

UN PONTE TRA IL MEDITERRANEO E IL NORD EUROPA: LA LOMBARDIA NEL PRIMO MILLENNIO

A CURA DI GIULIANA ALBINI E LAURA MECELLA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
DIPARTIMENTO DI STUDI STORICI



BRUNO MONDADORI

Il monachesimo nell'Europa altomedievale

di Gabriele Archetti

in *Un ponte tra il Mediterraneo e il Nord Europa: la Lombardia nel primo millennio*

Dipartimento di Studi Storici
dell'Università degli Studi di Milano - Bruno Mondadori

Quaderni degli Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica, IV

<<https://riviste.unimi.it/index.php/SSMD/article/view/15765>>

ISSN 2612-3606

ISBN (edizione cartacea) 9788867742950

ISBN (edizione digitale) 9788867742981

DOI 10.17464/9788867742981_09

Un ponte tra il Mediterraneo e il Nord Europa: la Lombardia nel primo millennio
Quaderni degli Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica, IV

<<https://riviste.unimi.it/index.php/SSMD/article/view/15765>>

ISSN 2612-3606

ISBN (edizione cartacea) 9788867742950

ISBN (edizione digitale) 9788867742981

DOI 10.17464/9788867742981_09

Il monachesimo nell'Europa altomedievale

Gabriele Archetti

Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia

gabriele.archetti@unicatt.it

Fiorito in Oriente tra III e IV secolo come fenomeno spirituale laicale indipendente dalle autorità ecclesiastiche – connotazione tuttora presente nelle Chiese orientali, i cui monaci sono di norma dei laici, impegnati nella preghiera, nell'ascesi ed estranei al ministero ecclesiastico –, il monachesimo conobbe un rapido sviluppo all'interno del mondo cristiano¹. La sua diffusione, nella duplice espressione eremitica e cenobitica, fu tale da diventare uno dei tratti più rilevanti dell'età medievale per le forme di vita religiosa nella solitudine o nella comunione fraterna. Scrive al riguardo Giovanni Cassiano (circa 360-circa 435):

«Coloro in cui ancora viveva il fervore apostolico, memori di quell'antica perfezione, abbandonarono le città e la compagnia di quanti ritenevano lecita per sé e per la Chiesa di Dio la negligenza di una vita più rilassata, e si stabilirono nei suburbi e in luoghi più appartati, cominciando a praticare privatamente e per proprio conto le regole che essi ricordavano stabilite dagli apostoli per l'intero corpo della Chiesa. Prese così corso l'osservanza di cui parliamo ad opera dei discepoli che si erano sottratti al contagio degli altri. A poco a poco, separati dalla turba dei credenti, per il fatto che si astenevano dal matrimonio e si tenevano lontani dai loro parenti e dalla vita di questo mondo, furono chiamati *monachi* o *monazantes* per l'austerità della loro vita solitaria e senza famiglia. Le comunità che essi formavano valsero loro in seguito il nome di monasteri mentre le loro celle e i loro accampamenti furono chiamati cenobi. Questa è la sola specie di monaci dei tempi più antichi: essa è la prima

¹ Per un primo sguardo d'insieme su un fenomeno caratterizzato da una ricchissima storiografia, si vedano almeno *Il monachesimo nell'alto medioevo*; *San Benedetto nel suo tempo*; PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*; *Dall'eremo al cenobio*; *Dove va la storiografia monastica in Europa*; PRICOCO, *Il monachesimo*; *Il monachesimo italiano dall'età longobarda*; *Storia del monachesimo, II*; *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente*; *Living and Dying in the Cloister*; ALCIATI, *Monaci d'Occidente, secoli IV-IX*.

nel tempo e la prima per grazia. Si conservò per molti anni in tutto il suo splendore e in tutta la sua integrità, fino all'epoca degli abati Paolo e Antonio. Ai nostri giorni possiamo vederne le vestigia nei monasteri dei cenobiti»².

Così, agli inizi del V secolo, il monaco originario della *Dobruġia* (Romania) e morto a Marsiglia nel 435, sintetizzava la memoria delle origini monastiche quale egli l'aveva raccolta dalla tradizione degli antichi padri durante il lungo soggiorno in Oriente³. Le sue opere, il *De institutis coenobiorum* e le *Conlationes*, dedicate alla vita degli anacoreti palestinesi ed egiziani, diffusero l'ammirazione per l'austero ideale del deserto⁴. La scelta celibataria, l'ascesi, la rinuncia a ogni forma di proprietà privata e la separazione dal resto della società erano per lui il modo concreto di proporre una forma di vita in continuità con il modello di perfezione delle prime comunità cristiane. Si trattava, a dire il vero, di un quadro storiografico semplificato e idealizzato degli inizi dell'ascetismo di ispirazione cristiana e soprattutto del monachesimo occidentale, specie di fronte alla sua prorompente e caotica espansione tra il IV e il V secolo, le cui motivazioni erano più complesse e storicamente articolate nel contesto socio-politico e religioso del tempo.

1. *Il primitivo ascetismo*

Si era avviata, infatti, una vivace riflessione sulla primitiva fioritura anacoretica in Egitto, Siria e Mesopotamia, con il conseguente tentativo di disciplinarne l'espansione, sostituendo alla tradizione filosofica stoica, neoplatonica e alla pa-

² IOHANNIS CASSIANI *Conlationes* XXIII, *Conlatio* XVIII, V 3-4, pp. 510-511, il quale nelle righe precedenti spiega: «la vita cenobitica nacque al tempo della predicazione apostolica. È proprio questa la forma di vita che vediamo sorgere a Gerusalemme, in quella moltitudine di credenti di cui il libro degli *Atti* così ci parla: 'La moltitudine dei credenti aveva un cuor solo e un'anima sola: né vi era chi dicesse suo quello che possedeva, ma tutto era tra loro comune' (At 4, 32). 'Vendevano i loro beni e ne distribuivano il prezzo fra tutti, secondo il bisogno di ciascuno' (At 2, 45). E ancora: 'Non vi era alcun bisogno tra loro. Perché quanti possedevano terreni o case, li vendevano; poi, preso il prezzo delle cose vendute, lo deponavano ai piedi degli apostoli, e si distribuiva a ciascuno secondo il suo bisogno' (At 4, 34-35). Tutta la Chiesa presentava allora uno spettacolo che oggi è possibile vedere soltanto (ohimè raramente!) presso un numero ristretto di cristiani, cioè nelle case cenobitiche. Ma dopo la morte degli apostoli la moltitudine dei cristiani, specialmente quella che veniva dai popoli idolatri, incominciò a intiepidirsi. [...] Molti, ritenendo lecite anche per se stessi le concessioni fatte alla debolezza dei gentili, si persuasero che non c'era niente di male a conservare i loro beni patrimoniali, pur professando la fede in Cristo» (*ibidem*, V 1-3, pp. 509-510).

³ Per un primo inquadramento della figura e dell'opera di Cassiano v. STEWART, *Giovanni Cassiano il monaco*.

⁴ Le due opere sono raccolte nel *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, rispettivamente ai numeri 17 e 13, e hanno trovato varie traduzioni italiane, anche con testo latino a fronte.

rusia messianica di matrice giudaica gli elementi mistici e spirituali della tradizione cristiana. Inoltre, già al tempo di Cassiano si era andata elaborando l'idea di un esclusivo possesso del cristianesimo da parte del monachesimo, che aveva la sua forma privilegiata nella vita comunitaria del cenobio; ciò implicava la necessità di un disciplinamento, di un'osservanza comune, dell'introduzione di una *regula* e dell'obbedienza a un *maestro*, proprio come era avvenuto in Oriente e in Africa ad opera di Pacomio, di Basilio o di Agostino⁵.

Ma se in Egitto nella prima metà del IV secolo il cenobitismo pacomiano fu un'esperienza comunitaria di asceti vissuta nel reciproco servizio all'interno del cenobio⁶ – dove anche gli esterni potevano godere di fraterna ospitalità –, nella seconda metà del secolo in Cappadocia Basilio di Cesarea diede vita a una pluralità di comunità, maschili e femminili, sempre più spesso meno isolate, ubicate nei pressi di villaggi o di un centro urbano, pronte a offrire il proprio servizio alla popolazione circostante, di cui in larga parte adottarono anche le forme rituali⁷. Il monachesimo diveniva in tal modo un'esperienza di vita che, partendo dal deserto, dove continuava a germogliare, giungeva a sviluppare un fattivo rapporto con la società cittadina in dimensione caritativa e apostolica.

In Italia è a Roma che si incontrano le prime testimonianze sicure di un ascetismo in forme organizzate⁸. Girolamo attribuisce alla nobildonna Marcella, tratta dalla *Vita* di Antonio, scritta da Atanasio, la fondazione di un cenacolo di intensa vita ascetica⁹. Verso la fine del IV secolo sono testimoniati vari gruppi di vedove e vergini che conducevano vita appartata sotto la guida di Girolamo e altrettanto si può dire per le comunità maschili. La Chiesa di Roma favorì tali iniziative, specialmente per opera di papa Damaso (366-384), anche se non sempre vennero accolte e comprese, come testimoniano gli scritti polemici di Gioviano, Elvidio e Vigilanzio contro l'ascetismo monastico, specie femminile¹⁰. Nel resto della penisola si ha la diffusione di un duplice orientamento: un monachesimo con marcate tendenze eremitiche, sul modello dell'isola di Lérins¹¹, nella Gallia meridionale, dove Onorato aveva costituito un centro di vita anacoretica

⁵ PICASSO, *Il monachesimo nell'alto medioevo*, ripreso in ID., *Monachorum tempora seu gesta exquirere*, pp. 13-68; v. inoltre, MICCOLI, *I monaci*, pp. 44-46.

⁶ HARMLESS, *Desert Christians. An Introduction*, pp. 115-147, ripreso in *Pacomio servo di Dio e degli uomini*, pp. 7-51.

⁷ CREMASCHI, *Introduzione*.

⁸ GORDINI, *Origini e sviluppo del monachesimo*; inoltre, GRÉGOIRE, *Monaci e monasteri*.

⁹ Per questi aspetti PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, pp. 21-33.

¹⁰ *Ibidem*, p. 26.

¹¹ PRICOCO, *L'isola dei santi: il cenobio di Lerino; Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*.

fortemente austera¹²; e un monachesimo di ambito cittadino variamente organizzato, promosso dall'autorità episcopale locale ed espressione della vivacità delle diverse comunità cristiane¹³. Nel frattempo, si andavano strutturando e sorgevano i primi monasteri veri e propri.

Dalla metà del IV secolo sono documentati in Italia e nelle Gallie molteplici casi di asceti, anche insigniti di ordini ecclesiastici, dediti stabilmente o temporaneamente a vita eremitica: a Vercelli il vescovo Eusebio faceva vita ascetica nella sua residenza con altri chierici¹⁴, secondo un modello che sarà ripreso da Agostino ad Ippona; Martino si stabilì per qualche tempo nelle vicinanze di Milano, si ritirò quindi sull'isola Gallinara con un prete e, da ultimo, in solitudine a Ligugé¹⁵. Il suo ascetismo ripropone aspetti del monachesimo siriano, in merito al quale poté forse ricevere informazioni dal suo vescovo, Ilario di Poitiers, esule per alcuni anni in Oriente. Eletto vescovo di Tours, continuò a vivere in una cella nei pressi della sua chiesa episcopale, incarnando un'esperienza singolare di presule-monaco. A Milano esisteva un monastero fuori le mura «pieno di buoni fratelli», ricorda Agostino¹⁶, al quale Ambrogio dedicava le sue cure e gli apostoli missionari dell'Anaunia, guidati dal cappadoceno Sisinnio e martirizzati nel 397, vivevano nel celibato, praticavano la vita comune e celebravano il culto cristiano in mezzo ad una popolazione pagana quali membri del clero tridentino¹⁷.

A Brescia il vescovo Gaudenzio (circa 392-circa 407) esortava i genitori della sua comunità a donare i figli al Signore, maschi e femmine, senza per questo determinarne il destino né fissarne forzatamente la volontà, ma lasciando che si unissero nelle nozze o facessero scelte più coraggiose. Spettava ai genitori orientare l'animo dei figli, ammonirli e impegnarsi per vincolarli «a Dio piuttosto che al mondo. Così da parenti della loro stirpe offriranno nell'ordine clericale ministri degni dell'altare divino o, nel numero delle sante donne, alleveranno fanciulle votate alla castità», per il bene della Chiesa di Dio e la loro felicità¹⁸. E spiegava: «è giusto giudizio di un'anima razionale scegliere di servire Dio piuttosto che il

¹² LABROUSSE, *Saint Honorat, fondateur de Lérins et évêque d'Arles*.

¹³ PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, pp. 33-46.

¹⁴ *Ibidem*, p. 40; Eusebio di Vercelli e il suo tempo.

¹⁵ MOHRMANN, *Introduzione*.

¹⁶ «Allora si mise a parlare delle schiere di monaci dalla vita che distilla il tuo profumo e dei loro fecondi deserti di eremiti, di cui non sapevamo nulla; perfino a Milano, fuori le mura, c'era un monastero pieno di buoni fratelli, mantenuto da Ambrogio, e non lo sapevamo» (AGOSTINO DI IPPONA, *Le confessioni* VIII, p. 78).

¹⁷ *I martiri della val di Non; L'Anaunia e i suoi martiri*; con riferimento al martirio, ALZATI, *Trinitatis ostium proposuit*, pp. 211-220.

¹⁸ SAN GAUDENZIO DI BRESCIA, *Trattati* VIII 13, p. 315; in proposito ARCHETTI, *Evangelium nuntiare*, pp. 231-232.

mondo, decidere di obbedire ai comandamenti di Cristo, senza lasciarsi corrompere dalle seduzioni del diavolo, preferire di restare dediti alle aspirazioni spirituali, senza farsi coinvolgere nei vizi della carne, e ritenere che debba prepararsi la beatitudine eterna dei beni futuri ai brevissimi piaceri del mondo»¹⁹.

Si tratta di un passo di notevole interesse perché è tra le prime attestazioni lombarde della dedizione totale al servizio divino, maschile e femminile, in seguito istituzionalizzato attraverso le forme di vita claustrale. Il testo potrebbe però anche essere indizio dell'avvio, forse già tra il V e il VI secolo nei pressi delle cattedrali cittadine, del cenobio dalla tarda età longobarda dedicato ai santi Cosma e Damiano. Qui, secondo la tradizione agiografica, sarebbe stato sepolto il vescovo Tiziano e forse ospitata santa Silvia, alla cui venerata memoria sono legate le *Recognitiones* di Rufino, inviate al vescovo della città Gaudenzio, le cui spoglie verginali sarebbero state tumulate nella basilica del *Concilio dei Santi*, ossia nell'attuale chiesa di San Giovanni Evangelista, detta *de foris* perché all'esterno dell'antica cinta romana, dove se ne conservò il religioso culto²⁰. Inoltre, una tradizione agiografica tarda attesta che i presuli Silvino ed Ercolano nel V e VI secolo condussero vita ascetica sull'altopiano di Cariadeghe e nelle grotte dell'alto Garda²¹, consolidando le sperimentazioni monastiche avviate nell'ambito diocesano con un riflesso istituzionale.

2. Dalle regole alla regola

All'inizio del V secolo l'Occidente disponeva delle tre regole madri di Pacomio (292-346) e Basilio (circa 330-379), che insistevano sulla preghiera, sulla penitenza e la separazione dal mondo, e quella del vescovo Agostino (354-430), che vi aggiungeva i valori della vita comune e un certo recupero in funzione pastorale dell'esperienza cenobitica. In ogni caso, tra V e VII secolo si contano non meno di una trentina di regole che si influenzavano reciprocamente, recuperando o accentuando taluni aspetti rispetto ad altri a seconda della varietà dei luoghi e dei tempi. Questo non impedisce di cogliere l'orientamento generale e gli elementi comuni emergenti nelle varie fondazioni. La tendenza, infatti, era quella di fare del monastero un mondo a parte, chiuso, autosufficiente e regolato in tutte le sue espressioni: un luogo di preghiera, di perfezione ascetica, di lavoro manuale e un centro di cultura. Anche se quest'ultimo aspetto, almeno per quel che riguarda

¹⁹ SAN GAUDENZIO DI BRESCIA, *Trattati* XI 25.

²⁰ PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, p. 40; ARCHETTI, *Barbari, cristiani e romani nella pastorale*.

²¹ ID., *Exire ad heremum*, pp. 513-564 e bibliografia indicata.

il monachesimo precarolingio, dev'essere ridimensionato o comunque riletto con prudenza e mai come fine a se stesso.

L'esperienza cenobitica avviata da Cassiodoro (circa 490-circa 580) a *Vivarium*, presso Squillace in Calabria, quale centro di conservazione e trasmissione della conoscenza classica, sia pure in funzione di una maggiore e più profonda comprensione della tradizione cristiana, non solo rimase un caso assolutamente isolato rispetto alle altre comunità monastiche, ma non sopravvisse alla disgregazione delle strutture civili conseguenti all'invasione longobarda²². L'attività materiale della trascrizione dei libri presupponeva preparazione culturale e disponibilità degli strumenti necessari: biblioteca, scuola, *scriptorium*, oltre che di sostegno finanziario. Ciò aveva soprattutto finalità religiose per la *lectio* del testo biblico connessa alla vita claustrale propedeutica alla *meditatio* (ripetizione frequente delle sacre scritture) e all'*oratio* (particolare penetrazione del loro contenuto), in vista della *contemplatio*, ossia dello sguardo fiducioso e amorevole sul mistero di Dio.

Si trattava, in ogni caso, di un limitato catalogo di libri a uso del monaco e in circolazione nei cenobi: la Bibbia, opere patristiche e liturgiche, scritti agiografici, ascetici e di argomento strettamente ecclesiastico, senza alcun cedimento a testi classici o delle arti. Un patrimonio prezioso che andava conservato e trattato con cura, anche nel caso delle chiese e delle cappelle dipendenti, i cui chierici – come si legge nelle carte di nomina – si impegnavano con un giuramento a non defraudarle dei beni, degli arredi, dei paramenti e dei 'costosi libri' di cui erano fornite. Menzione dei testi liturgici si ha negli inventari altomedievali: la chiesa dei Santi Cosma e Damiano di Timoline nel Bresciano, per esempio, secondo il *Polittico* di Santa Giulia, possedeva un evangelario e il messale; quella di Porzano un *evangelium*; quella di Marcaria nel Mantovano un evangelario, il libro dei profeti e le lettere di San Paolo; quella di Rivarolo il messale, il lezionario e il salterio; quella di Alfiano nel Cremonese il messale, un evangelario e tre codici minori, mentre quella di Cicognara un libro dei quattro vangeli, il testo della *Genesi* e il salterio²³. Un elenco che potrebbe agevolmente essere allungato e trova significative conferme nelle carte d'archivio.

Insieme alle opere di Giovanni Cassiano, inoltre, agli inizi del VI secolo circolavano scritti normativi orientali in traduzione latina, legati ai nomi di Pacomio e Basilio, nonché i testi di Agostino; sussisteva poi un complesso di regole, talvolta poste sotto il nome di grandi asceti egiziani, ma in realtà elaborazioni di autori latini, collocabili tra la prima parte del V e la prima parte del VI secolo,

²² PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, pp. 46-49; TRONCARELLI, *Vivarium. I libri, il destino*; in generale, CAVALLO, *Dallo scriptorium senza biblioteca*, pp. 331-422.

²³ PASQUALI, *S. Giulia di Brescia*, pp. 54-55, 62, 74, 76, 81, 84.

probabilmente legate in modo più o meno diretto all'ambiente di Lérins (la *Regula quattuor Patrum*; la *Secunda Regula Patrum*; la *Regula Macharii*; la *Regula Orientalis* redatta con ogni probabilità nel Giura sul finire del secondo decennio del VI secolo; la *Tertia Regula Patrum*, con carattere marcatamente sinodale forse del 535). Se si pone dopo il 534 la *Regula ad monachos* di Cesario d'Arles, di poco successive, e sempre d'ambito gallicano, si presentano le Regole di Aureliano e di Ferreolo²⁴. Al primo quarto del medesimo secolo, in un'area dipendente dagli usi romani ma sensibile all'influsso delle Chiese campane, si trova la *Regula Magistri*, opera anonima che deve il titolo alla forma dialogica tra maestro e discepolo usata: «Interrogatio discipuli; respondet Dominus per Magistrum»²⁵, su cui si innesta la più celebre e diffusa *Regula Benedicti*.

Dell'autore di questo testo non resta alcuna fonte coeva, salvo le pagine scritte alla fine del VI secolo da Gregorio Magno († 604), nel secondo libro dei suoi *Dialoghi*²⁶. È questa la prima e principale biografia del santo, fondata sui vivi ricordi dei successori di Benedetto a Subiaco e Montecassino, «composta a scopo di edificazione, per mostrare le sue virtù taumaturgiche e profetiche, senza logico svolgimento di fatti, senza date e riferimenti precisi», ma non per questo meno importante; infatti, «se qualcuno vuole conoscere più a fondo i suoi costumi e la sua vita – scrive il pontefice –, non ha che da richiamare i singoli punti della sua Regola, perché Benedetto non poteva affatto insegnare diversamente da come aveva vissuto»²⁷. Il testo contiene alcuni elementi biografici sicuri di Benedetto. Nato a Norcia intorno al 480 da una famiglia agiata, sui vent'anni si ritirò a vita ascetica presso Subiaco, dove divenne guida di numerosi uomini desiderosi di seguire il vangelo in modo più austero. Verso il 529 si trasferì a Montecassino dove fondò un nuovo monastero, più vasto rispetto ai cenobi sublacensi, e si spese verso il 560 lasciando una comunità ben organizzata il cui modello conquistò lentamente l'Occidente cristiano; lì compose anche la sua regola quale

²⁴ Per questi diversi aspetti v. *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri; Regole monastiche d'Occidente; Regole monastiche femminili*.

²⁵ *La Règle du Maître*, III; per l'edizione italiana, v. *Regola del Maestro*.

²⁶ GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*; PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, pp. 51-58.

²⁷ GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* II 36: «Gregorio: mi piacerebbe molto, Pietro, prolungarmi ancora nel racconto dei fatti di questo venerabile Padre, ma molte cose bisogna che volutamente le ometta, perché è necessario che io mi accinga a narrare anche la vita di altri. C'è una cosa però interessante, che non devi ignorare, cioè che l'uomo di Dio, oltre ai tanti miracoli che lo resero così conosciuto nel mondo, rifiuse anche per una eccezionale esposizione di dottrina. Scrisse infatti anche una regola per i monaci, regola caratterizzata da una singolare discrezione ed esposta in chiarissima forma. Veramente se qualcuno vuol conoscere a fondo i costumi e la vita del santo, può scoprire nell'insegnamento della regola tutti i documenti del suo magistero, perché quest'uomo di Dio certamente non diede nessun insegnamento, senza averlo prima realizzato lui stesso nella sua vita»; inoltre, PICASSO, *Introduzione*, pp. 16-17.

strumento di perfezione per i monaci e per la gloria di Dio attraverso la liturgia (*opus Dei*), la lettura dei testi sacri (*lectio divina*) e il lavoro manuale²⁸.

«Caratterizzata da una singolare discrezione»²⁹, dunque, la *Regula Benedicti* era una delle tante *regule* che, nell'alveo della tradizione monastica di tipo cenobitico, si erano formate sull'esempio delle fondazioni orientali e occidentali³⁰. Essa si apre con un *Prologo* nel quale si spiega la natura e il valore della vocazione monastica come ritorno a Dio; segue una prima parte (capp. 1-7) dedicata alle strutture fondamentali del monastero – monaci, abate, consiglio della comunità –, e alla spiritualità: le buone opere, l'obbedienza, la *taciturnitas* e l'umiltà. La seconda parte (capp. 8-20) riguarda l'ufficio divino e la preghiera privata; la terza, più ampia (capp. 21-73), è un insieme di norme istituzionali e disciplinari, che comprendono il codice penitenziale, le leggi relative all'ordinamento e all'uso dei beni temporali, le disposizioni sull'orario e sull'occupazione dei monaci tra preghiera, lettura, e lavoro, sui rapporti con gli ospiti e il reclutamento, sull'insediamento di un nuovo abate e del suo priore; segue, infine, un'appendice riguardante le relazioni fraterne e un epilogo che spiega il senso di quella piccola norma per principianti (cap. 73, 8) ed esorta i monaci a raggiungere le più alte vette della sapienza e della virtù (cap. 73, 9).

Per la sua completezza, equilibrio e chiarezza – racchiuse nell'espressione *ora et labora* che enorme influsso avrà sulle forme religiose dei secoli successivi – finì per conquistare tutti i cenobi, sostituendosi alle regole antiche e coeve. Ciò non avvenne in modo repentino, essendo la *Regula Benedicti* fino al IX secolo una delle norme esistenti e così viene recepita nei *corpora regularum*, i codici dai quali gli abati sceglievano l'osservanza particolare per il proprio monastero, secondo il metodo della *regula mixta*. Ma il valore e la forza intrinseca del suo dettato normativo – consistente nella capacità di organizzare la vita all'interno del cenobio osservando la *stabilitas loci*, l'equilibrio delle norme di comportamento e l'ampia discrezionalità concessa all'abate (*discretio*) di fronte alla varietà dei soggetti, dei tempi e dei luoghi – furono determinanti per ottenere l'appoggio del papato e la predilezione dei Carolingi. Quando Benedetto d'Aniane scrisse il suo *Codex regularum* poté dar conto di 22 regole monastiche per comunità maschili e di 5 per comunità femminili.

²⁸ Per un sintetico profilo v. DE VOGÜÉ, *Benedikt von Nursia*, pp. 538-549; PICASSO, *Introduzione*, pp. 15-48; DE VOGÜÉ, *San Benedetto uomo di Dio*; GREGORIO MAGNO, *Vita di San Benedetto*; inoltre, GALDI, *Benedetto*.

²⁹ GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* II 36; per un commento DE VOGÜÉ, *Discretione praecipuam*, pp. 325-327; ID., *La mention de la Regula monachorum*, pp. 289-298.

³⁰ PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, pp. 58-68.

3. *I Longobardi, Montecassino, Roma e l'Europa*

Verso il 581, a pochi anni dalla morte di Benedetto, i Longobardi devastarono Montecassino³¹ costringendo i suoi monaci a trovare rifugio a Roma, dove portarono in salvo il testo della Regola insieme a pochi altri codici, reliquie e arredi liturgici³². La rifondazione del cenobio si ebbe intorno al 718 per iniziativa di Petronace († 750), un nobile longobardo proveniente da Brescia, che, secondo Paolo Diacono, intrapreso il pellegrinaggio per la Terrasanta fu invitato da papa Zaccaria (741-752) a visitare il sepolcro di San Benedetto³³. Salito sul monte, vi trovò alcuni eremiti, li riunì in comunità e con loro avviò la riedificazione del cenobio; in suo soccorso, ché nel frattempo era stato eletto abate, giunsero presto altri fratelli, mentre il pontefice lo sostenne economicamente e gli fece avere il codice con la regola «che il beato padre Benedetto aveva scritto con le sue sante mani»³⁴.

Con l'arrivo dei Longobardi la diffusione del monachesimo, avvenuta nella prima metà del VI secolo, si interruppe drasticamente e il racconto di violenze, spoliazioni e distruzioni sembra aver avuto il sopravvento, nonostante la necessità di una rilettura critica di tali eventi, mentre l'opera di Teodolinda e l'aiuto di Agilulfo furono decisivi per Colombano e ai suoi monaci provenienti dall'Irlanda nella fondazione di Bobbio³⁵. Dalla metà del secolo successivo però, e in

³¹ Per una precisazione sulla data di distruzione dell'archicenobio cassinese, solitamente indicata al 577, v. DI MURO, *Forme di vita monastica nel Mezzogiorno*, pp. 301-303.

³² Sul soggiorno nel monastero lateranense, v. DELL'OMO, *A proposito dell'esilio romano dei monaci cassinesi*, pp. 485-512.

³³ PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi* VI 40, p. 342; ripreso anche in *Le cronache medievali*, pp. 194, 208; inoltre HOUBEN, *Potere politico e istituzioni monastiche nella Langobardia minor*, pp. 180-182, 184; DELL'OMO, *Montecassino altomedievale*, pp. 166-171 e, da ultimo, *Petronace da Brescia nel XIII centenario della rinascita*.

³⁴ PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi* VI 40, p. 342; il testo è ripreso anche nel *Chronicon Brixianum* di Giacomo Malvezzi, in *Le cronache medievali*, p. 194: «durante quel tempo il nostro famoso cittadino bresciano Petronace, uomo eminente per ogni virtù e giustamente degno di memoria, spinto dall'amore divino partì per Roma e, animato dalla esortazione di San Gregorio allora pontefice della Sede apostolica, si diresse al monastero di San Benedetto presso Montecassino e cominciò ad abitarvi con alcuni uomini semplici, già prima lì residenti, i quali stabilirono che il venerabile Petronace fosse il loro superiore. Non molto tempo dopo, per opera della divina Provvidenza e con l'intercessione delle meritevoli preghiere di San Benedetto, essendo ormai trascorsi circa centodieci anni da quando quel luogo era stato abbandonato dagli uomini, egli divenne padre di molti monaci, nobili e popolani, che vi accorrevano; cominciò dunque a vivere sotto il vincolo della santa regola secondo l'insegnamento del beato Benedetto e ricostruì mirabilmente quel sacro cenobio, dopo aver riparato le abitazioni. Spesso il pontefice Zaccaria, insigne fra i sacerdoti, inviò a questo venerabile Petronace molti aiuti, soprattutto libri delle sacre scritture e altre cose che sono utili a un monastero; in particolare concesse con benevolenza il testo della regola che il beato padre Benedetto aveva scritto con le sue sante mani».

³⁵ POLONIO, *Il monastero di San Colombano di Bobbio*; LUCIONI, *Monachesimo occidentale e monaci missionari*, pp. 61-84; ARCHETTI, *Da Bangor a Bobbio: il monachesimo tra VI e VII secolo*, pp. 425-440.

misura via via crescente nei decenni seguenti, si ebbe una netta inversione di tendenza con la crescita di cenobi promossi da aristocratici, duchi e re³⁶. Era il risultato della conversione della *gens Langobardorum*, del superamento delle precedenti cesure etniche e dell'acculturazione cattolica da Pavia a Benevento, da Berceto a Montecassino, da Sesto al Reghena e da Salt a San Vincenzo al Volturmo, da Brescia a Nonantola, Leno, Lucca, Spoleto, Siena, Pistoia e così via. Fondazioni maschili e femminili, cospicuamente dotate di patrimoni pubblici e privati, spesso in luoghi di rilevante valore strategico ed economico, in cui militarono molti Longobardi anche delle famiglie più eminenti, spinti non solo da aspirazioni ascetiche e finalità spirituali, ma anche da ragioni politiche, di prestigio e di influenza derivanti dal loro controllo. Aspetti su cui ha molto insistito la storiografia degli ultimi anni, avvalorata dalla documentazione pervenuta, che non deve però oscurare il valore primariamente religioso di ogni istituzione claustrale.

Lo stesso editto delle leggi longobarde, codificato dall'ariano Rotari e incrementato dai suoi successori, dà conto della nuova attenzione riservata alle istituzioni ecclesiastiche, a conferma dell'importanza riconosciuta alla Chiesa; riferimenti specifici ai monasteri compaiono però solo con la legislazione di Liutprando, il re costruttore di chiese e monasteri³⁷, quando ormai il popolo longobardo era pienamente entrato nell'orbita della fede cristiana. A brevissima distanza dalla sconfitta di Desiderio, invece, si pone il primo dei capitolari promulgati in Italia, emesso il 20 febbraio 776 da Carlo Magno, re dei Franchi e dei Longobardi, con cui si voleva ricostruire la situazione amministrativa ed economico-patrimoniale dei cenobi anteriore al conflitto³⁸. La disposizione sospendeva gli effetti di tutte le donazioni e delle vendite più recenti a favore di luoghi santi, chiese e monasteri, in attesa che apposite commissioni di vescovi e conti non avessero vagliato caso per caso, verificando che non fossero state fatte per la contingenza bellica ma per libera decisione, come lo erano le ultime disposizioni emanate dalla corte desideriana.

È il caso di San Salvatore di Brescia che nell'813 e 814 fu sottoposto all'*inquisitio* guidata dal cugino dell'imperatore Adalardo, abate di Corbie, ed effettuata dall'ordinario locale, al termine della quale – cioè dopo una completa 'ristruttura-

³⁶ AZZARA, *Monachesimo e diritto*, pp. 67-78; inoltre, ID., *Spoleto e Benevento e il regno longobardo d'Italia*, pp. 107-123.

³⁷ PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi* VI 58, pp. 545, 547; AZZARA, *Monachesimo e diritto*, pp. 69-72.

³⁸ *Capitularia regum Francorum*, I, n. 88, KAROLI MAGNI *Notitia Italica* 4, p. 188; AZZARA, *Monachesimo e diritto*, p. 77.

zione' patrimoniale, organizzativa e istituzionale – il cenobio figura con l'appellativo di *monasterium novum*³⁹. Nel 774, in seguito alla vittoria franca, l'abbazia femminile aveva perso il controllo del monastero di San Salvatore di Sirmione passato alle dipendenze di San Martino di Tours e altri beni, mentre sicuramente dal 781 aveva una nuova badessa, Radoara, succeduta alla longobarda Anselperga, a cui il nuovo re dei Franchi e dei Longobardi, nonché patrizio dei Romani, aveva assicurato la sua protezione e l'immunità in cambio delle preghiere della sua comunità⁴⁰. Un segno inequivocabile che al vertice le cose erano mutate. Nel frattempo anche a Milano, secondo una carta del 784, l'arcivescovo Pietro aveva da poco istituito il monastero di Sant' Ambrogio, legandolo alla regola benedettina e indicando il monaco Benedetto quale abate⁴¹; i suoi beni accrebbero rapidamente fino a comprendere nell'835 le corti di Civenna, Limonta e Campione donate dall'imperatore Lotario⁴².

Inoltre, proprio in Lombardia, il collegamento con Montecassino registra una delle maggiori espressioni con la fondazione del monastero di Leno, avvenuta intorno al 758⁴³. Lo si apprende da una fonte antichissima, contenente un elenco di re longobardi e franchi, redatta da un monaco leonense intorno all'anno 883, in cui si racconta di come un manipolo di undici monaci cassinesi, guidati dall'abate Ermoaldo, fosse giunto nel luogo chiamato *Leones* per interessamento di Desiderio, dove poco tempo prima il giovane sovrano aveva edificato una chiesa intito-

³⁹ Codex diplomaticus Langobardiae, n. 48, col. 90; *Codice diplomatico longobardo*, n. 274, pp. 386-389; WEMPLE FONEY, *San Salvatore / Santa Giulia*, pp. 88, 93-94; ARCHETTI, *Secundum monasticam disciplinam*, pp. 676-680; inoltre, STROPPA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore*.

⁴⁰ PIPPINI, CARLOMANNI, CAROLI MAGNI Diplomata, n. 135, pp. 185-186. Questa badessa non può però essere confusa o identificarsi – come è stato fatto (v. *Le carte del monastero di San Salvatore e Santa Giulia*, n. 2, p. 12) – con la moglie del defunto *strator* Gisulfo, attestata nel settembre del 759 nella vendita della metà della *curtis* di Alfiano fatta in suffragio dell'anima del marito, con la mediazione del vescovo di Lodi e il consenso di re Desiderio, il cui ricavato venne dato in elemosina ai poveri, in quanto registrata nelle sottoscrizioni come «Deo dicata» e «religiosa femina», oltre che suocera del *magnificus vir* Alchis, gasindio regio e suo genero avendo sposato la figlia Natalia, la cui sorella Pelagia era badessa del monastero di San Giovanni di Lodi (*Codex diplomaticus Langobardiae*, n. 19, coll. 38-40; *Codice diplomatico longobardo*, II, n. 137, pp. 29-34).

⁴¹ *Il monastero di S. Ambrogio nel Medioevo*.

⁴² LOTHARII I. ET LOTHARII II. Diplomata, n. 23, 26-27, pp. 93-95, 99-101, 101-102 (24 gennaio, 5 e 8 maggio 835).

⁴³ Per questi riferimenti si rimanda a BARONIO, *Il sogno di re Desiderio e la fondazione*, pp. 163-182; ID., *Desiderio e la 'costruzione' del regno*; D'ACUNTO, *Evergetismo monastico e stabilizzazione del regnum Langobardorum*, pp. 315-325; GAVINELLI, *Una prospettiva su Desiderio nelle fonti monastiche*, pp. 553-605; SUCCURRO, *Una politica della memoria?*, pp. 607-629; per la residenza lenese di Desiderio anche *Le cronache medievali*, p. 199.

lata al Salvatore, alla Vergine e all'arcangelo Michele⁴⁴. A breve distanza dall'avvio del cenobio, «con l'aiuto di Dio – prosegue la fonte –, l'eccellentissimo re fece trasferire dalla città di Benevento, dal castello di Cassino, una certa parte del corpo del beatissimo ed eminentissimo confessore abate Benedetto e dalla città di Roma portò i corpi dei beati martiri Vitale e Marziale, i quali vennero riposti nel cenobio», mentre uno dei monaci, chiamato Lamperto, fu designato alla carica di preposito seguendo i contorni romano-cassinese della nuova comunità⁴⁵.

Si rafforzavano in questo modo i rapporti, in genere non facili, tra il *regnum Langobardorum* e il papato attraverso il patrimonio reliquiario e l'osservanza claustrale. Vincoli che ebbero pure una funzione di contenimento dell'aggressività che, sotto il profilo religioso, stavano esprimendo le autorità ducali beneventane. Infatti, di fronte allo sviluppo di San Vincenzo al Volturno favorito dal duca Gisulfo I, era questa una risposta papale alle occupazioni longobarde nel Lazio meridionale⁴⁶. Il

⁴⁴ Catalogi regum Langobardorum, p. 503; per il racconto, invece, contenuto nel *Chronicon Brixianum* di Malvezzi, v. *Le cronache medievali*, pp. 204-208; SUCCURRO, *Una politica della memoria?*, pp. 607-611; sulle vicende del cenobio, da ultimi, EAD., *L'abbazia di San Benedetto di Leno (secoli VIII-XV)*; ARCHETTI, *Tra regno e impero: la memoria benedettina*, pp. 143-180.

⁴⁵ Catalogi regum Langobardorum, p. 503; il riferimento a Lamperto, indicato dal 'papa' secondo l'edizione dei *Monumenta* o più correttamente come 'preposito' secondo la lettura della Sandmann, sarebbe stato così designato da Ermoaldo quale suo successore, come poi avvenne, v. SANDMANN, *Herrscherverzeichnisse als Geschichtsquellen*, pp. 80, 101-109; HOUBEN, *Potere politico e istituzioni monastiche*, p. 85 nota 38; inoltre, così riferisce il *Chronicon Brixianum*: «inoltre il re stabili di mandare a cercare al castello di Cassino Ermoaldo, uomo bresciano eccellente per devozione, insigne per la grazia della santità, che lì viveva tra i confratelli nel monastero del beato Benedetto, per richiamarlo affinché diventasse il maestro del cenobio che il re stesso aveva costruito. L'abate di Cassino acconsentì volentieri alle sue preghiere e offrì di buon grado al re Desiderio Ermoaldo e dodici fratelli a lui sottomessi. Ermoaldo a sua volta chiese al medesimo abate di affidare una piccola parte del corpo del beato Benedetto ai suoi discepoli. L'abate, dopo aver offerto il dono che era stato chiesto, benedisse coloro che partivano e li affidò alla custodia dell'eterno sovrano. Il re Desiderio con i doni e i fratelli accolti inviò Ermoaldo a Roma perché fosse consacrato» (*Le cronache medievali*, p. 204); «il vescovo mandò dei messaggeri a Ermoaldo per poterlo riavere con sé per la sua santità, ma nessuna preghiera, nessuna promessa poterono indurlo a tornare; anzi, dirigendosi da lì a Monte Cassino, dove un altro nostro bresciano degno di memoria, Petronace, aveva riformato il cenobio di San Benedetto, vi rimase per dodici anni sotto la regola del padre Benedetto, distinguendosi tra i confratelli per l'austerità dei costumi. Trascorsi quegli anni, venne a governare per primo il monastero di Leno» (*ibidem*, pp. 207-208). Sulla fondazione del cenobio v. SANDMANN, *Herrscherverzeichnisse als Geschichtsquellen*, pp. 80, 101-118, 208-241; AZZARA, *Il re e il monastero*, pp. 21-32; SUCCURRO, *Una politica della memoria?*, pp. 607-611; per il trasferimento delle reliquie v. TOMEA, *Intorno a S. Giulia. Le traslazioni e le 'rapine' dei corpi santi*, pp. 46-47. Più in generale sullo sviluppo del monastero BARONIO, *Monasterium et populus*.

⁴⁶ PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi* VI 40, p. 343. Sulla funzione di Montecassino in questo periodo v. DELL'OMO, *Montecassino altomedievale*, pp. 171-186; sull'abbazia molisana v. MARAZZI, *S. Vincenzo al Volturno. Evoluzione di un progetto monastico*, pp. 425-460; sulle relazioni tra questi cenobi ARCHETTI, *Sequens vestigia regum*, pp. 751-768.

rilancio di Montecassino si inseriva, perciò, nei disegni politico-ecclesiastici della curia romana promossi mediante il recupero dell'osservanza benedettina. Tale impronta caratterizzò il cenobio leonense sin dall'inizio, come pure la fondazione femminile di San Salvatore di Brescia⁴⁷, mentre la traslazione del braccio sinistro di San Benedetto favorì la diffusione del culto in tutta l'Italia settentrionale⁴⁸. Per volontà del fondatore si stabilì che nel chiostro leonense stessero «cinquanta monaci per lodar Dio di continuo» e la sua forza attrattiva apparve subito molto viva, tanto che una ventina di anni dopo il cenobio superava il centinaio di membri⁴⁹, un numero davvero considerevole se si tiene conto che a San Salvatore di Brescia le monache non erano più di quaranta⁵⁰, mentre nella dipendenza giuliana di *Sextuno*, presso Rieti, la comunità non superava le venti suore⁵¹.

Quanto alla fortuna della *Regula Benedicti*, un momento di particolare rilievo fu l'invio alla corte carolingia, dopo il 787 ma entro il 796, da parte dell'abate di Montecassino, il franco Teodemaro, di una copia del codice autografo custodito nel monastero⁵². Giunto ad Aquisgrana il testo fu sottoposto a ulteriori riproduzioni, rivelatesi particolarmente preziose dopo che l'archetipo cassinese andò distrutto nell'883 in un incendio a Teano, dove la comunità aveva trovato riparo per sfuggire alle scorrerie saracene. Nell'811 Carlo Magno, che aveva promosso l'adozione dell'osservanza benedettina sin dalle prime disposizioni imperiali, avviò un'indagine per conoscere l'esistenza di monasteri di tradizione non benedettina

⁴⁷ Di questo avviso SANDMANN, *Herrscherverzeichnisse als Geschichtsquellen*, p. 215; ARCHETTI, *Secundum monasticam disciplinam*, pp. 639-641.

⁴⁸ GUERRINI, *Brescia e Monte Cassino in un carteggio*; SPINELLI, *Ordini e congregazioni religiose*, p. 294; ARCHETTI, *Fraternità, obbedienza e carità. Il modello cluniacense*, pp. 400-401; SUCCURRO, *Una politica della memoria?*, pp. 616-623.

⁴⁹ Così narra la cronaca seicentesca di CORNELIO ADRO, *Historia dell'abbazia di Leno*, in Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. C.I.10, edita da SIGNORI, *Due fonti moderne per la storia di Leno*, pp. 302, 305. Per lo sviluppo successivo della comunità cenobitica, v. SANDMANN, *Herrscherverzeichnisse als Geschichtsquellen*, p. 247, che esamina anche altri casi (pp. 217-218, 247) e le cui osservazioni sono riprese, tra gli altri, da CONSTABLE, *Monaci, vescovi e laici nelle campagne lombarde*, p. 156; DE JONG - ERHART, *Monachesimo tra i Longobardi e i Carolingi*, p. 123; ARCHETTI, *Il monachesimo bresciano nella storiografia*, p. 471; LUDWIG, *I libri memoriali e i rapporti di fratellanza*, pp. 151-155; ARCHETTI, *Fraternità, obbedienza e carità*, pp. 400-401; SUCCURRO, *Una politica della memoria?*, pp. 612-622.

⁵⁰ *Codex diplomaticus Langobardiae*, n. 20, coll. 40-43; *Codice diplomatico longobardo*, III 1, n. 33, pp. 203-208; ARCHETTI, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo*, pp. 10-13; ID., *Il monachesimo bresciano nella storiografia*, p. 471.

⁵¹ *Codex diplomaticus Langobardiae*, n. 50, coll. 93-97; *Codice diplomatico longobardo*, III 1, n. 44, pp. 251-260; ZELLI, *Narnate*, pp. 42-45; SERENI, *Il monastero regio di Sextunum-Vallantis*, pp. 1613-1618.

⁵² *Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae*, n. 13 (a. 789-797), p. 510; THEODOMARI ABBATIS CASINENSIS *Epistula ad Karolum regem*, p. 164; DELL'OMO, *Montecassino altomedievale*, pp. 171ss.

e sapere se la loro fondazione fosse precedente alla diffusione della *Regula Benedicti*⁵³, con l'intento di dare maggiore omogeneità alle istituzioni monastiche.

L'inchiesta rientrava in un orientamento generale che, con la rinascita del cenobio cassinese, si era andato rafforzando dapprima in Italia e poi aveva visto l'introduzione di provvedimenti legislativi in Gallia e Germania tesi alla ricezione della regola, superando la pluralità delle regole circolanti⁵⁴. Grazie alla matrice romana e all'interessamento papale, il testo benedettino divenne presto il 'punto di attrazione' o *Anziehungspunkt*⁵⁵ attraverso cui Montecassino rappresentava l'orientamento verso Roma' o *Romorientierung* mediante il quale l'influenza della Santa Sede si imponeva sul monachesimo europeo⁵⁶. I cenobi dell'Italia centrale, quelli della Gallia o della Germania, cominciando dall'abbazia di Fulda, abbracciarono progressivamente la *Regula sancti patris Benedicti*, di cui la riforma di Aquisgrana dell'816 e 817, benché in un contesto rinnovato, fu il naturale epilogo istituzionale⁵⁷. I commenti di età carolingia illuminano gli sforzi di *uniformitas* e *unanimitas* adottati per rendere vera la *communio* dei monaci e tra i cenobi, come lo sono le liste di fraternità nella preghiera redatte tra i monasteri⁵⁸.

Nel 742 il maestro di palazzo Carlomanno, figlio di Carlo Martello, sentito l'arcivescovo Bonifacio, aveva emanato un capitolare per l'area tedesca in cui stabiliva per i monaci e le monache di quella regione di governare la loro vita secondo la «*regulam sancti Benedicti*»⁵⁹; nel capitolare del marzo 743 di Les Estinnes presso il monastero di Lobbes, nella provincia belga di Hainaut, ordinò agli abati di recepire la regola benedettina come norma claustrale⁶⁰, mentre nel sinodo di Sois-

⁵³ V. Capitularia regum Francorum, I, n. 71, Capitula tractanda cum comitibus, episcopis et abbatibus, cap. 12, pp. 161-162, anno 811; *ibidem* anche n. 72, Capitula de causis cum episcopis et abbatibus tractandis, cap. 12, p. 164.

⁵⁴ HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich*, pp. 47-63.

⁵⁵ PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich Kultur und Gesellschaft in Gallien*, pp. 216-217.

⁵⁶ Per questo orientamento verso Roma delle popolazioni franche e anglosassoni, ben documentato dai pellegrinaggi verso la sede apostolica sin dal VII secolo, v. WOLLASCH, *Benedictus abbas Romensis: das römische Element*, pp. 119-137; ENGELBERT, *Regeltext und Romverehrung*, pp. 133-162; inoltre, PADBERG, *Missionare und Mönche*, pp. 145-168; DELL'OMO, *Montecassino altomedievale*, pp. 166-176.

⁵⁷ SCHMITZ, *L'influence*, pp. 401-415; ENGELBERT, *Benedikt von Aniane*, pp. 180-185.

⁵⁸ LUDWIG, *I libri memoriales e i rapporti di fratellanza*, pp. 145-164.

⁵⁹ «Et ut monachi et ancillae Dei monasteriales iuxta regulam sancti Benedicti ordinare et vivere, vitam propriam gubernare» (Capitularia regum Francorum, I, n. 10, KARLMANNI PRINCIPIS Capitulare [21 aprile 742], cap. 7, p. 26).

⁶⁰ «Abbatēs et monachi receperunt sancti patris Benedicti [regulam] ad restaurandam normam regularis vitae» (Capitularia regum Francorum, I, n. 11, KARLMANNI PRINCIPIS Capitulare Liptinense [1 marzo 743], cap. 1, p. 28).

sons il principe Pipino, maestro di palazzo del re merovingio Childerico III, confermò il 2 marzo 744 la medesima disciplina claustrale⁶¹. Detto orientamento proseguì in modo uniforme nei decenni successivi⁶² e, quando il re Carlo Magno assunse il comando del regno franco, non fece altro che dare seguito a tale indirizzo, poi confermato dalla richiesta di avere copia della regola dall'abate di Montecassino Teodemaro; nella risposta, dettata da Paolo Diacono, si ribadiva l'autorità cassinese sulle questioni dell'osservanza regolare⁶³.

4. *Il rinnovamento del monachesimo carolingio*

L'artefice del nuovo inquadramento disciplinare fu Benedetto di Aniane († 821), un monaco franco che per questa sua azione riformatrice è stato definito, non senza una certa enfasi, il 'secondo fondatore del monachesimo occidentale'⁶⁴. Egli, come ricorda il suo biografo, si dedicò interamente «ad interpretare la regola del beato Benedetto e per comprenderla andò a visitare i monasteri e chiese a chiunque fosse esperto ciò che egli non sapeva», raccogliendo le regole esistenti e fa-

⁶¹ «Ut ordo monachorum vel ancillarum Dei secundum regula sancta stabiles permaneant» (Capitularia regum Francorum, I, n. 12, PIPPINI PRINCIPIS Capitulare Suessionense [2 marzo 744], cap. 3, p. 29).

⁶² In questa direzione si vedano nei Capitularia regum Francorum, I: n. 14, Concilium Vernense [11 luglio 755], cap. 5, p. 34: «ut monasteria, tam virorum quam puellarum, secundum ordinem regulariter vivant»; n. 18, PIPPINI Capitulare Aquitanicum [768], cap. 2, p. 43: «ut illi episcopi, abbates, abbatissas sub ordine sancto vivant»; n. 20, Capitulare Haristallense [marzo 779], cap. 3, p. 47: «de monasteriis qui regulares fuerunt, ut secundum regulam vivant; necnon et monasteria puellarum ordinem sanctum custodiant, et unaquaeque abbatissa in suo monasterio sine intermissione resedeat»; n. 23, Duplex legationis edictum [23 marzo 789], capp. 1-16, p. 63 si riprendono le norme della regola e cap. 19, sulle comunità femminili minori: «de monasteriis minutis ubi nonnanes sine regula sedent, volumus ut in unum locum congregatio fiat regularis, et episcopus praevideat ubi fieri possint»; n. 24, Breviarium missorum Aquitanicum [789], cap. 4, p. 65: «ut episcopi, abbatis vel coenobie sanctorum sub ordine sancto esse redebuisent, propter quid non sunt»; n. 25, Capitulare missorum [792 o 786], cap. 3, p. 67: «clerici qui monachorum nomine non pleniter conversare videtur et ubi regula sancti Benedicti secundum ordinem tenent, ipsi in verbum tantum et in veritate promittant, de quibus specialiter abbates adducant domno nostro»; n. 28, Synodus Franconofurtensis [giugno 794], capp. 11-19, 24, 32, 47, pp. 75-77.

⁶³ Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae, pp. 509-514; THEODOMARI ABBATIS CASINENSIS Epistula ad Karolum regem, pp. 162-167; SUCCURRO, *Una politica della memoria?*, pp. 607-611.

⁶⁴ Per un profilo biografico del riformatore carolingio, v. PICASSO, *Benedetto di Aniane*, coll. 1357-1359; sulla sua opera, GRÉGOIRE, *Benedetto d'Aniane nella riforma monastica*, pp. 573-610; ID., *Il monachesimo carolingio dopo Benedetto d'Aniane († 821)*, pp. 349-388.

condone diretta esperienza⁶⁵. Di fronte all'esistenza di monasteri che «conservavano ancora istituzioni canoniche», e non avevano adottato la regola benedettina «portatrice di salvezza» e ne ignoravano le prescrizioni, si legge nella *Vita*, «il padre Benedetto, obbedendo ai desideri del sovrano», visitò tali cenobi «ad uno ad uno, non solo una o due, ma anche molte volte, facendo conoscere gli insegnamenti della regola e dividendola per loro in singoli capitoli; confermava le parti note e illustrava quelle sconosciute e così, con l'aiuto di Dio, avvenne che quasi tutti i cenobi situati in Aquitania accolsero l'osservanza della regola»⁶⁶.

La svolta si ebbe con i sinodi dell'816 (*Acta praeliminaria* e decreti promulgati il 23 agosto) e dell'817 (decreti promulgati il 10 luglio) convocati dall'imperatore Lodovico il Pio ad Aquisgrana, nei quali egli legiferò, precisò e scandì con esatta sincronia la ritualità della giornata, impose una prassi di vita simile (*consuetudo*) all'interno della comune professione (*ordo monasticus*) e nel rispetto della medesima regola, quella benedettina, che i monaci erano invitati a memorizzare⁶⁷. La sintesi delle disposizioni contenute nei relativi capitolari si tradusse nel *Capitulare monasticum* (III), emanato probabilmente negli anni 818-819, con cui si confermò il principio delle libere elezioni abbaziali, la separazione dal mondo dei cenobi e si rese più liturgica e devozionale la funzione dei chiostri⁶⁸, superando le resistenze locali che si manifestarono, ad esempio a Fulda⁶⁹, come pure gli attacchi diretti alla sua persona ricordati dal biografo⁷⁰. Un primo commento ufficiale si ebbe con l'*Expositio* dell'abate di Saint-Mihiel Smaragdo⁷¹.

Importanti riflessi di tali mutamenti sono rintracciabili all'interno della vita monastica, il più vistoso dei quali fu il graduale processo di clericalizzazione e il diffondersi delle messe private. Luoghi specializzati nella preghiera, le grandi abbazie caroline divennero centri privilegiati di suffragio per l'umanità: i mo-

⁶⁵ ARDONIS *Vita Benedicti abbatis Anianensis*, cap. 18, p. 206.

⁶⁶ *Ibidem*, cap. 29, p. 211; per i presupposti, *Capitularia regum Francorum*, I, n. 18, PIPPINI *Capitulare Aquitanicum* [768], cap. 2, p. 43.

⁶⁷ SEMMLER, *Benedictus II*, pp. 1-49; DE JONG, *Carolingian Monasticism*, pp. 622-653.

⁶⁸ *Capitulare monasticum*, pp. 177-282; DELL'OMO, *Montecassino altomedievale*, pp. 187-189.

⁶⁹ *Supplex Libellus monachorum Fuldensium*, pp. 321-327; DELL'OMO, *Quod beatus pater Benedictus instituit*, pp. 69-71.

⁷⁰ «In primo luogo il diavolo accese l'animo dei chierici contro la sua legislazione, poi sollecitò i sentimenti dei vassalli del palazzo e sconvolse anche la mente di alcuni conti; tutti ugualmente infiammati dalla fiaccola dell'invidia, non di nascosto, ma ormai apertamente, sprigionando il veleno delle loro pestifere menti, lo definirono pubblicamente monaco girovago bramoso di beni, invasore della proprietà altrui, instancabile patrocinatore delle sue anime. E la loro insana crudeltà sfociò in una tale empietà che tentarono di scagliare contro di lui l'animo del serenissimo imperatore Carlo» (ARDONIS *Vita Benedicti abbatis Anianensis*, cap. 29, p. 211).

⁷¹ SMARAGDI ABBATIS *Expositio in Regulam s. Benedicti*, e le osservazioni introduttive di Pius Engelbert (pp. XXIX-XXXI) sul carattere dell'opera e la sua datazione.

naci furono chiamati a ricevere gli ordini sacri, ad acquisire una formazione teologica e ad avere una preparazione liturgica per essere all'altezza dei nuovi compiti⁷². Il reclutamento cominciò ad avvenire prevalentemente nel corso dell'infanzia – mediante la donazione dei genitori dei loro bambini al monastero – e non più in età adulta (detti *conversi*); i piccoli oblato (o *pueri nutriti*), monaci a tutti gli effetti, divennero il futuro e l'*élite* delle comunità cenobitiche che per loro misero in atto le migliori risorse di cui disponevano⁷³. I criteri educativi della 'custodia' e della 'disciplina' furono il perno della loro formazione⁷⁴, ma anche l'osatura della preparazione religiosa e crescita educativa in ambito cristiano fino al Concilio Vaticano II. Ciò impose ai cenobi di dotarsi di spazi e strutture adatti ai fanciulli come non era mai accaduto in passato, mentre le comunità claustrali lieuitarono numericamente. Il caso femminile di San Salvatore di Brescia è emblematico al riguardo.

L'ufficiatura assunse in tal modo una speciale solennità rispetto al sobrio modello proposto originariamente da Benedetto e si dilatò in una serie di riti e preghiere aggiuntive (come la *trina oratio* – notturna, avanti Prima e dopo Compieta – e le visite agli altari, da compiersi con specifiche preghiere tre volte al giorno), che trovano una dettagliata descrizione nel *Commentario* di Ildemaro di Corbie o nella *Vita* del riformatore carolingio anianense⁷⁵. Le celebrazioni, anche dal punto di vista formale, si configurarono come parte sempre più rilevante dell'impegno quotidiano del monaco a scapito del lavoro manuale. Gli *Ordines* romano-franchi, ossia la descrizione dei riti della Chiesa romana ad uso dei monaci nel regno franco, attestano con tutta evidenza la tensione del monachesimo carolingio a

⁷² Sulla funzione delle messe private nella liturgia monastica carolingia, v. ANGENENDT, *Missa specialis*, pp. 153-221. A conferma di questa evoluzione merita di essere ripreso un passo della lettera dei monaci di Fulda all'imperatore Carlo: «si conceda ai monaci sacerdoti di celebrare più spesso la messa e vengano consentiti loro spazi di tempo per questo, così come venivano concessi dai nostri predecessori. Siano scelti per il sacro ordine coloro che sono stati istruiti sulla parola sacra e abbiano dato prova di una santa vita quotidiana, non siano ladri e nemmeno scellerati, e coloro che abbiano un minimo di conoscenza giuridica relativa al sacerdozio» (*Supplex Libellus monachorum Fuldensium*, cap. 2, p. 322; inoltre, SEMMLER, *Studien zum Supplex Libellus*, pp. 268-298).

⁷³ Per questi aspetti DE JONG, *Growing up in a Carolingian monastery*, pp. 99-102; EAD., *In Samuel's image*; ARCHETTI, *Ildemaro a Brescia e la pedagogia monastica*, pp. 113-178; ID., *L'educazione dei pueri oblato: reclutamento, formazione e finalità*, pp. 67-124.

⁷⁴ ARCHETTI, *Sub virga magistris. Custodia e disciplina nell'educazione carolingia*, pp. 527-582.

⁷⁵ *Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*; per la questione dell'origine di questo commento e della sua autenticità, v. ENGELBERG, *Status quaestionis circa la tradizione del commento di Ildemaro*, pp. 47-66; sulle novità nell'ufficiatura liturgica ricordate nella *Vita* del riformatore franco, ARDONIS *Vita Benedicti abbatis Anianensis*, capp. 38-39, pp. 216-218; utile, ARCHETTI, *Dilexi decorem domus tuae*, pp. 237-239.

plasmare le proprie celebrazioni sul modello papale in uso nel Laterano e nelle basiliche stazionali romane.

Le riforme liturgiche introdotte da Benedetto d'Aniane trovarono pieno compimento nelle consuetudini di Cluny⁷⁶, l'abbazia borgognona fondata nel 909-910 dall'abate Bernone in seguito alla donazione del duca d'Aquitania Guglielmo il Pio. Con questo provvedimento il cenobio era di fatto al riparo dalla giurisdizione delle potestà locali – laiche ed ecclesiastiche – e posto sotto la protezione spirituale della Sede Apostolica⁷⁷. Ciò moltiplicò le celebrazioni e i rituali di preghiera: abbandonato il lavoro manuale, i monaci furono impegnati a garantire la grande officatura giornaliera e ad assolvere alle funzioni devozionali, nonché alle celebrazioni d'intercessione e di suffragio connesse a lasciti e offerte *pro remedio anime*. Gli spazi cultuali vennero dilatati, moltiplicate le cappelle e accresciuto il numero degli altari per far fronte alle nuove esigenze rituali e incrementata la rete delle fraternità della preghiera documentata dai *libri memoriales* o *confraternitatum*.

Il modello di fraterna unione a cui guardare era ancora Montecassino, come attesta la lettera inviata da Bonifacio tra il 750 e il 754 all'abate Optato, in cui esprimeva il voto di una *societas spiritalis*, una comunione di preghiera con lo stesso monastero cassinese⁷⁸, il più strettamente legato a Benedetto e a quella Roma che insieme rappresentavano le fonti ispiratrici del monachesimo germanico. È il caso del *Liber vitae* di Santa Giulia di Brescia, su cui erano scritti i nomi dei monaci, dei loro familiari e dei benefattori del monastero, il cui ricordo liturgico era assicurato dall'orazione quotidiana delle monache⁷⁹. Nella lista redatta nell'848 quando «l'imperatore Lotario donò sua figlia, la nobile Gisla, secondo

⁷⁶ *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis; Consuetudines Cluniacensium antiquiores*; inoltre, PICASSO, *Usus e Consuetudines cluniacensi in Italia*, pp. 297-311.

⁷⁷ Il documento con la donazione di Guglielmo d'Aquitania all'abate Bernone di Gigny è edito in *Les plus anciens documents originaux de l'abbaye de Cluny*, n. 4, pp. 33-39; inoltre, CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, pp. 13-15. Per un primo quadro d'insieme, invece, *Cluny: Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*; ROSENWEIN, *Rules and the Rule at Tenth-Century Cluny*, pp. 307-320; *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld; From Dead of Night to End of Day; The abbey of Cluny*.

⁷⁸ «Nos indignos vobiscum in unitate fraternae dilectionis et societatis spiritalis suscipere [...] et ut vestra fraternitas in spiritali regulariter vita vivens in pacifica tranquillitate fraterne concordie pro nostra fragilitate exorare dignetur [...]. Diligenter quoque deprecamur, ut familiaritas fraternae caritatis inter nos sit et pro viventibus oratio communis et pro migrantibus de hoc saeculo orationes et missarum sollemnia celebrentur, cum alternatim nomina defunctorum inter nos mittantur» (*Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus*, n. 106, pp. 231-232; Houben, *L'influsso carolingio sul monachesimo meridionale*, pp. 120-121).

⁷⁹ *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore*; LUDWIG, *Il codice memoriale e liturgico*, pp. 103-119.

l'ordine della santa regola»⁸⁰, la composizione della comunità risulta essere in gran parte di ragazze entrate da bambine e cresciute all'interno dell'abbazia; l'*oblata* di sangue reale Gisla figura all'inizio di un elenco di cinquanta fanciulle offerte come «olocausto vivente» al monastero nel decennio compreso tra l'837 e l'848⁸¹.

Era questo, infatti, il modello di reclutamento che il monaco riformatore Ildemaro – chiamato in quegli stessi anni ad organizzare il monastero di San Faustino di Brescia, appena costituito dal vescovo Ramperto – aveva in mente quando era giunto in città, dal momento che i monasteri europei che lui conosceva «erano pieni di bambini» e lui stesso aveva fatto il suo ingresso da piccolissimo nel cenobio di Corbie, affidato dal padre alle cure del grande abate Adalardo⁸². La decisione del presule si inseriva nella politica imperiale di provvedere la città di una fondazione claustrale che potesse essere uno strumento di iniziative spirituali e pastorali conformi alle esigenze della *rinascita* carolingia⁸³. Nell'841, presso la chiesa suburbana di Santa Maria *ad silvas*, dove erano custodite le reliquie dei santi martiri Faustino e Giovita, il vescovo istituiva il monastero di San Faustino, dotandolo di un ricco patrimonio di beni, in parte attinti dal suo patrimonio personale⁸⁴.

Il cenobio divenne presto il fulcro di molte iniziative pastorali strettamente connesse con l'autorità vescovile, in città e nel contado, ma anche un importante centro culturale, in rapporto con Milano e con Verona, oltre che con le grandi abbazie d'Oltralpe di Reichenau sul lago di Costanza, di Murbach in Alsazia o di San Gallo in Svizzera, che resero Brescia una delle sedi più attive nella promozione della politica imperiale⁸⁵. A San Faustino vennero organizzati uno *scriptorium* e una biblioteca dove si copiavano e leggevano le opere degli autori dell'antichità classica, come Terenzio; al suo interno circolavano molti codici, maestri

⁸⁰ *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore*, p. 182 (42v).

⁸¹ LUDWIG, *Il codice memoriale e liturgico*, p. 106; nel caso di Gisla, la sua donazione all'abbazia femminile lombarda, «edificata tra le mura della città di Brescia», avvenne con ogni probabilità quando l'imperatore, il 16 marzo 848 da Aquisgrana, confermò l'uso del patrimonio claustrale all'«amatissima consorte Ermengarda» e, alla sua morte, che ne disponesse pienamente la figlia, secondo le norme dell'osservanza regolare benedettina (LOTHARI I. ET LOTHARI II. Diplomata, n. 115, p. 241).

⁸² Per questi aspetti si rimanda al volume *San Faustino Maggiore di Brescia: il monastero della città*, mentre per il coinvolgimento del monaco franco, v. ARCHETTI, *Ildemaro a Brescia e la pedagogia monastica*, pp. 113-178.

⁸³ ID., *Monasteri episcopali e cura delle anime*, pp. 310-319.

⁸⁴ ID., *Varietà di esperienze monastiche episcopali a Brescia*, pp. 259-264.

⁸⁵ Per questi aspetti, le fonti e la bibliografia di riferimento GAVINELLI, *Tra i codici della Biblioteca Civica Queriniana*, pp. 16-33; EAD., *Il gallo di Ramperto*, pp. 401-444; EAD., *Cultura e scrittura a Brescia in età romanica*, pp. 31-83 e *passim*.

famosi frequentavano i suoi chiostri e i suoi monaci promuovevano numerose attività di studio, anche in collegamento con altri analoghi centri internazionali.

5. *L'influsso di Cluny*

Il monastero divenne perciò il luogo privilegiato in cui la realtà terrena e quella celeste si saldavano: la quiete del chiostro assicurava ai suoi abitanti un sicuro transito nel periglioso mare della vita⁸⁶. I monaci si presentavano come i soli eredi della primitiva Chiesa apostolica e descrivevano le condizioni di vita degli uomini secondo una gerarchia di moralità e di valori al cui vertice collocavano loro stessi. Così suona la rielaborazione della società in tre *ordines*, proposta dalla cultura ecclesiastica (*oratores, bellatores, laboratores*), nella visione dell'ecclettico abate di Fleury, Abbone, poco prima del Mille: «Tra i cristiani dei due sessi sappiamo bene che esistono tre ordini e, per così dire, tre livelli. Il primo è quello dei laici, il secondo quello dei chierici, il terzo quello dei monaci. Benché nessuno dei tre sia esente dal peccato, il primo è buono, il secondo è migliore, il terzo è ottimo»⁸⁷.

La crisi che colpì e travolse il sacro romano impero alla fine del IX secolo, le distruzioni seminate anche tra i monasteri dalle incursioni saracene e dalle invasioni di Ungari e Normanni, infransero in molti casi la continuità delle fondazioni, ma non interruppero quella della memoria storica di quelle abbazie, né i loro lasciti spirituali. Emblematiche furono le vicende legate a Montecassino che nell'883 venne distrutta per la seconda volta; la sua restaurazione a metà del secolo X, grazie all'abate Aligerno, segnò l'inizio di una nuova fase del rinnovamento monastico che, pur accogliendo molti elementi del passato, era destinata a trovare altri centri di promozione o almeno contribuire a prepararli. È il caso di San Pietro di Cluny, la potente abbazia borgognona sorta all'inizio del secolo X, che meglio di qualunque altra rappresentò e interpretò la restaurazione dello spirito monastico, favorita anche dalla personalità eccezionale dei santi abati che la guidarono fino a metà del XII secolo.

La grande diffusione cluniacense in terra lombarda avvenne negli anni cruciali della 'lotta per le investiture', tra il 1068 e il 1095⁸⁸, in un contesto di particolari

⁸⁶ ARCHETTI, *Vivere e morire nel chiostro*, pp. 9-29; ID., *Nihil operi Dei praeponatur*, pp. 51-80.

⁸⁷ ABBONIS FLORIAGENSIS ABBATIS *Apologeticus ad Hugonem*, col. 463.

⁸⁸ VIOLANTE, *Per una riconsiderazione della presenza cluniacense*, pp. 610-611; per la diffusione in area lombarda: SPINELLI, *Repertorio cronologico delle fondazioni cluniacensi*, pp. 501-520; inoltre, ARCHETTI, *Fraternità, obbedienza e carità*, pp. 483-513, 654-659.

alleanze in cui i monaci, pur sostenendo la causa della libertà della Chiesa, evitarono di entrare in netto contrasto con la parte imperiale e l'alta aristocrazia, proponendosi come una sorta di 'terza via' per la riforma in atto. L'adesione di Cluny al rinnovamento della Chiesa non significava però la condivisione fino in fondo degli ideali sostenuti dalla curia romana. Gli obiettivi principali – ossia la lotta alla simonia e al nicolaismo – erano certo i medesimi e lo speciale rapporto che li univa aveva permesso all'abbazia di svilupparsi rapidamente, come pure al papato di rafforzarsi sfruttando il prestigio del cenobio e indebolendo, tramite l'esenzione, il potere dei vescovi ribelli. Ma a San Pietro di Cluny si intendeva la riforma come un fatto puramente monastico, legato soprattutto all'espansione dell'*ordo Cluniacensis*, e anche il primato del papa era considerato in funzione della protezione che esso poteva garantire ai monaci. Men che meno si condividevano le conseguenze teocratiche della dottrina, quali l'esclusione dei laici dalle strutture ecclesiastiche, perché era proprio la possibilità del loro inserimento nella *ecclesia Cluniacensis* che aveva permesso a Cluny di ottenere grandi donazioni e larghi consensi.

L'abbazia borgognona si presentava perciò come una forza intermedia tra quelle in campo del papa e dell'imperatore, impegnata a realizzare una riforma della Chiesa in cui ai monaci spettasse la funzione direttiva; in questo modo, la riforma religiosa sostenuta dalla curia romana penetrò nel ceto dirigente nobiliare, senza che i suoi esponenti dovessero abbracciare le forme estreme dei gruppi più radicali di estrazione patarinica⁸⁹. Ciò rese possibile, nel lasso di poco tempo, la restituzione o il recupero di numerose chiese private e delle rendite decimali, salvaguardando gli interessi dei loro precedenti possessori. La presenza di numerosi priorati maschili nelle campagne alla fine dell'XI secolo e la loro immunità dai poteri di controllo episcopale segnarono in profondità la successiva storia monastica padana, permettendo a queste comunità una crescita patrimoniale vigorosa grazie all'accumulo di possedimenti e di diritti territoriali aggregati ai nuclei fondiari originari.

In questo modo i monaci neri di Cluny, strettamente collegati con le famiglie aristocratiche dei fondatori, ebbero nuove chiese, a volte con diritti di decima, e nuovi centri agricoli di produzione, quasi sempre dotati di poteri giurisdizionali e signorili, cioè posseduti *cum honore et districto*, e quindi con il diritto di control-

⁸⁹ Un panorama complessivo viene offerto in *Cluny in Lombardia*; inoltre, CANTARELLA, *I cluniacensi in Italia*, pp. 247-268; *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*; come pure, ARCHETTI, *Medioevo cluniacense*, pp. 9-58 e, per un aggiornamento, BELLINI, *Il monastero di San Nicola di Rodengo nella storiografia*, pp. 227-256.

lare i loro rustici, i quali erano sottomessi spiritualmente alla cura pastorale dei sacerdoti scelti dai cluniacensi⁹⁰. I priorati di Pontida, di Vertemate, di Rodengo, di Piona, di Provaglio, di Capo di Ponte, di Calvenzano o di San Pietro in Vallate a Cosio Valtellino, sono solo alcuni esempi di queste fondazioni, ancora rappresentativi perché le loro strutture architettoniche attestano, anche visivamente, l'articolato processo di penetrazione religiosa e territoriale avvenuta in quel lasso di tempo⁹¹. Lo spirito cluniacense apriva una nuova via al rinnovamento della Chiesa, dove l'ordinamento sociale poteva appagare il suo desiderio di salvezza eterna se collegato a quello monastico incarnato dall'abbazia borgognona.

A metà del XIII secolo, quando il declino di quell'esperienza monastica aveva lasciato ormai il posto ad altri movimenti riformistici, «la pace della concordia, che rende unanimi nella stessa casa coloro che servono Dio – si legge nella relazione inviata dai monaci di Pontida a Cluny – e li unisce col cemento della carità, senza la quale non avrebbe valore né l'ordine monastico, né la disciplina regolare, né l'ospitalità, né alcun'altra opera di bene, si praticano tra di noi molto più che negli ultimi trent'anni, e conseguentemente vengono osservati l'umile obbedienza verso i superiori, l'ospitalità continua, la partecipazione assidua agli uffici divini, lo zelo e un fervore non mediocre per la regola della disciplina monastica e, per dirla in breve, si serve Dio in santità e giustizia»⁹². Lo spirito delle origini – confermato dai termini *caritas, obedientia e hospitalitas* – continuava a identificare il carattere peculiare nella carità fraterna, nella pratica dell'obbedienza, nell'esercizio continuo dell'ospitalità e nel fervoroso impegno per la celebrazione dell'ufficio. E nonostante le difficoltà che nel Duecento gravavano sui priorati lombardi, il modello cluniacense possedeva ancora il carisma iniziale, pur avendone perso lo slancio espansivo.

MANOSCRITTI

Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. C.I.10.

⁹⁰ ARCHETTI, *Ad suas manus laborant*, pp. 57-102.

⁹¹ Per qualche rimando sull'architettura cluniacense in Lombardia, v. PIVA, *L'architettura dei cluniacensi*, pp. 165-184; SEGAGNI MALACART, *Cluny en Lombardie*, pp. 328-345; STROPPA, *L'attività dei cluniacensi nella diocesi bresciana*, pp. 442-452; EAD., *L'immagine di Cluny nelle architetture delle fondazioni lombarde*, pp. 305-330; EAD., *Tradizione culturale e reliquiaria nell'architettura bresciana*, pp. 320-328.

⁹² *Statuts, chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny*, p. 223; inoltre, *Il monachesimo italiano nell'età comunale*.

BIBLIOGRAFIA

- L'abbazia di San Benedetto di Leno. Mille anni nel cuore della pianura Padana. Atti della giornata di studio*, Leno, Villa Seccamani, 26 maggio 2001, a cura di A. BARONIO (= «Brixia Sacra», III s., VII/1-2), Brescia 2002.
- The abbey of Cluny: a collection of essays to mark the eleven-hundredth anniversary of its foundation*, Berlin-Münster 2010.
- ABBONIS FLORIAGENSIS ABBATIS Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum, in *Patrologiae cursus completus. Series latina* 139, Parisiis 1880.
- AGOSTINO DI IPPONA, *Le confessioni*, a cura di M. SIMONETTI, Roma-Milano 1994.
- R. ALCIATI, *Monaci d'Occidente, secoli IV-IX*, Roma 2018.
- C. ALZATI, *Trinitatis ostium proposuit. Il martirio quale evidenza della fede trinitaria nelle lettere di Vigilio di Trento sui leviti d'Anaunia*, in «Cassiodorus», 3 (1997), pp. 211-220.
- L'Anaunia e i suoi martiri. 16° centenario dei martiri d'Anaunia, 397-1997*, a cura di R. GRÉGOIRE, Trento 1997.
- A. ANGENENDT, *Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen*, in «Frühmittelalterliche Studien», 17 (1983), pp. 153-221.
- G. ARCHETTI, *Da Bangor a Bobbio: il monachesimo tra VI e VII secolo*, in *Teodolinda* [v.], pp. 425-440.
- ID., *Barbari, cristiani e romani nella pastorale dei vescovi di Brescia Filastro e Gaudenzio, in Romani, Germani e altri popoli: momenti di crisi fra tarda antichità e alto medioevo. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cimitile - Nola - Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2019*, a cura di C. EBANISTA - M. ROTILI, Napoli 2021, in stampa.
- ID., *Dilexi decorem domus tuae. Committenza aristocratica e popolare in ambito claustrale (secoli VIII-XII)*, in *Il Medioevo: i committenti* [v.], pp. 237-239.
- ID., *L'educazione dei pueri oblatis: reclutamento, formazione e finalità*, in *La historiografia medieval davant la crisi. La historiografia medieval ante la crisis*, editado por M.E. VARELA-RODRÍGUEZ, Girona 2015, pp. 67-124.
- ID., *Evangelium nuntiare. Chiese, impegno pastorale e forme di religiosità*, in *A servizio del Vangelo* [v.], pp. 211-314, 620-632.
- ID., *Exire ad heremum. Culti e forme di vita eremitica nella Lombardia medievale, in Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e alto medioevo. Atti del convegno internazionale di studi, Cimitile - Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2013. Luoghi di culto, necropoli e prassi funeraria fra tarda antichità e medioevo. Atti del convegno internazionale di studi, Cimitile - Santa Maria Capua Vetere, 19-20 giugno 2014*, a cura di C. EBANISTA - M. ROTILI, Napoli 2016, pp. 513-564.
- ID., *Fraternità, obbedienza e carità. Il modello cluniacense*, in *A servizio del Vangelo* [v.], pp. 483-513, 654-659.
- ID., *Ildemaro a Brescia e la pedagogia monastica nel commento alla Regola*, in *San Faustino Maggiore di Brescia* [v.], pp. 113-178.
- ID., *Medioevo cluniacense. Monaci, chiese e priorati nel territorio bresciano*, in «Civiltà Bresciana», XV/1-2 (2006), pp. 9-58.
- ID., *Il monachesimo bresciano nella storiografia di fine secolo*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa* [v.], pp. 451-490.
- ID., *Monasteri episcopali e cura delle anime: tre casi a confronto (secoli IX-XI)*, in *CARE* [v.], pp. 310-319.
- ID., *Nihil operi Dei praeponatur. Il tempo dei monaci nel Medioevo*, in *Tempus mundi umbra aevi. Tempo e cultura del tempo tra Medioevo ed Età Moderna. Atti dell'incontro*

- nazionale di studio, Brescia, 29-30 marzo 2007, a cura di ID. - A. BARONIO, Brescia 2008, pp. 51-80.
- ID., *Tra regno e impero: la memoria benedettina nel monastero di Leno*, in *Dalle steppe al Mediterraneo: popoli, culture, integrazione*. Atti del convegno internazionale di studi Fondazioni e rituali funerari delle aristocrazie germaniche nel contesto mediterraneo, Cimitile - Santa Maria Capua Vetere, 18-19 giugno 2015, a cura di C. EBANISTA - M. ROTILI, Napoli 2017, pp. 143-180.
- ID., *Secundum monasticam disciplinam. San Salvatore di Brescia e le trasformazioni istituzionali di un monastero regio*, in *Desiderio. Il progetto politico* [v.], pp. 631-680.
- ID., *Sequens vestigia regum. Note conclusive*, in *Tra i Longobardi del Sud. Arechi II e il ducato di Benevento*, a cura di M. ROTILI, Presentazione di C. RICCI, Introduzione di A. CIMITILE, Padova 2017, pp. 751-768.
- ID., *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo. Note storiche in margine ad alcune pubblicazioni recenti*, in «Brixia Sacra», III s., V/1-2 (2000), pp. 5-44.
- ID., *Ad suas manus laborant. Proprietà, economia e territorio rurale nelle carte di Rodengo (secc. XI-XV)*, in *San Nicolò di Rodengo. Un monastero di Franciacorta tra Cluny e Monte Oliveto*, a cura di G. SPINELLI - P.V. BEGNI REDONA - R. PRESTINI, Brescia 2002, pp. 57-102.
- ID., *Sub virga magistris. Custodia e disciplina nell'educazione carolingia dei pueri oblatis*, in «Studi Medievali», III s., LVII/2 (2016), pp. 527-582.
- ID., *Varietà di esperienze monastiche episcopali a Brescia tra IX e XI secolo*, in «Fondare» tra antichità e medioevo [v.], pp. 259-264.
- ID., *Vivere e morire nel chiostro: temi e prospettive di ricerca*, in *Living and Dying in the Cloister* [v.], pp. 9-29.
- ARDONIS *Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis*, edidit G. WAITZ, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, XV.1, Hannoverae 1887.
- C. AZZARA, *Monachesimo e diritto tra regnum Langobardorum e regnum Italiae*, in *Il monachesimo italiano* [v.], pp. 67-78.
- ID., *Il re e il monastero. Desiderio e la fondazione di Leno*, in *L'abbazia di San Benedetto di Leno* [v.], pp. 21-32.
- ID., *Spoletto e Benevento e il regno longobardo d'Italia*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento* [v.], pp. 107-123.
- A. BARONIO, *Desiderio e la 'costruzione' del regno*, in *Desiderio. Il progetto politico* [v.], pp. 217-272.
- ID., *Monasterium et populus. Per la storia del contado lombardo: Leno*, Brescia 1984.
- ID., *Il sogno di Desiderio re dei Longobardi*. Prefazione di C. AZZARA, Premessa di G. ARCHETTI, Spoleto-Milano 2018.
- ID., *Il sogno di re Desiderio e la fondazione del monastero di San Benedetto di Leno. Prime considerazioni*, in *Da pagani a cristiani. L'evangelizzazione della pianura bresciana e la chiesa dei Santi Nazario e Celso di Leno*. Atti del convegno di studio, Leno, 5 giugno 2010, a cura di A. BARONIO (= «Brixia Sacra», III s., XVII/1-2), Brescia 2012, pp. 163-182.
- R. BELLINI, *Il monastero di San Nicola di Rodengo nella storiografia degli ultimi trent'anni*, in *L'abbazia dei Santi Nicola e Paolo VI di Rodengo dalla soppressione al ritorno dei monaci*, a cura di G. ARCHETTI (= «Brixia Sacra», III s., XXV/1-4), Brescia 2020, pp. 227-256.
- San Benedetto nel suo tempo*, in Atti del VII Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo, Norcia - Subiaco - Cassino - Montecassino, 29 settembre - 5 ottobre 1980, Spoleto 1982.

- Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus*, herausgegeben von M. TANGL, in *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae selectae in usum scholarum*, I, Berlin 1916.
- G.M. CANTARELLA, *I cluniacensi in Italia. Lineamenti di una presenza monastica*, in *Rapporti tra le comunità monastiche benedettine italiane tra alto e pieno medioevo*. Atti del III convegno del Centro di studi farfensi, Santa Vittoria di Matenano, 11-13 settembre 1992, San Pietro in Cariano (Vr) 1994, pp. 247-268.
- ID., *I monaci di Cluny*, Torino 1993.
- Capitulare monasticum, edidit C. MORGAND, in *Initia consuetudinis benedictinae* [v.], pp. 177-282.
- Capitularia regum Francorum, I, edidit A. BORETIUS, in *Monumenta Germaniae Historica. Leges*, Hannoverae 1883.
- CARE (Corpus architecturae religiosae europeae, IV-X saec.). *Meaning and use of corpora*. 24th Annual International Scientific Symposium of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages (Pula, Croatia, May 25th - 28th 2017), Zagreb-Motovun 2018.
- Le carte del monastero di San Salvatore e Santa Giulia di Brescia*, I (759-1170), a cura di G. COSSANDI. Presentazione di G. ANDENNA - N. D'ACUNTO, Spoleto 2020.
- Catalogi regum Langobardorum et Italicorum Brixienensis et Nonantulanus, edidit G. WAITZ, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae 1878.
- G. CAVALLO, *Dallo scriptorium senza biblioteca alla biblioteca senza scriptorium*, in *Dall'eremo al cenobio* [v.], pp. 331-422.
- Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, herausgegeben von G. CONSTABLE - G. MELVILLE - J. OBERST, Münster 1998.
- Cluny: Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*, herausgegeben von H. RICHTER, Darmstadt 1975.
- Cluny in Lombardia*. Atti del Convegno storico celebrativo del IX Centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida, 22-25 aprile 1977, I, Cesena 1979; I/2 (*Appendici e indici*), Cesena 1981.
- Codex diplomaticus Langobardiae, a cura di G. PORRO LAMBERTENGGI, Torino 1873.
- Codice diplomatico longobardo*, II, a cura di L. SCHIAPARELLI, Roma 1929.
- Codice diplomatico longobardo*, III/1, a cura di C. BRÜHL, Roma 1973.
- G. CONSTABLE, *Monaci, vescovi e laici nelle campagne lombarde del XII secolo*, in *L'abbazia di San Benedetto di Leno* [v.], pp. 155-213.
- Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis, edidit K. HALLINGER, Siegburg 1983.
- L. CREMASCHI, *Introduzione*, in BASILIO DI CESAREA, *Le regole. Regolae fusius tractatae, Regolae brevius tractatae*, Magnano (Bi) 1993, pp. 15-57.
- Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, a cura di G. ARCHETTI. Traduzione e note di I. BONINI VALETTI, Roma 2016.
- Culto e storia in Santa Giulia*, a cura di G. ANDENNA, Brescia 2001.
- N. D'ACUNTO, *Evergetismo monastico e stabilizzazione del regnum Langobardorum: il caso di Desiderio e Ansa*, in *Desiderio. Il progetto politico* [v.], pp. 315-325.
- From Dead of Night to End of Day: the Medieval Customs of Cluny*, edited by S. BOYNTON - I. COCHELIN, Turnhout 2005.
- M. DE JONG, *Carolingian Monasticism: the Power of Prayer*, in *The New Cambridge Medieval History*, II (c. 750-900), edited by R. MCKITTERICK, Cambridge 1995, pp. 622-653.

- EAD., *Growing up in a Carolingian monastery: Magister Hildemar and his oblates*, in «Journal of Medieval History», IX/2 (1983), pp. 99-102.
- EAD., *In Samuel's image. Child oblation in the early medieval West*, Leiden-New York-Köln 1996.
- EAD. - P. ERHART, *Monachesimo tra i Longobardi e i Carolingi*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, a cura di C. BERTELLI - G.P. BROGILOLO, Milano-Brescia 2000, pp. 105-125.
- A. DE VOGÜÉ, *Benedikt von Nursia*, in «Theologische Realenzyklopädie», 5 (1980), pp. 538-549.
- ID., *San Benedetto uomo di Dio*, Cinisello Balsamo (Mi) 1999.
- ID., *Discretione praecipuam. A quoi Grégoire pensait-il?*, in «Benedictina», 22 (1975), pp. 325-327.
- ID., *La mention de la Regula monachorum à la fin de la Vie de Benoît (Grégoire, Dial. 2, 36). Sa fonction littéraire et spirituelle*, in «Regulae Benedicti Studia», 5 (1976), pp. 289-298.
- M. DELL'OMO, *Montecassino altomedievale: i secoli VIII e IX. Genesi di un simbolo, storia di una realtà*, in *Il monachesimo italiano* [v.], pp. 165-192.
- ID., *A proposito dell'esilio romano dei monaci cassinesi dopo la distruzione longobarda di Montecassino*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione* [v.], pp. 485-512.
- ID., *Quod beatus pater Benedictus instituit... Montecassino e Fulda prima e negli anni di Rabano Mauro*, in *Rabano Mauro, De rerum naturis. Cod. Casin. 132 / Archivio dell'Abbazia di Montecassino*, a cura di G. CAVALLO, Pavone Canavese (To) 1994, pp. 69-71.
- Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*. Atti del Primo convegno internazionale di studio, Brescia, 21-24 marzo 2013, a cura di G. ARCHETTI, Spoleto-Milano 2015.
- A. DI MURO, *Forme di vita monastica nel Mezzogiorno longobardo (570-750): una nota*, in *Teodolinda* [v.], pp. 301-303.
- 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*. Atti del Convegno Internazionale, Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000, a cura di G. ANDENNA, Milano 2001.
- P. ENGELBERG, *Benedikt von Aniane und die karolingische Reichsidee. Zur politischen Theologie des Frühmittelalters*, in *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, a cura di G. PENCO, Roma 1990, pp. 67-103.
- ID., *Regeltext und Romverehrung. Zur Frage der Verbreitung der Regula Benedicti im Frühmittelalter*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione* [v.], pp. 133-162.
- ID., *Status quaestionis circa la tradizione del commento di Ildemaro*, in *Il monachesimo italiano* [v.], pp. 47-66.
- Epistolae variorum Carolo Magno regnante scriptae*, edidit E. DÜMMLER, in *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Karolini aevi*, IV.2, Berolini 1895.
- Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI, Roma 1987.
- Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, a cura di E. DAL COVOLO - R. UGLIONE - G.M. VIAN, Roma 1997.
- Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*, edidit R. MITTERMÜLLER, in *Vita et Regula SS. P. Benedicti una cum expositione Regulae ab Hildemaro tradita*, 3, Ratisbonae 1880.

- San Faustino Maggiore di Brescia: il monastero della città*. Atti della giornata nazionale di studio, Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005, a cura di G. ARCHETTI - A. BARONIO (= «Brixia Sacra», III s., XI/1), Brescia 2006.
- «Fondare» tra antichità e medioevo. Atti del Convegno di studio, Bologna, 27-29 maggio 2015, a cura di P. GALETTI, Spoletto 2016.
- A. GALDI, *Benedetto*, Bologna 2016.
- SAN GAUDENZIO DI BRESCIA, *Trattati*. Introduzione, traduzione, note e indici di G. BANTERLE, Milano-Roma 1991.
- S. GAVINELLI, *Tra i codici della Biblioteca Civica Queriniana: un percorso di lettura*, in *Libri e lettori a Brescia tra medioevo ed età moderna*. Atti della giornata di studi, Brescia, Università Cattolica, 16 maggio 2002, a cura di V. GROHOVAZ, Brescia 2003, pp. 16-33.
- EAD., *Cultura e scrittura a Brescia in età romanica*, in *Società bresciana e sviluppi del romanico (XI-XIII secolo)*. Convegno internazionale di studi (Brescia, 9-10 maggio 2002), a cura di G. ANDENNA - M. ROSSI, Milano 2007, pp. 31-83.
- EAD., *Il gallo di Ramperto. Potere, simboli e scrittura a Brescia nel secolo IX*, in *Margarita amicorum. Studi di cultura europea per Agostino Sottili*, I, a cura di F. FORNER - C.M. MONTI - P.G. SCHMIDT, Milano 2005, pp. 401-444.
- EAD., *Una prospettiva su Desiderio nelle fonti monastiche*, in *Desiderio. Il progetto politico* [v.], pp. 553-605.
- G.D. GORDINI, *Origini e sviluppo del monachesimo a Roma*, in «Gregorianum», 37/2 (1956), pp. 220-260.
- R. GRÉGOIRE, *Benedetto d'Aniane nella riforma monastica carolingia*, in «Studi Medievali», III s., 26 (1985), pp. 573-610.
- ID., *Il monachesimo carolingio dopo Benedetto d'Aniane († 821)*, in «Studia Monastica», 24 (1982), pp. 349-388.
- ID., *Monaci e monasteri in Roma nei secoli VI-VII*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 104 (1981), pp. 5-24.
- GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, IV, in *Opere di Gregorio Magno*, a cura di B. CALATI - A. STENDARDI, Roma 2001.
- ID., *Vita di San Benedetto*, commentata da A. DE VOGÜÉ, Bologna 2009.
- P. GUERRINI, *Brescia e Monte Cassino in un carteggio inedito intorno a una reliquia di S. Benedetto*, Brescia-Subiaco 1942.
- W. HARMLESS, *Desert Christians. An Introduction to Literature of Early Monasticism*, Oxford-New York 2004.
- W. HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Paderborn 1989.
- H. HOUBEN, *L'influsso carolingio sul monachesimo meridionale*, in *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione* [v.], pp. 101-132.
- ID., *Potere politico e istituzioni monastiche nella Langobardia minor (secoli VI-X)*, in *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del 2° Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Benevento, 29-31 maggio 1992, a cura di G. ANDENNA - G. PICASSO, Milano 1996, pp. 177-198.
- Initia consuetudinis benedictinae. Consuetudines saeculi octavi et noni*, edidit K. HALLINGER, Siegburg 1963.
- IOHANNIS CASSIANI *Conlationes XXIII*, in ID., *Opera*, edidit M. PETSCHENIG, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1886.

- L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*, a cura di C. VIOLANTE - A. SPICCIANI - G. SPINELLI, Cesena 1985.
- M. LABROUSSE, *Saint Honorat, fondateur de Lérins et évêque d'Arles. Étude et traduction de textes d'Hilaire d'Arles, Fauste de Riez et Césaire d'Arles*. Préface de P.P. ABBÉ DE LÉRINS, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1995.
- Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, sous la direction de Y. CODOU - M. LAUWERS, Turnhout 2009.
- Liber tramitis aevi Odilonis abbatis, edidit P. DINTER, Siegburg 1980.
- Living and Dying in the Cloister. Monastic Life from the 5th to the 11th Century*, edited by G. ARCHETTI - M. JURKOVIĆ, Zagreb-Motovun 2017.
- I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*. Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Spoleto 20-23 ottobre 2002 - Benevento 24-27 ottobre 2002, Spoleto 2003.
- LOTHARII I. ET LOTHARII II. Diplomata, edidit T. SCHIEFFER, in Monumenta Germaniae Historica. Diplomatum Karolinorum, III, Berolini et Turici 1966.
- A. LUCIONI, *Monachesimo occidentale e monaci missionari*, in *Storia del monachesimo* [v.], pp. 61-84.
- U. LUDWIG, *Il codice memoriale e liturgico di San Salvatore / Santa Giulia. Brescia e Reichenau*, in *Culto e storia in Santa Giulia* [v.], pp. 103-119.
- ID., *I libri memoriali e i rapporti di fratellanza tra i monasteri alemanni e i monasteri italiani nell'alto medioevo*, in *Il monachesimo italiano* [v.], pp. 145-164.
- F. MARAZZI, *S. Vincenzo al Volturno. Evoluzione di un progetto monastico tra IX e XI secolo*, in *Il monachesimo italiano* [v.], pp. 425-460.
- I martiri della val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985.
- Il Medioevo: i committenti*. Atti del Convegno internazionale di studi, Parma, 21-26 settembre 2010, a cura di A.C. QUINTAVALLE, Milano 2011.
- Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore / Santa Giulia in Brescia*, herausgegeben von D. GEUENICH - U. LUDWIG, unter Mitwirkung von A. ANGENENDT - G. MUSCHIOL - K. SCHMID (†) - J. VEZIN, in Monumenta Germaniae Historica. Libri memorialia et necrologia. Nova series, IV, Hannover 2000.
- G. MICCOLI, *I monaci, in L'uomo medievale*, a cura di J. LE GOFF, Roma-Bari 1988, pp. 39-80.
- C. MOHRMANN, *Introduzione*, in *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*. Introduzione di C. MOHRMANN. Testo critico e commento a cura di A.A.R. BASTIAENSEN - J.W. SMIT. Traduzioni L. CANALI - C. MORESCHINI, Milano 1975, pp. IX-XXX.
- Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto medioevo*, Spoleto 2017.
- 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, a cura di G. SPINELLI, Cesena 2006.
- Il monachesimo italiano nell'età comunale*. Atti del IV convegno di studi storici sull'Italia benedettina. Abbazia di San Giacomo Maggiore, Pontida (Bergamo), 3-6 settembre 1995, a cura di F.G.B. TROLESE, Cesena 1988.
- Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957.
- Il monastero di S. Ambrogio nel Medioevo*. Convegno di studi nel XII centenario: 784-1994, Milano, 5-6 novembre 1984, Milano 1988.
- Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese, secc. VI-IX*. Atti del II Convegno di studi sul medioevo meridionale, Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984, a cura di F. AVAGLIANO, Montecassino 1987.

- Pacomio servo di Dio e degli uomini. Fonti greche sulla vita di Pacomio e dei suoi discepoli.* Introduzione generale di W. HARMLESS. Introduzione, traduzione e note a cura di L. D'AYALA VALVA, Magnano (Bi) 2016.
- L.E.V. PADBERG, *Missionare und Mönche auf dem Weg nach Rom und Monte Cassino im 8. Jahrhundert*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 111 (2000), pp. 145-168.
- PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*. Introduzione di B. LUISELLI, traduzione e note di A. ZANELLA, Milano 1991.
- G. PASQUALI, *S. Giulia di Brescia*, in *Inventari altomedievali di terre, coloni e redditi*, a cura di A. CASTAGNETTI - M. LUZZATI - G. PASQUALI - A. VASINA, Roma 1979, pp. 42-94.
- G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del medioevo*, Milano 1983.
- Petronace da Brescia nel XIII centenario della rinascita di Montecassino (718-2018)*. Atti della giornata di studio, Cassino, Palagio Badiale, 23 novembre 2018, a cura di M. DELL'OMO, Montecassino 2019.
- G. PICASSO, *Benedetto di Aniane*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, I, Roma 1974, coll. 1357-1359.
- ID., *Introduzione*, in SAN BENEDETTO, *La Regola con testo latino a fronte*, a cura di G. PICASSO. Traduzione e note di D. TUNIZ, Cinisello Balsamo (Mi) 1996, pp. 13-49.
- ID., *Il monachesimo nell'alto medioevo*, in *Dall'eremo al cenobio* [v.], pp. 3-66.
- ID., *Monachorum tempora seu gesta exquirere. Studi di storia monastica (secoli VI-XIII)*, Münster 2006, pp. 13-68.
- ID., *Usus e Consuetudines cluniacensi in Italia*, in *L'Italia nel quadro dell'espansione europea* [v.], pp. 297-311.
- PIPPINI, CARLOMANNI, CAROLI MAGNI Diplomata, ediderunt E. MÜHLBACHER - A. DOPSCH - J. LECHNER - M. TANGL, in *Monumenta Germaniae Historica. Diplomatum Karolinorum*, I, Hannoverae 1906.
- P. PIVA, *L'architettura dei cluniacensi da Cluny all'Europa*, in *Benedetto. L'eredità artistica*, a cura di R. CASSANELLI - E. LÓPEZ-TELLO GARCÍA, Milano 2007, pp. 165-184.
- Les plus anciens documents originaux de l'abbaye de Cluny (IX^e-XI^e siècles)*, I, sous la direction de H. AT SMA - S. BARRET - J. VEZIN, Turnhout 1997.
- V. POLONIO, *Il monastero di San Colombano di Bobbio dalla fondazione all'epoca carolingia*, Genova 1962.
- S. PRICOCO, *L'isola dei santi: il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978.
- ID., *Il monachesimo*, Roma-Bari 2003.
- F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, München-Wien 1965.
- La Règle du Maître*, I-II, Introduction, texte, traduction et notes par A. DE VOGÜÉ, Paris 1964.
- La Règle du Maître*, III, Concordance verbale du texte critique conforme à l'ortographe du manuscrit Pal. lat. 12205 par J.-M. CLÉMENT - J. NEUFVILLE - D. DEMESLAY, Paris 1965.
- Regola del Maestro*, I, Introduzione, traduzione e commento a cura di M. BOZZI; II, Introduzione, testo e note a cura di M. BOZZI - A. GRILLI, Brescia 1995.
- La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, a cura di S. PRICOCO, Verona-Milano 1995.
- Regole monastiche d'Occidente*, a cura di E. BIANCHI. Traduzione e note di C. FALCHINI, fotografie di G. BASILICO, Torino 2001.

- Regole monastiche femminili*, a cura di L. CREMASCHI. Introduzione di E. BIANCHI, fotografie di B. BIAMINO, Torino 2003.
- B.H. ROSENWEIN, *Rules and the Rule at Tenth-Century Cluny*, in «*Studia Monastica*», 19 (1977), pp. 307-320.
- M. SANDMANN, *Herrscherverzeichnisse als Geschichtsquellen. Studien zur langobardisch-italienischen Überlieferung*, München 1984.
- P. SCHMITZ, *L'influence de saint Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de saint-Benoît, in Il monachesimo nell'alto medioevo* [v.], pp. 401-415.
- M. SEGAGNI MALACART, *Cluny en Lombardie*, in *Cluny 910-2010. Onze siècles de rayonnement*, sous la direction de N. STRATFORD, Paris 2009, pp. 328-345.
- J. SEMMLER, *Benedictus II: una regula, una consuetudo*, in *Benedictine culture 750-1050*, herausgegeben von W. LOURDAUX, Louvain 1983, pp. 1-49.
- ID., *Studien zum Supplex Libellus und zur anianischen Reform in Fulda*, in «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*», 69 (1958), pp. 268-298.
- A. SERENI, *Il monastero regio di Sextunum-Vallantis e il territorio di Antrodoco (Ri) in età longobarda*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, II [v.], pp. 1597-1618.
- A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, I (*L'età antica e medievale*), a cura di G. ANDENNA, Brescia 2010.
- L. SIGNORI, *Due fonti moderne per la storia di Leno: Cornelio Adro e Arnold Wion*, in *L'abbazia di San Benedetto di Leno* [v.], pp. 289-337.
- SMARAGDI ABBATIS *Expositio in Regulam s. Benedicti*, ediderunt A. SPANNAGEL - P. ENGELBERT, Siegburg 1974.
- G. SPINELLI, *Ordini e congregazioni religiose*, in *Diocesi di Brescia*, a cura A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO, Brescia-Gazzada 1992, pp. 291-355.
- ID., *Repertorio cronologico delle fondazioni cluniacensi nell'attuale Lombardia*, in *Cluny in Lombardia*, I/2 [v.], pp. 501-520.
- Statuts, chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny*, avec un avant-propos et des notes par Dom G. CHARVIN, I, Paris 1965.
- C. STEWART, *Giovanni Cassiano il monaco*, Abbazia di Praglia, Teolo (Pd) 2020.
- Storia del monachesimo*, II (*L'età medievale (secoli VIII-XV)*), a cura di M. BENEDETTI, direzione scientifica di E. PRINZIVALLI, Roma 2015.
- F. STROPPA, *L'attività dei cluniacensi nella diocesi bresciana: programmazione e identità, in Medioevo: i committenti* [v.], pp. 442-452.
- EAD., *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia: dal monastero al museo*. Prefazione di M. ROTILI, Premessa di G. ARCHETTI, Spoleto-Milano 2018.
- EAD., *L'immagine di Cluny nelle architetture delle fondazioni lombarde: il caso bresciano*, in «*Fondare*» tra antichità e medioevo [v.], pp. 305-330.
- EAD., *Tradizione culturale e reliquiaria nell'architettura bresciana*, in *CARE* [v.], pp. 320-328.
- M.C. SUCCURRO, *L'abbazia di San Benedetto di Leno (secoli VIII-XV). Istituzioni, relazioni, aspetti patrimoniali*. Università di Firenze, Dottorato di ricerca in Storia Medievale, ciclo XXV, a.a. 2010-2012, tutor F. SALVESTRINI.
- EAD., *Una politica della memoria? Fondazioni monastiche e traslazioni reliquiali di re Desiderio*, in *Desiderio. Il progetto politico* [v.], pp. 607-629.
- Supplex Libellus monachorum Fuldensium Carolo imperatori porrectus*, edidit J. SEMMLER, in *Initia consuetudinis benedictinae* [v.], pp. 321-327.
- Teodolinda. I Longobardi all'alba dell'Europa*. Atti del Secondo convegno internazionale di studio, Monza, Gazzada Schianno, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015, a cura di G. ARCHETTI, Spoleto-Milano 2018.

- THEODOMARI ABBATIS CASINENSIS Epistula ad Karolum regem, ediderunt D.K. HALLINGER - D.K. WEGENER, in *Initia consuetudinis benedictinae* [v.], pp. 137-175.
- P. TOMEA, *Intorno a S. Giulia. Le traslazioni e le 'rapine' dei corpi santi nel regno longobardo (Neustria e Austria)*, in *Culto e storia in Santa Giulia* [v.], pp. 29-101.
- F. TRONCARELLI, *Vivarium. I libri, il destino*, Turnhout 1998.
- C. VIOLANTE, *Per una riconsiderazione della presenza cluniacense in Lombardia*, in *Cluny in Lombardia*, 1/2 [v.], pp. 521-664.
- S. WEMPLE FONAY, *San Salvatore / Santa Giulia: A Case Study in the Endowment and Patronage of a Major Female Monastery in Northern Italy*, in *Women of the Medieval World. Essays in honor of John H. Mundy*, edited by J. KIRSCHNER - S. WEMPLE FONAY, Oxford 1985, pp. 85-102.
- J. WOLLASCH, *Benedictus abbas Romensis: das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition*, in *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, herausgegeben von N. KAMP - J. WOLLASCH, Berlin 1982, pp. 119-137.
- M. ZELLI, *Narnate. Storia di un territorio di frontiera tra Spoleto e Rieti dall'VIII al XIII secolo*, Roma 1997.

TITLE

Il monachesimo nell'Europa altomedievale

Monasticism in early medieval Europe

ABSTRACT

Tra le istituzioni medievali, lo sviluppo del monachesimo rappresenta una delle maggiori novità, in Oriente come in Occidente, che ha segnato la formazione della civiltà europea. Nato come movimento spontaneo in seno alla cristianità, si è articolato nel corso dei secoli rispondendo alle esigenze sociali di rinnovamento spirituale e religioso; un processo avvenuto uniformandosi alle norme canoniche indicate dalle autorità della Chiesa. L'influsso della *Regula Benedicti* in particolare, e con essa il progressivo orientamento disciplinare del papato, costituirono una svolta fondamentale e tale indirizzo, a partire dall'VIII secolo, non fu recepito solo dalla riforma carolingia dei sinodi di Aquisgrana, ma costituì il riferimento di ogni successiva riforma claustrale del monachesimo europeo.

Among medieval institutions, the development of monasticism represents one of the main innovations, both in the East as well as in the West, that marked the formation of European civilization. It was originated as a spontaneous movement within Christianity, it developed over the centuries responding to the social needs of spiritual and religious renewal; a process occurred in accordance with the canonical norms indicated by the Church authorities. The influence of the

Regula Benedicti in particular, and together with it the progressive disciplinary orientation of the papacy, established a fundamental turning point and this direction, starting from the eighth century, was not only assumed by the Carolingian reform of the synods of Aachen, but became the reference of any subsequent cloistered reform of European monasticism.

KEYWORDS

Monachesimo, Benedetto, regola, Roma, papato, Chiesa

Monasticism, Benedict, Rule, Rome, Papacy, Church