

di Rosa Maria Parrinello

1. *Approcci recenti alla storia del monachesimo* - 2. *Sul monachesimo delle origini e oltre* - 2.1. *Verso una storia sociale del monachesimo: Peter Brown* - 2.2. *I principali approcci alla storia del monachesimo antico* - 2.2.1. *Pa-comio* - 2.2.2. *Antonio* - 2.3. *Oltre l'Egitto* - 3. *Il monachesimo medievale* - 4. *Il monachesimo d'età moderna* - 5. *Il monachesimo in età contemporanea*
Bibliografia

p. 1110

In una voce come questa sul monachesimo, fenomeno di lungo periodo e tipico anche della religione buddhista, non si potrà che dare un quadro assai parziale, che tiene conto dei nodi principali della storia monastica e in particolar modo delle origini del monachesimo cristiano: non si esamineranno pertanto in questa sede le problematiche riguardanti le *religionēs novae*, cioè gli ordini mendicanti, né i nuovi ordini religiosi sorti in età moderna (gesuiti, barnabiti, ecc.).

1. *Approcci recenti alla storia del monachesimo*

Tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento il monachesimo, in quanto forma per molto tempo unica, in specie nell'Oriente cristiano, di vita religiosa, diventa tema di ricerca in chiave comparata della storia delle religioni, per capire se esso, nelle differenti tradizioni religiose, cristiane e non cristiane, appaia un «fenomeno» costituito da una struttura di vita con caratteristiche comuni e per determinare ciò che è proprio di ogni tipo di monachesimo. Per quanto riguarda il monachesimo cristiano, si possono dunque citare al proposito articoli di teologi protestanti, quali Hönigsheim [1960], o cattolici come Laczkowski [1962] e Leclercq [1973-1974].

Il monachesimo è stato per lungo tempo oggetto esclusivamente o quasi esclusivamente della storia della spiritualità e della teologia che hanno dominato nella tradizione be-

nedettina, e solo a partire dagli anni Settanta ha conosciuto un «désenclavement» che ha permesso di affrontarlo con un approccio storico e integrato con le altre scienze umane. Dunque in anni recenti ci sono stati studi che hanno infranto barriere, imposto prospettive interdisciplinari, metodologie e approcci che hanno prodotto interazioni creative fra la tradizione della storia monastica, con il suo *focus* sugli sviluppi istituzionali e gli individui di spicco, e una gamma di argomenti sacri e profani che vanno dalla spiritualità ascetica ai moderni approcci politici.

Giles Constable [1974] ha notato un «real need for sociological and comparative approach», per spezzare consolidati *clichés* dicotomici come eremitismo/cenobitismo, azione/contemplazione, itineranza/stabilità e per rivolgersi allo studio di quella che è stata chiamata «monastic ecology», intesa come l'insieme delle mutue relazioni tra i monasteri e l'ambiente circostante. In questa direzione si hanno studi pionieristici in ambito tedesco già a partire da quello di Herbert Grundmann [1935]. Partendo dai comuni contesti religiosi e materiali dei movimenti ortodossi ed ereticali del XII e XIII secolo, lo studioso ha connesso questi movimenti e tracciato i loro legami con le contemporanee attività spirituali e religiose delle donne e ha trovato nella religione «affettiva» femminile un necessario precursore del fiorire del misticismo tardo-medievale. Grundmann ha dunque introdotto un nuovo approccio integrando motivi dottrinali e sviluppi socio-economici per valutare l'ambiente religioso del passato europeo. Robert E. Lerner, nella sua introduzione alla traduzione inglese, lo ha definito un testo fondativo nella «religious-historical branch of cultural history». Al fianco dell'opera di Grundmann e come esempio di una storiografia di tipo più tradizionale, possiamo citare i quattro monumentali apologetici volumi della storia monastica dell'Inghilterra del benedettino David Knowles [1941 e 1976], che può essere considerata l'apogeo della grande tradizione della storia istituzionale monastica «interna», scritta da monaci. È dunque la pro-

spettiva «ecologica» del laico Grundmann ad aprire nuove piste. Bisogna però aspettare, in Inghilterra, Little [1978] e, in Francia, i lavori di Marie-Dominique Chenu [1954, 1957, 1976] sulla teologia monastica tra XII e XIII secolo. Little ha esaminato le relazioni fra l'economia monetaria, l'ambiente urbano e la spiritualità della povertà in Europa, dal 1000 al 1300. Egli ha offerto un'interpretazione della storia monastica analizzandola nell'ottica delle risposte date alle situazioni economiche e alle strutture che evolvono, con il connesso problema della povertà religiosa in una società che andava accrescendo le proprie ricchezze. Il lavoro di Little ha influenzato soprattutto alcuni studi sui cluniacensi, come quello di Rosenwein [1982, 1989]. Iogna-Prat [1998] ha invece riconsiderato gli argomenti tradizionali dell'autoconcezione cluniacense e della spiritualità alla luce di concezioni più ampie sulla posizione del monachesimo e della Chiesa nell'intera società e sulla relazione con l'alterità (e cioè le dinamiche di inclusione ed esclusione). Dunque si coniugano la tradizione teologica e l'approccio più nuovo, sociologico e comparativo, introdotto da Constable.

L'espansione dei vecchi confini concettuali non significa che gli approcci tradizionali alla storia monastica si sono eclissati o sono stati lasciati da parte, dal momento che la storia monastica in prospettiva istituzionale e nazionale ha continuato a essere praticata. Negli Stati Uniti i cisterciensi di Kalamazoo (Michigan) hanno prodotto più di trecento titoli in trent'anni: in essi sono compresi sia traduzioni di autori monastici sia studi di studiosi moderni, religiosi e laici, sull'intero arco cronologico della storia monastica, dai Padri del Deserto al monaco trappista Thomas Merton, morto nel 1968, secondo la nuova visione inclusiva.

Incentrati su singoli ordini monastici o congregazioni sono diversi periodici, come quelli sugli ordini mendicanti in Italia, Austria, Belgio, Stati Uniti: possiamo citare gli «*Analecta Premostratensia*», l'«*Archivum Fratrum Praedicatorum*», l'«*Archivum Franciscanum Historicum*», ecc.

Recenti monografie hanno ulteriormente dimostrato come temi di lungo periodo e tesi nella storia istituzionale monastica possano essere rivisitati e riconsiderati: lavori come quello di Berman [1986] e Bouchard [1991] hanno smontato il vecchio paradigma dei monaci cisterciensi come persone che abbandonano il mondo per il deserto delle periferie europee, per concentrarsi sul fatto che essi sono innovativi partecipanti al boom economico del dodicesimo secolo. Newman [1996] ha inoltre messo in evidenza come la spiritualità cisterciense abbia un doppio carattere: essa ha implicato non solo contemplazione individuale e salvezza, ma anche una concezione del giusto ordine del mondo che ha spesso portato i suoi aderenti a un'attività estensiva al di fuori del monastero.

Si possono inoltre ricordare il monumentale *Monasticon Belge* in otto volumi, le collane *Helvetia sacra*, *Italia Sacra* e *Germania Sacra*, con numerose monografie su diverse realtà monastiche tra Medioevo ed età moderna, e il *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, cominciato nel 1912 e tuttora in continuazione.

Negli ultimi anni, inoltre, la storia monastica si è aperta anche agli studi di genere, puntando l'attenzione sulla realtà delle *monastic women*: gli studi sulle donne nel monachesimo si sono in particolar modo concentrati sul «relational», considerando l'esperienza religiosa femminile in relazione alla struttura sociale, all'ideologia di *gender* o alla spiritualità. Possiamo citare Nolte [1995]; Newman [1987]; Walker Bynum [1987]; de la Trinité Kervingant [1989]; Coburn-Smith [1999]; McNamara [1996] ha fatto una ricognizione narrativa della vita religiosa femminile dall'antichità a Giovanni Paolo II. La McNamara sottolinea il fatto che la vita religiosa delle donne è meno definibile di quella degli uomini, poiché è spesso ai confini tra stato laicale e regolare, giurisdizione vescovile e monastica, vita attiva e contemplativa, secondo categorie stabilite dagli uomini, e che spesso gli storici identificano la vita religiosa femminile nella sola condizione della professione claustrale. La storia

delle donne è dunque fondamentale perché ha posto con forza la necessità di considerare il *gender* come componente imprescindibile dell'agire umano e della ricostruzione storica degli eventi, al contempo però considerando fattori strutturali e fenomeni politici e culturali elementi altrettanto qualificanti del divenire storico. La studiosa tende a privilegiare gli aspetti spirituali e culturali del fenomeno monastico, a scapito delle componenti politiche e sociali che hanno favorito e condizionato lo sviluppo dell'istituzione, e trasmette una visione del monachesimo femminile europeo che privilegia le aree geografiche del nord Europa. Il parallelo italiano del volume della McNamara può considerarsi quello di Mariella Carpinello [2002].

Altra caratteristica della recente storiografia monastica è il fatto di seguire il paradigma della «oblique monastic history»: alcuni dei più interessanti nuovi lavori sul monachesimo appaiono in libri in cui l'oggetto è un altro argomento. Si prendano ad esempio i lavori di Bernhardt [1993], in cui emerge in fatto che la monarchia tedesca nel Medio Evo centrale si legò strettamente alle istituzioni monastiche e ai loro abitanti per preservare e aumentare l'autorità su un ampio territorio; Maier [1993] e Lesnick [1989], considerano la relazione di francescani e domenicani rispettivamente con l'ideale e la realtà della crociata del tredicesimo secolo e il clima socio-economico di Firenze in epoca tardo-medievale. Possiamo anche citare l'associazione dei Medieval Sermon Studies che ha prodotto lavori significativi che hanno fatto vedere lo stretto rapporto tra i monaci predicatori e i poteri politici (dai cui esponenti essi sono chiamati a predicare e spesso ne ricevono orientamenti nella scelta di temi e contenuti).

Si è rimproverato ai lavori sul monachesimo medievale occidentale di non riuscire a sviscerarne gli aspetti da tutte le angolature: un simile rischio non corre Giles Constable [1996] che considera la relazione di monaci e istituzioni monastiche le une con le altre (le cosiddette reti di relazioni) e con il pensiero religioso, il mutamento e le connesio-

ni di tutti questi attori e mutamenti con la storia extramonastica, in un periodo in cui «links between people and between the individual and God were loosened and where the boundaries between the sacred and the profane were redefined within the corse of less than a long lifetime».

Utili integrazioni per l'approccio storico sono venute dai sociologi: per caratterizzare aspirazioni psicologiche e fatti sociali manifestatisi nelle diverse tradizioni religiose, i sociologi delle religioni, negli anni Settanta, fanno ricorso a un vocabolario nuovo, che attinge dal linguaggio contemporaneo, con le due nozioni di marginalità e utopia. Alla luce della prima categoria, il monachesimo è caratterizzato dal fatto di essere un fenomeno spontaneo e disordinato, marginale rispetto all'insieme della società e fortemente carismatico che, per tramite di un successivo processo di istituzionalizzazione, viene reintegrato nella società. Sempre in campo sociologico la nozione di marginalità si è ridefinita come «anomia che emerge ai confini della vita sociale ancora ufficiale»; il marginale è «ciò che fa parte di due sistemi», esso è «parte del sistema endogeno ed esogeno», è un elemento della mutazione, l'agente esterno che lavora all'interno. I marginali «cominciano ad essere degli anomici molto disprezzati, sino al momento in cui vengono integrati» [Duvignaud 1970, 45]. Questa idea del contrasto con la società ambientale e della protesta contro la cultura media è all'origine del termine e della nozione di «contro-cultura», che indica questa cultura di opposizione che, per essere di una minoranza, appare inefficace nell'immediato ma comporta elementi di autentica cultura e può essere una «anti-cultura» che deve essere recuperata e reintegrata. Esempio di questo tipo di approccio è quello del romanista Brown [1971] che aveva rilevato come il santo nella figura del monaco avesse scelto l'anticultura, privilegiando come ambiente di vita il deserto o la scoscesa balza montana.

Per quanto riguarda la seconda categoria, l'utopia, essa costituisce una specie di modello sociale contrastante con i sistemi socia-

li globali esistenti in ogni epoca, mettendoli in questione e cercando di trasformarli, per dare luogo a una «società immaginata». Il monachesimo appare come un tipo ideale di utopia, perché esso è un'utopia pratica, ispirata da un ideale e che si realizza in maniera concreta. Il «campione» di questo tipo di approccio è un sociologo scomparso di recente, Jean Séguy [in particolare 1971]. A partire dalle riflessioni di Mannheim, Séguy definisce l'ideologia come un qualcosa che tende a rinforzare l'ordine sociale esistente in favore della dominazione delle classi al potere, laddove l'utopia si propone di cambiare l'ordine in vigore ispirando a una collettività o a una parte importante di essa il desiderio di trascendere la sua situazione. Séguy si pone il quesito se si possa parlare di utopia monastica e sviluppa il ragionamento a partire dai due domini del monachesimo, quello del carisma tipico dell'eremitismo unidimensionale (anacoretismo) e di quello cenobitico. All'interno di esso abbiamo un'«aire charismatique», in cui la frequentazione di un maestro spirituale liberamente scelto per le sue qualità personali (i suoi carismi) struttura una cerchia di discepoli e finisce con l'approdare a un'«aire institutionnelle», gerarchica in cui il *pater spiritualis*, diventato abba, dirige un insieme cenobitico già differenziato. Entriamo dunque nell'altro dominio, quello dell'istituzione, in cui Séguy individua cinque sottotipi: cenobitismo o monachesimo politico (riflette le strutture diversificate e federative della πόλις antica e ne assicura le funzioni: esempio ne è il monachesimo pacomiano); cenobitismo familiare, fondato sulla proprietà comune di un patrimonio terriero e il suo sfruttamento da parte di una grande famiglia spirituale (il cui parallelo è la *familia* romana: Basilio e Benedetto); cenobitismo feudale (le cui strutture di organizzazione e governo riflettono quelle della società feudale: cluniacensi, cisterciensi); cenobitismo comunale (è quello dei domenicani, le cui costituzioni fanno penetrare nella vita religiosa le esigenze di controllo democratico dei comuni medievali); monarchico o pontificale (il primo tipo è proprio dei ca-

nonici regolari che conducono vita comune e formano la famiglia del vescovo che li governa direttamente o mediamente, il secondo tipo è proprio dei gesuiti). Secondo Séguy l'utopia monastica non ha nulla di utopico perché, passato il dominio del carisma, essa si istituzionalizza e la sua forma è quella che le dona l'orientamento generale dei rapporti tra l'istituzione Chiesa e il mondo. Ogni creazione monastica si presenta come una protesta contro un'istituzione (ad esempio la Chiesa) o contro un insieme di relazioni sociali esplicitamente o implicitamente messe sotto accusa dalle nuove fondazioni. L'utopia monastica è dunque considerata come un prototipo e non un archetipo.

La prospettiva di Séguy sembra soggiacere anche a un importante articolo di d'Haenens [1980], il quale parte dall'idea che l'entrata in monastero sia una conversione di vita, avvenimento unico ed eccezionale che diventa quotidiano. D'Haenens propone un modello di interpretazione del fenomeno monastico volto a evitare che l'osservazione della vita monastica sia ridotta alla percezione che ne hanno coloro che la vivono, per spostare la descrizione del fenomeno monastico da una storiografia a una «storiologia», considerando l'abbazia come entità in sé (quotidianità monastica) e come elemento di un insieme (inserimento monastico nella società globale). L'entità monastica è strutturata da un insieme di processi che investono spazio e tempo del monastero, corpo del monaco e vita di gruppo e che sono esterni (cioè interessano l'abbazia in quanto elemento della società globale) e interni (attraversano l'entità monastica agendo in profondità).

Alcuni processi interni sono permanenti (processi di totalitarizzazione, concentrazione, dilazione, verbalizzazione), altri sono temporanei (processo utopico, di ritualizzazione, ecc.). D'Haenens individua come elementi costitutivi della quotidianità spazio, tempo, corpo del monaco, gruppo di appartenenza. L'entità monastica è condizionata dal pensiero utopico che consiste in un rifiuto totale del presente e del più recente passato, in nome di un avvenire che deve essere di-

verso, rifiuto che fa appello al semplice immaginario (utopia scritta) o all'immaginario applicato alla prassi (utopia praticata). Il progetto monastico consiste in un'utopia praticata che muove da una fase carismatica a una fase istituzionale (secondo il paradigma weberiano e poi di Séguy), che struttura lo spazio monastico, il deserto, un concetto simbolico definito attraverso la negazione dell'ambiente al quale appartengono i fondatori. Lo spazio monastico riflette chiaramente, dal punto di vista funzionale, le preoccupazioni quotidiane della comunità, soprattutto in materia di pratica liturgica. Il processo utopico struttura il tempo monastico fino a farne un tempo specifico e investe anche la sfera del corpo, soprattutto attraverso pratiche alimentari e vestiario. Nel regime dietetico – e nella fattispecie nel rifiuto dei cibi cotti – è infatti insito un carattere di protesta socio-economica (in questo caso è evidente la rigidità del modello). D'Haenens è influenzato dalla concezione dell'abbazia come istituzione totale, entità totalitaria che ammette una sola ideologia (città monastica come universo polifunzionale di piccolo formato [cfr. Goffman 1968]), è un sistema chiuso che limita al massimo la mobilità e permette il controllo e il condizionamento dello spazio: anche in questo caso gli studi sulla mobilità dei monaci mettono in crisi il modello.

Il processo di totalitarizzazione interessa il corpo del monaco sotto diverse forme: taglio dei capelli, abbigliamento, tecniche di mortificazione; esso investe il gruppo monastico attraverso tecniche d'introiezione, valutazione e controllo. La chiave di volta dell'introiezione dei modelli di autorità è il controllo, e il modello culturale della famiglia è il più adottato a questo scopo. L'abbazia è vista come luogo di concentrazione e il processo di concentrazione si esprime attraverso l'istituzionalizzazione dei contatti interpersonali, la partizione del tempo; essa è il luogo nel quale si vive la conversione, la rottura con il mondo per eccellenza (processo di rottura). Il processo di dilazione consiste nel ridurre l'uso dei beni di questo mondo a un minimo indispensabile.

Il processo verbale, orale e scritto, è una delle maggiori componenti che strutturano l'entità monastica: nell'ambiente monastico la produzione e il consumo della parola e del testo sono essenziali, vitali (potremmo dire che le comunità monastiche sono comunità testuali, per ricorrere a un'espressione di Brian Stock). La parola e la scrittura concepite come espressione del sacro costituiscono l'oggetto del processo verbale. Se la parola monastica è essenzialmente parola sacra, per riferirsi alla realtà quotidiana si instaura un altro sistema di segni, il linguaggio testuale, la *locutio per signa*, attraverso cui il monaco produce testi gestuali il cui supporto, la materia passiva è il corpo [sullo sfondo abbiamo le riflessioni sul fonocentrismo di Jacques Derrida, *De la grammatologie*]. Il linguaggio per segni è un modo di comunicazione che può essere visto in ogni momento da tutti; la scrittura del messaggio sul corpo implica una nuova definizione del corpo stesso; il suo carattere iniziatico favorisce l'inserimento di nuovi membri nel gruppo.

2. *Sul monachesimo delle origini e oltre*

Per quanto riguarda lavori di sintesi sulla storia del monachesimo antico, possiamo citare l'ottimo saggio di Bernard Flusin [1998], sicuramente la sintesi più efficace e corretta, che ha inoltre il pregio di aprire piste nuove di ricerca [Colombás 1974; Desprez 1999; Harmless 2004]. Ancora oggi valido il pionieristico studio di Heussi [1936]: lo storico della Chiesa, protestante, rilegge la storia dell'ascesi a partire dal modello gesuano, passando per gnosticismo, montanismo e i teologi alessandrini e affronta il problema delle fonti e quello dei precedenti, con trattazioni brevi e assai precise su terapeuti, Katochoi del Serapeion, manichei e gnostici. Particolarmente innovativo mi sembra essere il volume curato da Camplani - Filoramo [2007], in cui si esaminano potere e autorità nelle fonti monastiche e si affrontano questioni quali se l'autorità sia una forma di potere e che genere di fonte abbia, quali siano

le principali ramificazioni del potere, quali siano le principali strutture di autorità, quale autorità riceva una legittimazione, quali ricadute abbiamo potere e autorità nella pratica monastica e nei suoi rapporti con la Chiesa. Le voci più «autorevoli» nel panorama internazionale, dalla Martin alla Wipszycka, da Layton a Brakke, a Rousseau e Emmel, da Flusin a Sheridan etc. hanno concorso a dare un contributo originale a queste tematiche. Un volume apparentemente più tradizionale, ma in realtà frutto di una ricerca che riesce a leggere in maniera nuova le fonti, è quello di Vecoli [2006], in cui le relazioni del monachesimo con lo gnosticismo, con la filosofia neoplatonica, con l'origenismo ricevono nuove e più circostanziate prove [in tale direzione procede ancora Vecoli 2007].

2.1. Verso una storia sociale del monachesimo: Peter Brown

Il punto di svolta per l'approccio al monachesimo in età tardo antica è senza dubbio rappresentato dagli studi di Peter Brown che, pur con tutti i limiti che gli sono stati spesso attribuiti, ha comunque gettato le basi per lo studio della tarda antichità e contribuito al *désenclavement* del monachesimo dall'isolamento confessionale in cui si trovava. I suoi libri sono stati tradotti nella loro totalità in italiano: tra essi ricordiamo [*Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, I, ed. or. 1975], per molti la sua opera più riuscita [cfr. il giudizio severo su questo autore dato da Wipszycka 2000, 340-341, che appunto giudica splendido solo questo primo lavoro, per criticare la produzione successiva], e le opere seguenti citate in bibliografia [Brown 1978, 1982, 1988, 1992 1995, 2003]. Brown interpreta il mondo antico non nell'ottica di Marrou, erede di Gibbon, e cioè come decadenza, come crisi, ma come epoca di trasformazioni con esiti nella sfera spirituale e della mentalità. Brown dichiara il suo debito nei confronti dell'antropologia di Evans-Pritchard e della psicanalisi di Klein. Dal punto di vista delle concezioni sul monachesimo, è a sua volta influenzato dall'idea di «secret revolu-

tion» di Southern [1953] che aveva sviluppato il cosiddetto «paradox of otherworldliness», sostenendo che la spiritualità monastica, per definizione una cultura nascosta e segreta, sia stata di fatto il luogo del mutamento e della trasformazione per la cristianità occidentale.

Peter Brown ravvisa, a partire dal VII secolo, non solo la divisione dell'Impero romano in tre unità, Occidente, Bisanzio e islam, ma anche la formazione di una serie di «micro-Christendoms», cioè micro-cristianità in cui gli elementi della tarda cristianità romana si ricombinano per venire incontro a bisogni specifici. Gli ecosistemi (e dunque abbiamo qui il tema dell'ecologia monastica) sono connessi gli uni con gli altri e aperti allo scambio. Dal punto di vista della storia del monachesimo, per Brown la differenziazione tra quello occidentale e quello orientale avviene nel sesto secolo, a causa del mutato ruolo delle comunità monastiche occidentali (secondo la prospettiva di Southern). Brown vede la differenza tra i due mondi nel contrasto tra due tipi di mediazione sociale ascetica: in Oriente la gestione carismatica degli *Holy Men*, nella fattispecie monaci, in Occidente la struttura istituzionalizzata di intercessione monastica, perché il collasso dell'infrastruttura statale fu così completo da non lasciare spazio al potere del santo, entro le comunità monastiche o nell'ordine sociale più ampio. Ancora, il monachesimo bizantino, meno soggetto ai doveri liturgici (e questo mi sembra però un nodo debole nell'argomentazione di Brown), lasciò più spazio alla libertà dell'espressione spirituale individuale, laddove nelle comunità monastiche occidentali, più «monochromatic», l'individuo era meno rilevante.

2.2. I principali approcci alla storia del monachesimo antico

Nel panorama religioso dell'epoca tardo-antica, un ruolo nevralgico occupa il monachesimo egiziano, in cui più emerge il carattere «meticciato», il genere di vita di realtà religiose contigue a quella cristiana-ortodos-

sa, che siano gnostiche, manichee o meliziane. Quella dei Padri del Deserto è una realtà cristiana di frontiera, permeata da stimoli e influenze di diversa provenienza. Per questa sua caratteristica di essere, almeno nelle sue origini, antistituzionale ma dentro il cristianesimo, sostanzialmente ortodosso ma aperto alle influenze ereticali e pagane, esso attrae teologi e storici, sociologi e antropologi, prospettive decostruzioniste e prospettive teologiche.

Analizziamo brevemente adesso la produzione sui «fondatori» delle due forme di monachesimo (cenobitismo e anacoretismo), e cioè Pacomio ed Antonio.

2.2.1. Pacomio

Punto di partenza è la monografia dello studioso neozelandese Philip Rousseau [1985], che cerca di riscattare la neonata congregazione monastica – e il suo fondatore – dal giudizio negativo che li voleva come un qualcosa di irreggimentato, vista anche la provenienza di Pacomio dalla carriera militare, e soprattutto se paragonata al monachesimo di tipo basiliano. Rousseau distingue tra fondatore e istituzione fondata, ricorrendo a fonti come i documenti agiografici per ricostruire il primo e recuperarne la dimensione carismatica. Su questa linea si muove Graham Gould [1986] che, pur riconoscendo una personale vocazione pacomiana, nega che in Pacomio vi sia l'idea di dar luogo a una realtà cristiana autonoma.

Assolutamente innovativi sono stati gli studi di W.E. Goehring [si veda in specie Goehring 1999]: da un lato, grazie a un'attenta (e filologica) lettura delle fonti egli delinea un'organizzazione della congregazione pacomiana in tre fasi (Pacomio/Teodoro-Orsiesi/morte Orsiesi-fine congregazione sotto Giustiniano), dimostrando come la fluidità del periodo delle origini venga cristallizzata in una ricostruzione tutta politica che ha come scopo l'affermazione della completa ortodossia della congregazione. Il problema dell'ortodossia o meno di Pacomio è assai sentito dagli studiosi, anche se oggi si tende a pensare che agli inizi del IV secolo

l'ortodossia non fosse un problema tanto urgente e che siano innegabili i contatti del cenobitismo pacomiano con lo gnosticismo, vista anche la vicinanza geografica con il sito di Nag Hammadi [si vedano ad esempio gli studi di Wisse 1978, 1979].

Sulla scorta della prospettiva weberiana, ci si interroga sul nevralgico passaggio dall'anacoretismo al cenobitismo: secondo Rousseau il passaggio avviene in Pacomio in maniera graduale ravvisando, nella *koinonia*, persistenze semianacoretiche. Strettamente connesso a questo è il problema della successione di Pacomio, che secondo Goehring si collega con l'operazione di istituzionalizzazione della congregazione. Un altro problema che si pongono gli studiosi è quello di ben definire quale fosse il sistema di relazioni dei monasteri pacomiani con il mondo circostante. Ewa Wipszycka [1996] ha dal canto suo cercato – e in parte vi è riuscita – di erodere il mito dell'anacoreta solitario, dimostrando l'intreccio degli asceti con il mondo. In particolare la studiosa polacca è una delle maggiori sostenitrici, e a ragione, di una lettura «integrata» delle fonti, con un'attenzione particolare al dato papirologico e archeologico, insomma documentario, come utili correttivi della prospettiva spesso «falsante» della fonte letteraria. Goehring ha invece reimpostato la comprensione del fenomeno monastico considerando quello del deserto un motivo letterario, simbolico e non già, come pensano Guillaumont [1979] o Peter Brown [*L'ascesa e la funzione dell'uomo santo nella tarda antichità*, in Brown 1988], una realtà ambientale (il vero deserto esiste solo in Egitto e questo ne spiega la peculiarità dell'ascetismo). Secondo lo studioso l'eremita del deserto e il monaco cittadino costituiscono i poli estremi di un continuo territoriale che parte dalla città e arriva solo da ultimo nel deserto, ed è questo il momento in cui il monaco diventa santo degno di essere rappresentato nelle opere agiografiche.

2.2.2. Antonio

Per quanto riguarda Antonio, solo in anni recenti si è superato lo stereotipo di un mo-

naco totalmente disincarnato dalla storia, privo di sapienza profana, baluardo dell'ortodossia, insomma l'Antonio di Atanasio, l'Antonio dell'agiografia. Grazie al lavoro di Rubenson sull'epistolario di Antonio [1990], si è venuti a conoscenza della centralità per Antonio della γνώσις (conoscenza) che permette di prendere coscienza della propria connaturalità con il divino, secondo il principio platonico del simile che conosce il simile. Chiara è l'influenza del pensiero teologico origeniano sulle prime generazioni di eremiti, una tesi avanzata, in passato, da Crouzel [1961]. A questa tesi di un influsso origenista su Antonio si è opposto a più riprese Gould [si veda ad esempio Gould 1995]. Vi è stata anche una linea che ha messo in evidenza non la dipendenza diretta del monachesimo dall'origenismo, ma una somiglianza in quanto entrambi derivati dalla teologia alessandrina [Kannengiesser 2003].

L'attenzione degli studiosi si è focalizzata anche sul problema del termine μοναχός ἀποτακτικός e simili, su quello delle origini del monachesimo (senza però trovare una risposta soddisfacente), sul problema filologico rappresentato da un testo «fondativo» dell'identità monastica, gli *Apophthegmata Patrum* [si veda l'edizione critica di J.Cl. Guy 1993, 2003, 2005; cfr. anche Guy 1962]. Non mancano, anche negli studi sul monachesimo antico, le aperture di *gender*: ricordiamo i lavori della Elm [1994], di Elizabeth Clark [1986] e, più nello specifico per il mondo latino, quelli di Kate Cooper [1997] e della nostra Franca Ela Consolino [2001], che ha lavorato sulle matrone patrizie che fecero la scelta della rinuncia al mondo e della vita consacrata, quali ad esempio le donne del cenacolo di Girolamo. Inoltre negli ultimi anni si è avviato un fecondo cantiere che prevede la pubblicazione dell'ampio *corpus* shenutiano.

2.3. Oltre l'Egitto

Nell'impossibilità di dare in questa sede conto di tutti gli sviluppi storiografici in seno alla storia del monachesimo delle origi-

ni, tratterò ora un breve e sommario quadro delle figure e dei tempi principali.

Il monachesimo non fu fenomeno solo egiziano, giacché i monaci furono protagonisti della scena politica e religiosa anche in Siria, Mesopotamia, in Palestina, a Costantinopoli e in Occidente. Per quanto riguarda la Siria, figura di spicco fu Basilio di Cesarea, per il quale rimandiamo senz'altro all'opera di Gribomont [1984]. In Siria il monachesimo fu originario e non importato: fu dunque un monachesimo «primitif», come in Egitto. Oltre a Basilio possiamo citare Evagrio Pontico (su cui soprattutto negli ultimi anni abbiamo avuto studi importanti e un nuovo impulso all'edizione delle fonti), lo stilitismo con le sue forme ascetiche estreme (e una fonte di prim'ordine come la *Storia Filotea* di Teodoreto di Cirro), forme di monachesimo «entusiasta» come quello di Eustazio di Sebaste, condannato dal concilio di Gangra e antico maestro di Basilio. Una bella indagine su tale monachesimo carismatico è quella di Escolan [1999].

Il monachesimo palestinese, considerato tradizionalmente un'importazione egiziana [Chitty 1966], si potrebbe forse considerare come sicuramente debitore nei confronti del modello egiziano, ma non suo figlio diretto, ed essere messo in connessione con un'ascendenza basiliana. Per quanto riguarda l'esperienza monastica palestinese, il deserto di Giuda ha una fonte di prim'ordine, quantunque ideologicamente orientata, nelle *Vite* scritte da Cirillo di Scitopoli, che fa di Eutimio, Saba e compagni dei campioni dell'ortodossia calcedonense, nel tumultuoso panorama del conflitto tra monofisiti e calcedonensi del postconcilio di Calcedonia (451): possiamo citare studi come quello di Binns [1994], di Hirschfeld [1992, un'utilissima indagine di tipo archeologico], di Hömberg [2001], di Patrich [1995], di Perrone [1980].

Per ciò che concerne Costantinopoli, fondamentale è il saggio di Gilbert Dagron [1970] sul monachesimo cosiddetto acemeta e in generale sul monachesimo urbano e le sue origini, a partire dall'analisi delle fon-

ti agiografiche, di quelle storiche, dei documenti conciliari.

Sul monachesimo palestinese in particolare della regione di Gaza sono usciti recenti e pregevoli lavori come Bitton - Ashkelony - Kofsky [2006] e Horn [2006], in cui le tematiche monastiche vengono contestualizzate e storicizzate in maniera sistematica.

Per il monachesimo mesopotamico, il rimando è certamente a Tamcke [1988] e ai saggi di Alberto Camplani [2007] e Paolo Bettiolo [2007].

Per ciò che concerne l'Occidente, i legami del monachesimo occidentale con quello orientale, anche per il tramite di Cassiano, sono cosa nota: per la figura di Giovanni Cassiano si rimanda a Rousseau [1978]. Con Cassiano occorre parlare dell'importanza del monachesimo gallico nella storia d'Occidente: fondamentali sono al proposito i lavori di Salvatore Pricoco, su cui torneremo in seguito.

Alba Maria Orselli [1987] si pone un problema storiografico preliminare, quello delle origini del monachesimo cristiano o dell'autocoscienza del monachesimo cristiano antico. A partire dalla riflessione sul termine monaco, la Orselli ripercorre sapientemente gli apporti storiografici più significativi sul monachesimo antico nella fattispecie in lingua latina. L'articolo prende l'avvio dalla definizione di monaco data nelle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia [VII,13,1]: «Il monaco è chiamato così, con termine di derivazione greca, dal suo essere singolare. Singolarità, infatti, in greco si dice *μόνος*. E dunque, se il nome del monaco significa solitario, che ci sta a fare in mezzo alla folla colui che è solo?», che viene ricondotta a quella geronimiana («monaco è colui che è solo») e a quella di Giovanni Cassiano in *Conlatio* XVIII,7: «li chiamarono monaci, dalla severità della vita singolare e solitaria». Isidoro dunque considera come specificamente connotante la vita monastica l'opzione della solitudine, dello straniamento da ogni vincolo affettivo e civile, che è rottura fisica con la dimensione del *saeculum* nella scelta del deserto dei profeti vetero e neotestamentari, con

archetipi Elia e Giovanni Battista, del cristianesimo delle origini legato alle proprie radici giudaiche e del capitolo secondo dell'*Ascensio Isaiae* [cfr. Penco 1961; Bori 1983; Orselli 1988]. Se Isidoro privilegia come specificamente connotante la vita monastica l'opzione della solitudine, della *xeniteia* (straniamento dal mondo), la migrazione inaugurata da Abramo [Campenhausen 1960; cfr. anche Guillaumont, *Le dépaysement comme forme d'ascèse, dans le monachisme ancien*, in Guillaumont 1979, e Caner 2002], Caner ha messo in evidenza come abbastanza presto, soprattutto nell'ottica della gerarchia ecclesiastica – prova ne sia il canone 4 del concilio di Calcedonia del 451 – il monaco venga considerato come colui che deve praticare la propria attività, manuale o spirituale che sia, entro le mura del monastero (segno che evidentemente in realtà i monaci si spostavano molto più di quanto l'ideale della *stabilitas loci* permettesse). Si tratta dunque del paradigma della fuga dal mondo che abbiamo essere visto proprio di Séguy [e indagato anche da Biarne 1984]. Orselli mette in guardia dal pericolo di uno scadimento nell'auto-coscienza del ceto monastico di un altro suo polo di tensione ideale, il senso dell'unità indivisa della vita monastica, della sua funzione di culto-servizio a Dio, in linea con quanto afferma Guillaumont, secondo il quale il monaco è appunto colui che ricerca l'unità, l'unificazione con Dio, rinunciando a tutto ciò che è fonte di divisione, non solamente nelle attività esteriori, ma soprattutto nella sua vita psichica [*La conception du désert chez les moines d'Égypte*, in Guillaumont 1979, 82-83]. Vi è dunque intrinseca unità della vita monastica, in cui l'orientamento etico sembra interagire con una speciale realtà ontologica dell'uomo-monaco e la perfetta singolarità dell'essenza divina.

Vanno ripercorse le ipotesi interpretative sulle origini dell'ascesi e del monachesimo cristiano a partire da Kretschmar [1964], la formazione di una *spiritual Terminology* [Lorié 1955; Miquel 1986] e di un vocabolario monastico [Leclercq 1961; si veda anche Pricoco 1999], ma anche gli indiscutibili

nessi con le tradizioni culturali contigue. In questa direzione si è mosso il già citato Heussi, cui aggiungiamo Adam [1953-1954], che riconnette direttamente la parola *μοναχός* al siriano *ihidaya* che, nelle fonti della cristianità siriana di II e III secolo, è prima un appellativo del Cristo che indica l'Unigenito, e poi di coloro che operano la *sequela Christi*, contribuendo a riconoscere, nell'area siriana, un luogo di asceti cristiana primitiva, come si è detto non riconducibile al monachesimo egiziano [sull'ambiente siriano e le sue caratteristiche organizzative e aretologiche si veda Canivet 1977; sull'*Holy Man* monastico come tramite diretto del sacro nella società e cultura siriana si veda Brown, *L'asceta e la funzione dell'uomo santo*, cit.]. Lungo questa feconda linea di indagine si inseriscono i lavori di Beck [1956], Harl [1960], Klijn [1962], Quispel [1965], il già citato Guillaumont, Judge [1977], Pericoli Ridolfini [1978], de Vogüé [1986], che hanno via via messo in evidenza non solo gli influssi evangelici e apostolici (pure di testi apocritici), ma anche ellenistici (neoplatonici e neostoici *in primis*), nonché influssi gnostici [cfr. Stroumsa 1992].

G. Ladner [1959] ha poi dimostrato che l'espressione senecana *cor immobile*, mutuata da Cassiano a indicare appunto il programma monastico di identità con se stessi, la *haplotes*, la semplicità, che è superamento etico della molteplicità, indice di turbamento, è un recupero antropologico, riforma dell'uomo secondo l'immagine e somiglianza divina tipica dello stato prelapsario. Altro termine che in lingua greca indica il monaco è *μονότροπος*, a indicare la tensione costante e univoca a Dio, in cui si realizza appunto la semplicità, suprema norma esistenziale del monaco, che comporta l'unità dell'anima, l'*homopsychia*, dunque l'obbligo di non essere *dipsychos*, cioè «dall'anima doppia», trasposizione dell'espressione semitica «avere due cuori», cosa che implica la menzogna [cfr. Guillaumont, *La notion du désert*, in Guillaumont 1979].

Tutti questi temi costituiscono l'ideologia del monachesimo come realizzazione della vita cristiana perfetta, secondo linee paral-

lele o complementari tra Oriente e Occidente, se pensiamo a Basilio e Giovanni Crisostomo, Agostino e Cassiano, e che si riconnette al dato biblico e vuol riformare culture ascetiche precristiane o non cristiane e normalizzare esperienze carismatiche, entusiastiche quali quella del monachesimo eustaziano [si veda al proposito l'articolo di Williams sull'«addomesticazione del carisma»: Williams 1982; cfr., poi, Gribomont 1980; Suso Frank 1975]. Per quanto riguarda l'*enkrateia*, la continenza, la letteratura critica la considera o legata alle tradizioni ascetiche giudeo-cristiane [Vööbus 1958; Peterson 1959; Suso Frank 1964 sui fondamenti essenici della definizione della vita ascetica come vita angelica] o al dualismo ellenistico e all'ideale paolino del celibato come unità liberamente vissuta con Dio [Heussi 1936; Leipoldt 1961].

Per quanto riguarda la riflessione sul senso della scelta monastica il testo-cerniera viene a essere il *Commentarium* di Eusebio, che presenta una polisemia del termine greco «monaco» – *μονότροπος, μοναχός, μονογενής, μονόζωνος* – traduzioni tutte del termine ebraico *j' hidim* di Sal 67[68],7 [Morard 1980].

Assai importante risulta anche la funzione di Atti 4,32-35, con la sua raffigurazione della comunità cristiana delle origini a Gerusalemme come dotata di un'anima sola e un cuore solo, passo cui si richiamano sia i «fondatori» del monachesimo cenobitico Pacomio e Basilio, ma citato anche da storici ecclesiastici come Eusebio e Sozomeno, fino a Cassiano, Agostino, Cassiodoro, Gregorio Magno. In particolare gli storici ecclesiastici e Cassiano sottolineano una continuità diretta con la Chiesa di Gerusalemme, che si traduce nel dovere di conformarsi a quella prima vita cristiana e in Cassiano nel proclamare l'identità tra la parte più avvertita del clero monastico e il suo modello neotestamentario: in una *sequela Christi* che comporta l'*imitatio Christi*, abbiamo l'identificazione cristiano-monaco e monaco-Cristo [si veda Leonardi 1977] che può aver contribuito a condurre l'ambiente monastico a

giustificare se stesso con il fatto stesso di esistere [Miccoli 1966] e renderlo, in contesti storici di tensione spirituale diversamente orientata come la prima età carolingia, meno disponibile a cogliere le sollecitazioni implicite in quel richiamo alla *ecclesiae primitivae forma*.

Il complesso delle più antiche manifestazioni monastiche dell'Occidente nelle sue aree tradizionalmente considerate è venuto sollecitando una serie di importanti precisazioni e chiarimenti metodologici: alcuni e preliminari di senso negativo [Lorenz 1966; Pricoco 1978, 1981, 1986; Prinz 1980]. Per il IV secolo si discute sull'uso non sempre proprio del termine e del concetto di monachesimo, applicato a un ventaglio di forme ascetiche varie: le correnti ascetiche già prima tradizionali in Italia, nelle Gallie, nella penisola iberica, nell'Africa preconsolare non si possono ricondurre a un unico denominatore se non in presenza dell'insieme delle caratteristiche che sono state proposte come fondanti una vita monastica cristiana in senso proprio, e cioè isolamento dal consorzio civile, intenso rapporto con le Scritture, lavoro; lo stesso discorso vale per i frutti dell'esilio occidentale di Atanasio, il cui risultato più evidente saranno i cenacoli ascetici romani maschili e femminili raccolti attorno a Girolamo e Rufino, per le iniziative di influsso ambrosiano e di area aquileiese promosse nella seconda metà del IV secolo dai vescovi dell'Italia annonaria, per la forma di ascetismo avviato da Ilario di Poitiers e per quella certamente monastica instaurata da Martino di Tours, per l'oscura vicenda spirituale di Prisciliano di Avila.

D'altra parte nel V secolo la pluralità di realizzazioni della vita ormai propriamente monastica appare orientata a organizzarsi nei *tria genera monachorum*, con riferimento al venerato e fittizio, almeno secondo alcuni studiosi [cfr. Wipszycka 2000, 76-77], modello egiziano. Se infatti leggiamo Girolamo [Epistula XXII,34] e Cassiano [Conlatio XVIII,4] il primo parla di cenobiti, anacoreti e *remnuoth*, che vivono insieme in due o tre, più raramente in numero maggiore, e

sono idioritmici. Parte di quello che essi producono confluisce in un fondo comune per provvedere al sostentamento, e alcuni chiedono l'elemosina per le strade [Lettera a Eustochio 22,34]. Cassiano contrappone cenobiti e anacoreti a un *tertium genus monachorum*, considerato negativamente, quello dei *sarabaitae*. Secondo Cassiano il monachesimo cenobitico ebbe origine con gli apostoli, con il modello di Atti 2,45 e 4,32-35. Quando i *leader* cristiani cominciarono a mitigare l'originaria disciplina delle loro comunità, coloro che invece continuarono a tendere alla perfezione apostolica abbandonarono le città, e questi erano i monaci più antichi. Gli anacoreti sarebbero così derivati dai cenobiti. I sarabaiti invece non si sottomettono alla volontà del superiore, vivono da soli o in gruppi di due o tre, e il modello che seguono è quello di Atti 5,1-4, cioè l'episodio di Anania e Sapphira, che rifiutano di donare tutto alla originaria comunità apostolica [Conlatio 18]. Secondo Ewa Wipszycka la spiegazione dei termini *remnuoth* e *sarabaitae* fa difficoltà, ma è certo che si tratta di forme di ascetismo premonastico che continuano a esistere anche dopo lo sviluppo di eremitismo e cenobitismo.

Tornando al monachesimo occidentale, nella riconosciuta povertà di informazione sostanziale in riferimento alla preistoria e ai primordi stessi della vita monastica [cfr. Pricoco 1978], l'antico monachesimo occidentale si presenta come proposta di una società fondamentalmente non utopica. L'aggregazione monastica e clericale di Agostino, con i suoi costanti richiami al significato costitutivo e caratterizzante della struttura comunitaria e dell'autorità di un superiore [Lorenz 1966; Verheijen 1980], suggerisce una risposta alle incertezze di un monachesimo errante egiziano in cui l'esaltazione ascetico-religiosa poté potenziarsi di un aspetto di esasperata «refrattarietà sociale» in un ambiente in cui non sembra da sottovalutare il significato sociale del fenomeno anacoretico come fuga degli individui da obblighi fiscali e oneri finanziari [Mazza 1980]. Lo stesso monachesimo di Martino di Tours, che tra-

dizionalmente si vorrebbe ancorato a una figura dotata di carisma profetico e antidemonico, costretto all'episcopato di Tours e contro l'opposizione del clero, si colloca in una solitudine relativa che lega il solitario al tempo alla campagna e alla città e iscrive la sua testimonianza di cristianesimo vissuto ed esigente nel cuore delle campagne che devono essere cristianizzate [si veda il commento di Jacques Fontaine alla *Vita di san Martino* scritta da Sulpicio Severo]. Il capitolo 10 della *Vita di Martino*, con le sue considerazioni finali sul reclutamento dei monaci e la loro successiva frequente assunzione dell'episcopato, suggerisce la compatibilità dell'ufficio episcopale con la spiritualità ascetica militante, concorrendo a fondare la figura del vescovo-monaco destinata a durare nell'Occidente tardo-antico [Mundò 1957; Pricoco 1981; Sterk 2004, una messa a punto aggiornata che riguarda anche l'Oriente]. Esse inoltre consentono un primo sguardo sul ruolo esercitato nella diffusione dell'ideale ascetico dall'*élite* della società galloromana [Fontaine 1972 e 1979], annuncio di quella interrelazione tra classe senatoria, ufficio episcopale e santità monastica che caratterizza il monachesimo gallico [Stroheker 1948, Prinz 1965; Heinzelmann 1976; Keller 1977]. Da Lerinum (Lerins), fondato agli inizi del V secolo, escono figure destinate ad ordinare e dirigere la vita monastica nelle loro stesse città episcopali o lì vicino, come Onorato, Ilario e Cesario vescovi di Arles, Eucherio vescovo di Lione, Massimo e Fausto vescovi di Riez [su Fausto cfr. Barcellona 2006]; è presente e operante in area sudgallica Giovanni Cassiano [si veda la densa rassegna di Alciati, in corso di stampa]. Su questo monachesimo si sono giocate alcune delle più significative ipotesi di lavoro della storiografia dell'ultimo ventennio: in tema di formazione culturale dei monaci, che Pierre Riché [1962] indicava come propriamente ascetico-scritturistica; in tema di ruolo politico-sociale dei centri monastici occidentali tardoantichi [Prinz 1965] e per la caratterizzazione della prima spiritualità monastica occidentale, anche in rapporto ai più specifici influssi dell'Orien-

te [Prinz 1965; Pricoco 1978; per la storia di Lerins cfr. Gaudrat 2005].

Una tensione storiografica unitaria sembra aver animato le indagini e le riflessioni di ambito monastico nei decenni intercorsi fra il 1940, quando viene pubblicato il saggio di A. Genestout [1940] che poneva in discussione l'esclusivo ruolo primario e la funzione assolutamente costitutiva, nelle vicende e nell'ordinamento del monachesimo occidentale a partire dal VI secolo, della Regola Benedettina (d'ora in poi RB) in rapporto a un'altra importante e misteriosa regola antica, la *Regula Magistri* (d'ora in poi RM), e il 1971-1972, quando nelle «Sources Chrétiennes» esce l'edizione della RB curata da J. Neufville: nell'*Introduzione* de Vogüé dichiarava «incontestabile» la derivazione di RB da RM e ragionevole la distinzione tra gli autori delle due regole, giudicate «abbastanza vicine nel tempo e nello spazio da poter essere opera di una sola persona» (al punto che lo studioso ancora nel 1966 pensa a RM per la fondazione benedettina di Subiaco e a RB per quella di Montecassino [de Vogüé 1966]).

Le indagini specifiche sulla tradizione testuale di RM e RB, sui loro ambiti di formazione, sui rapporti di contenuto [per un bilancio su questi temi, cfr. Jaspert 1975], lungi dal polarizzarsi esclusivamente intorno al problema della priorità dell'una rispetto all'altra regola, sembrano avere sortito esiti distinti e interdipendenti. Il lavoro di edizione critica di queste regole [*La Règle de saint Benoît*, 1971-1972] e la loro analisi con commento [a opera di de Vogüé], la loro collocazione nell'Italia centrale, in dipendenza dall'influsso ideologico e culturale di Roma, tra il 500 e il 530 per RM e tra il 530 e il 560 per RB, hanno contribuito a «riguadagnare alla storia» San Benedetto [Arnaldi 1974]. Il «vir Dei Benedictus», protagonista del II libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno [della cui appartenenza a Gregorio dubita però Clark 1986 e 1987; cfr., contro Clark, il recente intervento di Pricoco 2004], è autentico proprio per la ricchezza degli stilemi agiografici e delle proiezioni tipologiche che lo iscrivono

sul solco di una tradizione spirituale consolidata. Inoltre, su Gregorio Magno interprete di Benedetto, assai importanti sono gli studi di Giorgio Cracco [cfr., in particolare, Cracco 1980 e 1981] che ha messo in evidenza come per Gregorio ci sia un contrasto acceso tra gli uomini di Chiesa, tra cui egli mette vescovi e papi, che possono commettere errori, e gli uomini di Dio, i *viri Dei*, che non sbagliano, sono spirituali in quanto uomini del Paraclito e come tali intermediari di Cristo e dotati del suo potere salvifico (e dunque fanno miracoli e possono profetare).

Nel contempo si è resa possibile una lettura della Regola che, abbandonato il mito agiografico e storiografico che indicava in san Benedetto il padre del cenobitismo occidentale [Berlière 1921; Schmitz 1946; Prinz 1980] e nel monachesimo benedettino uno dei più importanti fattori di organizzazione della società nell'Europa medievale, e di conservazione e trasmissione della cultura antica, ha ricondotto la Regola stessa nell'alveo di una tradizione organizzativa che conosce, attraverso la mediazione di Cassiano [De Vogüé 1977], il suo debito nei confronti di presupposti teorici e pratici elaborati nel monachesimo orientale e che riceve da sant'Agostino l'ideale di fraternità monastica, la «struttura orizzontale» che, coniugata con quella «verticale e gerarchica», differenzia da quello del Maestro il cenobio benedettino. Il *proprium* di RB, definita da Fontaine una «legge-quadro», si riconosce oggi risiedere nella capacità di mediare e organizzare gli elementi delle regole più antiche e delle consuetudini d'Oriente e d'Occidente, con sensibilità per l'impianto generale della vita monastica.

A titolo di esempio, l'attenzione degli studiosi, da De Vogüé a Pricoco a Prinz, si è soffermata con insistenza sul tema dell'obbligo lavorativo nella giornata del monaco, esteso da Benedetto, a differenza che in RM 86, a comprendere il lavoro nei campi: è, questa, non un'innovazione, ma un momento di incontro fra l'indiscussa tradizione propriamente monastica tipica del *milieu* egiziano e di un Basilio e di un Cassiano, agli occhi dei quali rappresenta l'imitazione della condot-

ta di vita degli apostoli e una struttura ideologica che, apprezzando tra i suoi valori significativi l'*otium* come luogo filosofico e dimensione privilegiata del *nosce te ipsum*, nella situazione economico-sociale dell'Italia tardo-antica registrava la sostanziale subalterità del *rurale opus*, libero o servile che fosse, nella mutata organizzazione della società fondiaria e le conseguenze negative, per i valori della *paideia* tradizionale, della tendenza alla ruralizzazione dei ceti di *possessores* prima residenti in città. Resta il dubbio se ci si trovi di fronte a una vera e propria evoluzione della vita del ceto monastico in Occidente o a una mutazione dei comportamenti sociali nell'Italia romano-gotica sotto l'impulso delle situazioni contingenti piuttosto che di un'astratta etica del lavoro dell'uomo tardo-antico. Lo specchio della coeva letteratura agiografica riflette il coesistere di realtà e modelli diversi: agiografie latine della prima metà del VI secolo individuano gli addetti alla cura delle terre del monastero nei servi del monastero e servi e *mancipia* sembrano essere rientrati negli schemi dell'organizzazione monasteriale e non solo sotto il profilo economico [Orselli 1982].

Nella ricchezza di studi dedicati alla ricostruzione delle antiche regole occidentali, alla loro collocazione secondo le linee di una vera e propria tipologia [De Vogüé 1985] e nell'attività di ricerca e di edizione dei testi «normativi», si è arrivati a dare una risposta convincente a numerosi interrogativi riguardanti la Regola e il suo autore. La *conversatio* o *politeia* dell'asceterio lerinese è diventata meglio leggibile nelle sue articolazioni grazie alle ricerche sui modi di formazione delle «regole dei santi Padri»: Regola dei IV Padri, Seconda Regola dei Padri, Regola di Macario [Neufville 1967; Ledoyen 1982], frutto di riunioni di *seniores* in un territorio che va dall'Aquitania all'Italia, articolate secondo un'imprescindibile trama scritturistica e riecheggianti *auctoritates* di Pacomio, Basilio, Girolamo e Agostino. All'esperienza monastica della regione del Giura, restituitaci dalla *Vita Patrum Jurensium* [Vies des Pères du Jura, 1968; Masai 1976] si è ricondotta la co-

siddetta Regola Orientale [De Vogüé 1971, 1976, 1984]. L'attribuzione fatta da A. De Vogüé a Eugippio, abate del *Castellum Lucullanum* presso Napoli di una regola-centone comprendente numerosi estratti di RM e tributaria di Agostino ha aperto una più ampia prospettiva del monachesimo del VI secolo nell'Italia centrale e meridionale, con la sua varietà di esperienze [Penco 1980; Vitolo 1984], considerando a sé stanti i monachesimi urbani di Roma e Napoli, caratterizzati il primo da monasteri presso le basiliche, di impulso e controllo papale, il secondo dal bilinguismo e da una ricchezza di articolazioni che si possono ricondurre allo stretto rapporto con il modello orientale ed ellenofono.

Strutture normative e modelli di organizzazione sono diventati, nella riflessione storiografica, non solo elementi di una concettualizzazione istituzionale, ma veri e propri simboli di una «teologia della vita monastica» evocati con la formula di RB 1 «sub regula vel abate» («sotto la guida di una regola o di un abate» [cfr. De Vogüé 1971]). La regola, cioè la pedagogia della Scrittura trasmessa dalla tradizione degli anziani e messa per iscritto da un legislatore nella vita quotidiana comunitaria, l'autorità dell'abate, al cui carisma sono dedicati vari studi [Casel 1938; De Vogüé 1957, 1960, 1982], insieme con l'attenta osservazione dei rapporti tra ceti monastico e laicale, delle relazioni all'interno del monastero hanno inserito nel dibattito monastico l'orizzonte ecclesio-logico.

Si è a lungo sopravvalutato il ruolo di monasteri come il *Castellum Lucullanum* in cui, alla fine del V secolo si insediarono i discepoli di Severino, monaco-profeta del Norico, di cui Eugippio compose una *Vita* [Lotter 1976] e soprattutto il *Vivarium* di Cassiodoro nella seconda metà del VI secolo. E tuttavia la fondazione cassiodorea può ancora essere assunta come punto di partenza per una più corretta impostazione del rapporto tra monachesimo e cultura in Occidente nel passaggio da tardo antico ad alto Medioevo. Non funziona infatti per il *Vivarium* l'alternativa tra monastero e scuola, in quan-

to ancorata a un fondamentale fraintendimento del significato monastico del termine *schola* (sottinteso *dominici servitii*), né va più tenuta in considerazione l'aporia denunciata da Prinz di un monachesimo diffidente nei confronti di norme e pratiche educative tradizionali, mondane, ma al contempo artefice, grazie agli *scriptoria* monastici, della conservazione di parte della letteratura antica. Rimangono comunque lo scarto tra un piano culturale, un programma di studi e la sua concreta possibilità di attuazione, legata ai diversi livelli di capacità (i livelli di apprendimento!) dei monaci discenti e una trasmissione del sapere in cui gli elementi della tradizione antica ricevono una collocazione e una valutazione del tutto diverse da quelle consuete [Riché 1962]. L'importanza della Scrittura, centrale nell'educazione dei monaci e ragione preliminare dell'alfabetizzazione del ceto monastico, ha comportato un notevole lavoro di critica testuale [Gribomont 1982] e per Cassiodoro è il punto di arrivo di ogni scienza [Pricoco 1986].

Il preteso elemento unificatore della RB – rispetto alla molteplicità delle esperienze e ordinamenti monastici – che si sarebbe diffusa precocemente è un *topos* storiografico di cui già K. Hallinger [1957] aveva dimostrato l'infondatezza: il ruolo unificante della RB per il monachesimo di lingua latina è cosa assodata ma non all'epoca degli eventi precedenti e successivi al 580, data della prima distruzione di Montecassino, ma nel passaggio dalla legislazione di Carlo a quella di Ludovico il Pio e poi nell'opera del nuovo Benedetto, l'abate di Aniane. Circa i modi e la trasmissione della RB, De Vogüé ha riproposto l'ipotesi romana, di una conoscenza di RB che sarebbe passata da Gregorio Magno a Colombano nel periodo franco dell'apostolato di quest'ultimo; Prinz ha invece riproposto la tesi della menzione di RB in una fonte sudgallica degli inizi del VII secolo, indirizzata a Costanzo vescovo di Albi in Linguadoca, partecipe del circolo di corte merovingio nella Francia centrosettentrionale, centro di promozione culturale e spirituale, impegnato nella diffusione del monachesimo «iro-

franco» a partire dalla fondazione colombaniana di Luxeuil, verosimilmente l'ambiente monastico in cui nel VII secolo prese forma la più importante delle *regulae mixtae*, cioè la combinazione di elementi di RB con la supposta regola di Colombano. Il monachesimo di Colombano e dei suoi primi successori si colloca al centro delle fortune del monachesimo occidentale tra VII e VIII secolo, non perché sia fondata «la romantica visione di un Colombano che percorre con una schiera di monaci le terre d'Europa secondo il modello apostolico» [Schäferdieck 1982], vissuto secondo stili ideali e pratici arcaici [l'approdo di questa consolidata tradizione storiografica è il lavoro di Angenendt 1982]; la vocazione missionaria appare imprescindibile, ed è verificabile nella fondazione colombaniana di Bobbio nell'Italia settentrionale del VII secolo, regno dei longobardi ariani, come nelle regioni renane percorse da Pirmino [Angenendt 1972] e riconosciuta come di fondo irlandese anche nelle missioni anglosassoni dell'VIII secolo presso sassoni e frisoni [Richter 1982]. Fondamentale è stato riconosciuto da Prinz il rapporto di quel monachesimo con il regno franco di VII e VIII secolo (da ciò la denominazione di irofranco e non solo di irlandese), cioè con le forze regie e aristocratiche, con il conseguente graduale superamento dei modi del monachesimo sudgallico di tradizione urbana tardoantica. L'azione dei ceti aristocratici franchi, anche nei loro esponenti ecclesiastici, in connubio con le peculiarità irlandesi dei modi di organizzazione del territorio, avvia l'autonomia dei nuovi monasteri dalla «preponderanza civile anteriormente esercitata dai vescovi di tradizione galloromana» [Tabacco 1988].

Sotto il profilo della vera e propria «osservanza» monastica, del graduale identificarsi dell'unica professione con un'unica osservanza [Ardone Smaragdo, *Vita Benedicti abbatis Anianensis*, 36] si è rilevata la crescente preponderanza delle strutture benedettine, cioè della Regola in sé, con le consuetudini e gli *statuta maiorum* ad essa connessi, sugli elementi colombaniani e delle altre esperienze ascetiche occidentali, stratificazioni e

sistemazioni successive dei riferimenti monastici avvertibili nell'antica collezione canonica, la *Vetus Gallica* [Capitani 1982] cui approdano le deliberazioni dei concili regionali della prima metà del VII secolo; la legislazione di Carlo, la legislazione conciliare e imperiale di Aquisgrana sostenuta da Benedetto di Aniane delineano il progredire dell'osservanza benedettina a *ratio* spirituale unica, nonché il suo costituirsi a strumento di controllo del monachesimo occidentale [Schmitz 1957; Grégoire 1985].

3. *Il monachesimo medievale*

Specola e cimento degli studiosi di monachesimo medievale in Occidente è l'Italia: al proposito non si può non citare il volume di Gregorio Penco [1961 e successive ristampe] cui si affiancano i saggi di riflessione sulla più recente letteratura che ha come oggetto la storia e le storie del monachesimo, osservate dal punto di vista dello studioso, ma anche dell'uomo proveniente dall'ambiente regolare. Egli ha dunque approfondito la «teologia monastica» [in questa chiave Penco ha tra l'altro curato un volume su Jean Leclercq nel 2003], la storia della spiritualità e della cultura, l'eremitismo anomico, l'erudizione ecclesiastica, l'apporto fornito dai laici alla storiografia claustrale. Egli ha dunque contribuito alla definizione della disciplina in ambito italiano, privilegiando la prospettiva generale e superando e ricomponendo la grande frammentarietà delle ricerche precedenti.

Occorre poi citare un intervento di Mauro Tagliabue [1988] in cui, prendendo spunto dalla pubblicazione di Alessio [il fortunato volume *Dall'eremo al cenobio*, 1987, su cui si tornerà oltre], si traccia un breve bilancio della storiografia monastica quale emerge dal panorama della cultura italiana del periodo. Importante è inoltre il volume, anche se i suoi risultati vengono giudicati non sempre validi, che raccoglie gli atti di un convegno tenutosi a Brescia-Rodengo nel 2000 [Andenna 2001], che analizza nel dettaglio l'avanzamento della ricerca sul clero regola-

re. Il fenomeno viene indagato da due punti di vista destinati a integrarsi nei numerosi contributi, e cioè quello eminentemente geografico-territoriale e quello che interessa le varie realtà istituzionali. Gregorio Penco riassume i principali indirizzi della ricerca insistendo sui caratteri generali, e seguono poi alcuni bilanci e prospettive d'indagine per la saggistica tedesca, francese, britannica e nordamericana, un intervento sui canonici regolari [Cristina Andenna], uno sul monachesimo femminile [Annalisa Albuzzi]. Compaiono anche interventi concernenti gli studi sull'Italia centro-settentrionale, su quella meridionale, su cluniacensi, fruttuariensi, cisterciensi, vallombrosani e camaldolesi, certosini, damianite, virginiani e pulsanesi, florensi, celestini e olivetani.

Assai effervescente è il settore che riguarda la storiografia delle congregazioni: prova ne siano gli studi sui vallombrosani, a partire da quelli fondamentali di Sofia Boesch Gajano, per arrivare a quelli più recenti, che hanno avuto diverse messe a punto storiografiche grazie a Francesco Salvestrini [2002] e a Giulia Barone [2007]: ritorneremo più avanti su questo tema.

Parallelamente si è avuta la repertorizzazione delle fonti d'archivio: si pensi al contributo di Ugo Paoli [2004] sulla documentazione di interesse monastico conservata presso l'Archivio Segreto Vaticano o alla pubblicazione recente di André Vauchez - Cécile Caby [2003].

Al fianco di studi puntuali, si è manifestata la necessità di approntare sintesi storiche di carattere generale, a fini scientifici e divulgativi, che sono andate ad aggiornare i lavori di Penco o quello, pionieristico, di Paolo Grossi [1957], incentrato sugli aspetti economici e patrimoniali, tutte opere che hanno variamente compensato la relativa latitanza della storia monastica nei lavori di sintesi sul Medioevo italiano. La vicenda istituzionale e religiosa del monachesimo ha infatti tentato ad affermarsi come branca ufficiale della medievistica ancora negli anni Ottanta del Novecento, come dimostra l'assenza di un contributo specifico nel volume di

Chittolini - Miccoli [1987], eccezion fatta per i saggi di Giuseppe Sergi e di Gabriella Zarri che si occupano soprattutto della sfera politica e sociale. Del 1987 è il già citato volume *Dall'eremo al cenobio*, opera di ampio respiro diretta a un pubblico non esclusivamente specialistico che, prendendo spunto da una delle principali dicotomie del monachesimo, quella tra scelta eremitica e vocazione al cenobio, ha evidenziato come fossero entrambe parte integrante di un'unica pratica di vita e tensione escatologica. Vi figurano scritti di vari specialisti che vanno dalle origini all'età comunale, dal cenobitismo italo-greco a quello femminile, dalla spiritualità alla teologia, alla filosofia alla cultura, con approfondimenti su scienza e medicina, architettura, tradizione libraria e vita musicale. Dell'anno successivo sono i due densi saggi di Alba Maria Orselli [1988], ampiamente sfruttato in questa rassegna, e quello di Glauco Maria Cantarella [1988].

Negli anni Novanta il Centro di studi farfensi ha promosso pubblicazioni come *I rapporti tra le comunità monastiche benedettine italiane tra Alto e pieno Medioevo* e *Le vie europee dei monaci*, con saggi sugli aspetti culturali, il ruolo del monachesimo nella società altomedievale, le strutture patrimoniali di alcune importanti fondazioni, la diffusione in Italia della riforma cluniacense, il rapporto fra monachesimo e realtà urbane, le forme della liturgia, gli insediamenti cisterciensi.

Una delle più efficaci panoramiche recenti risulta quella di Valeria Polonio [2001]. Ampie ricognizioni di carattere regionale hanno interessato i cisterciensi dell'Europa meridionale, il monachesimo veneto e quello piemontese [*Dal Piemonte all'Europa*, 1988].

Un discorso a parte merita il *Monasticon Italiae. Repertorio topo-bibliografico dei Monasteri italiani*, organizzato su base regionale e diocesana attuali. L'opera censisce ciascun ente regolare con una scheda con informazioni generali di carattere storico accompagnate dall'indicazione delle fonti edite e inedite e della bibliografia. Strumento molto utile, procede però con notevole lentezza

za: sono usciti i volumi su Roma e Lazio [Carraffa 1981], sulla diocesi di Imola [Padovani 2004], su alcune diocesi campane [Vuolo 2007], su Puglia e Basilicata [Lunardi - Houben - Spinelli 1986], sulle Tre venezie [Carrao 2001; Mazzucco - Passolunghi 2007]. Abbiamo volumi analoghi per quanto riguarda Liguria [*Storia monastica ligure e pavese. Studi e documenti*, 1982], Veneto [Trolese 1998], Emilia-Romagna [Spinelli 1980], Lombardia [Picasso 1980].

A fianco del Centro storico benedettino, possiamo citare le iniziative del Centro di studi farfensi [«Archivum Bobiense» e collana «Studia Bobiensia»], il Centro di studi storici nonantolani e quello di Studi avellaniti, nonché la Fondazione San Giovanni Gualberto per gli studi sui vallombrosani. Importanti sono le riviste «Benedictina», «Studia Monastica», «Revue Bénédictine», «Revue Mabillon», gli «Analecta Cistercensia», cui si affiancano riviste non specificamente dedicate alla storia monastica, come la «Revue d'histoire ecclésiastique», «Cristianesimo nella storia», «Rivista di storia del cristianesimo», «Rivista di storia della Chiesa in Italia», «Archivio Storico Italiano», «Quaderni Medievali», «Reti medievali» (on-line).

Non sono mancate importanti occasioni per la medievistica italiana e internazionale, come i convegni organizzati dal Centro storico benedettino [*Cluny in Lombardia*, 1979; Violante - Spicciari - Spinelli 1985; Trolese 1998; Picasso - Tagliabue 2004].

Un settore di indagine ancora da approfondire resta quello dei cenobi italici di età longobarda, anche se un importante aggiornamento delle conoscenze è stato compiuto per Bobbio e Santa Giulia di Brescia. Importanti novità sono emerse dal convegno *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana* [Spinelli 2006]. Uno studioso tedesco, Sandmann [1984], ha avanzato alcune ipotesi circa la consistenza delle comunità monastiche durante questo periodo, riprendendo un tema risalente al Berlière.

Un filone tradizionale recentemente rinnovato è quello concernente le forme dell'ere-

mitismo. Forte degli impulsi impressi dal fondamentale incontro alla Mendola [*L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, 1965], il tema è stato indagato non solo in relazione alla sua veste regolare (fondazioni damianite, certosine e camaldolesi, nuclei eremitici dei seguaci di Guglielmo di Malavalle), ma anche negli aspetti meno formalizzati, come è emerso recentemente dalla raccolta di saggi curata da Vauchez e incentrata sull'eremitismo di area francese ed italiana [2003]. Il percorso di indagine ha posto in rilievo il prestigio attribuito alla scelta dell'isolamento, sia sul piano carismatico sia su quello istituzionale, pur in accordo con la preferenza per la soluzione cenobitica che, volta a inquadrare il maggior numero dei regolari, riservava la solitudine agli individui più motivati e a chi aveva dato prova di grande saldezza spirituale. Notevole attenzione è stata prestata alle fonti agiografiche dell'eremitismo e al fenomeno della reclusione volontaria, in special modo femminile e di ambito urbano medievale [il rimando obbligato è ai lavori di Anna Benvenuti, a partire da Benvenuti 1990].

Altro tema che ha destato grande interesse è quello dei complessi rapporti fra le consociazioni signorili attive nel Regno italico e la riforma ecclesiastica dei secoli XI e XII. Il caso della Tuscia è emblematico: una parte delle indagini sulla signoria rurale si è dedicata alle relazioni dell'aristocrazia comitale con i nuclei più attivi del monachesimo riformato, ponendo l'accento soprattutto su vallombrosani e camaldolesi. Non meno rilevanti risultano la Lombardia [Menant 1993] e il Piemonte [Sergi 1986; Casiraghi 1987; Provero 1994; Sereno 1998, 1999]. Per l'intera area padana Vittorio Carrara [1998] ha analizzato le dipendenze nonantolane in alcune città, fornendo un esame di quelle vaste ramificazioni istituzionali che le abbazie altomedievali furono in grado di istituire anche prima del sistema degli ordini religiosi.

Connesse a queste ricerche sono quelle relative al dibattito sulla cosiddetta crisi del cenobitismo dei secoli XI-XII, un problema di grande rilievo e internazionale che ha assunto nell'ambito della storiografia italiana ca-

ratteri propri e sviluppi differenti [cfr. Sere-
no 2002]. Glauco Maria Cantarella [2000],
Giovanni Grado Merlo [1987], Pietro Zer-
bi [1993] per fare qualche nome, con un per-
corso metodologicamente diverso rispetto a
quello della medievistica francese [Leclercq],
lasciate da parte le testimonianze letterarie,
hanno verificato la questione nelle situazio-
ni locali, valutando un più ampio spettro di
fonti. Si è dunque respinta la definizione di
«crisi» a vantaggio di una dialettica tra vec-
chio e nuovo monachesimo. L'attenta revi-
sione del concetto di crisi è stata anche ope-
rata da John Van Engen [cfr. ora Van Engen
2004] e dai lavori già citati di Giles Constable.
Del resto la lettura dei testi narrativi, deg-
li scritti controversistici del secolo XII, deg-
li epistolari, delle *consuetudines* e delle costi-
tuzioni monastiche ha caratterizzato anche
l'impegno di molti studiosi italiani, come
mostrano le ricerche di Piazzoni [1982]; né
è mancata fra gli storici una valutazione del-
la dicotomia decadenza-rinnovamento nel
senso indicato dalla ricerca europea, come
emerge nel dibattito tra Penco [1991] e Leo-
nardi [1984, 1993] sul ruolo dei benedettini
nella società altomedievale, sul rapporto dei
religiosi con i poteri universali e sul presun-
to declino dell'ideale monastico soprattutto
a partire dal primo secolo XII, e negli studi
di Kurze sulle difficoltà economico-finanziarie
e sulla marginalizzazione politica delle
grandi abbazie imperiali [1989¹, 1989², 1996,
2000]. In Italia l'indagine e l'esegesi docu-
mentaria sono diventate un punto di forza
della ricerca e dell'interpretazione storiogra-
fica, collocando la questione della crisi e della
riforma sul piano molto concreto delle prati-
che di vita presso singole fondazioni, ambiti
territoriali, contesti socio-culturali e compa-
gini storico-religiose.

Sul cenobitismo di età romanica e sui suoi
rapporti con la società signorile la ricerca ha
proseguito le indagini avviate da Cinzio Vio-
lante [riassunte in Violante 1999], da Giusep-
pe Tabacco [1993], Zerbi [1993], Ovidio Cap-
itanini [1987] e altri, approfondendo l'analisi
strutturale del fenomeno, le implicazioni po-
litiche, i risvolti ecclesiologici, le valenze spi-

rituali e i condizionamenti sociali. Su questa
linea si colloca anche lo studio delle relazioni
propriamente istituzionali tra organismi mo-
nastici e sede apostolica, un ambito sul quale
la storiografia tedesca resta a tutt'oggi preva-
lente [cfr. Pfaff 1986].

Nel clima di rinnovato interesse per la na-
tura dei rapporti tra monachesimo e laicato
(al centro degli studi di Meersseman [1977,
1982], cui possiamo affiancare quelli di Ca-
sagrande [1995] e degli studi relativi all'età
gregoriana, come quello di Miccoli [1966]) si
inserisce l'attenzione nei confronti dei con-
versi soprattutto cistercensi, vallombrosani
e certosini [cfr., ad esempio, Beccaria 1998;
Salvestrini 2001], anche in connessione con
le ricerche avviate sulle società rurali, sul po-
polamento delle campagne, sugli enti assi-
stenziali dipendenti dalle popolazioni clau-
strali. Questa compagnia di semilaici o semi-
chierici presenta infatti una variegata estra-
zione sociale e, nelle comunità regolari, eser-
cita compiti gestionali rilevanti.

Se negli ultimi vent'anni, grazie a studi
come quelli di Rinaldo Comba [1988], si è
proceduto all'analisi degli aspetti economi-
co-patrimoniali del monachesimo, carente
è stato l'interesse per la riflessione e la spe-
culazione monastiche in tema di gestione dei
beni secolari, a prescindere dalle teorizzazio-
ni sulla scelta della povertà: tuttavia recen-
tamente Giacomo Todeschini [1994, 2004]
e la sua scuola hanno cominciato ad appro-
fondire la questione del linguaggio monasti-
co relativo all'economia, intesa sia come sem-
plice percorso amministrativo volto a conse-
guire la prosperità comunitaria, sia quale in-
sieme di procedure pratiche connotate da un
alto valore simbolico e capaci di metaforiz-
zare gli itinerari terreni in una prospettiva di
salvezza condivisa con il mondo laico.

Il fiorire degli studi sulla storia materiale,
sulla vita quotidiana e sui regimi alimentari
ha influenzato anche la storiografia monasti-
ca: a titolo di esempio si possono citare i lavo-
ri di Massimo Montanari [1988].

A riguardo delle relazioni tra monasteri e
vescovi, a lungo la storiografia ha sottolineato
i conflitti per la questione delle immunità,

per i diritti di decima, la cura d'anime nelle Chiese soggette ai regolari, per la riforma ecclesiastica, ma le riflessioni di Tabacco [1993] hanno portato a formulare giudizi più sfumati: sia Rigon [1990] sia Sergi [1986] hanno analizzato casi di ottimi rapporti tra sedi episcopali e istituzioni cenobitiche e di vescovi provenienti dall'ambiente regolare; i monasteri, poi, spesso sono al centro della nascita e della promozione dei culti locali [cfr. Penco 1983].

Un argomento al centro dell'interesse degli studiosi è stato quello della cultura e della tradizione libraria, in particolare in relazione al monachesimo benedettino e dopo che i lavori di Guglielmo Cavallo hanno profondamente rinnovato gli studi dimostrando come gli *scriptoria* precedano le biblioteche, che sono strutture di conservazione più che di lettura che si affermarono quando il possesso dei libri divenne immagine restituita di prestigio sociale e patrimoniale.

Un tema che ha suscitato attenzione è quello della «teologia monastica», intesa come l'ambito nel quale gli elementi speculativi si incontrano e si fondono con le istanze spirituali e in confronto con la teologia scolastica. Tale teologia si pone in continuità con la tradizione patristica in quanto *ruminatio* e *meditatio* della Scrittura, contrapposta alla pubblica *disputatio*. Il tema, al centro, come si è detto, di alcuni studi di Leclercq [1965], è stato ripreso da Penco [da ultimo Penco 1993], F. Gastaldelli [1990], Leonardi [1993], Réginald Grégoire [1994], Pietro Zerbi [1993]. Lungo questa linea si colloca poi il filone di studi sul rapporto tra scritto e immagine e sul ruolo della figurazione, per cui si veda, ad esempio, Gian Luca Potestà [2004], e in particolare Marco Rainini [2004, 2006, sulla cosiddetta «esegesi visiva»]. A fianco di questi studi possiamo citare quelli di Alexander Patschovsky [2003] e di Barbara Obrist [2004].

Altro tema su cui gli studiosi si sono concentrati è quello del rapporto tra monachesimo e città, poiché i monaci e gli esponenti dell'eremitismo regolare contarono sempre su dipendenze e insediamenti urbani soprat-

tutto fra XIII e XV secolo, per sopravvivere a una realtà che mutava, usufruendo dei vantaggi economici e religiosi, di visibilità sociale, della protezione offerta dalla vita cittadina. Molti monasteri furono punti di riferimento per il patriziato urbano dell'Italia comunale, in concorrenza con i frati mendicanti. Possiamo dunque citare, a titolo di esempio, gli studi di Cécile Caby [1999].

Studi interessanti sono stati fatti sulla cosiddetta seconda crisi del cenobitismo occidentale, quella dei benedettini tra Tre e Quattrocento: è vero che le più antiche forme di vita consacrata, per la diffusione del sistema beneficiale, degli insediamenti mendicanti, e a causa di scismi, epidemie, conflitti, subirono un ridimensionamento della loro funzione sociale, una sensibile contrazione del loro rilievo culturale e una effettiva diminuzione del prestigio spirituale, ma studi recenti che vanno da quelli di Gabriella Zarri [1986], Roberto Bizzocchi [1992] e della Caby [2004], nonché il volume a cura di G. Chittolini - K. Elm [2001], prendendo spunto dal fenomeno dell'Osservanza, hanno posto in evidenza le istanze di rinnovamento, l'anelito alla rinascita della disciplina comunitaria e il permanere di un'attenzione per i complessi patrimoniali che interessarono buona parte del cenobitismo tradizionale dall'età avignonese al concilio di Trento, non investendo solo le nuove congregazioni, fra le quali si staglia la grande obbedienza olivetana oppure le *familiae* che conobbero nel Trecento la massima espansione – i certosini –, ma anche il monachesimo riformato (cisterciense, camaldolese, riformato) e i benedettini neri che poi confluiranno nella congregazione *de unitate*.

Ancora, un settore di studi assai praticato è stato quello del monachesimo femminile, soprattutto in ottica di *Gender*, o meglio di *Women's Studies*: Bruce L. Venarde [1997] ha preso in esame lo sviluppo delle istituzioni monastiche in Francia e Inghilterra [«a small book on a big subject»], con una ricognizione puntuale delle fondazioni femminili compiute tra fine IX secolo e inizio XIII, e corregge una delle più accreditate convinzio-

ni della storiografia monastica, dal momento che attribuisce al XII e non al XIII secolo il primato dello sviluppo del monachesimo femminile in una vasta parte dell'Occidente. I mutamenti sociali ed economici sono strettamente correlati a quelli spirituali e culturali nella promozione e sviluppo delle nuove fondazioni. Citiamo anche, sul mondo inglese, Power [1922] e Thompson [1991]. Ancora, al fianco del nome di Gabriella Zarrì [2000], che si occupa del chiostro femminile quale *hortus conclusus* volto a difendere e controllare la donna consacrata, bisogna citare almeno gli studi di Anna Benvenuti [1990], di M. Sensi [1995], di Sh.T. Strocchia [2002], di A. Molho [1989: le professioni monastiche a Firenze nel secolo XV sono indagate attraverso la ricca documentazione delle doti], l'importante saggio metodologico di Roberto Rusconi [1995], i volumi collettivi di Zarrì [1997¹], in cui c'è tra l'altro un utilissimo saggio metodologico di Giulia Barone [1997¹], Gertrud Jaron Lewis [1996], Maiju Lehmijoki-Gardner [1999], P. Henriët - A.-M. Legras [2000], W.J. Sheils - D. Wood [1990]. Sono rimaste numericamente prevalenti le indagini monografiche su singole aree territoriali oppure riunite attorno a temi come l'esercizio del potere e la cultura delle monache, nonché i *case studies*.

Per quanto riguarda la produzione storiografica sui vari ordini, Gregorio Penco [1952] ha sottolineato la netta distinzione tra il monachesimo altomedievale e le riforme che, dal secolo XI, hanno suddiviso in *familiae* l'eredità di san Benedetto. Possiamo citare al riguardo i lavori di Glauco Maria Cantarella [1993] che ha delineato la storia della casa madre e l'espansione di Cluny nell'Italia centro-settentrionale, chiarendo le relazioni dei religiosi con la maggiore aristocrazia di estrazione urbana che vedeva con favore il monachesimo tradizionale attento alla protezione dei grandi patroni laici. Manca invece a tutt'oggi un'opera di sintesi sull'ordine cisterciense in Italia. Si è comunque capito che non esiste un'«unanimité cistercienne» [Auberger], ma esistono numerose, evidenti peculiarità locali. Nell'impossibilità di dare qui

conto anche solo per cenni della produzione storiografica per singoli ordini, si rimanda senz'altro alla rassegna di Salvestrini citata in bibliografia e si metteranno qui in evidenza solo una serie di linee portanti: infatti studi a carattere generale sono stati condotti per le famiglie minori che hanno conosciuto un'espansione più circoscritta. Un caso emblematico è rappresentato da vallombrosani e camaldolesi. Per quanto riguarda i vallombrosani, pionieristico e innovativo è stato il saggio di Sofia Boesch Gajano [1964], pubblicato in un momento di svolta per gli studi sulla storia della Chiesa e dei movimenti religiosi e quando si avvia un progetto grandioso come la pubblicazione delle *Consuetudines monasticae* a opera dello Hallinger, che consentono di avere un quadro assai più articolato del cenobitismo medievale nelle sue applicazioni locali della regola benedettina e propongono una visione rivoluzionaria della storia del monachesimo di X e XI secolo, affiancando alla celeberrima Cluny l'allora sostanzialmente sconosciuta Gorze. Sono gli anni in cui, a fianco di figure che sono punti di riferimento insostituibili e al contempo uomini di Chiesa, come Maccarrone e Zerbi, anche i medievisti laici cominciano a interessarsi alla storia religiosa: *in primis* Raffaello Morghen e il suo *Medioevo cristiano*, cui si affiancano Eugenio Dupré Theseider, Paolo Brezzi, Giovanni Tabacco, Cinzio Violante, Valdo Vinay, con un approccio totalmente diverso da quello della «storiografia interna alla Chiesa»; con l'*Arnaldo da Brescia* di Arsenio Frugoni la fonte narrativa viene valutata in sé e per sé. Anche Giovanni Miccoli pubblica i suoi studi su Pietro Igneo negli anni del saggio di Sofia Boesch, che sono gli anni del Vaticano II.

Sui camaldolesi si è già citato il fondamentale studio di Cécile Caby che ripercorre tutta la storia dell'ordine, le strutture di governo e normative, la geografia dell'espansione, i rapporti con le istituzioni ecclesiastiche di vertice, il contributo dato all'umanesimo cristiano.

Un discorso a parte meritano le comunità miste, composte di uomini e donne, cui

ha dato nuovo impulso il lavoro di George Jenal [1995]: si vedano le ricerche di Maria Pia Alberzoni [1991, 1997] e Antonio Rigon [1994].

Vorrei concludere questa sezione sul Medioevo occidentale con due recenti proposte storiografiche. La prima viene da un gruppo di ricerca tedesco che ha sede presso la Technische Universität di Dresda: il SFB - Sonderforschungsbereich 537 il cui titolo è «*Institutionalität und Geschichtlichkeit*», che dal 1997 si sta concentrando sulla *vita religiosa* degli ordini religiosi medievali [cfr. i volumi usciti: Andenna - Breitenstein - Melville 2005; Andenna - Melville 2005]. La *vita religiosa* è quella che realizza una perfetta coincidenza fra i principi direttivi e la loro pratica concretizzazione in una forma di vita comunitaria, regolata da precise norme che richiedono e al tempo stesso pretendono una totale ma libera subordinazione del soggetto che ha compiuto tale scelta. Divenire un religioso significa rompere con le coordinate tradizionali dell'esistenza sino a quel momento condotta nel mondo e attraverso una totale *conversio cordis et corporis* uniformarsi ad un modello completamente nuovo; è dunque una *vita* nella quale i valori fondamentali dell'esistenza si concretizzano in strutture normative di comportamento, capaci di regolare ogni momento e aspetto del comportamento quotidiano.

Compire una scelta *religiosa* significa pertanto operare un atto di sottomissione completa a una forma organizzativa capace di regolare in modo dettagliato la dimensione affettiva, emozionale, intellettuale, corporea ed economica del soggetto, lo svolgimento e l'articolarsi della sua giornata, le sue condizioni abitative, l'alimentazione e l'abbigliamento. Un simile progetto richiede una profonda e radicata unità spirituale (quella espressa, miticamente, in Atti 4,32), ma al tempo stesso anche una concreta e visibile trasposizione e attuazione di quei principi direttivi nella dimensione pratica della vita quotidiana. In questo senso la comunità monastica è un luogo in cui si pratica questa forma di vita. La *vita religiosa* si presenta per-

tanto come un campo privilegiato di osservazione a chi intenda occuparsi in generale del fenomeno istituzionale, intendendo con esso non lo studio empirico dell'istituzione in sé cristallizzata nel suo essere organizzativa, essere ente o corporazione, ma la dimensione stessa della istituzionalità, l'insieme delle funzioni e dei meccanismi istituzionali, vale a dire dei processi, attraverso i quali le istituzioni sociali si generano, si costituiscono in forme stabili, perdurano, entrano in crisi, si dissolvono e si riformano nuovamente. All'interno di questo progetto le «istituzioni» non sono più considerate come entità storiche cristallizzate, ma sono invece osservate più precisamente come compagini collettive, etiche e religiose, come oggettivazioni di modelli di comportamento normativo, al cui fondamento, in forma simbolica, si possono individuare gli orientamenti di senso che li determinano. La dimensione dell'«istituzionale» è allora considerata e descritta a partire dalla considerazione dei «meccanismi», che sono insieme strategie, funzioni e forme di svolgimento dei processi dell'agire e del comunicare. In altre parole si tratta dell'insieme di «meccanismi», strategie, funzioni e forme capaci di produrre legittimazione nelle strutture e nelle formazioni sociali, e al tempo stesso capaci di garantire per mezzo di «meccanismi» stabilizzatori la sicurezza di un successo duraturo. Ciò si realizza in forme diverse, la cui riuscita è connessa alla differente abilità di mediazione e interrelazione fra i principi e le differenze direttrici (*Leitideen e Leitdifferenzen*), i quali orientano le formazioni istituzionali e i sistemi di valori con pretesa di validità (*Geltungsansprüche*), che ne sono a fondamento, entrambi valutati sia sul piano delle oggettivazioni pratiche, sia a livello della loro capacità di trasposizione simbolica.

Si vogliono dunque indagare i «meccanismi» e le modalità di funzionamento delle istituzioni, come esse rappresentino simbolicamente la loro identità, su cosa fondino la capacità di perpetuare i rapporti di azione e comunicazione, come esse si mantengano, o anche decadano, per riformarsi di nuovo, e si

vuole capire come i principi direttivi in esse intrinseci e orientativi, applicati sulla lunga durata, possano, con successo, in modo durevole, trovare realizzazione nella prassi di vita quotidiana. Ciò che è posto al centro dell'interesse del progetto è l'insieme delle idee e dei valori fondanti della vita religiosa. Tali principi ispiratori e conduttori, definiti anche idee direttrici, sono colti nel momento in cui si incarnano e si esplicitano in percorsi normativi specifici. Il problema che ci si pone è quello del rapporto esistente nella realtà dell'esistenza umana e delle sue realizzazioni sociali fra una implicita durata e continuità e una irreversibile tendenza al cambiamento.

Sulla base di queste considerazioni si comprende pertanto perché nelle formazioni istituzionali in cui si è organizzata la vita religiosa, sono apparse interazioni e sintonie fra i principi direttivi, gli ideali ispiratori e conduttori, definiti anche idee direttrici, e la loro pratica attuazione in concrete forme di vita. Le diverse forme della *vita religiosa* rappresentano allora l'orizzonte entro il quale l'individuo, che ha operato la scelta religiosa, sottomete completamente se stesso in modo volontario. Si tratta di un microcosmo ben determinato e strettamente delimitato, nel quale la condotta di vita, i valori normativi e le rappresentazioni simboliche sono la messa in atto e la trasposizione oggettiva, sin nel minimo dettaglio, dei principi direttivi nella prassi di vita quotidiana. Tre sono le linee principali che guidano le ricerche e che ne definiscono al tempo stesso precisi ambiti interpretativi:

- 1) idee direttrici (*Leitideen* e *Leitdifferenzen*), sistemi di valori e sistemi normativi;
- 2) strutture di organizzazione;
- 3) principi di funzionamento che regolano le dinamiche di insediamento di una comunità in un nuovo ambiente (*Umfeld*) geografico, sociale e politico.

- 1) Le idee direttive o principi ispirativi e direttivi (*Leitideen* e *Leitdifferenzen*), corrispondono all'agire carismatico dei fondatori e ai modelli originari contenenti i valori fondamentali, e si pongono come principi

che orientano ciascuna forma di *vita religiosa*. Oggetto di analisi sono pertanto le strategie, gli strumenti e le modalità attraverso i quali le idee direttive e i valori fondanti, che hanno mosso alla scelta religiosa, si traducono nella vita quotidiana e garantiscono ad essa una durata nel tempo, pur nell'inevitabile cambiamento dovuto alle trasformazioni non solo interne agli ordini, ma alla stessa società.

Dal punto di vista normativo costituiscono una fonte privilegiata in questo senso quegli scritti che possiedono una pretesa legislativa e regolativa, quali i testi delle regole.

La prima organizzazione spontanea di una comunità necessita, poi, nel momento della morte dell'iniziatore o del fondatore, oppure di quello della scomparsa della generazione dei suoi primi discepoli, di un passaggio verso una codificazione di regole e norme di vita.

Alla costruzione di una identità contribuisce in modo fondamentale anche il racconto delle origini: attraverso la produzione di testi storici, storiografici e agiografici la comunità elabora una propria coscienza, frutto tuttavia del ripensamento del passato in vista della giustificazione delle trasformazioni del presente. Determinati modelli di comportamento, così, si affermano e sono comunicati, in funzione del raggiungimento di un duraturo successo nel tempo. In questo senso significativa è anche l'analisi delle modalità attraverso le quali le comunità concepiscono le forme di apprendimento della *vita religiosa*.

- 2) La seconda linea guida delle ricerche pone al centro dell'attenzione le strutture e gli organi che sovrintendono alla realizzazione delle idee direttive in concrete formazioni sociali. Operare in questo modo significa indagare su come una comunità si sia organizzata in modo funzionale e attraverso quali strategie e meccanismi essa sia stata in grado di controllare l'articolarsi e il corretto svolgersi delle sue strutture nella dimensione del quotidiano. Esistono, all'interno di ogni comunità, un *Macro-Ebene* e un *Micro-Ebene*, cioè un livello universale e un livello

particolare, fra cui si attuano comunicazioni, interscambi e interazioni: in quest'ottica vanno indagati la gestione e amministrazione della comunità, le modalità di reclutamento e di preparazione alla vita religiosa e gli organi che sovrintendevano al controllo. Le istituzioni sono pertanto considerate in questo contesto nella loro dimensione dinamica e la loro storia è interpretata come un processo vitale in continuo sviluppo e trasformazione.

3) La terza direttrice delle ricerche è quella sui principi di funzionamento, che indaga i fenomeni nella misura in cui essi hanno assunto consistenza non solo nel tempo, ma anche nello spazio geografico, politico e sociale, cioè nell'*Umfeld* nel quale si trovarono ad agire. Principi direttivi, valori fondanti e strutture dell'organizzazione sono stati presi in considerazione non come griglia di lettura dell'evoluzione di una comunità, ma come luogo di interazione con il mondo circostante.

Le strategie di autorappresentazione della comunità verso il mondo esterno e al tempo stesso il giudizio da parte del mondo esterno nei confronti dell'ordine sono pertanto i due punti strettamente correlati, che vanno tenuti presenti in un confronto dinamico e dialettico: si tratta del cosiddetto «sguardo dall'esterno» (*Außenperspektive*).

Mi sembra, questa, una ripresa delle prospettive di D'Haenens, e infatti il gruppo che lavora sulla vita religiosa è stato criticato proprio per la rigidità della prospettiva.

La seconda proposta è quella di Ludo Milis [2002] che, evidentemente con un po' di provocazione, invita a considerare «con uno sguardo diverso» l'incidenza del monachesimo medievale sulla società, nell'idea che l'impatto del monachesimo sia stato sopravvalutato. Anzitutto lo studioso dà una definizione del fenomeno, inteso come «ideale e finalità spirituali specifici realizzati attraverso un determinato stile di vita», ma definisce anche ciò che il monachesimo non è: «non è la somma di tutto quanto i monaci hanno fatto, né come individui né come comunità». Secondo Milis si è dunque sopravvalutato l'influsso del monachesimo sul-

la cura d'anime, sulla rete assistenziale, sui pellegrinaggi, sulla cultura, sull'agricoltura, sull'architettura. Quando i monaci entrano in contatto con i contadini lo fanno in veste di grandi proprietari terrieri e non si comportano da monaci; nell'ambito intellettuale essi si rivolgono all'*élite* dei colti (ma, mi chiedo, avrebbero potuto fare diversamente? La società medievale è, al pari di quella antica, una società dove la cultura è retaggio di pochi). Il loro impegno filantropico non è stato superiore a quello degli altri ambienti agiati. Il campo in cui il monachesimo esercitò una forte influenza fu quello della formazione del sistema di valori morali che poi trovò diffusione grazie alla Chiesa secolare, e questo ne dimostra la marginalità voluta, vissuta come qualcosa di socialmente superiore. La società secondo Milis non divenne dunque mai un'abbazia generalizzata (e credo che qui siano nel mirino costruzioni come quella di D'Haenens).

Per quanto riguarda il mondo orientale (nella fattispecie bizantino), il monachesimo ha avuto un ruolo centrale nella vita religiosa di Bisanzio e ha avuto scontri anche molto accesi sia con l'istituzione Chiesa sia con l'istituzione Stato. La storiografia bizantina è un classico esempio, salvo alcune più recenti eccezioni, di quella «oblique monastic history» di cui si è parlato in apertura, nel senso che i lavori di sintesi, quelli dedicati al mondo bizantino in generale, ecc., hanno sempre una sezione dedicata al monachesimo, mentre è più difficile trovare lavori specifici dedicati al monachesimo: un caso emblematico è Hans-Georg Beck [1978], secondo il quale non l'imperatore e nemmeno il monaco sono la figura chiave nella società bizantina, bensì l'intellettuale, crocevia di ortodossia politica, letteratura e teologia, intendendo con ortodossia politica l'impatto della dottrina religiosa e del rituale sulla struttura politica. Sul monachesimo è più innovativo Cyril Mango [1980], che insiste sul suo essere un movimento laico, sui monaci come laici cristiani e sulla loro bassa cultura.

L'interesse per il monachesimo, al di là degli studi sull'escasmo, è spesso strettamente

connesso agli studi sull'eresia, in specie bogomila, che sembra aver una gran diffusione proprio tra le file dei monaci: si vedano al proposito i lavori di Jean Gouillard [1965], di Milan Loos [1967, 1982], di Antonio Rigo [1989, 1990].

La storia del monachesimo è strettamente intrecciata a quella della santità, dal momento che i santi a Bisanzio sono soprattutto monaci: i santi sono stati dunque il mezzo e l'occasione per approfondire la storia geografica e sociologica del movimento monastico, ad essi strettamente connesso [cfr. Malamuth 1993, sui santi itineranti]. Parallelamente agli studi, abbiamo le edizioni dei testi: possiamo citare lavori singoli, come l'edizione critica di Lennart Rydèn della vita del santo folle Simeone a opera di Leonzio di Neapolis [Uppsala 1963], o collane come i «Subsidia hagiographica», dove sono usciti la *Vita e miracoli di Santa Tecla* a cura di Gilbert Dagrón e la *Vita di San Fantino* a cura di Enrica Follieri, per citare solo alcuni.

Del 1993 è la sezione monografica della «Revue Bénédictine» *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII^e au X^e siècle*, con articoli di Vincent Déroche, Bernard Flusin ecc., in cui ben emergono anche certi parallelismi temporali (nello stesso periodo in cui Benedetto di Aniane in Occidente riprende e rivitalizza la regola benedettina, a Bisanzio Teodoro Studita riforma il monachesimo basiliano). Nella stessa direzione va il volume curato da Le Maître - Dmitriev - Gonneau [1996]. Del 1994 è un lavoro fondamentale, a cura di Margaret Mullett e Anthony Kirby, *The Theotokos Evergetis*, che, a partire dal *case-study* dell'importante monastero della Theotokos Evergetis, ha voluto verificare la possibilità di studiare le relazioni sociali tra monaci e monasteri a partire da una base prosopografica fondata sui *typika*, cioè le carte di fondazione dei monasteri. Nel volume successivo, sempre curato dai medesimi studiosi [Mullett - Kirby 1997], il *focus* è stato costituito da lavoro e culto, vita materiale e spiritualità sempre all'interno del monastero della Theotokos. Agli anglosassoni dobbiamo poi un altro importante volume [Bryer

- Cunningham 1996] che, con lavori come quelli di Paul Magdalino [1993], di Michael Angold [1984, 1995], di Rosemary Morris [1995, che sottopone ad analisi le diverse forme di monachesimo in rapporto con i laici attraverso il *patronage* e le relazioni con lo Stato], ha contribuito a superare l'impostazione tradizionale di studi di carattere più istituzionale per riconoscere al monachesimo una propria autonomia sulla scena sociale e religiosa. A questi volumi vorrei affiancare anche Parrinello [2008], in cui si indagano *milieu* monastici condannati come eterodosi nel XII secolo, il secolo dei Comneni.

Il volume sull'Athos rappresenta il *pendant* del lavoro dedicato al monastero della Theotokos Evergetis (infatti molti studiosi hanno collaborato a entrambi) con l'intento di delineare la storia della Santa Montagna a partire dalle origini fino al XVIII secolo, e allo stesso tempo descriverne la spiritualità attraverso il rapporto con la tradizione: emergono pertanto da un lato il legame fortissimo con il monachesimo studita e, dunque, basiliano, ma dall'altro la tensione verso la vita solitaria, verso l'*ἡσυχία*. Manca tuttavia in esso un'analisi specifica dei *τυπικά* e dell'*ὑποτύπωση*, indispensabili per una conoscenza approfondita del *milieu* monastico, giacché solo attraverso una disamina attenta delle fonti e dei modelli si può capire il rapporto di una determinata forma di spiritualità con la tradizione e la sua effettiva portata innovatrice o tendenzialmente conservatrice.

Per ciò che concerne il campione bizantino del monachesimo, Teodoro Studita, se l'edizione critica delle sue opere non ha fatto molti passi in avanti dopo le edizioni di Cozza-Luzi [1888], Auvray [1891] e Papadopoulos-Kerameus [1905], salvo l'enorme lavoro di Fatouros sull'Epistolario, uscito nei CFHB, ci sono invece una serie di studi monografici su questa figura e sulla sua opera di riformatore, come quelli di Hausherr [1926], Pratsch [1998], Cholij [2002], cui possiamo affiancare gli studi di Leroy [1954, 2002, 2008].

Nel quadro poi dei *typika*, sui quali già Raymond Janin [1964] aveva attirato l'at-

tenzione in quanto essi presentano diversi aspetti che mostrano come la vita religiosa si modifichi nel corso degli anni, quale posto essa occupi nella vita sociale e mostrano le differenze marcate nella vita dei monasteri, è d'uopo segnalare i 5 volumi a cura di John Thomas [2000], in cui sono tradotti i *typika* e i testamenti delle fondazioni monastiche.

Non sono mancati studi anche sulla declinazione italo-greca del monachesimo bizantino: possiamo citare i lavori di Agostino Pertusi [1965, 1994], di Mario Scaduto [1947], di André Guillou [1965], di Vera Von Falkenhausen [in specie 1986]. Un momento importante di riflessione è stato un convegno tenutosi a Messina nel 1979, i cui atti sono usciti alcuni anni dopo [*Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, 1983]. Non mancano gli studi sul contesto della Calabria bizantina [Cilento 2000] e si trovano significativi contributi sul cenobitismo greco dell'Italia meridionale e in generale del mondo bizantino nel volume *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*. Con questi studi si è superata la tradizionale visione di un'ostilità tra i monasteri bizantini e il *Regnum* normanno, che avrebbe stretto un'alleanza con il papato per esautorare le fondazioni basiliane a vantaggio dei regolari latini. La causa della crisi del monachesimo italo-greco non va dunque vista nell'operato dei normanni che instaurarono forme di protezione per favorire un difficile equilibrio fra le componenti etniche e religiose del regno [Lucà 1993].

Per quanto riguarda il monachesimo femminile bizantino, se la storia di esso è ancora da scrivere [cfr. Hatlie 1996; si veda ora anche Hatlie 2007, uno studio dedicato ai monasteri costantinopolitani tra IV e IX secolo], la ricerca, come rileva Alice-Mary Talbot [1992], è ostacolata dal fatto che quasi tutti i bizantini che hanno tramandato in forma scritta qualche documento relativo alla loro civiltà erano di sesso maschile e i loro scritti pertanto tendevano a concentrarsi sulle attività maschili. Le fonti storiche, insistendo sugli intrighi politici e di corte, sugli affari diplomatici, sulle controversie religiose e sul-

le contese militari, menzionano quasi esclusivamente le donne che fanno parte della famiglia imperiale. Nelle vite dei santi le donne hanno un ruolo periferico e le regole dei monasteri femminili giunte fino a noi sono assai meno in proporzione alle corrispettive maschili. I documenti monastici gettano qualche luce in merito al ruolo delle donne proprietarie terriere, specialmente laddove è questione di donazioni ai monasteri, e lo stesso può dirsi dei pochi testamenti scritti da donne che ci sono rimasti. Studi importanti sono, in questa direzione, quelli di Angeliki E. Laiou [1985], della già citata Talbot [1985], che ben ha evidenziato che anche in Oriente le donne entravano in convento per svariati motivi. Una ragazza poteva abbracciare la vita monastica più per necessità che per vocazione se, per esempio, veniva considerata inadatta al matrimonio in quanto segnata dal vaiolo o non sana di mente. Altre prendevano l'abito monastico dopo essere rimaste vedove, trovando così nel contesto monastico consolazione spirituale, compagnia e un sostegno per la vecchiaia. Altresì importanti (e innovativi) sono le ricerche della studiosa recentemente scomparsa Evelyne Patlagean [specialmente 1976], sulla tipologia della santa che si traveste da uomo, entra in un monastero maschile e si mette in luce per le sue qualità morali, e di Judith Herrin [1983].

4. *Il monachesimo d'età moderna*

Il monachesimo d'età moderna non ha conosciuto un interesse da parte degli storici pari a quello dell'età antica e medievale ed è stato indagato soprattutto il monachesimo femminile, *in primis* grazie agli studi pionieristici di Gabriella Zarri, che ha introdotto la prospettiva di *Gender* nella modernistica italiana e non solo, «pensando per rapporti», senza isolare le donne dall'insieme delle relazioni nelle quali si è definito il loro ruolo.

L'interesse degli storici per monache e monasteri risale all'Ottocento ed è collegato al successo dell'opera letteraria del Man-

zioni, che diede impulso alla prima edizione parziale del processo della monaca di Monza. Eruditi e storici positivisti si concentrarono sul problema delle monacazioni forzate, raccogliendo materiale su casi specifici che confermassero la vicenda manzoniana sottraendola all'immagine della finzione letteraria. La storiografia ecclesiastica, per parte sua, privilegiava lo studio delle istituzioni monastiche evidenziando i casi di osservanza e santità. Questa dicotomia rispecchia la tendenza polemica che continuava a contraddistinguere la ben più ampia produzione di storia della Chiesa e delle idee religiose nell'età della Riforma e Controriforma, eccezion fatta per l'opera di Chabod sulla storia della vita religiosa a Milano [Chabod 1971]. Lo studio di Emilio Zanette [1960] sui monasteri veneziani del Seicento è ispirato da una prospettiva moralistica e da notevole misoginia, ma è il lavoro di Pio Paschini dello stesso anno [1960] a riproporre i monasteri femminili come oggetto specifico di indagine storiografica: non tace le molte testimonianze di abusi e scandali nelle comunità religiose e la disapprovazione delle autorità cittadine per la condotta delle monache, ma prospetta nella riforma post-tridentina una sorta di palingenesi, il ritorno all'ordine e alla santità della vita religiosa. Le ricerche negli anni tra il 1957 e il 1966, quando sulla scia del Vaticano II si assiste a un fervore di studi su diocesi, vescovi, ecc., ripropongono come centrale l'aspetto disciplinare dei monasteri, spostando il *focus* dagli abusi all'azione riformatrice della Chiesa, non affrontando il problema dei monasteri nelle sue dimensioni istituzionali e sociali. Nel 1965 Raimondo Creytens dà un contributo importante perché, sulla base della documentazione della Sacra Congregazione del concilio, tracciò un ampio quadro delle istituzioni religiose femminili, distinguendo tra monasteri di clausura e monasteri aperti, ed esaminando la legislazione tridentina e post-tridentina sulla riforma delle monache [1964, 1965].

Non stupisce dunque che il rinnovamento degli studi nel campo specifico del monachesimo femminile venga dalla saldatura tra

la storia delle istituzioni ecclesiastiche e della vita religiosa con la storia della città e della società: Carla Russo [1970], lavorando sui monasteri femminili a Napoli e basandosi sulle visite pastorali del primo Seicento e sull'azione riformatrice del vescovo Filomarino, ha evidenziato gli aspetti economico-sociali del problema, presentando la riforma dei monasteri femminili come momento qualificante della storia cittadina.

La spinta decisiva a considerare il fenomeno religioso come elemento essenziale dello sviluppo delle città nel periodo basso-medievale e come aspetto importante del processo urbano è stata impressa dall'inchiesta promossa da Le Goff in Francia sull'apostolato mendicante e la città, presentata sulle «Annales» nel 1968 [Le Goff 1968] e che ha contribuito a sottrarre lo studio delle istituzioni monastiche a un ambito prevalentemente confessionale, rendendolo oggetto storico. Del 1972 è l'innovativo studio di R. Trexler, in cui lo studioso, profondo conoscitore del Rinascimento fiorentino, disegna un quadro complesso dei monasteri femminili nei loro aspetti istituzionali e sociali e mostrandone le connessioni con lo sviluppo demografico, con l'economia e con il processo di aristocratizzazione della società.

Vi era poi un'altra prospettiva storiografica che contribuiva a mettere in rilievo la fecondità di uno studio delle istituzioni monastiche femminili in connessione con la storia delle città, cioè la cosiddetta «religione civica», che si sottrae alla distinzione tra una religione popolare e una religione d'*élite* per circoscrivere il proprio interesse all'insieme dei rituali, delle feste e dei culti che coinvolgono istituti ecclesiastici e civili e che convergono nel promuovere una religiosità di carattere comunitario. Nella linea di uno studio sulla religione civica poteva così collocarsi il significato simbolico di protezione della città connesso con lo sviluppo e la santità dei monasteri, in specie femminili, e i casi di culto prestati a figure carismatiche considerate sante per i loro poteri di intercessione nei confronti della città. A questo contesto si ascrivono sia le ricerche di Anna Benvenu-

ti Papi [1990] sulle sante toscane del periodo basso-medievale, sia quelle di Gabriella Zarri [1990] sulle beate di corte del Rinascimento, le cosiddette sante vive. Tra gli anni Sessanta e Ottanta non era dunque venuto meno l'interesse degli studiosi nei confronti del problema dei monasteri femminili, ma l'ottica di indagine si era allargata dall'aspetto disciplinare a quello della storia sociale, né appariva trascurato il carattere della funzione religiosa dell'istituzione, che veniva indagata nella prospettiva storiografica della religione civica. Gabriella Zarri [1986] è utile per un primo approccio alla condizione dei monasteri femminili in Italia tra Quattrocento e Settecento. Successivamente il significato sociale dei monasteri è stato indagato in relazione all'indagine sui patriziati cittadini: si possono citare al proposito le ricerche di Gaetano Greco [1988] e di Elisa Novi Chavarría [1993]. Le strategie familiari delle società, esaminate approfonditamente, aprono il campo allo studio del problema delle monacazioni forzate e della storia delle mentalità, indagando sul senso dell'onore connesso con la valutazione della verginità assunta come valore imprescindibile della condizione femminile [cfr., sulle monacazioni forzate Medioli 1990 e 1994]. Studi specifici di storia demografica hanno permesso di calcolare il flusso del reclutamento monastico in alcune comunità religiose fiorentine [Brown 1994] o di esaminare la popolazione dei monasteri di altre realtà cittadine.

A partire dai primi anni Ottanta l'indagine sui monasteri femminili in Italia ha catalizzato l'attenzione di molti studiosi, anche stranieri, che hanno aperto numerose piste d'indagine con nuovi approcci interpretativi, perlopiù grazie all'incontro con la pratica storiografica dei *Gender Studies*. L'interesse per la storia religiosa e delle istituzioni monastiche come uno dei modi di espressione della visibilità sociale e del potere femminile tra Medioevo e prima età moderna ha indirizzato l'indagine in numerose studiose anche femministe per aspetti di storia delle religiose fino ad allora trascurati. Nel 1980 viene tradotto in italiano un saggio di Na-

talie Zemon Davis sul contributo delle donne alla diffusione della Riforma protestante in Francia, con un primo accostamento problematico del diverso impatto sull'evoluzione della condizione femminile causato dalla soppressione o dal mantenimento delle istituzioni monastiche nei paesi della Riforma o in quelli rimasti cattolici. La Davis prospetta una via cattolica al mantenimento di uno spazio specifico della donna nella Chiesa e nella società della prima età moderna, laddove nei paesi riformati la donna viene rinchiusa all'interno della famiglia [1975]. La soluzione riformata, secondo la Davis, è assimilazionista («il gruppo subordinato viene innalzato e reso più simile a quello superiore»), quella cattolica è pluralista («a ogni gruppo è concesso di conservare i suoi connotati caratteristici all'interno di un più ampio contesto sociale, che resta gerarchico»). Il ruolo esercitato dalle donne nella vita della Chiesa nel periodo tardo-medievale, attraverso interventi diretti e manifestazioni profetiche, consentiva a David Herlihy di inserirsi nel dibattito suscitato da Joan Kelly se esista un Rinascimento femminile, riconoscendo nella vita religiosa l'unico settore in cui le donne di quei secoli avevano potuto esprimere una propria visibilità [cfr. Niccoli 1991, in cui vengono presentati i termini del dibattito].

Nel volume curato da Farnedi - Spinellicci [1990] emerge come il mondo monastico femminile settecentesco sia poco noto. A partire dal volume curato da Trolese [1992] e dalle riflessioni del Penco [1990] che ravvisa la vitalità del Settecento monastico «nella gelosa conservazione di un patrimonio spirituale e temporale», Antonella Barzani [1994] contesta la formula «normalità, continuità, conservazione» che compendia il ciclo di graduale ripiegamento che si apre dopo la prima fase della Controriforma, mettendo in evidenza una serie di studi che hanno contribuito a incrinare la visione indistinta di un'età di declino. Dovendo ricercare le origini della scarsa fortuna del monachesimo settecentesco, Penco individua nel primo Ottocento l'enfasi polemica sul carattere giuridici-

co-istituzionale e il ritmo quotidiano assunti dalla vita monastica nell'età dei lumi. Penco vede il Settecento come il momento conclusivo di una parabola discendente, ma non nega le diffuse esigenze di rinnovamento spirituale. Interessanti sono i contributi dedicati a camaldolesi, olivetani, foglianti, virginiani. Una linea di fondo è comunque quella indicata da Penco, e cioè che in conseguenza della «dialettica tra centralità e territorialità» la vita delle comunità monastiche tende a rinchiudersi entro orizzonti locali.

Gli studiosi si sono concentrati anche sull'estrazione nobiliare dei monaci, vista come la determinante che, nella fase iniziale delle riforme, orientò in maniera diversa le autorità statali nei confronti di monachesimo e ordini mendicanti [Vismara Chiappa 1992]. Non mancano anche in questo caso contributi sul monachesimo femminile, secondo una linea portata avanti in maniera feconda da studi successivi.

La storia delle donne, con i suoi problemi teorici, portava a interrogarsi se esista una specificità femminile della religione, a indagare sull'identità di genere, riportando alla luce frammenti di storia femminile attraverso l'indagine biografica, dando impulso a ricerche che avevano per oggetto le monache, le sante, i monasteri: si possono citare ricostruzioni di storie di monache o sante nel loro contesto sociale e religioso [ad esempio, Cabibbo - Modica 1989], la scrittura femminile nel duplice aspetto di scrittura mistica [Modica 1992] o profana [Graziosi 1996; Zardin 1993], la musica nei monasteri come forma di espressività di genere e mezzo per accrescere il prestigio sociale dell'istituzione [Monson 1995].

Carlo Fantappiè [1993] denuncia una carenza di analisi critiche, particolari e generali, sul fenomeno del monachesimo in età moderna, sia dal punto di vista dell'evoluzione interna delle singole congregazioni, sia da quello della loro incidenza sulla storia sociale e religiosa. Il carattere periferico del monachesimo nella storiografia italiana di questi anni è dovuto, secondo lo studioso, all'influsso preponderante esercitato da oltre un

trentennio nelle ricerche di storia della Chiesa in età moderna dal dibattito sul concilio di Trento e sulla sua applicazione. Pur diversificandosi nei metodi di analisi e nelle prospettive valutative, la storiografia cattolica militante ha di fatto adottato in maniera forte la linea di ricerca suggerita da Hubert Jedin: Paolo Prodi e la sua scuola hanno infatti sviluppato questo notevole indirizzo storiografico, cui bisogna però imputare una serie di forzature interpretative e una restrizione tematica, dalla quale è risultata penalizzata l'indagine sull'azione esercitata dagli istituti religiosi. I due assi portanti dell'ipotesi jediniana – centralità del Tridentino considerato sotto la duplice veste di momento di sintesi delle aspirazioni riformatrici precedenti e di forte progettualità; strategia applicativa del concilio intesa come movimento del governo centrale a quello locale della Chiesa attraverso figure esemplari di vescovi – tendevano a scartare dall'oggetto di indagine le forze esterne, autonome e concorrenti, rispetto alla linearità degli schemi privilegiati del rapporto tra il centro e la periferia e tra i vescovi e le diocesi [Rosa 1976]. Un nuovo stimolo a riprendere questo filone di studi è venuto da un'indagine coordinata da Mario Rosa sui rapporti tra clero e società italiana [1992], che ha portato degli spunti innovativi che mirano a precisare i diversi livelli di interrelazione tra congregazioni religiose, sistemi e ceti sociali, anche se rimangono in ombra le differenti fisionomie delle congregazioni e i riflessi che ebbe il processo di costruzione degli Stati. Nel suo studio Fantappiè cerca di superare lo stereotipo che vede gli ordini monastici come permanentemente contrapposti e concorrenti e la visione evolucionista che lega il processo di rafforzamento e di generalizzazione degli Stati moderni con quello della secolarizzazione della società e delle forme del potere religioso. Dunque la critica a Paolo Prodi rientra nella misura in cui Fantappiè riconosce alle indagini prodiane sulla funzione del papato nella formazione del sistema degli Stati europei e alla riflessione di carattere antropologico, sociologico e filosofico-politico sulle connessioni profonde tra religione e es-

senza del potere, di aver contribuito a superare gli ostacoli concettuali che impedivano di riconsiderare la dialettica tra istituti ecclesiastici e forme statuali dell'età moderna e aperto la strada all'analisi di intrecci, interscambi fra concezioni della sovranità, modelli organizzativi, burocratici e rituali, apparati istituzionali, ceti dirigenti, ecc. Fantappiè intende analizzare le tappe salienti dell'evoluzione istituzionale degli ordini religiosi, *in primis* del monachesimo benedettino, nel loro intreccio con i dinamismi della Chiesa, della società e degli Stati, con la consapevolezza che l'orizzonte storico degli ordini religiosi non si esaurisce tra i due fuochi della curia romana e del potere politico, ma rinvia a un'altra polarità, quella delle relazioni tra clero regolare e secolare. I mutamenti di fisionomia del monachesimo moderno andranno affrontati su due piani: uno riguarda la tensione tra il passato e il futuro che anima il corpo benedettino, ossia la dialettica costitutiva che corre tra il modello dell'ordinamento canonico, le scelte del fondatore, le modalità di istituzionalizzazione e i mutamenti di ruoli e scopi che l'organizzazione dichiara e sperimenta. L'altro concerne la tensione tra monastero e «mondo», ossia i rapporti tra l'organizzazione e l'ambiente, inteso come spazio sociale e religioso in cui essa agisce, accanto ad altre simili e parzialmente concorrenti. L'analisi degli ordini religiosi costituisce un punto di convergenza tra studio delle istituzioni ecclesiastiche e storia politica, un crocevia che permette di rileggere non solo le trasformazioni statutarie degli ordini, ma anche le modalità del rapporto fra forze religiose e Stato moderno.

Un notevole incremento e rinnovamento degli studi sul monachesimo femminile in prospettiva di *Gender Studies* viene dalla storiografia americana, dove meno ha pesato la tradizione letteraria che induceva a studiare i monasteri femminili di Cinque e Seicento in funzione del problema della monacazione forzata, né vi erano ipoteche religiose che concentravano l'indagine sugli aspetti morali e disciplinari delle istituzioni monastiche femminili. Craig A. Monson [1992], uno

storico della musica, ha curato un volume collettivo in cui hanno scritto i più affermati studiosi americani di storia italiana e in cui lo studio dei monasteri femminili si inserisce nell'ampia prospettiva della storia culturale. Nuove indicazioni tematiche e metodologiche vengono soprattutto da E. Ann Matter [1992] e Anne Jacobson Schutte [1992] che, analizzando due diversi casi di vite di donne, l'una considerata santa, l'altra finta santa, riflettono sul nesso problematico tra biografia e autobiografia in relazione alle vite di mistiche scritte per ordine del confessore o ai resoconti autobiografici rilasciati come deposizione all'inquisitore. Del 1994 è invece un volume curato dalla Ann Matter, un'esplorazione del mondo culturale connesso con le istituzioni monastiche e della creatività religiosa o artistica delle monache stesse.

Gli aspetti più innovativi di questa storiografia e la tradizione storiografica italiana sulle istituzioni monastiche convergono in Scaraffia - Zarri [1994], che si propongono di offrire una sintesi documentata dell'evoluzione dei modelli di santità e dei movimenti religiosi femminili dal tardo-antico all'età contemporanea, indicando piste di ricerca innovative.

In Zarri [1996] viene analizzata specificamente l'istituzione monastica femminile come una delle vie privilegiate in cui le donne del passato consumarono la propria vita, contribuendo a gestire le istituzioni e a trasformarle, laddove uno studio successivo [Zarri 1997¹] riflette sullo sviluppo istituzionale del monachesimo femminile in rapporto alla società, a partire da un'ampia periodizzazione, adatta a tratteggiare i momenti e gli aspetti più significativi di tale sviluppo, che può dirsi compiuto alla fine del XVII secolo, momento in cui l'istituto monastico perde vigore, sia per la flessione del reclutamento sia per l'incipiente contestazione della clausura che preluderà alla soppressione dei conventi in età napoleonica.

Ancora a Gabriella Zarri [2000] dobbiamo una raccolta di saggi scritti in un arco di tempo piuttosto lungo, tutti rigorosamente legati da una problematica e da un pensie-

ro unitario: la condizione della donna in un periodo che si estende dai primi secoli dopo il Mille al secolo XVII, qui disegnata senza le esaltazioni «faziose» di una soggettività femminile, per ricostruire una realtà che tiene presente la piena connessione tra quanto avviene ed è avvenuto nel mondo delle donne e la società nelle sue strutture. La condizione delle donne parte dal recinto, struttura che Gabriella Zarri sceglie a simbolo dello «snodo problematico dell'identità femminile nel complesso tessuto della cultura europea tardo-medievale e della prima età moderna»: recinti reali – le mura monastiche – e rituali o simbolici – come quelli familiari degli *sponsalia* – o, infine, quelli che vengono definiti «oltre i recinti» e che prospettano desideri e possibilità meno canoniche del vivere delle donne. Nel contesto dell'Italia centro-settentrionale si sviluppa lo studio *Monasteri femminili e città*, che indaga la realtà storica dei monasteri femminili mettendoli in relazione con le mura cittadine, con i contesti di corporazioni e arti, di divisione degli spazi, ed anche con il lento ma inesauribile movimento di inasprimento della vita monacale che segue il concilio di Trento, momento di svolta all'interno delle istituzioni monastiche femminili. Lo stretto legame esistente tra le istituzioni monastiche, la città e il suo potere, si esprime nella necessità demografica, economica e sociale dell'esistenza dei monasteri che devono raccogliere quelle donne «che maritar non puonsi» a causa delle politiche familiari. La connessione con la città si manifesta nel territorio – cittadino è il suolo su cui sorge il monastero –, nelle doti che le famiglie conferiscono alle loro figlie, che si traducono nel controllo familiare della vita amministrativa del monastero stesso attraverso la gestione delle cariche monastiche. Questa prospettiva di Gabriella Zarri ha poi ispirato iniziative analoghe come il convegno confluito negli atti curati da Elisa Novi Chavarria [2005], che ha fatto emergere la dimensione trasversale delle comunità monastiche nella vita religiosa, economico-sociale, politica e civile delle città del Mezzogiorno.

Tornando a *Recinti* [Zarri 2000], lo sviluppo dei conventi femminili nella prima età moderna è anche influenzato dal movimento dell'Osservanza, e i monasteri si configurano come luoghi di protezione della città. In una vita monastica spesso forzata e in una vita comune inesistente, sostituita da struttura a celle, si innestano i provvedimenti tridentini che, pur non eliminando alla radice le cause sociali del «malcostume» monastico – la Chiesa è formata pur sempre dal ceto dirigente, come ricordava Carlo Dionisotti –, stabiliscono i principi di libertà della scelta religiosa, ma anche della clausura in una grande ed imponente operazione di riorganizzazione – prima di tutto architettonica – dei monasteri. Imposizione della clausura e della vita comunitaria vanno a disgregare il «microcosmo tendenzialmente autosufficiente in un regime in cui la proprietà privata ha sostituito la comunione dei beni, la cella costituisce negli istituti monastici pretridentini un sistema di relazioni che infrange la unitarietà delle diverse categorie presenti nel monastero (professe, novizie, putte per educazione e converse) sostituendoli con legami più saldamente ancorati a interessi parentali e a rapporti affettivi». Il *De regularibus et monialibus* determinò alcune svolte significative sul piano istituzionale, che costituirono i punti focali del successivo sviluppo delle comunità religiose femminili.

Anche l'educazione delle donne, almeno sino al XVI secolo e con alcune varianti per tutto il periodo di antico regime, vive nei recinti: monastici e domestici. Apice della cultura femminile è quella che permette alle monache di esercitare una forma di *patronage* artistico e di trasmettere i propri saperi ad altre donne. L'educazione femminile continua a vivere il suo splendore nei recinti monastici che si configurano come poli della vita culturale cittadina e che esercitano anche l'importante compito di educandi per fanciulle. L'educazione delle fanciulle in monastero è di tipo elitario; ma in questo panorama, sin dal terzo decennio del Cinquecento, matureranno le fondazioni di collegi e conservatori finalizzati ad affiancarsi ai

monasteri per la serbanza e, successivamente, per la formazione educativa e professionale delle donne.

Attraverso un lento percorso si giunge all'ammissione di una positiva accezione del significato dell'esistenza di un nubilato femminile. «Oltre i recinti», la possibilità di varcare la soglia e il confine viene qui espressa attraverso lo studio di alcune confraternite religiose sorte in area tedesca e italiana nella seconda metà del Quattrocento e nel primo Cinquecento: le *naviculae* tedesche e la Compagnia di sant'Orsola di Brescia, entrambe sotto il *patronage* di una santa medievale, sant'Orsola, ripristinano il nubilato «non più considerato disonorevole per le famiglie né socialmente riprovato». Il valore attribuito alla verginità favorisce il passaggio al «terzo stato», e cioè alla creazione, tra la prima metà del secolo XVI e il XVII, delle condizioni che consentono alle donne che non intendono o non possono sposarsi o entrare in monastero, di vivere in famiglia o in comunità da nubile. Condizione, il nubilato o terzo stato, non nuova, ma di cui l'autrice dimostra come solo nel XVI secolo essa riceva una legittimazione sociale che contempla la possibilità di una vita religiosa mista che «media tra contemplazione e azione».

Gianna Pomata e Gabriella Zarri hanno poi curato insieme gli atti del convegno storico internazionale di Bologna, 8-10 dicembre 2000 [Pomata - Zarri 2005]. La prospettiva deriva dalla scelta di coniugare «insieme storia culturale e storia sociale sulla base delle domande della *gender history*», sino a mettere a fuoco la realtà di gruppi di donne e singole figure che seppero essere presenti nella società in cui vissero tramite le arti – musica, teatro, arti figurative –, la scrittura, la partecipazione alla vita civica. Certo, questa «partecipazione» ebbe limiti precisi qualitativi e quantitativi, ma quando la si indagherà in una prospettiva di genere, essa permetterà di rimettere in discussione le visioni della clausura di età moderna più accreditate: è, questo, uno dei nodi teorici essenziali del volume, dal quale emerge che fra Rinascimento e Barocco non saranno solo le monache a veder-

si imporre rinnovate clausure. Infatti i molti studi dedicati alle attività delle congregazioni cardinalizie dell'Indice e del tribunale dell'Inquisizione, accanto alle indagini su quella galassia di realtà che va sotto il nome discusso di disciplinamento, mostrano un mondo religioso segnato dal controllo e spinto all'obbedienza.

Un ultimo cantiere cui vorrei accennare è il progetto coordinato da Roberto Rusconi sulle biblioteche degli Ordini religiosi in Italia in età moderna [cfr. Rusconi 2004], che si inserisce nel più ampio interesse degli studiosi per la cultura monastica [cfr. Dompnier - Froeschlé-Chopard 2000] e che per ora ha visto un primo frutto [Borraccini - Rusconi 2006].

Per quanto riguarda il mondo ortodosso, è stato il monachesimo russo a suscitare le maggiori attenzioni degli studiosi: si veda in proposito il «classico» di Smolitsch [1953], lo studio di Podskalsky [1982] e quello più recente di N. Arsenev - V. Lossky [1997]. Da questi studi si evince che si sviluppò in Russia un monachesimo autoctono, ben radicato nella tradizione bizantina.

Interesse ha suscitato la figura dell'igumeno Iosif di Volokolamsk, fautore di una rinascita religiosa promossa da comunità cenobitiche caratterizzate da asceti rigorosa, forte disciplina e notevole impegno culturale. Compito di questo monachesimo era di edificare la società cristiana per il tramite della formazione di un episcopato qualificato, e per fare questo esso aveva bisogno di proprietà e servi che ne assicurassero il sostentamento: egli dunque sosteneva la assoluta necessità del patrimonio monastico. Queste istanze trovarono la resistenza dello starez Nil di Sora, che si era ritirato a vita anacoretica con alcuni discepoli, ispirandosi all'escismo. Il suo gruppo, detto dei «non possidenti», aveva come principio fondamentale il non possesso di beni e di servi. I due gruppi differivano dunque e nei rapporti con il potere politico e negli atteggiamenti nei confronti dell'eresia. Nel primo caso, se per i «non possidenti» né ecclesiastici né monaci dovevano partecipare alla vita politica, Iosif era il

sostenitore della cosiddetta «diarchia sinfonica»: affermava che lo zar per natura è simile agli uomini, ma per potenza è simile a Dio. Dunque, per assicurare la verità e la giustizia nell'operato dello zar, doveva dispiegarsi nella vita sociale l'azione della gerarchia ecclesiastica, cioè la necessità di una collaborazione. Con questa teoria egli conferì in Moscovia una solidità tale alle istituzioni ecclesiastiche, che determinò un regime sostanzialmente diarchico. Si vedano al proposito l'imprevedibile Florovsky [1937] e lo studio di Garzaniti [1990].

5. *Il monachesimo in età contemporanea*

A parte alcuni studi già indicati, per l'età contemporanea non vi è molto: abbiamo, nel volume già citato curato da Rosa [1992], i saggi di Sallmann e Rocca. Sallmann sottolinea la diffidenza prima delle autorità religiose e poi dei governi illuminati nei confronti degli eremiti che dunque subirono un contraccolpo e conobbero una regressione in tutta Italia. Non mancano tuttavia figure interessanti come quella dell'eremita Benoît Joseph Labre per cui si vedano i lavori di Marina Caffiero [1989, 1990]. E tuttavia l'eremitismo è in forte crisi, ma il modello eremitico conosce un rinnovamento, una vera e propria esplosione negli anni Quaranta dell'Ottocento [Penco 1970]. Abbiamo poi anche alcuni studi sulle bizzoche, una presenza consueta nel panorama urbano dell'Italia moderna [Colangelo 1979].

Rocca deplora la mancanza di uno studio d'insieme sui religiosi e sulle religiose di Ottocento e Novecento, studio che, a quanto mi consta, manca a tutt'oggi. Ci sono lavori che esaminano il problema della soppressione dei conventi in età napoleonica e del loro ripristino voluto dalla Restaurazione (anche se non si ritornò esattamente allo *status* precedente [cfr. Fantozzi Micali - Roselli 1980; Giglio 1984]). In linea con l'idea che gli istituti religiosi potessero ottenere il riconoscimento civile solo qualora i loro fini coincidessero con quelli dello Stato, e cioè nel caso

in cui offerissero servizi sociali di educazione e istruzione della gioventù, cura dei malati, assistenza a poveri e bisognosi, il Granducato di Toscana ridusse il numero dei monasteri trasformandoli in conservatori per l'educazione della gioventù femminile [Rocca 1985]. La restaurazione degli istituti religiosi comportò anche la ricostituzione della vita strettamente claustrale, con chiare tendenze verso la vita attiva, ma non in maniera esattamente analoga a quanto succedeva negli Stati pre-unitari. Gli istituti religiosi femminili hanno uno sviluppo notevole rispetto a quelli maschili, e presentano una struttura centralizzata con una superiora generale e case filiali.

Un momento assai importante è quello delle leggi di soppressione (le cosiddette leggi eversive) emanate nel Regno di Sardegna e poi estese alla provincia di Roma: in particolare la legge del 7 luglio 1866 prevede che ordini, corporazioni e congregazioni religiose regolari e secolari che comportassero «vita comune e carattere ecclesiastico» non fossero riconosciuti: si veda lo studio fondamentale di Martina [1973] che sottolinea come il legislatore, resosi conto delle differenze esistenti tra le varie categorie canoniche di istituti professanti la vita religiosa, le aveva elencate tutte. Era quindi chiaro il suo intento di togliere il riconoscimento giuridico a tutti gli istituti, i cui beni sarebbero stati incamerati dallo Stato. L'applicazione della legge fu poi mitigata nella provincia di Roma e comunque nessun ordine fu soppresso o scomparve per sua causa.

Nacquero istituti nuovi e vi fu una riorganizzazione seguendo due interpretazioni: la libertà per i religiosi di associarsi e vivere la vita religiosa secondo i dettami della Chiesa e la libertà di possedere o come privati cittadini o come libere associazioni, sottoposti alle leggi dello Stato. Lo studio di Colagiovanni [1976] fa emergere come tra Ottocento e Novecento vennero fondati 400 istituti, la maggior parte dei quali femminili, con un'inversione di tendenza che vede l'asse geografico spostarsi dalla Sicilia alla Lombardia.

Interessante è il progetto di Giuseppe Dossetti: sacerdote, per breve tempo alla vicesegreteria della Democrazia cristiana, partecipò all'elaborazione della Costituzione italiana, vagheggiò una «comunità di destino» e di ricerca che costituisse «in sé una *unità di certa completezza e di fede*», comunità che poi di fatto si scisse dando origine da una parte a un gruppo di cattolici che fecero la scelta dello studio (Giuseppe Alberigo, Paolo Prodi), laddove le donne seguirono Dossetti in quella che nel 1953-1954 si organizzò nella «Piccola Famiglia dell'Annunciata» o «Comunità di Monteveglio [cfr. Prodi 2004].

Il periodo del concilio Vaticano II ha messo in luce alcune delle novità portate dalle fondazioni nuove, dai movimenti ecclesiali che cercano una quarta via (focolarini di Chiara Lubich), alle spinte ecumeniche proprie di comunità come quella di Bose o quella di Taizé [si veda Van Tente - Grasso - Grimbomont 1980].

Per il monachesimo contemporaneo sono gli studi sociologici più che non il lavoro degli storici a essere d'aiuto: i sociologi si concentrano sul fenomeno dell'eremitismo, in quanto terreno per esaminare il paradigma weberiano della fuga dal mondo, l'atteggiamento contemplativo che disprezza la realtà creaturale per volgersi alla divinità [cfr. Turina 2006].

Il fenomeno dell'eremitismo conosce un *revival* nei primi anni Cinquanta del Novecento, con esperimenti in Francia, Canada e Stati Uniti: si vedano, per la Francia, gli studi di Abraham [1993], Bonnet - Gouley [1980], de Muizon [2001]; per gli Stati Uniti Russell [2000, 2001]; per la Germania Leenen [2004]. Per quanto riguarda l'Italia l'eremitismo individuale vi approda a partire dai tardi anni Sessanta: lo studio di riferimento è quello di Beyer [1994].

Si potrebbero a questo punto elencare parecchi lavori dedicati alle singole comunità monastiche (che per lo più trovano la loro sede in collane della Qiqajon-Comunità di Bose, dell'Abbaye de Bellefontaine o di quella di Chevetogne) – ad esempio l'Atos o il

monachesimo russo in specie nel periodo d'oro degli Starez – o su figure di monache e monaci del mondo contemporaneo – da Charles de Foucauld a Sorella Maria di Campello e suor Nazarena –, ma ritengo opportuno fermarmi qui, in assenza ancora di lavori di taglio storico dedicati al monachesimo più vicino a noi e consapevole delle dimenticanze e omissioni che non possono non esserci in una voce complessiva dedicata a un fenomeno così importante nella storia del cristianesimo.

Vorrei invece concludere con il rimando al recente lavoro storiografico di Jaspert [2005-2006], che raccoglie in modo sistematico ed analitico i contributi dei principali studiosi protestanti del monachesimo: non si tratta, è bene precisarlo, di un vero lavoro storiografico, ma di una raccolta, pur preziosissima, di schede informative. L'interesse dell'autore si rivolge anche agli studi di teologi e uomini di chiesa protestanti interessati a favorire una rinascita monastica in seno al protestantesimo. Una vera e propria storia delle interpretazioni del monachesimo in epoca moderna, che tenga conto in modo adeguato anche del contributo di parte cattolica, rimane, ancora oggi, un obiettivo importante della storiografia religiosa.

Bibliografia

- Y.-M. Abraham, *De la vraie nature de l'ermit*, in D. Hervieu-Léger (éd.), *Religion et écologie*, Paris 1993, 151-166; A. Adam, *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 65 (1953-1954), 209-239; M.P. Alberzoni, *Gli inizi degli Umiliati: una riconsiderazione*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-IV. Atti del Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 1990*, Spoleto 1991, 187-237; Id., *Sulle tracce degli Umiliati*, Milano 1997; R. Alciati, *Quarant'anni di studi cassianei (1948-2008)*, in corso di stampa in «Rivista di storia del cristianesimo»: G. Alessio (a cura di), *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987; C. Andenna, *Processi di istituzionalizzazione e forme istituzionali nella vita religiosa e politica nel Medioevo*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 2 (2006); Id. - G. Melville (a cura di), *Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del*

- Medioevo. *Atti del I e II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002-Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003)*, Münster 2005; G. Andenna (a cura di), *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Milano 2001; Id. - M. Breitenstein - G. Melville (Hrsg.), *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter. Akten des 3. Internationalen Kongresses des «Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordengeschichte» in Verbindung mit Projekt C «Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter» und Projekt W «Standkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder» des Sonderforschungsbereichs 537 «Institutionalität und Geschichtlichkeit» (Dresden, 10.-12. Juni 2004)*, Münster 2005; A. Angenendt, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, München 1972; Id., *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800*, in Löwe 1982, 52-79; M. Angold, *The Byzantine Empire 1025-1204. A political history*, London-New York 1984 (tr. ital. *L'impero bizantino 1025-1204: una storia politica*, Napoli 1992); Id., *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081-1261*, Cambridge 1995; G. Arnaldi, *San Benedetto guadagnato alla storia. (In margine a una nuova edizione della Regola)*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen per il 90° anniversario dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, Roma 1974; N. Arsenev - V. Lossky, *Padri nello Spirito: la paternità spirituale in Russia nei secoli XVIII e XIX*, Magnano 1997; E. Auvray, *Sancti Patris nostri et confessoris Theodori Studitae praepositi Parva Catechesis*, Paris 1891; R. Barcellona, *Fausto di Riez interprete del suo tempo. Un vescovo tardoantico dentro la crisi dell'impero*, pres. di S. Pricoco, Soveria Mannelli 2006; G. Barone, *Come studiare il monachesimo femminile*, in Zarri 1997¹; Id., *Gli studi sul monachesimo vallombrosano e le nuove tendenze della storiografia monastica*, in A. Volpato (a cura di), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Roma 2007, 79-89; A. Barzani, *Settecento monastico italiano. Ordini regolari, Chiesa e società tra XVII e XVIII secolo*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 30 (1994) 1, 142-173; *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, *Atti del Congresso Internazionale di Messina, 3-6 dicembre 1979*, 2 voll., Messina 1983; S. Beccaria, *I conversi nel Medioevo. Un problema storico e storiografico*, in «Quaderni Medievali», 46 (1998), 120-156; E. Beck, *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums*, in B. Steidle (ed.), *Antonius Magnus Eremita, 356-1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia*, Roma 1956; H.-G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1978 (tr. ital. *Il millennio bizantino*, Roma 1981); A. Benvenuti, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990; J. Beyer, *Per uno statuto dell'eremita*, in «Quaderni di Diritto Ecclesiale», 7 (1994), 343-350; U. Berlière, *L'ordine monastico dalle origini al secolo XII*, Roma-Bari 1928 (ed. or. 1921); C. Berman, *Medieval Agriculture, the Southern French Society, and Early Cistercians: A Study of Forty-three Monasteries*, Philadelphia 1986; J. Bernhardt, *Itinerant Kingship and Royal Monasteries in Early Medieval Germany, c. 936-1075*, Cambridge-New York 1993; P. Bettolo, *Contrasting styles of ecclesiastical Authority and monastic Life in the Church of the East at the Beginning of the Seventh Century*, in Camplani - Filoramo 2007; J. Biarné, *Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident (IV-VI siècles)*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age (III-XIII siècles)*, Paris 1984, 99-128; S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, in «Bollettino dell'Istituto storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 76 (1964), 99-215; J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ: the monasteries of Palestine, 314-631*, Oxford 1994; B. Bitton-Ashkelony - A. Kofsky (ed.), *The Monastic School of Gaza*, Leiden-Boston 2006; R. Bizzocchi, *Clero e Chiesa nella società italiana alla fine del Medio Evo*, in Rosa 1992; S. Bonnet - B. Gouley, *Les ermites*, Paris 1980; P.C. Bori, *L'esperienza profetica nell'«Ascensione di Isaia»*, in M. Pesce (a cura di), *Isaia il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia. Atti del convegno di Roma, 9-10 aprile 1981*, Brescia 1983; R.M. Borracini - R. Rusconi, *Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice. Atti del Convegno Internazionale, Macerata, 30 maggio-1 giugno 2006*, Città del Vaticano 2006; C.B. Bouchard, *Holy Entrepreneurs: Cistercians, Knights, and Economic Exchange in Twelfth-Century Burgundy*, Ithaca-New York 1991; J. Brown, *Monache a Firenze all'inizio dell'età moderna. Un'analisi demografica*, in «Quaderni storici», 29 (1994), 117-152; P. Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971 (tr. ital. *Il mondo tardo antico*, Torino 1974); Id., *Religion and society in the Age of saint Augustine*, London 1972 (tr. ital. *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1975); Id., *The Making of Late Antiquity*, Cambridge 1978 (tr. ital. *Genesi della tarda antichità*, Torino 2001); Id., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982 (tr. ital. *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988); Id., *The Body and Society. Men, women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988 (tr. ital. *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Torino 1992); Id., *L'ascesa e la funzione dell'uomo santo nella tarda antichità*, in Brown 1988, 67-115; Id., *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison 1992 (tr. ital. *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, Roma-Bari 1995); Id., *The Rise of western Christendom. Triumph and Diversity 200-1000*, Oxford 1995 e 2003 (tr. ital. *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Roma-Bari 1995 e

- 2006); A. Bryer - M. Cunningham (ed.), *Mount Athos & Byzantine Monasticism. Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994*, Aldershot 1996; S. Cabibbo - M. Modica, *La santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Torino 1989; C. Caby, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Roma 1999; Id., *La papauté d'Avignon et le monachisme italien: Camaldules et Olivétains*, in G. Picasso - M. Tagliabue (a cura di), *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, Siena, 2-5 settembre 1980*, Cesena 2004, 23-41; M. Caffiero, *Santità e Controrivoluzione: il caso di Benedetto Giuseppe Labre*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (1989), 83-103; Id., *Un santo per le donne. Benedetto Giuseppe Labre e la femminilizzazione del cattolicesimo tra Settecento e Ottocento*, in «Memoria. Rivista di storia delle donne», 30 (1990), 89-106; H.Fr. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, in Id., *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*, Tübingen 1960; A. Camplani, *The Revival of Persian Monasticism (sixth to seventh Centuries): Church Structures, Theological Academy, and reformed Monks*, in Camplani - Filoramo 2007; A. Camplani - G. Filoramo (ed.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar Turin, December 2-4, 2004*, Leuven 2007; D. Caner, *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in late antiquity*, Berkeley-Los Angeles 2002; P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodore de Cyr*, Paris 1977; G.M. Cantarella, *Il monachesimo in Occidente: il pieno Medioevo (secoli X-XII)*, in N. Tranfaglia - M. Firpo (a cura di), *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea. I. Il Medioevo. 1. I quadri generali*, Torino 1988, 345-360; Id., *I monaci di Cluny*, Torino 1993; Id., *La Vita Beati Romualdi, specchio del monachesimo nell'età di Guido d'Arezzo*, in A. Rusconi (a cura di), *Guido d'Arezzo monaco pomposiano*, Firenze 2000, 3-20; O. Capitani, *Monachesimo occidentale e collezioni canoniche, sec. V-VII*, in *San Benedetto nel suo tempo. Atti del VII Congresso internazionale di studio sull'Alto Medioevo, Norcia-Subiaco-Cassino-Montecassino, 29 settembre-5 ottobre 1980*, Spoleto 1982, 231-253; Id., *Tensioni riformatrici e cultura ecclesiastica tra Ferrara, Pomposa e Ravenna dal X al XII secolo*, in *Storia di Ferrara. IV, L'alto Medioevo, VII-XII secolo*, Ferrara 1987, 299-322; M. Carpinello, *Il monachesimo femminile*, Milano 2002; G. Carraro (a cura di), *Tre Venezie. Diocesi di Padova*, Cesena 2001; V. Carrara, *Reti monastiche nell'Italia padana. Le Chiese di San Silvestro di Nonantola tra Pavia, Piacenza e Cremona. Sec. IX-XIII*, Modena 1998; C. Casagrande, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma 1995; O. Casel, *Benedikt von Nursia als Pneumatiker, in Heilige Ueberlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes*, Münster 1938; G. Casiraghi, *L'organizzazione ecclesiastica di S. Michele della Chiusa nella diocesi di Torino (sec. XI-XIV)*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 85 (1987) 1, 57-136; F. Chabod, *Lo stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971; G. Chittolini - K. Elm, *Ordini religiosi e società politica in Italia e in Germania nei secoli XIV e XV*, Bologna 2001; M.-D. Chenu, *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 69 (1954), 59-89; Id., *La théologie comme science au troisième siècle*, Paris 1957 (tr. ital. *La teologia come scienza. La teologia nel tredicesimo secolo*, Milano 1971); Id., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1976 (tr. ital. Milano 1986); D.J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966; R. Chohij, *Theodore the Stoudite. The Ordering of Holiness*, London 2002; A. Cilento, *Potere e monachesimo. Ceti dirigenti e mondo monastico nella Calabria bizantina (secoli IX-XI)*, Firenze 2000; *Civiltà monastiche tra Occidente e Oriente. Atti del V Convegno del Centro di Studi Farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 15-18 settembre 1994*, Verona 1998; E. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, Lewinston 1986; F. Clark, *The Authenticity of the Gregorian Dialogues: A Reopening of the Question?*, in J. Fontaine - R. Gillet - J. Pellistrand (éd.), *Grégoire le Grand. Colloque international de Chantilly, 15-19 sept. 1982*, Paris 1986, 429-442; Id., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Leiden 1987; *Cluny in Lombardia. Atti del Convegno storico celebrativo del IX centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida (22-25 aprile 1977)*, Cesena 1979-1981; G. Carol - K. Coburn - M. Smith, *Spirited Lives: How Nuns Shaped Catholic Culture and American Life, 1836-1920*, Chapel Hill 1999; G.A. Colangelo, *Le bizoche dell'arcidiocesi di Salerno*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 7 (1979), 227-235; G.M. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, 2 voll., Milano 1990 (ed. or. Madrid 1974); R. Comba, *Contadini, signori e mercanti nel Piemonte medievale*, Roma-Bari 1988; F.E. Consolino, *Supporters of Faith, Influential Through Charity. Religious Concern and Social Visibility of Sainly Noblewoman in Later Roman Empire*, in K.E. Børresen - S. Cabibbo - E. Specht (ed.), *Gender and Religion. Genre et religion. European Studies - Études Européennes*, Roma 2001, 175-199; G. Constable, *The Study of Monastic History Today*, in V. Mudrochand - G.S. Couse (ed.), *Essays on the Reconstruction of Medieval History*, London 1974, 21-51; Id., *Medieval Monasticism. A Select Bibliography*, Toronto 1976; Id., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge-New York 1996; E. Colagiovanni, *Le religiose italiane. Ricerca sociografica*, Roma 1976; K. Cooper, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge 1997; G. Cozza-Luzi, *Theodorii Studitae Parva Catechesis*, in *Patrum Nova Bibliotheca*, Romae 1888, IX.1; G. Cracco, *Chiesa e cristianità rurale nell'Italia di Gregorio Magno*, in *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà*

contadina, Bologna 1980, 361-379; Id., *Ascesa e ruolo dei «Viri dei» nell'Italia di Gregorio Magno*, in *Hagiographie, cultures et sociétés: 4-12. siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979*, Paris 1981, 283-297; R. Creytens, *La giurisprudenza della Sacra Congregazione del concilio nella questione della chiusura delle monache (1564-1576)*, in *La Sacra Congregazione del concilio. Quarto Centenario della Fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano 1964, 563-597; Id., *La riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina. Convegno storico internazionale per la celebrazione del quarto centenario della chiusura del Concilio di Trento, 2-6 settembre 1963*, Roma 1965, I, 45-84; *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI). Atti della LI settimana di studi*, Spoleto 24-30 aprile 2003, Spoleto 2004; H. Crouzel, *Origène précurseur du monachisme*, in G. Le Maître, *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, Paris 1961, 15-37; G. Dagron, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451)*, in «Travaux et Mémoires», 4 (1970), 229-276; *Dal Piemonte all'Europa. Esperienze monastiche nella società medievale. Atti del XXXIV Congresso storico subalpino nel millenario di S. Michele della Chiusa, Torino 27-29 maggio 1985*, Torino 1988; F. de Muizon, *Dans le secret des ermites d'aujourd'hui*, Montrouge 2001; M. de la Trinité Kervingant, *Des moniales face à la Révolution française: aux origines des Cisterciennes-Trappinistes*, Paris 1989; V. Desprez, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Bégrolles-en-Mauges 1999; A. de Vogüé, *Le monastère église du Christ, in Commentaires in Regulam sancti Benedicti*, Roma 1957, 25-46; Id., *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1960; Id., *La Règle du Maître et les Dialogues de saint Grégoire*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 61 (1966), 44-76; Id., *La vie des Pères du Jura et la datation de la Regula Orientalis*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 47 (1971), 121-127; Id., *La Règle d'Égypte retrouvée*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 47 (1971), 233-265; Id., «*Sub Regula vel Abbate*». Étude sur la signification théologique des règles monastiques anciennes, in «Collectanea Cisterciensia», 33 (1971), 209-241; Id., *La Regula Orientalis. Texte critique et synopse des sources*, in «Benedictina», 23 (1976), 241-271; Id., *La Règle de saint Benoît*. VII. *Commentaire doctrinale et spirituel*, Paris 1977; Id., *L'abbé vicair du Christ chez saint Benoît et chez le Maître*, in «Collectanea Cisterciensia», 44 (1982), 89-100; Id., *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout 1985; Id., *Le Maître, Égypte et saint Benoît. Recueil d'articles*, Hildesheim 1984; A. d'Hacnens, *Quotidianità e contesto. Per un modello di interpretazione della realtà monastica medievale nei secoli XI e XII*, in *Monachesimo e ordini religiosi del Medioevo subalpino. Bibliografia degli studi 1945-1984*, Torino 1985, 17-54; A. Dierkens - D. Misanne - J.-M. Sansterre (éd.), *Le monachisme à Byzance et en Occident du*

VIII^e au X^e siècle. Aspects internes et relations avec la société, in «Revue Bénédictine», 103 (1993); B. Dompnier - M.-H. Froeschlé-Chopard (éd.), *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne*, Clermont Ferrand 2000; J. Duvernoy, *Anomie et mutations sociales*, in G. Baladier, *Sociologie des mutations*, Paris 1970; S. Elm, *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late antiquity*, Oxford 1994; P. Escolan, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e au VI^e siècle: un monachisme charismatique*, Paris 1999; *L'Europa «mucchio di fronte immagini su cui batte il sole»*. Atti del IV Convegno del Centro di Studi Farfensi, Verona 1996; O. Fantozzi Micali - P. Roselli, *Le soppressioni dei conventi a Firenze. Riuso e trasformazioni dal secolo XVIII in poi*, Firenze 1980; C. Fantappiè, *Il monachesimo moderno tra ragion di Chiesa e ragion di Stato. Il caso toscano (XVI-XIX sec.)*, Firenze 1993; G. Farnedi - G. Spinelli, *Settecento monastico italiano. Atti del primo Convegno di studi sull'Italia Benedettina, Cesena 9-12 settembre 1986*, Cesena 1990; G. Florovsky, *Vie della teologia russa*, Genova 1987 (ed. or. 1937); B. Flusin, *L'essor du monachisme, in Histoire du christianisme*. 3. *Les églises d'Orient et d'Occident*, Paris 1998 (tr. ital. *Lo sviluppo del monachesimo orientale, in Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*. 3. *Le Chiese d'Oriente e d'Occidente*, Roma 2002); C.D. Fonseca, *La storia religiosa: il Medioevo*, in L. De Rosa (a cura di), *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni*. I. *Antichità e Medioevo*, Roma-Bari 1989, 229-260; J. Fontaine, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriers à la fin du IV^e siècle occidental*, in C. Kannengiesser - J. Fontaine (éd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972; Id., *L'aristocratie occidentale devant le monachisme au IV^e et V^e siècles*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 15 (1979), 28-53; M. Garzaniti, *Il Cristianesimo in Russia da Vladimir a Pietro il Grande*, Roma 1990; F. Gastaldelli, *Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina*, in «Analecta Cisterciensia», 46 (1990), 25-63; V. Gaudrat, *Histoire de l'abbaye de Lérins*, Bégrolles-en-Mauges 2005; A. Genestout, *La règle du Maître et la règle de saint Benoît*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 21 (1940), 51-116; D. Giglio, *Gli Ordini religiosi in Lombardia durante la Restaurazione. I preliminari per il ripristino*, in «Il Risorgimento», 36 (1984), 35-78; W.E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999; E. Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali. La condizione sociale dei malati di mente e di altri internati*, Torino 1968 (ed. or. Harmondsworth 1968); J. Gouillard, *L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XII^e siècle*, in «Travaux et Mémoires», 1 (1965), 299-324; G. Gould, *Pachomios of Tabennesi and the Foundation of an Independent Monastic Community*, in W.J. Sheils - D. Wood, *Voluntary Religion*, London 1986, 15-24; Id., *The Influence of Origen on Fourth-Century Monasticism. Some Further Remarks*, in G. Dorival - A. Le Boulluc (éd.), *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, 591-598; E. Graziosi, *Scrivere*

- in convento: devozione, encomio, persuasione nelle rime delle monache fra Cinque e Seicento, in Zarri 1996, 303-332; G. Greco, *Monasteri femminili e patriziato a Pisa (1530-1630)*, in *Città italiane del Cinquecento tra Riforma e Controriforma. Atti del Convegno internazionale di studi, Lucca, 13-15 ottobre 1983*, Lucca 1988, 313-339; R. Grégoire, *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, in «Studi medievali», ser. III, 26 (1985), 573-610; Id., *La teologia monastica*, Seregno 1994; P. Grossi, *Le abbazie benedettine nell'alto Medioevo italiano. Struttura giuridica, amministrazione e giurisdizione*, Firenze 1957; J. Gribomont, *Naissance et développement du monachisme chrétien*, in «Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique», 10 (1980), 1536-1547; Id., *La Règle et la Bible*, in *San Benedetto nel suo tempo*, Spoleto 1982, 355-389; Id., *Saint Basile. Évangile et Église*, 2 voll., Bégrolles-en-Mauges 1984; H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin 1935, Darmstadt 1961 (tr. ital. *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, Bologna 1974); A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles-en-Mauges 1979; Id., *La conception du désert chez les moines d'Égypte*, in Guillaumont 1979, 69-87; Id., *Le dépassement comme forme d'ascèse, dans le monachisme ancien*, in Guillaumont 1979, 89-116; A. Guillaumont, *Il monachesimo greco in Italia meridionale e in Sicilia nel Medioevo*, Milano 1965; J.-C. Guy, *Les Apophthègmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX* («Sources Chrétiennes», 387), Paris 1993; *Chapitres X-XVI* («Sources Chrétiennes», 474), Paris 2003; *Chapitres XVII-XXI* («Sources Chrétiennes», 498), Paris 2005; Id., *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruxelles 1962; K. Hallinger, *Papst Gregor der Grosse und der heilige Benedikt*, in «Studia Anselmiana», 42 (1957), 231-319; M. Harl, *À propos des Logia de Jésus: le sens du mot Μοναχός*, in «Revue des Études Grecques», 73 (1960), 464-474; W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford-New York 2004; P. Hatlie, *Women of discipline during the second iconoclast age*, in «Byzantinische Zeitschrift», 89 (1996) 1, 37-44; Id., *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350-850*, Cambridge 2007; I. Hausherr, *Saint Théodore Studite. L'homme et l'ascète d'après ses catéchèses*, Rome 1926; M. Heinzlmann, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom IV. bis VII. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*, Zürich-München 1976; P. Henriot - A.-M. Legras (éd.), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XIV^e siècle). Mélanges en l'honneur de Paulette l'Hermite-Leclercq*, Paris 2000; J. Herrin, *In Search of Byzantine Women: Three Avenues of Approach*, in A. Cameron - A. Kurth (ed.), *Images of Women in Antiquity*, Sydney-London 1983, 167-189; K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936; Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven-London 1992; D. Hömbergen, *The second origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Roma 2001; P. Hönigsheim, *Mönchtum*, in «Religion im Geschichte und Gegenwart», 4 (1960), 1070-1072; C.B. Horn, *Asceticism and christological controversy in fifth-century Palestine. The career of Peter the Iberian*, Oxford 2006; D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris 1998; A. Jacobson Schutte, *Inquisition and Female Autobiography: The Case of Cecilia Terrazzi*, in Monson 1992, 105-118; R. Janin, *Le monachisme byzantin au Moyen Age. Commende et typika (X-XIV^e siècle)*, in «Revue des Études Byzantines», 22 (1964), 5-44; G. Jaron Lewis, *By Women, for Women, about Women. The sister-Books of Fourteenth-Century Germany*, Toronto 1996; B. Jaspert, *Die Regula Benedicti-Regula Magistri Kontroverse*, Hildesheim 1975; Id., *Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. 1: Von Hermann Weingarten bis Heinrich Boehmer; 2: Von Karl Heussi bis Karl Barth*, St. Ottilien 2005-2006; G. Jenal, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-606)*, Stuttgart 1995; E.A. Judge, *The earliest use of «monachos» for «Monk» (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 20 (1977), 72-89; C. Kannengieser, *Origen's doctrine by Antony the Hermit and Athanasius of Alexandria*, in L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava, Origen and the alexandrian Tradition. Origène e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, Leuven 2003, 889-899; H. Keller, *Mönchtum und Adel in den Vitae patrum Iurensium und in der Vita Germani abbatis Grundivallensis. Beobachtungen zum frühmittelalterlichen Kulturwandel im alemannisch-burgundischen Grenzraum*, in K. Elm - E. Goenner - E. Hillebrand, *Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1977, 1-23; A.F.J. Klijn, *The «Single One» in the Gospel of Thomas*, in «Journal of Biblical Literature», 81 (1962), 271-278; D. Knowles, *The Monastic Order in England. A History of Its Development from the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council, 943-1216*, Cambridge 1941-1976; G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 61 (1964), 27-67; W. Kurze, *Monasteri e nobiltà nel Senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Siena 1989; Id., *I momenti principali della storia di S. S. al Monte Amiata*, in W.

- Kurze - M. Ascheri (a cura di), *L'Amiata nel Medioevo. Atti del Convegno di studio, Abbadia San Salvatore, 29 maggio-1 giugno 1986*, Roma 1989¹, 33-48; Id., *Monasteri in Toscana e monachesimo in Europa*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze», n.s. 58 (1996), 159-183; Id., *Federico II e l'Italia: le grandi signorie monastiche tra Chiesa e Impero (Italia centrale)*, in «Archivio Storico Italiano», 158 (2000) 2, 215-254; G. Laczowski, *Mönchtum*, in «Lexicon für Theologie und Kirche», 8 (1962), 544; G. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the age of Fathers*, Cambridge 1959; A.E. Laiou, *Observations on the life and ideology of Byzantine Women*, in «Byzantinische Forschungen», 39 (1985) 9, 59-102; J. Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, Roma 1961; Id., *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Firenze 1965 (ed. or. *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris 1957); Id., *Le monachisme comme phénomène mondial*, in «Le Supplement», 26-27 (1973-1974), 461-478 e 93-119; Id., *Fenomenologia del monachesimo*, in «Dizionario degli Istituti di Perfezione», V (1978), coll. 1673-1684; H. Ledoyen, *La règle de saint Benoît dans la législation monastique*, in *San Benedetto nel suo tempo*, Spoleto 1982, 391-407; M.A. Leenen, *Neuaufbruch des eremitischen Lebens in Deutschland*, in «Ondens Korrespondenz», 45 (2004) 4, 421-424; J. Le Goff, *Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des Ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête*, in «Annales ESC», 23 (1968), 335-348; M. Lehmijoki-Gardner, *Wordly Saints. Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy, 1200-1500*, Helsinki 1999; J. Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*, Berlin 1961; J.-L. Le Maître - M. Dmitriev - P. Gonneau (éd.), *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, Genève 1996; C. Leonardi, *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, in «Studi medievali», ser. III, 18 (1977); Id., *La spiritualità monastica e San Benedetto*, in *Monastica. Discorsi e conferenze tenute nelle celebrazioni cassinesi per il XV anniversario della nascita di San Benedetto*, Montecassino 1984; Id., *La teologia monastica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino. 1.2. La produzione del testo*, Roma 1993, 295-321; *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII (Atti della seconda Settimana internazionale di studio, Mendola 30 agosto-6 settembre 1962)*, Milano 1965; J. Leroy, *La réforme studite*, in *Il monachesimo orientale*, Roma 1958, 181-214; Id., *Le monachisme studite*, in T. Studite, *Les grandes catéchèses*, 1; *Les epigrammes I-XXIX*, Bégrolles-en-Mauges 2002, 39-116 (saggio già pubblicato nel 1969); Id., *Études sur Les Grandes Catéchèses de S. Théodore Studite*, Città del Vaticano 2008; D.R. Lesnick, *Preaching in Medieval Florence: The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, Athens 1989; L.K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca 1978; M. Loos, *Certains aspects du Bogomilisme byzantin des 11e et 12 siècles*, in «Byzantinoslavica», 28 (1967), 39-53; Id., *Courant mystique et courant hérétique dans la société byzantine*, in «JÖB», 32, 2 (1982), 237-246; R. Lorenz, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 77 (1966), 1-61; L.T.A. Loricé, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii with References to fourth and fifth Century monastic Literature*, Nijmegen 1955; F. Lotter, *Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Uebergangs von Spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen*, Stuttgart 1976; H. Löwe (Hrsg.), *Die Iren und Europa im Früheren Mittelalter*, Stuttgart 1982; S. Lucà, *I Normanni e la «rinascita» del secolo XII*, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», 60 (1993), 7-91; G. Lunardi - H. Houben - G. Spinelli (a cura di), *Puglia e Basilicata*, Cesena 1986; P. Magdalino, *The Empire of Manuel I. Komnenos 1143-1180*, Cambridge 1993; C.T. Maier, *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*, Cambridge-New York 1993; J.A.K. McNamara, *Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia*, Cambridge 1996 (tr. ital. *Sorelle in armi. 2000 anni di storia dell'esercito femminile di Dio*, Casale Monferrato 2000); E. Malamuth, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993; C. Mango, *Byzantium. The Empire of New Rome*, New York 1980 (tr. ital. *La civiltà bizantina*, a cura di P. Cesaretti, Roma-Bari 1991); A. Marcone, Brown, Peter, in *Dizionario di Storiografia*, Milano 1996, *ad vocem*; G. Martina, *La situazione degli istituti religiosi in Italia intorno al 1870*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità d'Italia (1861-1878). Atti del IV Convegno di storia della Chiesa, La Mendola, 31 agosto-5 settembre 1971*, Milano 1973, III.1, 194-335; F. Masai, *Une source insoupçonnée de la «Regula Benedicti»: la «Vita Patrum Jurensium»*, in G. Cambier (éd.), *Hommages à André Boutémy*, Bruxelles 1976, 252-263; E.A. Matter - J. Coakley (ed.), *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*, Philadelphia 1994; E.A. Matter, *The Personal and the Paradigm. The Book of Maria Domitilla Galluzzi*, in Monson, 1992, 87-103; M. Mazza, *Monachesimo basiliano: modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'Impero del IV secolo*, in «Studi storici», 21 (1980), 31-60; G. Mazzucco - P.A. Passolunghi, *Diocesi di Adria-Rovigo, Diocesi di Belluno-Feltre, Diocesi di Chioggia, Diocesi di Treviso, Diocesi di V. Veneto*, Cesena 2007; F. Medioli, *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, Torino 1990; Id., *Monacazioni forzate: donne ribelli al proprio destino*, in «Clio», 30 (1994), 431-454; G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Roma 1977; Id., *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII^e siècle*, Fribourg 1982; F. Menant, *Campagnes lombardes au Moyen Âge: l'économie et la société rurales dans la région de Bergame, de Crémone et de Brescia du X^e au XIII^e siècle*, Roma 1993; G.G. Merlo, *Tra «vecchio» e*

- «nuovo» monachesimo (metà XII-metà XIII secolo), in «Studi storici», 28 (1987) 2, 447-469; G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Firenze 1966 e Roma 1999; P. Miquel, *Léxique du désert*, Bégrolles-en-Mauges 1986 (tr. ital. *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, Magnano 1998); L. Milis, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*, Torino 2003 (ed. or. Paris 2002); M. Modica, *Esperienza religiosa e scrittura femminile tra Medioevo ed età moderna*, Acireale 1992; A. Molho, *Tamquam vere morta. Le professioni religiose femminili nella Firenze del tardo Medioevo*, in «Società e Storia», 12 (1989) 43, 1-44; *Monasticism Italiae. Repertorio topo-bibliografico dei Monasteri italiani*. F. Caraffa (a cura di), Roma e Lazio, Cesena 1981; C.A. Monson (ed.), *The Crannied Wall. Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*, Ann Arbor 1992; Id., *Disembodied voices. Music and Culture in an Early Modern Italian Convent*, Berkeley-Los Angeles-London 1995; F.E. Morard, *Encore quelques réflexions sur μοναχός*, in «Vigiliae christianae», 34 (1980), 395-401; R.M. Morris, *Monks and Laymen in Byzantium 843-1118*, Cambridge 1995; A. Mundo, *Il monachesimo nella Penisola iberica fino al secolo VII. Questioni ideologiche e letterarie*, in «Vigiliae christianae nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale (IV settimana di studio del 8-14 aprile 1956), Spoleto 1957, 73-108; M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Roma-Bari 1988; M. Mullett - A. Kirby (ed.), *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism. Papers of the third Belfast Byzantine International Colloquium, 1-4 May 1992*, Belfast 1994, Id., *Work and worship at the Theotokos Evergetis 1050-1200*, Belfast 1997; J. Neufville, *Règle des IV Pères et Seconde Règle des Pères. Texte critique*, in «Revue Bénédictine», 77 (1967), 47-106; B. Newman, *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley 1987; M. Newman, *The Boundaries of Charity: Cistercian Culture and Ecclesiastic Reform, 1099-1180*, Stanford 1996; O. Niccoli (a cura di), *Rinascimento al femminile*, Roma-Bari 1991; C. Nolte, *Conversio und Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; E. Novi Chavarría, *Nobiltà di seggio, nobiltà nuova e monasteri femminili a Napoli in Età moderna*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (1993), 84-111; Id. (a cura di), *La città e il monastero*, Napoli 2005; B. Obrist, *La cosmologia medievale. Textes et images. I. Les fondements antiques*, Firenze 2004; A.M. Orselli, *Vita cristiana fra tardo-antico e primo Medioevo*, in *Cultura popolare nell'Emilia Romagna. VII. Le origini e i linguaggi*, Milano 1982, 117-135; Id., *Hbr 11,37-38. Fortuna del modello profetico nella letteratura del monachesimo antico*, in «Studi e ricerche sull'Oriente cristiano», 11 (1988); Id., *Il monachesimo in Occidente: dalle origini all'età carolingia*, in Tranfaglia - Firpo 1988, 325-343; A. Padovani (a cura di), *Diocesi di Imola*, Cesena 2004; U. Paoli, *Fonti per la storia della Congregazione celestina nell'Archivio Segreto Vaticano*, Cesena 2004; A. Papadopoulos-Kerameus, *Magna Catechesis*, in *Patrum Nova Bibliotheca*, Saint Petersburg 1905, X.1; R.M. Parrinello, *Santità, eresia e politica a Bisanzio nel XII secolo. Costantino Crisomallo, il falso bogomilo*, Brescia 2008; P. Paschini, *I monasteri femminili in Italia nel Cinquecento, in Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del Convegno di storia della Chiesa in Italia, 2-6 settembre 1958*, Padova 1960, 31-60; A. Patschovsky, *Die Bindwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme in Mittelalter*, Ostfildern 2003; E. Patlagean, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, in «Studi medievali», 17 (1976), 598-623 (tr. ital. *La storia della donna travestita da monaco e l'evoluzione della santità femminile a Bisanzio*, in Id., *Santità e potere a Bisanzio*, Milano 1992, 135-165); J. Patrich, *Sabas. Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism. Fourth to Seventh Centuries*, Washington D.C. 1995; G. Penco, *Per una storia del monachesimo in Italia (Prospettive e rilievi)*, in «Benedictina», 6 (1952) 1-2, 173-183; Id., *San Giovanni Battista nel ricordo del monachesimo medievale*, in «Studia monastica», 3 (1961), 7-32; Id., *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medioevo*, Roma 1961; Id., *Note sulla vita eremitica in Italia nell'Ottocento*, in «Studia Monastica», 12 (1970), 311-315; Id., *Condizioni e correnti del monachesimo in Italia nel secolo VI*, in «Benedictina», 27 (1980), 91-107; Id., *Monasteri in Alta Italia e culti santorali. Tipologia e vie d'irradiazione*, in «Benedictina», 34 (1983) 2, 341-377; Id., *Aspetti e caratteri del monachesimo nel Settecento italiano*, in Farnedi - Spinelli 1990, 13-33; Id., *I secoli XI-XII: apogeo o crisi del monachesimo?*, in «Benedictina», 38 (1991) 2, 351-363; Id., *Monachesimo e cultura*, Seregno 1993; Id., *Dom Jean Leclercq tra storia e profezia del monachesimo: una svolta epocale*, Cesena 2003; F.S. Pericoli Ridolfini, *Note sui «figli del patto» (bnay qyama) dell'antica Chiesa siriana*, in «Studi e ricerche sull'Oriente cristiano», 1 (1978), 48-54; L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980; A. Pertusi, *Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia meridionale*, Milano 1965; Id., *Scritti sulla Calabria greca medievale*, Soveria Mannelli 1994; E. Peterson, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*, in Id., *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, Rom-Freiburg-Wien 1959; V. Pfaff, *Die päpstlichen Klosterexemptionen in Italien bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. Versuch einer Bestandsaufnahme*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abteilung», 72 (1986), 76-114; A.M. Piazzoni, *Crisi monastica e polemica tra cistercensi e cluniacensi: alcune voci di monaci*, in «Benedictina», 29 (1982) 1, 91-122 e 2, 405-436; G. Picasso (a cura di), *Monasteri benedettini in Lombardia*, Milano 1980; G. Picasso - M. Tagliabue (a cura di), *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina*,

Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, Siena, 2-5 settembre 1998, Cesena 2004; G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982; V. Polonio, *Il monachesimo nel Medioevo italiano*, in G.M. Canterella (a cura di), *Chiesa, Chiese, movimenti religiosi*, Roma-Bari 2001, 81-187; G. Pomata - G. Zari (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Roma 2005; G.L. Potestà (a cura di), *Testualità simboliche e profetiche. Da Giocchino a Dante*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 1 (2004), 9-88; E. Power, *Medieval English Numerics c. 1275-1535*, Cambridge 1922; S. Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978; Id., *Il monachesimo in Italia dalle origini alla Regola di san Benedetto*, in B. Luiselli - M. Simonetti (a cura di), *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del convegno tenuto a Roma, CNR, 12-16 novembre 1979*, Roma 1981, 621-641; Id., *Aspetti culturali del primo monachesimo d'Occidente*, in A. Giardina (a cura di), *Società romana e impero tardoantico. IV. Tradizione dei classici e trasformazione della cultura*, Bari 1986, 189-204; Id., *Spiritualità monastica e attività culturale nel cenobio di Vivarium*, in S. Leanza (a cura di), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro. Atti della Settimana di studi Cosenza-Squillace 19-24 settembre 1983*, Soveria Mannelli 1986, 357-367; Id., *Alcune considerazioni sul linguaggio monastico*, in «Cassiodorus», 5 (1999), 171-199; Id., *Le rinnovate proposte di F. Clark sull'atetesi dei Dialogi di Gregorio Magno*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 1 (2004), 149-174; Id. (a cura di), *Il monachesimo e le origini dell'Europa*, con contributi di C. Leyser (*Hidden Revolution: Monastic Culture and the Making of Europe, 300-1100*) e G. Jenal (*Mönchtum und werdendes Abendland 4.-9. Jh.*), in «Rivista di storia del cristianesimo», 2 (2005), 307-355; P. Prodi, *Crisi epocale e abbandono dell'impegno politico. Riflessioni di Giuseppe Dossetti nei ricordi dei primi anni '50*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 2 (2004), 441-461; T. Pratsch, *Theodoros Studites (759-826) zwischen Dogma und Pragma*, Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1998; F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern im Beispiel der monastischen Entwicklung (4. Bis 8. Jahrhundert)*, München-Wien 1965; Id., *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, Roma-Bari 1983 (ed. or. 1980); L. Provero, *Monasteri, Chiese e poteri nel Saluzzese (secoli XI-XIII)*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 92 (1994) 2, 385-476; G. Quispel, *L'évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne*, in *Aspects du Judéochristianisme. Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964*, Paris 1965, 35-52; M. Rainini, «*Universa historiarum nemora*». Immagini ed esgesi delle generazioni di Giocchino da Fiore, in «Rivista di storia del cristianesimo», 1 (2004), 11-38; Id., *Disegni dei tempi. Il «Liber Figurarum» e la teologia figurativa di Giocchino da Fiore*, Roma 2006; *I rapporti tra le comunità monastiche benedettine italiane tra Alto e pieno Medioevo. Atti del*

III Convegno di studi farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 11-13 settembre 1992, San Pietro in Cariano 1994; *La Règle de saint Benoît* («Sources Chrétiennes», 34-35), Paris 1972: I vol. *Prologue-Ch. 7*, intr., tr. et notes par A. de Vogüé, texte établi et présenté par J. Neufville; II vol. *Ch. 8-73*, trad. et notes par A. de Vogüé, texte et concordance par J. Neufville; *Commentaire historique et critique*: IV, Parties 1-3, par A. de Vogüé, Paris 1971; V, Parties 4-6, par A. de Vogüé, Paris 1971; VI, Parties 7-9 et index, par A. de Vogüé, Paris 1971; VII, par A. de Vogüé, Paris 1977; P. Riché, *Educazione e cultura nell'Occidente tardo-barbarico dal VI all'VIII secolo*, Roma 1966 (ed. or. 1962); M. Richter, *Die irisch Hintergrund der angelsächsischen Mission*, in Löwe 1982, 120-137; A. Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti e il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo*, Firenze 1989; Id., *Messalianismo = bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina*, in «Orientalia Christiana Periodica», 56 (1990), 53-82; A. Rigon, *Vescovi e monachesimo*, in G. De Sandre Gasparini - A. Rigon - F. Trolese - G.M. Varanini (a cura di), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo. Atti del VII Convegno di storia della Chiesa in Italia, Brescia 21-25 settembre 1987*, Roma 1990, I, 149-181; Id., *Monasteri doppi e problemi di vita religiosa femminile a Padova nel Due e Trecento*, in *Uomini e donne in comunità*, in «Quaderni di storia religiosa», 1 (1994), 221-253; G. Rocca, *Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860*, in *Problemi di storia della Chiesa. Dalla restaurazione all'Unità d'Italia. Atti del VI Convegno di aggiornamento, Pescara, 6-10 settembre 1982*, Napoli 1985, 107-192; Id., *Istituti religiosi in Italia tra Otto e Novecento*, in Rosa 1992, 181-256; M. Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976; Id., *Clero e società nell'Italia moderna; Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari 1992; B. Rosenwein, *Rhinoceros Bound: Cluny in the Tenth Century*, Philadelphia 1982; Id., *To Be the Neighbor of Saint Peter: The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca 1989; P. Rousseau, *Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978; Id., *The Making of a Community in Fourth Century Egypt*, Berkeley-Los Angeles-London 1985; S. Rubenson, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990; R. Rusconi, *Le biblioteche degli ordini religiosi in Italia alla fine del secolo XVI*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 1 (2004), 189-199; Id., *Problemi e fonti per la storia religiosa delle donne in Italia alla fine del Medioevo (secoli XIII-XV)*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.s. 24, 48 (1995), 53-75; K.C. Russell, *Being a Hermit: Where and How?*, in «Review for Religious», 60, 4 (2001), 365-376; Id., *Must Hermits Work?*, in «Review for Religious», 59, 2 (2000), 156-174; C. Russo, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Napoli 1970; J.-M. Sallmann, *Eremitismo e terzi ordini dalla fine del secolo XVI alla*

- metà del secolo XIX, in Rosa 1992, 181-206; F. Salvestrini, *Bibliografia storica ragionata dell'ordine vallombrosano*, in «Reti Medievali», www.retimedievali.it; Id., *Natura e ruolo dei conversi nel monachesimo vallombrosano (secoli XI-XV). Da alcuni esempi d'area toscana*, in «Archivio Storico Italiano», 159, 1 (2001), 49-105; Id., *La storiografia sul movimento e sull'ordine monastico di Vallombrosa OSB. Uno status quaestionis*, in «Quaderni medievali», 53 (2002), 294-323; Id., *La più recente storiografia sul monachesimo italico d'età medievale (ca. 1984-2004)*, in *Percorsi recenti degli studi medievali. Giornate di studio in occasione del ventennale del Dottorato di ricerca in Storia medievale delle Università di Firenze, Bologna e Roma*, Firenze 2006, in «Reti Medievali», www.retimedievali.it; M. Sandmann, *Herrscherverzeichnisse als Geschichtsquellen. Studien zur langobardisch-italienischen Überlieferung*, München 1984; M. Scaduto, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza: secoli XI-XIV*, Roma 1947; L. Scaraffia - G. Zarrì, *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari 1994; K. Schäferdieck, *Columbans Wirken im Frankenreich (591-612)*, in Löwe 1982; P. Schmitz, *Geschichte des Benediktinerordens*, Zürich 1946; Id., *L'influence de saint Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de saint Benoît*, in *Il monachesimo nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1957, 543-550; J. Séguéy, *Une sociologie des sociétés imaginées, monachisme et utopie*, in «Annales. E.S.C.», 26 (1971), 326-354 (ora in Id., *Conflit et utopie ou réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris 1999, 111-159); M. Sensi, *Storie di bizzeche tra Umbria e Marche*, Roma 1995; C. Sereno, *La «crisi del cenobitismo»: un problema storiografico*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 104 (2002), 31-83; Id., *Monasteri aristocratici subalpini: fondazioni funzionali e signorili, modelli di protezione e di sfruttamento (secoli X-XII)*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 96, 2 (1998), 397-448 e 97, 1 (1999), 5-66; G. Sergi, *Monasteri sulle strade del potere. Progetti di intervento sul paesaggio politico medievale fra le Alpi e la pianura*, in «Quaderni storici», n.s. 61, 1 (1986), 33-56; Id., *Vescovi, monasteri, aristocrazia militare*, in G. Chittolini - G. Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea. Storia d'Italia. Annali IX*, Torino 1986, 75-98; Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, intr., texte, tr. et commentaire par J. Fontaine («Sources Chrétiennes», 22-24), 3 voll., Paris 1968; W.J. Sheils - D. Wood (ed.), *Women in the Church. Papers read at the 1989 Summer Meeting and the 1990 Winter Meeting of the ecclesiastical History Society*, Oxford-Cambridge 1990; I.K. Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988-1917*, Würzburg 1953; R. Southern, *The Making of the Middle Ages*, London 1953; G. Spinelli (a cura di), *Monasteri benedettini in Emilia Romagna*, Milano 1980; Id. (a cura di), *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana, secc. VIII-X (Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola, Modena 10-13 settembre 2003)*, Cesena 2006; A. Sterk, *Renouncing the World Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Harvard 2004; *Storia monastica ligure e pavese. Studi e documenti*, Cesena 1982; S.T. Strocchia, *Naming a Nun. Spiritual Exemplars and Corporate Identity in Florentine Convents, 1450-1530*, in W.J. Connell (ed.), *Society and Individual in Renaissance Florence*, Berkeley-Los Angeles-London 2002, 215-240; K.F. Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen 1948; G.G. Stroumsa, *Ascèse et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique*, in Id., *Savoir et salut*, Paris 1992, 145-162; K. Suso Frank, *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchungen zum «Engelgleichleben»*, im frühen Mönchtum, Münster 1964; Id., *Askeze und Mönchtum in der Alten Kirche*, Darmstadt 1975; G. Tabacco, *L'evangelizzazione dell'Europa e lo sviluppo della potenza ecclesiastica*, in Tranfaglia - Firpo 1988, 299-324; Id., *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993; M. Tagliabue, *Per la storia del monachesimo in Italia. Motivi, metodi, e problemi nella prospettiva di un recente contributo*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 42 (1988), 157-173; A.-M. Talbot, *Late Byzantine nuns: by choice or necessity?*, in «Byzantinische Forschungen», 39 (1985) 9, 103-117; Id., *La donna*, in G. Cavallo (a cura di), *L'uomo nella storia. Bisanzio*, Roma-Bari 1992, 143-176; M. Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrbriso' I. (596-604) und das Mönchtum*, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1988; J. Thomas (ed.), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, Washington 2000; S. Thompson, *Women religious. The Founding of English Nunneries after the Norman Conquest*, Oxford 1991; G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994; Id., *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004; R. Trexler, *Le célibat à la fin du Moyen Âge. Les religieuses de Florence*, in «Annales ESC», 27 (1972), 1329-1350; F.G.B. Trolese (a cura di), *Il monachesimo italiano dalle riforme illuministiche all'unità nazionale (1768-1870). Atti del II Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Abbazia di Rodengo, Brescia, 6-9 settembre 1989*, Cesena 1992; Id. (a cura di), *Il monachesimo in età comunale*, Cesena 1998; Id. (a cura di), *Il monachesimo nel Veneto medievale*, Cesena 1998; I. Turina, *Aspetti cognitivi della fuga dal mondo: il caso dell'eremitismo*, in «Rassegna italiana di sociologia», 47 (2006) 2, 297-325; J. Van Engen, *Religion of the History of the Medieval West*, Aldershot 2004; M. van Tente - D. Grasso - J. Gribomont, *Nuove comunità*, in «Dizionario degli Istituti di Perfezione», 6 (1980), 479-487; A. Vauchez, *Ermite de France et d'Italie (XV-XV^e siècles)*. Atti della Tavola Rotonda, Roma 5-7 maggio 2000, Rome 2003; A. Vauchez - C. Caby, *L'histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge. Guide de recherche et documents*, Turnhout 2003; F. Vecoli, *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Brescia 2006; Id., *Vent'anni di cammino nel deserto. Lo*

stato della ricerca sul monachesimo egiziano, in «Rivista di storia del cristianesimo», 1 (2006), 211-244; Id., *Il sole e il fango. Puro e impuro tra i padri del deserto*, Roma 2007; B.L. Venarde, *Historiography, Recent: Western Christianity*, in W.M. Johnston (ed.), *Encyclopedia of Monasticism*, Chicago-London 2000, I, 596-599; Id., *Women's Monasticism and Medieval Society. Nunneries in France and England, 890-1215*, Ithaca-London 1997; L. Verheijen, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Bégrolles-en-Mauges 1980; *Vies des Pères du Jura*, intr., texte crit., lexique, tr. et notes par F. Martine, Paris 1968; C. Violante, «*Chiesa feudale e riforme in Occidente (secc. X-XII)*». Introduzione a un tema storiografico, Spoleto 1999; C. Violante - A. Spicciati - G. Spinelli (a cura di), *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*, Cesena 1985; P. Vismara Chiappa, *Il monachesimo nella politica ecclesiastica teresiano-giuseppina*, in Trolese 1992; G. Vitolo, *Caratteri del monachesimo nel Mezzogiorno altomedievale (secc. IV-IX)*, Salerno 1984; A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Louvain 1958; V. Von Falkenhausen, *Il monachesimo greco in Sicilia*, in C.D. Fonseca (a cura di), *La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee. Atti del VI Convegno internazionale di studio sulla civiltà rupestre medievale nel Mezzogiorno d'Italia, Catania 7-12 settembre 1981*, Galatina 1986, 135-174; A. Vuolo, *Campania. Diocesi di Acerra, Aversa, Nola, Sorrento-Castellamare di Stabia*, Cesena 2007; C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987 (tr. ital. *Sacro convivio, sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milano 2001); M.A. Williams, *The Life of Antony and the Domestication of Charismatic Wisdom*, in Id. (ed.), *Charisma and Sacred Biography*, in «Journal of the American Academy of

Religion Studies», 48 (1982) 3-4, 23-45; E. Wipszycka, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996; Id., *Les communautés monastiques dans l'Égypte byzantine*, in C. Décobert (éd.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Paris 2000; Id., *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Milano 2000; F. Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, in B. Aland (Hrsg.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, 431-440; Id., *Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in early Coptic Monasticism. I. Cryptography*, in «Enchoria», 9 (1979), 101-120; E. Zanette, *Suor Arcangela monaca del Seicento veneziano*, Venezia-Roma 1960; D. Zardin, *Donna e religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Bascapè, i suoi libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento*, Firenze 1993; G. Zarri, *Monasteri femminili e città*, in Chittolini - Miccoli 1987, 359-429; Id., *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino 1990; Id. (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma 1996; Id., *Il monachesimo femminile tra passato e presente*, in Id. (ed.), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto Medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*, San Pietro in Cariano 1997¹, XI-XX; Id., *Monasteri femminili in Italia nel secolo XVI*, in *De monialibus*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 33 (1997) 3, 643-669; Id., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000; N. Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford 1975 (tr. ital. *Le culture del popolo. Saperi, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino 1980); P. Zerbi, «*Teologia monastica*» e «*teologia scolastica*», in *Medioevo e latinità in memoria di Ezio Franceschini*, Milano 1993, 479-494; Id., «*Vecchio*» e «*nuovo*» monachesimo alla metà del secolo XII, in Id., «*Ecclesia in hoc mundo posita*», Milano 1993, 305-331.