sembrerebbe più un titolo onorifico che un ruolo liturgico/ministeriale. Accanto a *diacona* si riscontra l'uso del termine diaconessa, con cui talora si indicano anche le mogli dei diaconi.

⁷ Venanzio non spiega in cosa sia consistito il rito in questione. Il termine *diacona* non può certo alludere al ruolo di badessa del monastero, destinato ad Agnese, figlia spirituale della regina-monaca, già dalla fondazione: C. Militello, *Donne e ministeri nella Chiesa antica*, Augustinianum 57, 2017, 19-34: 24.

⁸ Alla *riche personnalité* di Radegonda è proprio intitolata una raccolta di studi: E.R. Labande, P. Riché (dir.), *La riche personnalité de sainte Radegonde. Conférences et homélies prononcées à l'occasion du XIV^e centenaire de sa mort (587-1987)*, Poitiers 1988. Il saggio di M. Rouche ivi contenuto (*Le mariage et le célibat consacré de sainte Radegonde*, 79-98: 80), commentando l'insolito episodio della consacrazione diaconale, vi fa riferimento come una tragedia personale, segnata – fra l'altro – dalla «impossibilité de résoudre une situation inédite». Uno studio relativamente recente (P. Santorelli, *Manu superposita consecravit diaconam* (Venanzio Fortunato, *vita Rade-gundis* XII 28), *Bollettino di Studi Latini* 40, 2010, 565-573), pur concludendo che la vicenda riguardante Radegonda «non illumina sul valore del termine *diacona* in quel momento storico», dove anzi esso sottolinea di fatto la «straordinarietà del caso», sembrerebbe suggerire che il diaconato fosse l'unica soluzione possibile per sottrarsi al matrimonio. Di fatto, prima ancora che lo *status* personale della sposa di Clotario (non vergine, non vedova, non sufficientemente anziana), a rendere impossibile – nel senso di illecita e illegittima – tale consacrazione, dal punto di vista ecclesiastico, era la normativa in vigore nella regione. All'epoca, una donna sposata (come anche un uomo) che volesse votarsi a una vita di tipo ascetico monastico poteva farlo solo di comune accordo e condividendo la scelta con il consorte. In proposito, cfr. F.E. Consolino, *Casti per amor di Dio. La 'conversione' dell'eros*, in S. Pricoco (a cura di), *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Soveria Mannelli 1998, 159-195.

rubricare il tipo di rito e in quale accezione semantica vada in questo caso inteso il termine tecnico di *diacona*.

Di fatto, questa consacrazione, situata a un terzo circa della biografia scritta da Venanzio, in posizione di rilievo per lo spazio e i toni che l'autore vi riserva, ufficializza e legittima attraverso un momento concreto e simbolico nello stesso tempo – sotto l'egida della sacralità sacerdotale e al cospetto di funzionari regi – una scelta precocemente operata e, in un certo senso, già avviata dalla principessa straniera divenuta moglie di Clotario nelle pratiche quotidiane: quella di votarsi a una vita casta cristianamente orientata, sganciata dai vincoli matrimoniali e dagli obblighi di corte⁹. Una vita nella quale trovano spazio, senza stridenti contrasti, esperienze anche molto diverse: le assidue attività 'diaconali' di beneficenza, cura e assistenza rivolte a poveri e ammalati; le estreme pratiche penitenziali esperite prima e dopo l'ingresso nel monastero, si direbbe con una *escalation* performativa; la fondazione di Poitiers; la partecipazione attiva alla storia politica, con vari interventi di mediazione diplomatica; l'opera di promozione pubblica del monastero attraverso la ricerca e la raccolta di reliquie.

In tale quadro esistenziale, così dinamico e articolato, la dimensione ascetico-monastica, sulla quale si vuole richiamare qui l'attenzione, si impone come una sorta di *fil rouge* – rintracciabile nelle diverse fonti – atto a collegare e contenere vocazioni e attitudini discordanti, e a sottolineare le trasformazioni correttive cui l'originaria ideologia monastica è sottoposta in ambiente germanico¹⁰: Radegonda ne è l'interprete d'elezione.

1. Dopo Noyon

Benché nella terminologia adoperata da Venanzio per descrivere la scena della consacrazione diaconale tutto sembri alludere e preludere all'avvio di una esistenza al ri-

⁹ Il fatto decisivo che induce Radegonda a rescindere il vincolo matrimoniale, e a recarsi da Medardo per la consacrazione, è senz'altro indicato da Venanzio nella morte violenta del fratello. Lo scrittore, probabilmente per prudenza, non nomina responsabili ma, introducendo l'episodio di Noyon, ricorda il lutto come un fatto determinante e perfino provvidenziale. È Gregorio di Tours (*Hist. Franc.* 3, 7) a segnalare nel re Clotario il mandante dell'omicidio. Il vescovo, dopo avere ricordato la sottomissione dei Turingi ad opera dei Franchi e menzionato Radegonda, bottino di guerra e poi sposa del re vincitore, aggiunge: *cuius fratrem postea iniuste per homines iniquos occidit*. Il nesso fra questa morte e la *conversio* in senso monastico della donna – che poi *mutata veste, monasterium sibi intra Pectavensem urbem construxit* – è solo suggerito. Leggo le opere di Gregorio di Tours in MGH, SRM, I, 1: *Historia Francorum*, rev. ed. (1884), Hannoverae 1951 e I, 2: *Miracula et opera minora*, rev. ed. (1885), Hannoverae 1969. Per la traduzione italiana della *Historia Francorum*, cfr. Gregorio di Tours, *Storia dei Franchi. I dieci libri delle Storie*, I-II, a cura di M. Oldoni, Napoli 2001². Non è improbabile che la tragedia personale abbia incoraggiato e perfino determinato la regina a compiere il passo ufficiale verso l'affrancamento dal matrimonio. L'episodio della consacrazione si data a metà degli anni '50 del VI secolo, anche per il verosimile collegamento tra la morte del fratello e una ribellione di Turingi avvenuta tra il 550 e il 555.

¹⁰ Cfr. C. Leonardi, *Baudonivia la biografa*, in F. Bertini (a cura di), *Medioevo al femminile*, Bari 2010⁵ (ed. or. 1989), 31-40.

paro del chiostro¹¹, l'ingresso in monastero non ne è l'immediata conseguenza¹²: dopo Noyon, Radegonda non cerca il ritiro in un convento. Urgente e prioritario appare per la donna devolvere in offerte ogni oggetto che rinvii alla pompa regale: abiti, gemme, cinture auree e ornamenti preziosi sono tutte cose che ormai appartengono al passato. I primi destinatari dei suoi doni sono i poveri. Poi, Venanzio ne segue i passi lungo un percorso che prevede tre tappe 'monastiche' e altrettanti gesti di munifica beneficenza¹³. Prima, Radegonda raggiunge la *cella sancti Iumeris*, al quale lascia le bardature regali raccolte in fagotto; dopo, visita la *cella venerabilis Datdonis*, dove dona all'abate e al *coenobium* tutto ciò di cui era abbigliata; infine, si reca al *receptaculum sancti Gundulfi*, futuro vescovo di Metz, e anche qui, con pari generosità, gratifica il *synergium*¹⁴. Con l'abbandono di ogni estrinseca traccia di regalità, si consuma così un altro rito, quello di liberazione dai segni di un potere più subito che gestito, per accedere alla nuova esistenza attraverso un percorso che diventa soprattutto «itinerario di conquista dell'individualità»¹⁵, di autonomia nella gestione di sé e dello stesso potere.

Radegonda, nei fatti, prosegue nella direzione delle proprie attitudini e abitudini: elargisce copiose offerte come già aveva fatto, vincendo perfino le resistenze di un

¹¹ Venanzio insiste sul cambio di abbigliamento e sulla rinuncia a ogni bardatura regale, prospettando il progetto della regina di ratificare una dimensione esistenziale di tipo monastico: descrive l'esitazione di Medardo *ne veste tegeter monacham* e l'intervento dei maggiori di corte *ne velaret regi coniuctam*, per poi presentare l'immagine di Radegonda che recandosi autonomamente in *sacrarium*, *monachica veste induitur*. Nella sequenza sembra richiamata la cerimonia della *velatio virginum*, riservata alle fanciulle votate alla verginità perpetua e alla vita claustrale, la cui prima attestazione è riferita a Marcellina, sorella di Ambrogio, e si situa un paio di secoli prima (Paul. Med., *vita Ambr.* 4 e *Ambr., virg.* 3, 37). Inoltre, mentre il verbo *consecrare*, che orienta in questo senso è reiterato per tre volte, non è usato *ordinare*, termine tecnico per indicare l'attribuzione di funzioni liturgico-ministeriali, nonostante si parli di imposizione della mano. Questo gesto può rivestire il significato di trasmissione di una benedizione, ma in Gallia al tempo di Radegonda era parte integrante del rito sacramentale dell'ordinazione riservato agli uomini.

¹² Benché la vocazione ascetica appaia nella *Vita Radegundis* di Venanzio dominante sotto vari punti di vista (cfr. S. Pricoco, *Gli scritti agiografici in prosa di Venanzio Fortunato*, in T. Ragusa, B. Termite (a cura di), *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, Treviso 1993, 175-193: 180-184), il carattere attivo della santità di Radegonda – più evidente nella biografia vergata da Baudonivia – si registra già in questo testo (cfr. C. Leonardi, *Fortunato e Baudonivia*, in H. Mordek (hrsg.), *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter*. Festschrift für Friedrich Kempf, Sigmaringen 1983, 23-32), dove, del resto, intraprendenza e dinamismo del personaggio non tradiscono il modello ascetico tradizionale, piuttosto lo rinnovano profondamente.

¹³ *Vita R.* 13, 29-32: «*Mox indumentum nobile, quo celeberrima die solebat, pompa comitante, regina procedere, exuta ponit in altare et blattis, gemmis, ornamentis mensam divinae gloriae tot donis onerat per honorem. Cingulum auri ponderatum fractum dat opus in pauperum. Similiter accedens ad cellam sancti Iumeris die uno, quo se ornabat felix regina, composito, sermone ut loquar barbaro stapione, camisas, manicas, cofias, fibulas, cuncta auro, quaedam gemmis exornata per circulum, sibi profutura santo tradit altario. Inde procedens ad cellam venerabilis Datdonis die qua debuit ornari praestanter in saeculo, quidquid indui poterat, censu divite femina, abbate remunerato, totum dedit coenobio. Aequiter sancti Gundulfi post facti Mettis episcopi progressa receptaculo non minore laboratu nobilitavit synergium*».

¹⁴ Con questo termine inusuale è indicato il terzo monastero. In tutti e tre i casi si tratta di sedi delle quali non si riesce a reperire l'attuale sito. Cfr. A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, 10, Paris 2006, 63-64.

¹⁵ La citazione da M. Cristiani, *Venanzio Fortunato e Radegonda. I margini oscuri di un'amicizia spirituale*, in M. Pisacane (ed.), *Venanzio Fortunato e il suo tempo*, Treviso 2003, 117-132.

eremita (1*Vita R.* 3, 11: *A cuius munificentia nec ipse se abscondere potuit heremita*) e donando tutto ciò che poteva ai monasteri (1*Vita R.* 3, 10: *quod supererat monasteriis dispensabat*). Ma quello che prima rientrava in una vocazione spesso dissonante con il proprio *status* e che, in alcuni casi, era costretta a realizzare per interposta persona (1*Vita R.* 3, 10: *quo ire pede non poterat transmissio munere circuibat*) ha ora la risonanza di gesti plateali e liquidatori. D'altra parte, la «liquidation du trésor de la reine»¹⁶ corrisponde, come mostrano le vicende successive, a un processo di affrancamento che non è risoluzione delle relazioni pregresse – con la famiglia, con le autorità politiche, con il *saeculum*¹⁷ – quanto piuttosto premessa per una riconfigurazione della trama di gerarchie e poteri tra i quali la donna si riposiziona¹⁸.

Il viaggio di Radegonda prosegue verso Tours, presso i luoghi di Martino, fino a Candes, il villaggio dove il santo aveva concluso i suoi giorni, e assume la fisionomia di esperienza di espiazione e purificazione, di vero e proprio pellegrinaggio ai *loca martiniani*: passaggio ineludibile, per quei tempi e quella realtà, in qualsivoglia percorso spirituale.

Infine, la donna arriva alla villa di Saix, nel territorio di Poitiers¹⁹, dove più tardi sarebbe sorto il suo monastero. Quando cominci e quanto duri la permanenza in tale sede, dove pratiche penitenziali e impegno 'diaconale' si intensificano, non è facile calcolare. Venanzio, senza dare indicazioni di sorta, si dilunga per sei capitoli insistendo sulla condotta santa della donna: sul regime alimentare, divenuto rigorosissimo dal tempo della consacrazione; sulle attività assistenziali verso ogni bisognoso; sulle cure strenue dedicate a lebbrosi e ammalati di vario genere, con allusione a qualche guarigione dal sapore miracoloso.

La seconda biografia, Baudonivia²⁰, in una narrazione che include programmaticamente quanto Venanzio ha tralasciato e complessivamente conserva alla memoria un maggiore numero di dati concreti, lascia intendere che la donna si sia stabilita a Saix quasi subito dopo la separazione dal marito e per un tempo limitato, cioè fino alla costruzione del nuovo monastero. La proprietà di Saix, con relativa villa, viene qui presentata come dono di Clotario stesso, elargito a meno di un anno dalla consacrazione (2*Vita R.* 3: *in primo anno conversionis suae*).

Si tratta di una notizia che sembra stridere con il racconto – fornito ancora da Baudonivia – dei diversi tentativi del re di ricondurre a sé la sposa, ma che si legge bene in continuità con l'espressione usata da Venanzio per introdurre il viaggio della

¹⁶ In questi termini si esprime de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique* cit., 61.

¹⁷ Sul senso del monastero come separazione dal mondo, cfr. R. Barcellona, *Regole e vita monastica nella Gallia tardoantica. Il monastero come confine e come confino*, in G. Piconardi (ed.), *Regole e spiritualità monastiche*, Stresa 2014, 11-30, anche per le indicazioni bibliografiche interne.

¹⁸ L'affermazione di Radegonda continuerà a giovare di vincoli privati, personali e familiari, secondo un modello che proprio durante il VI secolo si va affermando in competizione con il modello di tipo pubblico, e che è funzionale ai mutati assetti politici, sempre meno garanti delle istituzioni.

¹⁹ La città di Poitiers era diventata territorio di Clotario dal 524, dopo l'uccisione del fratello Clodomiro dallo stesso sovrano provocata.

²⁰ Cfr. *supra*, nota 4.

regina a Noyon, dove si sarebbe recata *directa igitur a rege* (1*Vita R.* 12, 26)²¹. Potrebbe essere stato nelle intenzioni del re garantire alla donna una sorta di comodo soggiorno di passaggio da uno *status* all'altro, forse nell'illusione di tenerla più a lungo sotto il proprio controllo. I testi che raccontano la storia di Radegonda, soprattutto le due biografie, restituiscono complessivamente l'immagine di un marito irruente, incline ad atteggiamenti incostanti, pronto ad atti di generosità come a prepotenze e perfino a violenze. Baudonivia aggiunge poco dopo che Clotario avrebbe maturato nel medesimo periodo il progetto – fallito grazie all'intercessione divina ottenuta dalle preghiere di un asceta solitario – di riprendere a forza la consorte. Poi, nel capitolo successivo, menziona la fondazione, attribuendo al re *magna pars* nella realizzazione dell'edificio (2*Vita R.* 5: *monasterium sibi per ordinationem praecelsi regis Chlotarii construxit*). Soltanto questa seconda biografia dà conto del ruolo di Clotario e delle altre autorità coinvolte nell'operazione, realizzata più celermente proprio grazie a tali prestigiose collaborazioni: il re autorizza e sostiene il carico economico, il vescovo della città, Pienzo, e il duca Austrapio²² contribuiscono a risolvere altre incombenze e difficoltà²³. Clotario faceva così ammenda per gli estremi tentativi di opporsi alle scelte della moglie e per i comportamenti, ambigui e contraddittori, che neanche l'ingresso in convento avrebbe definitivamente scongiurato²⁴, e soprattutto, come altri sovrani e aristocratici impegnati in simili iniziative, attivava strumenti di controllo sul territorio.

La lapidaria frase che Gregorio di Tours dedica a questi eventi, dà solo sintetica conferma della sequenza dei fatti, senza indicazioni integrative (*Hist. Franc.* 3, 7: *Illa quoque ad Deum conversa, mutata veste, monasterium sibi intra Pectavensem urbem construxit*).

Saix sembra essere stata, in definitiva, una parentesi relativamente breve tra la corte e il monastero, in un regime esistenziale che anticipa la vita monastica e mantiene una importante rete di relazioni con diverse autorità.

²¹ «Con il permesso del re» traduce, persino attenuando il senso del verbo *dirigere*, G. Palermo, *Vite dei santi Ilario e Radegonda di Poitiers*, Roma 1989, 106. Queste poche parole lasciano immaginare che il re a un certo punto si sia come rassegnato di fronte alla tensione religiosa della moglie, rinunciando a opporsi alla realizzazione del suo proposito di recarsi da Medardo per la consacrazione. Che non abbia comunque nutrito alcun risentimento *a posteriori* nei confronti del vescovo è indirettamente confermato da quanto ci racconta Gregorio di Tours, e cioè che quando Medardo morì a Soissons (557 ca) il re lo fece seppellire con grandi onori e avviò la costruzione di una basilica sulla sua tomba (Greg. Tur., *Hist. Franc.* 4, 19).

²² La morte di Austrapio, che si data nel 557, rappresenta il termine *ante quem* per la cronologia della fondazione.

²³ Y. Labande-Mailfert, *Les débuts de Sainte-Croix*, in E.-R. Labande (éd.), *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix. Quatorze siècles de vie monastique*, Poitiers 1986, 25-75.

²⁴ La biografia di Baudonivia racconta un altro tentativo di Clotario di riprendere *suam reginam* proprio nel capitolo successivo: 2*Vita R.* 6. Radegonda, in questa circostanza, chiede aiuto a Germano di Parigi inviandogli una lettera nella quale lo prega di indurre il re a desistere dal suo proposito. Il vescovo si prodiga in questo senso, finché non ottiene la rinuncia e il pentimento di Clotario.

2. Nel monastero di Poitiers

All'ingresso di Radegonda in monastero Venanzio dedica solo poche frasi volte a celebrare la risonanza pubblica dell'evento, salutato da una folla straripante assiepada per le strade e perfino sui tetti delle dimore (1*Vita R.* 21, 50). Tace sulla costruzione dell'edificio, mantenendo il *focus* sulla vicenda personale della donna. La novità della situazione è rimarcata dall'impiego reiterato del verbo *recludere*, che subentra alla serie di verbi di movimento utilizzati per descrivere i vari spostamenti della regina fino a Poitiers²⁵. Allo scrittore preme sottolineare il significato di punto di arrivo e di spazio separato assegnato al monastero, più che rilevare il ruolo istituzionale della nuova fondazione. Questa, di fatto, sarebbe diventata per la donna base operativa per attività rivolte anche all'esterno, oltre che luogo ideale per praticare la più severa asceti. Sulla descrizione di quest'ultima indugia soprattutto Fortunato, riproponendo ancora il tema dei digiuni e delle mortificazioni inflitte al corpo, le quali diventano sempre più radicali ed estreme di quaresima in quaresima²⁶. La donna è, inoltre, presentata mentre si sottopone a strenue prove di umiltà e mentre si impegna anche di notte nei servizi più ripugnanti e degradanti quasi a gara con il resto della comunità, alla quale riserva le proprie cure in un quotidiano estenuante e austero, senza risparmio di dedizione e di energie.

In queste pagine che ritraggono in dettaglio l'infaticabile impegno dentro il monastero si rintraccia il debito di Fortunato nei confronti degli scritti di Giovanni Cassiano per esempio nel ricordo di personaggi come l'abate Pinufio, cui sono dedicati la *Conlatio* 20 e un capitolo del libro 4 delle *Institutiones*²⁷. Il modello di riferimento rinvia, dunque, alle forme ascetiche orientali delle origini, realizzate nei ritiri dei deserti egiziani e note per le estreme *performances* auto-mortificanti. Ancora a Cassiano fa pensare il rimando alla turnazione settimanale, ignorata da Radegonda nel suo eccesso di zelo (*Inst.* 4, 19, 1-3), benché il cenno alla *Regola* di Cesario, non ancora in vigore, sembrerebbe volere attribuire a quest'ultima la norma in questione²⁸. Quindi, Fortunato, dopo la rappresentazione cruda e persino ridondante delle pene inflitte dalla monaca-regina al proprio corpo, dedica i restanti capitoli (1*Vita R.* 27-38) a rievocarne i miracoli, necessario corollario della santità, omettendo il racconto della morte, cui si allude soltanto²⁹.

Baudonivia, dopo avere menzionato tutte le autorità coinvolte nella realizzazione della nuova fondazione, sottolinea la determinazione e la gioia della regina all'ingres-

²⁵ Sul binomio viaggio/clausura, cfr. P. Santorelli, *Tra viaggio e clausura: il viaggio di Radegonda*, in M.L. Silvestre, A. Valerio (edd.), *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*, Roma-Bari 1999, 64-73: 66-67, dove la consacrazione è definita un «lasciapassare» per una nuova vita.

²⁶ Sulle vere e proprie torture cui Radegonda sottoponeva il suo corpo, cfr. R. Barcellona, *Il corpo di Radegonda tra eros e martirio nella scrittura di Venanzio Fortunato*, in G. Ruggieri (a cura di), *Il corpo e l'esperienza religiosa*, Quaderni di Synaxis 30, 2013, 107-123.

²⁷ Cfr. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique* cit., 64.

²⁸ Si vedano le precisazioni in proposito di de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique* cit., 65.

²⁹ Sulla morte di Radegonda, cfr. M. Rouche, *Radegonde, une mort programmée*, in *Moines et moniales face à la mort*, *Histoire médiévale et archéologie* 6, 1993, 13-17.

so nel monastero (2*Vita R.* 5). Lascia poi intendere che presto Radegonda vi avrebbe raccolto una grande comunità di fanciulle (sarebbero divenute circa duecento secondo la testimonianza di Gregorio di Tours: *In glor. conf.* 104), rinunciando formalmente – una volta eletta la badessa – a ogni esercizio di autorità. Al rigoroso tenore di vita la biografia accenna soltanto, per poi fornire programmaticamente dati nuovi e diversi rispetto allo scritto di Venanzio. Si rileva che nell’intraprendere la descrizione dell’esistenza dentro al monastero (2*Vita R.* 8-9), il testo diventa progressivamente tributario nei confronti della biografia di Cesario di Arles³⁰, sul profilo del quale vengono modellati alcuni momenti della vita claustrale della donna, con ampi riusi testuali³¹. Come Cesario, per esempio, Radegonda ascolta assiduamente la lettura dei testi sacri, e lo fa servendosi di una o più lettrici, oltre le ore diurne e senza sosta. La pagina dedicata alla *lectio* continua, che racconta anche la costante e sollecita dedizione di Radegonda nello sciogliere le complessità delle Scritture in prediche per le consorelle, si chiude con la stessa citazione veterotestamentaria (Ps 118, 62), sulla quale fondano la pratica della veglia notturna la *Regola* di Benedetto (RB 16, 4) e la *Regola* del Maestro (RM 33, 1)³². È nel capitolo successivo, il decimo, che gli attributi più squisitamente monastici del ritratto di Radegonda si intrecciano e fondono con quelli della donna attenta alla storia contemporanea esterna al convento, cioè alla vicenda pubblica e politica. Baudonivia racconta dell’intensa attività a favore della concordia fra regni, che includeva insieme alle lunghe veglie di preghiera condivise con tutta la comunità, una vera e propria opera diplomatica. Questa si esplicava nell’invio di lettere ai vari sovrani in conflitto, ma anche nella diretta interlocuzione con i rispettivi funzionari perché si adoperassero a comporre i dissidi e a costruire le premesse per una duratura pace³³.

Si coniugano così armonicamente nel profilo di Radegonda i due modelli biblici di Marta e Maria, la vita attiva e la vita contemplativa³⁴. La svolta in senso monastico sembra avere contribuito al comporsi di tali aspetti apparentemente contraddittori, fornendo, con l’accentuazione del carattere carismatico di questa straniera in mezzo ai Franchi, gli estremi per una diversa e nuova legittimazione dei suoi comportamenti. Così l’ingresso in convento, invece che determinare l’interruzione delle relazioni con il *saeculum*, le garantisce il ruolo di interlocutrice privilegiata con la famiglia reale e con i funzionari politici: Radegonda è indiscussa *leader* di un monastero che raccoglie giovinette di alto rango, *domina* e *mater* delle consorelle e, nonostante la carica di badessa sia dall’inizio

³⁰ Si tratta di un’opera a più mani commissionata da Cesaria la giovane dopo la morte del vescovo di Arles.

³¹ Cfr. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique* cit., 68-70. Si veda anche il commento ai capitoli in questione in P. Santorelli, *La Vita Radegundis di Baudonivia*, Napoli 1999, 128-129.

³² Cfr. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique* cit., 69.

³³ Su quest’attività di Radegonda, cfr. E.-R. Labande, *Radegonde. Reine, moniale et pacificatrice*, in Labande, Riché, *La riche personnalité de sainte Radegonde* cit., 23-32.

³⁴ Cfr. Leonardi, *Baudonivia la biografia* cit., 34. La doppia attitudine di Radegonda, capace di strenue forme di asceti ma anche di farsi carico di problemi politici, è stata spesso evidenziata da studi che hanno sottolineato di volta in volta un aspetto rispetto all’altro. Si veda l’*Introduzione* in Santorelli, *La Vita Radegundis di Baudonivia* cit., 36-38.

ufficialmente ricoperta da Agnese, direttrice e portavoce delle abitanti della struttura³⁵. Quando – dopo la morte di Clotario (561) – gli assetti politici diventano più instabili, in una continua ridefinizione dei confini interni che pone Poitiers al centro di inesausti contrasti, Radegonda può fare leva sui vincoli familiari, da un lato, e sul potere che promana dal suo posto in monastero, dall'altro, per cercare di ristabilire la concordia e limitare gli scontri fratricidi.

Nel quadro delle importanti relazioni con il mondo esterno va collocato anche l'impegno profuso da Radegonda nella ricerca e nell'acquisizione di reliquie, attività sulla quale la seconda biografia ragguaglia abbondantemente. La regina sembra essersivi applicata ancora prima che l'ingresso nel convento conferisse nuovo slancio e nuova visibilità a tale dedizione (*2Vita R.* 13)³⁶. Il possesso di pregevoli frammenti di santità, in virtù dei miracoli che attraverso essi si manifestavano, faceva della fondazione di Poitiers una meta ambita, capace di attirare donazioni, pure ingenti, da parte dei visitatori beneficiati, con conseguente crescita del prestigio religioso, ma anche del potere economico. Non è casuale che l'arrivo nella sede della reliquia della Santa Croce (569)³⁷, la più preziosa, rappresenti il massimo successo di Radegonda e il più plateale momento di tensione nei rapporti con il vescovo della città, Meroveo. Né meno importante appare che nel racconto di Baudonivia, Radegonda assegni alla scheggia della Santa Croce funzione protettiva a vantaggio della comunità, perfino nella prospettiva *post mortem*, e subito prima di affidare la tutela del monastero, sua fondamentale eredità, ai re, alla regina Brunehilde, alle chiese e ai loro vescovi (*2Vita R.* 16).

In definitiva, nell'ampio ventaglio di interessi che spingono oltre le mura claustrali l'attenzione di Radegonda, il monastero riveste una ineludibile funzione di centro propulsore delle varie iniziative, di piattaforma per avviarle e di mezzo per realizzarle, fornendo inoltre una sorta di autenticazione e legittimazione religiosa a ogni azione, mentre ne indica l'autentico ultimo senso nella proiezione verso la salvezza eterna. Nel congedarsi da Radegonda, ormai giunta alla conclusione della sua esperienza terrena, Baudonivia ne celebra l'osservanza dell'ufficio divino costante fino alla morte con un versetto biblico che assicura la salvezza a «chi avrà perseverato sino alla fine» (Mt 10, 22 e 24, 13), già utilizzato nelle *Istituzioni cenobitiche* di Cassiano (*Inst.* 4, 36,2) e nella *Regola per le Vergini* di Cesario (*Regula Caesaris* 49). Così, mentre ricorda principi ribaditi da tradizioni consolidate e care al monastero, restituisce l'immagine di una donna per sempre coerente con gli ideali di ascesi e devozione precocemente abbracciati.

³⁵ Agnese figlia spirituale della regina, era stata designata da Radegonda fin dalla fondazione del monastero di Poitiers, ma probabilmente per la sua giovane età venne consacrata badessa ufficialmente solo più tardi, negli anni Settanta del VI secolo, prima del 576 data della morte di Germano di Parigi che celebrò la cerimonia ufficiale; cfr. Santorelli, *La Vita Radegundis di Baudonivia* cit., 120.

³⁶ Secondo il racconto di Baudonivia, la donna aveva cominciato la sua collezione già al tempo della sua residenza ad Athies, dove per volontà di Clotario aveva atteso alla sua formazione culturale prima del matrimonio, e poi ancora durante il soggiorno a Saix. A proposito dell'interesse per le reliquie e la loro funzione negli intenti di Radegonda, cfr. C. Papa, *Radegonda e Batilde modelli di santità regia femminile nel regno merovingio*, *Benedictina* 36, 1989, 13-33.

³⁷ Cfr. Labande-Mailfert, *Les débuts de Sainte-Croix* cit., 39.

3. *La Regula virginum di Cesario a Poitiers*

I riferimenti a diversi modelli e testi monastici costituiscono una sorta di trama sottotraccia delle due biografie, soprattutto a partire dall'ingresso della donna in monastero. Sebbene con diversa impostazione, entrambe costruiscono una storia di santità che si nutre della più genuina tradizione monastica. Ma in nessuno dei due testi trova spazio un preciso riferimento all'adozione della *Regola per le vergini* – già scritta da Cesario per il monastero femminile di san Giovanni, da lui fondato nella città di Arles –, che da un certo momento in poi fu in vigore presso il monastero di Poitiers. Venanzio vi riserva una menzione esplicita, ma proprio *en passant*: mentre descrive le fatiche senza sosta di Radegonda, puntualizza che in quel dato momento ancora la *Regola* arlesiana non era stata introdotta. Baudonivia, invece, solo in alcune pratiche o citazioni lascia che si colga l'eco della *Regola*, già in uso. Se ne può forse dedurre che la scelta della *Regola per le vergini* non era percepita come dato peculiare del profilo agiografico, benché rappresenti, in effetti, un interessante indicatore dell'atteggiamento della donna nei confronti della vita monastica e della struttura che ne era custode: questa *Regola* svincolava, infatti, le fondazioni monastiche femminili che l'avessero adottata dall'autorità giurisdizionale del vescovo della diocesi al cui interno si trovasse il monastero³⁸. Questo privilegio, corrispondente a un importante margine di autonomia si doveva alla concessione del vescovo di Roma, Ormisda (514-523)³⁹.

Radegonda dovette avere una netta coscienza delle attrattive che il luogo santo – pur sempre un monastero 'reale'⁴⁰ – poteva esercitare nel territorio e nella congerie politica dell'epoca, e si preoccupò di salvaguardarne l'indipendenza, anche per garantirsi spazi di azione. Non è un caso che nel cosiddetto *Testamentum*, la lettera che indirizza poco prima di morire (585 ca) ai vescovi⁴¹, per affidare loro, oltre che alla protezione regia, la sicurezza della fondazione⁴², la menzione della *Regola* di Cesario si trovi tra le informazioni preliminari. Prima di entrare *in medias res* si precisa, infatti, che: il monastero è stato costruito con il consenso e il supporto finanziario di Clotario; è stato arricchito da una donazione della stessa Radegonda, già gratificata dalla generosità del

³⁸ Inoltre, Radegonda dispose alcune correzioni che conferivano alla badessa il controllo assoluto sulla gestione della comunità monastica – composta sempre più da esponenti dell'aristocrazia – e del suo patrimonio. Cfr. Santorelli, *Tra viaggio e clausura* cit., 64-73. È quanto si evince anche dalle prime battute delle lettera/testamento di Radegonda, si veda *infra*.

³⁹ Sollecitato da Cesario, Ormisda rispose con un rescritto che si data all'inizio del suo pontificato in modo chiaro ed esaustivo sulla questione. La lettera sta in Césaire d'Arles, *Oeuvres Monastiques*, I, A. de Vogüé, J. Courreau (éd.), SCh 345, Paris 1988, 352-359, con introduzione 341-351. Cesario fa riferimento a questo documento nella *Regola* (64, 2), dove si evidenzia l'importanza che il vescovo di Arles attribuisce a questo privilegio.

⁴⁰ Per il coinvolgimento del re nella fondazione oltre che per il ruolo di Radegonda e l'estrazione di quante vi si chiusero.

⁴¹ Presentato come *Testamentum* in MGH, *Diplomatum imperii*, I, G.H. Pertz (ed.), Stuttgart 1965²; il testo è, invece, ricordato come *Epistola* da Gregorio di Tours, che lo riporta per intero (*Hist. Franc.* 9, 42).

⁴² Il testo rinvia alla *tuitio* che il diritto barbarico chiamava *mandeburdio*. Si apprende da Cassiodoro (*Variae* VII 39) che la *tuitio* consisteva nell'impegno assunto dall'autorità del principe per proteggere tutti coloro che dovessero difendersi da prepotenze e azioni illegittime.

re; la comunità ivi riunita è sottoposta alla *Regola per le vergini* di Cesario per volontà della fondatrice; la congregazione ha scelto come badessa Agnese, alla cui direzione sono sottomesse tutte le consorelle, che le hanno affidato – previa stesura di relativi documenti – tutti i loro beni terreni. Questa sequenza, implicante un ordine di importanza ma anche una logica successione temporale, suggerisce una cronologia alta per l'introduzione della *Regola* di Cesario a Poitiers. A questa offre supporto, *in primis*, la *Lettera* indirizzata da Cesaria la giovane, seconda badessa del monastero di Arles, alle *dominae* Richilde⁴³ e Radegonda, in un'epoca non distante dall'istituzione della comunità (552-557)⁴⁴. Secondo tale testimonianza, la *Regola* sarebbe stata recapitata a Poitiers, a seguito di un'esplicita richiesta (*ego feci quod praecepistis: trasmisi exemplar de regula, quam nobis beatæ et sanctæ recordationis dominus papa Caessarius fecit*), insieme alla stessa missiva e per mezzo di un messaggero (*veniente misso vestro*). In sintonia con questo documento si legge il significativo riferimento presente nel carme *De virginitate* (*Carm.* 8, 3, 81-84), composto da Venanzio in occasione della consacrazione di Agnese a badessa, dove essa è associata ai nomi di Cesario e Cesaria⁴⁵.

Una versione diversa, e variamente contraddittoria, offre Gregorio di Tours che ritarda di circa quindici anni l'introduzione della *Regola* a Poitiers, poiché la presenta come diretta conseguenza del contenzioso tra Meroveo e Radegonda sull'accoglienza della reliquia della Santa Croce⁴⁶. A ridosso di questa vicenda, intorno al 570, la regina – secondo il suo resoconto – si sarebbe personalmente recata presso Arles con Agnese, per chiedere a Liliola, terza badessa del monastero, una copia della *Regola* con il verosimile obiettivo di sottoporsi al patronato arlesiano, prima di assicurarsi la protezione del re, visti i difficili rapporti con il vescovo della propria sede (*Hist. Franc.* 9, 40). Ma piuttosto che attribuire le discrepanze interne e quelle registrabili nel confronto con le altre fonti a informazioni incerte e cercare di armonizzarle, probabilmente conviene leggere la ricostruzione di Gregorio alla luce del discredito verso il vescovo locale e del quadro che intende restituire. Non *ad litteram*, dunque, ma per coglierne le sottolineature nella sua prospettiva: dare risalto alla definitiva rottura con Meroveo valorizzando la gestione autonoma del monastero. Radegonda e Agnese potrebbero effettivamente avere intrapreso il viaggio per Arles a seguito dell'incidente relativo alla reliquia, ma solo per ribadire il loro legame con una tradizione che conoscevano bene, la cui *Regola* seguivano da tempo.

⁴³ Sulla laboriosa identificazione di Richilde, cfr. Césaire d'Arles, *Oeuvres Monastiques* cit., 450-454. Dopo accurato vaglio delle fonti de Vogüé non esclude che possa trattarsi di un altro nome – quello secolare – per indicare ancora Agnese.

⁴⁴ Sta in Césaire d'Arles, *Oeuvres Monastiques* cit., 476-495, con introduzione 444-458.

⁴⁵ Cfr. Césaire d'Arles, *Oeuvres Monastiques* cit., 456-457. Venanzio menziona la *Regola* nello stesso carme ma senza riferimento a Cesaria (47-48) e poi ancora in *carm.* 5, 2 e 8, 1. Cfr. Venanzio Fortunato, *Opere*/I, S. Di Brazzano (ed.), Roma 2001.

⁴⁶ Sulle incongruenze della *Storia dei Franchi* a proposito delle vicende di Radegonda e del monastero da lei fondato rinvio al puntuale e dirimente commento di de Vogüé in Césaire d'Arles, *Oeuvres Monastiques* cit., 446-450. Sul contenzioso con Meroveo cfr. Barcellona, *Ruoli di genere e conflitti di potere: Radegonda e i vescovi* cit.

L'adozione della *Regola* di Cesario con la sua datazione alta, se – come sembra assai verosimile – risale all'epoca della fondazione o comunque all'inizio della storia della comunità riunita da Radegonda, tralasciata dai due biografì, è dunque un tassello importante del ritratto storico. Conferma la precoce progettualità nel senso della strutturazione della vita monastica e attesta la rete di relazioni con gli ambienti monastici del territorio, e con le loro tradizioni, che Radegonda deve avere cominciato a tessere ancora prima dell'episodio della consacrazione. Quest'ultimo, che segna senz'altro la conclusione di una fase della sua vita e l'inizio di una nuova dimensione esistenziale, piuttosto che come momento di cesura – anche drammatico – sembra da interpretare all'insegna della continuità, perfino nei rapporti con il re. A Clotario, Radegonda, ancora nella lettera/testamento riserva parole di riconoscimento e gratitudine per il contributo alla fondazione «a stable, central node in fluid networks of power»⁴⁷.

⁴⁷ J.M.H. Smith, *Radegundis peccatrix: Authorizations of Virginité in Late Antique Gaul*, in Ph. Rousseau-M. Papoutsakis (edd.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Aldershot 2009, 303-326: 305. Sulla rete di relazioni come strategia messa in atto da Radegonda, per assicurare alla sua fondazione ampio e duraturo prestigio, insiste un volume recente, che segue le vicende del monastero dalla fondazione al secolo XVI: J.C. Edwards, *Superior Women: Medieval Female Authority in Poitiers' Abbey of Sainte-Croix*, Oxford 2019.