

STRANIERO NEL MONDO STRANIERO AL MONDO

Alba Maria Orselli

La *xeniteia* del monaco tardoantico tra etica e antropologia

Sono numerose (è lapalissiano dichiararlo) le fonti testuali del Tardoantico cristiano attinenti al tema della *ξενιτεία*, al termine greco facendosi imperfettamente corrispondere il latino *peregrinatio*, con le quali il percorso di costruzione di questo *munusculum* per Enrico Morini mi ha condotta a confrontarmi – o a riconfrontarmi. Fonti tutte, per il mio intervento, greche e latine; però nella mia piena e impotente consapevolezza che uguale attenzione dovrebbe essere riservata, per un tale ambito tematico, a fonti a quelle coeve, redatte in altre lingue in uso nell’ecumene gravitante sul Mediterraneo, lo spazio dello “stagno” evocato dal Socrate platonico. Tra queste altre lingue, le varietà del copto, per i cui testi non poco ma solo in parte ci soccorrono le parafrasi o i corrispondenti in greco o in latino, nonché le traduzioni moderne nelle più accessibili lingue europee; e le lingue delle culture di Siria e Mesopotamia. Idiomi tutti di opzioni monastiche tra le più antiche e tra le più considerate nel dibattito storiografico. Non a caso la riflessione pionieristica elaborata nel 1968 da Antoine Guillaumont, scegliendo di riferirsi nel suo raffinato francese al sistema ideologico-esperienziale della *ξενιτεία* con la categoria del *dépaysement*¹ si articolava anche su un nucleo di fonti siriane, subito avendo cura di sottolineare il gioco di rinvii e corrispondenze tra la famiglia lessicale greca della *ξενιτεία* e i suoi calchi siriani esplicitamente designanti l’antico monaco cristiano e il suo monachismo². Pur da lui assunto nel titolo stesso del suo saggio, il termine *dépaysement*

¹ GUILLAUMONT 1968 = 1979. Il saggio del Guillaumont si apre con la citazione di un titolo-d domanda di V. Monod: «Les voyages, le déracinement hors du milieu natal constituent-ils un des éléments déterminants de la conversion religieuse?» (MONOD 1936).

² GUILLAUMONT 1979, p. 90. Insistenti le considerazioni sul punto specifico del più recente BERTI 2010, specialmente pp. 149 e 156. Anche poi nel mio ORSELLI 2015, cfr. pp. 43-44, io stessa ragio-

appariva al Guillaumont, così come l'analogo *expatriation* o il più complesso *exil volontaire*, non realizzare a pieno gli spessori di quella «notion essentielle de la doctrine ascétique du monachisme chrétien ancien» cui i greci hanno dato il nome di *ξενιτεία*: significativa nella letteratura monastica il passo intrapreso dal monaco che sulle orme del genesiaco Abramo lascia la sua patria per andare a vivere in un paese in cui si sentirà sempre uno straniero³. Già prima Hans Fr. von Campenhausen aveva sintetizzato quel percorso nei termini di *Asketische Heimatlosigkeit*⁴.

Seguendo, ipotizzo, il filo rosso – non sempre né facilmente rintracciabile ma riconducibile alla eredità aristotelica di *Polit.* 1324a. 15-16 –, del configgere di due diversi modelli socioantropologici, quella antica *notion essentielle* ha potuto anche ora riproporsi alla riflessione per secoli del tutto prossimi ai nostri, con la persistenza della sua forza tradizionale ed esplicitando le sue implicazioni eticamente e socialmente contraddittorie, che non mi sono apparse facilmente avvertibili dietro le tensioni pedagogico-catechetiche dei testi tardoantichi; collocandosi al centro di preoccupazioni sociologiche della attualità. Ci si è di recente interrogati, in una attenta analisi del nuovo o rinnovato monachesimo occidentale dei secoli XIX-XXI, un'analisi che ha ben chiari i quadri storici di base, sulle «différentes valences contemporaines de l'extramondanéité monastique», e ci si è chiesti se quest'ultima addirittura non comporti una svalutazione della vita stessa cristiana in quanto tale nel mondo, arrivando a inquietarsi con la domanda «Pourquoi quitter le monde social où Dieu se révèle?»⁵. Pochi anni addietro, un monaco del nostro tempo, il superiore dell'attuale abbazia di Tournay, aveva anch'egli riconsiderato il tema della ricercata solitudine monastica – da molto tempo mi chiedo avendo in mente la definizione

no sulla capacità del patrimonio lessicale siriano di rinviare ai fondamenti teologico-antropologici del monachesimo cristiano, in particolare all'idea della unità-unicità dell'uomo monaco, univocamente orientato con la sua "semplicità" a realizzarsi quale immagine dell'unica sostanza divina. In un'ottica generale però molto sensibilmente attenta alle ricadute delle articolazioni linguistiche sulla dimensione della storia religiosa, cfr. PATLAGEAN 1993.

³ GUILLAUMONT 1979, p. 90.

⁴ Cfr. VON CAMPENHAUSEN 1930. Nella storiografia più vicina a noi il saggio del von Campenhausen è citato, con quello stesso del Guillaumont, come *auctoritas* impretebibile. Il Guillaumont da parte sua (GUILLAUMONT 1979, p. 90 n. 2), dopo aver citato il saggio del von Campenhausen, rinvia alle pagine specifiche sul tema della grande storiografia tradizionale, da Reitzenstein a Heussi a Hausherr a Nagel. I nomi del von Campenhausen e del Guillaumont compaiono anche tra i suggerimenti di COLOMBÁS 1974 (tr. it., p. 135). I medesimi rinvii sono ora in D'AYALA VALVA 2017, p. 295, n. 494; anche, a p. 121 n. 92 sono citati la classica monografia di MALAMUT 1993, e le pp. 147-159 dell'importante saggio di Th. Pratsch (PRATSCH 2005).

⁵ Cito dalla intrigante monografia di HERVIEU LÉGER 2017, pp. 385-399; una monografia della quale ho discusso nel mio intervento al VI Convegno Internazionale *De re monastica*, Roma-Subiaco, 9-11 giugno 2017, *Il tempo dei monaci*, in corso di stampa: A.M. Orselli, *Il tempo del monaco fra metastoria e storia*. Della monografia della HERVIEU LÉGER 2017 segnalo anche l'attenzione, p. 412, al tema in stretta relazione con il nostro della clausura come "soglia" e come "muro di difesa" tra una e altra dimensione esistenziale. È anche questo tema per me di speciale significato, cfr. ORSELLI 2016.

isidoriana: solitudine o singolarità? – nella sua insopprimibile dialettica con la urgenza della κοινωιά⁶.

Il patrimonio di riflessioni delle mie fonti tardoantiche ha da parte sua ben chiaro che quel *dépaysement*, quella *expatriation*, è solo la rinuncia primaria, preliminare alla messa in atto di un complesso graduato di comportamenti cui, forse più spesso ancora che con la terminologia della ξενιτεία, ci si riferisce in greco con la famiglia lessicale della ἀποδημία, nella consapevolezza che il δῆμος cui si allude non è quello di appartenenza politica del soggetto, perché siamo nell'ambito di un processo interiore pur con tutte le sue ricadute pratiche⁷, e che dietro quella famiglia lessicale c'è anche tutto uno spessore comunicativo incardinato nel greco del Nuovo Testamento⁸. Si osserva poi anche il ricorso al sistema idiomatologico della φυγή, che subito ci viene incontro da uno degli *Apophtegmi* più spesso citati, nelle sue tradizioni greche come in quelle latine, l'*Apophtegma* celeberrimo di Arsenio: φεύγε, σῶπα, ἡσύχαζε⁹, che ricostruisce il percorso perfettivo dell'ascesa dall'abbandono del proprio contesto geopolitico alla conseguita capacità del silenzio in quanto dominio della lingua sino al raggiungimento della ἡσυχία, lo stato irrinunciabile per il seguace di un alto profilo monastico. Dove però gli spazi semici di φυγή, φεύγειν possono rinviare non semplicemente ad un allontanamento volontario, ma alla opzione per un vero e proprio "esilio" («l'exil volontaire» cui alludeva il Guillaumont), anche fondata a partire da un vero e proprio esilio politico, come si interpreta essere stato il caso di Pietro l'Ibero¹⁰. Se ha ragione Giorgio Agamben nel proporre una tale lettura per il passo conclusivo delle *Enne-*

⁶ CHAUVELOT, MIGLIORINO 2011, pp. 40-51.

⁷ Cito due voci autorevoli della ideologia ascetica tardoantica, Evagrio il Pontico e Diadoco di Foticea. Cfr. Evagr. Pont., *Traité pratique ou le moine (Λόγος πρακτικός)*, edd. A. Guillaumont, Cl. Guillaumont, Paris 1970 e 1971 (Sources Chrétiennes 170-171), 61, p. 642: l'intelletto se non si corregge dall'interno non può avanzare né «ἀποδημῆν τὴν καλὴν ἐκεῖνην ἀποδημίαν» che gli consente di pervenire «ἐν τῇ χώρᾳ τῶν ἀσωμάτων»; Evagr. Pont., *À Euloge*, un testo noto a Guillaumont ancora solo nella tradizione siriana (cfr. GUILLAUMONT 1979, p. 91 n. 3), ora però edito nella redazione greca: ed. Ch.-A. Fogielman, Paris 2017 (Sources Chrétiennes 591), con puntuali osservazioni sul clima culturale a pp. 48 e 53 ss. dell'introduzione: (con alternanza delle scelte terminologiche) 1, p. 272, la ξενιτεία è la prima dei «λαμπρὰ ἀγωνίσματα», specie quando «πρὸς ταύτην καὶ μόνος ἐκδημοῖς πατρίδα, γένος ὑπαρξῆν ἀθλητικῶς ἀποδύμενος»; particolarmente suggestiva, 14, p. 370, la dialettica interna al cammino verso la vera patria di «πρακτικὴ ἐκδημία καὶ γνωστικὴ ἐνδημία»; Diad. Phot., *Oeuvres spirituelles*, ed. E. des Places, Paris 1997 (Sources Chrétiennes 5ter) usa esclusivamente le formule connesse con ἐνδημία / ἐκδημία, cfr. XIV, p. 91, XXXVI, p. 105, LVII, p. 117.

⁸ Cfr. 2 Cor 5,6; Hbr 11,13; 1 Pt 2,11.

⁹ *Apophthegmata Patrum*, Collezione alfabetica, Arsenio 2,46 in PG 65, col. 88C, cfr. la versione latina in PL 73, col. 801A; anche Collezione sistematica: *Les Apophthegmes des Pères Collection systématique*, ed. J.-Cl. Guy, vol I, Paris 1993 (Sources Chrétiennes 387), II, 4, p. 124; anche II, 15, p. 132 e 18, p. 134. La «φυγή τοῦ σώματος» come elemento definitorio della ἀναχώρησις si incontra in Evagr. Pont., *Traité pratique*, edd. A. Guillaumont, Cl. Guillaumont, cit., p. 618.

¹⁰ Cfr. PERRONE 2008. Non toccano la nostra angolatatura tematica le fini analisi di STRANO 2007; STRANO 2018.

adi plotiniane (VI, 9-11): «questa è la vita degli dei e degli uomini divini e beati (i filosofi *scil.*), distacco dalle restanti cose di quaggiù, vita che non si compiace più delle cose terrene, esilio (φυγή) di un solo presso un solo»¹¹.

Il riferimento plotiniano all'«esilio di un solo presso un solo», un esilio che si consuma tutto nella dimensione della interiorità, ci facilita la comprensione di un atteggiamento che paradossalmente potrebbe a una prima lettura apparirci di segno opposto rispetto alla tensione allo spaesamento tradizionalmente inteso e con ogni evidenza messo in pratica: è la risoluzione iniziale dell'Antonio di Atanasio, sull'onda di una consolidata tradizione filosofica ellenistica, di προσέχειν ἑαυτῷ¹²; cui mi sembra corrispondere bene, nel latino di Gregorio Magno, la scelta del giovane Benedetto di *habitare secum*¹³.

Il moltiplicarsi di tali possibili spessori semici – cui altri, non meno significativi, dovranno aggiungersene, come si verificherà nelle pagine successive – induce a concordare con l'opzione iniziale del Guillaumont quando non ritiene perfettamente adeguate a rendere ξενιτεία espressioni come *dépaysement*, *expatriation*, *exil volontaire*; aggiungerei *errance*, la parola che Elisabeth Malamut sceglieva nel 1993, e che Jean-Marie Sansterre avrebbe fatto propria nel 2000 per designare un percorso storico che è «l'essence même du monachisme à l'origine»¹⁴. Un fenomeno storico che ci si disegna come destino specifico del monaco bizantino, un percorso che è «s'exiler du monde clos des villes et des villages», ἔξω τευχῶν (i τείχη essendo il segno urbico delle strutture fisiche come dell'organizzazione di vita), «quitter sa patrie pour aller au loin et se retrouver inconnu et étranger sur une route d'aventure»¹⁵. Quel «voyage à part» così definito anche da Jacques Biarne¹⁶ che mettono in pratica donne e uomini della *pars Occidentis* non meno che della *pars Orientis*¹⁷. Quel viaggio che si vede iscritto, nella lunga durata, nell'etica di sag-

¹¹ Cfr. AGAMBEN 2014, pp. 298-304.

¹² Athanas. *Vita Antonii*, ed. G.M. Bartelink, Paris 1994 (Sources Chrétiennes, 400), 3, 1, p. 136; anche con il medesimo significato 3.2, *ibid.*

Fr. S. Pericoli Ridolfini, nella sua troppo spesso obliterata monografia *Alle origini del monachesimo. Le convergenze esseniche* (PERICOLI RIDOLFINI 1966), p. 134 n. 26 rinviava a uno specifico testo di Giamblico.

¹³ Greg. M., *Dial.*, edd. S. Pricoco, M. Simonetti, *Storie di santi e di diavoli*, Milano 2005-2006, II, 3.5, vol. I, p. 118.

¹⁴ MALAMUT 1993, p. 167. Inoltre SANSTERRE 2000.

¹⁵ Mi piace citare un testo latino tra i più autorevoli, dove ritengo nessun particolare sia casuale, ma tutto si iscriva in una costruzione coerente e tradizionale: Greg. M., *Dial.*, edd. S. Pricoco, M. Simonetti, cit., III, 14.4, vol. II, p. 54. Il servo di Dio, cioè il monaco, Isacco, venuto dalla Siria a Spoleto, dopo avere miracolosamente liberato un energumeno è attorniato dai fedeli che lo vogliono loro ospite, offrendogli ricche donazioni, anche «ad construendum monasterium»; ma Isacco, senza accettare, «egressus urbem non longe desertum locum reperit ibique sibi humilem habitaculum construxit».

¹⁶ BIARNE 2000, p. 371.

¹⁷ Per una presentazione recente di questo ricco ma non contraddittorio paesaggio ascetico mi permetto di rinviare alla mia lezione spoletina, ORSELLI 2017, in particolare alle pp. 91-97, 101-108.

gi e maestri di culture religiose altre, seppure contermini a quella cristiana: il rabbino rappresentato come giusto errante dell'ebraismo tardoantico e medievale¹⁸, lo *cheik* musulmano di epoca mamelucca che peregrina alla ricerca del maestro in grado di rivelargli la sua identità spirituale¹⁹.

È lungo questi percorsi che la greca *ξενιτεία* si incontra, però senza coincidenze necessarie, con la latina *peregrinatio*, afferente a un idioma che non è solo letterario e sociale (quello della definizione di Isidoro, *Etym.*, X, 215: «*peregrinus longe a patria positus sicut alienigena*»), ma anche giuridico: evoco la figura istituzionale del *praetor peregrinus* con la sua capacità giurisdizionale specificamente destinata. Ed è nell'ambito del monachesimo cristiano latinofono tardoantico e altomedievale che ideologia e lessico della *peregrinatio*, in quanto itineranza ascetica che è autospaesamento, appaiono aver trovato il più largo spazio, a partire dall'anelito primitivo (che fu dei ceti dirigenti della fine del IV e della prima metà del V secolo) ad abbandonare famiglia e patria per raggiungere i luoghi che custodiscono le tracce memoriali e fisiche della storia della Redenzione, quelli che da allora si sono chiamati i Luoghi Santi. Quanto però al vocabolario e alle lingue stesse delle fonti che ci informano sulla sostanza dei comportamenti resta difficile e tanto più per i secoli del Tardoantico tracciare linee precise di demarcazione, all'interno di una cultura linguistica complessa, mentre restano le corrispondenze delle scelte e delle realizzazioni di forme diverse di *πολιτεία*. Di itineranti illustri come Paola e le sue compagne siamo informati dall'epistolario latino di Girolamo; dell'altrettanto illustre Melania ci informa il *βίος* greco attribuito a Geronzio (BHG 1241); il *peregrinare* nel VII secolo di Gregorio che sarà infine vescovo della nativa Agrigento, da una costa all'altra del Mediterraneo e sino a Costantinopoli e ritorno ci è minuziosamente descritto nel suo *βίος* (BHG 707), ed è nel *βίος* (BHG 2366z) che seguiamo il cammino di Fantino il Giovane (X secolo) da una sponda all'altra dell'Adriatico, poi dell'Egeo, dalla sua Italia che non a caso, credo, è un'Italia grecanica, a Tessalonica. Alla memoria di queste itineranze, afferenti all'ambito della *Δύσις* anche quando attestate in lingua greca, aggiungo la citazione di un itinerario che, pur toccando anche Roma, si sviluppa nei territori della *Pars Orientis* dell'ecumene bizantina: è quello di Basilio, che poi si chiamerà Biagio (BHG 287), che dalla nativa Amorion situata nel sud-est dell'Anatolia centrale si dirige a Costantinopoli, poi con un difficile percorso per mare e sui flutti del Danubio si attesta in Bulgaria, giungendo poi sino a Roma;

Sottolineo come prima di arrivare a dedicare un'attenzione specifica al caso di Gregorio il Decapolita (MALAMUT 2004), la Malamut (MALAMUT 1993, *passim*) privilegiava l'esempio di Alessandro l'Acemeta, la cui storia è «d'abord, celle de l'alternance entre la pégrination et la stabilité». Per il *βίος* di Alessandro l'Acemeta si rinvia al testo greco (senza numero in BHG) con traduzione latina, ed. E. De Stoop, in PO 6/5 n. 30, Paris 1911 = Turnhout 2003.

¹⁸ BAUMGARTEN 2001 (tr. it. 2007), p. 78 ss.

¹⁹ JOEFFROY 1995, p. 91.

partitone viaggia con tappa a Metone nel Peloponneso per approdare di nuovo a Costantinopoli, al Monastero di Studios; di lì si recherà all'Athos tornando poi definitivamente a Costantinopoli²⁰.

Volendo però restringerci per ora alle fonti della *Pars Occidentis*, anche in questa i raggi delle destinazioni appaiono allargarsi nel segno di un progetto di vita che non muta. Nel V secolo Giovanni Cassiano, latinofono originario della *Scythia Minor* e familiarizzato con il monachesimo in Siria, si sposta nel Mediterraneo dagli insediamenti monastici del Basso Egitto sino a Marsiglia, ed evocando la vocazione di Abramo sottolinea che «uscire» non è solo la rinuncia ai beni del mondo ma alla «omnis memoria mundi huius»²¹; un'aspra anacoresi nel deserto conduce Onorato con il fratello Venanzio ad approdare infine a quella Lerinum che la sua fondazione monastica trasformerà in un'«isola dei santi»²². La ricerca di quella che Cassiano definisce la «desiderata secedentibus sanctis solitudo»²³ non appare aver condotto in Occidente a paradigmi estremi di isolamento ascetico, quali si collocano, in fonti ellenofone, in una geografia ancora intracosmica ma ormai «altra». Li praticano gli «eremiti assoluti», che secondo l'insegnamento di Enrico Morini si spingono a dimorare in regioni oltre i limiti dell'ecumene, all'orizzonte dell'universo, alle porte del paradiso terrestre²⁴. L'esistenza per quanto a noi nota di un Colombano si svolge tutta all'insegna dell'ideale della *peregrinatio*, ideale assoluto, funzione ed evidenza di una esigenza antropologica che supera i limiti non degli spazi ma della stessa esistenza terrena dell'uomo²⁵. E però, nonostante tutto, Colombano è visto ergersi di fronte ai re, presentandosi come *vir Dei*²⁶. Non mi soffermerò a proporre esemplificazioni dell'ideale e della pratica della *peregrinatio* dalle *Vitae* di Colombano stesso, di Gallo e dei primi abati bobbiensi; mi limito a segnalare in nota pochi accenni al tema, non troppo banali, spigolati nelle agiografia latine di età merovingia e proto-carolingia²⁷.

²⁰ MALAMUT 1993, pp. 258-260.

²¹ Io. Cass. *Conl. III*, ed. E. Pichéry, Paris 1955 (Sources Chrétiennes 42), 4 e 6, pp. 142 e 145.

²² Su questo da ultimo ORSELLI 2017, pp. 114-120.

²³ Io. Cass. *Conl. XI*, ed. E. Pichéry, Paris 2005 (Sources Chrétiennes, 54 bis), 3.2, p. 194.

²⁴ MORINI 2008.

²⁵ Cfr. Columb. *Instructio VIII*, ed. G.I.M. Walker, Dublin 1952 (Scriptores Latini Hiberniae II), 2, p. 96: «quasi peregrini semper patriam suspiremus [...] (dobbiamo sempre riflettere sulla morte) quia sumus mundi viatores et peregrini».

²⁶ Cfr. DIEM 2007, in particolare pp. 524, 530, 531, 541, 544.

²⁷ Cito *Vita Eptadii* (BHL 3576), ed. BR. Krusch, in MGH, *Script. Rer. Mer. III*, Hannoverae 1896, 8, p. 189; *Vita Iohannis Reomaensis*, ed. Krusch, *ivi*, 2, p. 507; *Vita Menelei* (BHL 6918), ed. W. Levison, in MGH, *Script. Rer. Mer. V*, Hannoverae et Lipsiae 1910, I.4, p. 138; *Vita Fridolini* (BHL 3170), ed. Krusch, *ivi*, 6, pp. 357 s.; *Vita Condedi* (BHL1907), ed. Levison, *ivi*, 1, p. 646; *Vita Gregorii ab. Traiectensis* (BHL 3680), ed. O. Holder-Egger, in MGH, *SS. XV/1*, Hannoverae 1887, 2-4, pp. 67-69. *Vita Willibaldi* (BHL 8931), 3-4, *ivi*, pp. 90-92; *Vita Albarti* (BHL 218), ed. W. Levison, in MGH, *Script. Rer. Mer. VI*, Hannoverae 1913, 5, p. 22. Da quest'ultima agiografia tarda (il protagonista si data all'inizio del secolo VIII, la composizione del testo è dal Levison collocata alla metà

Certo le barriere istituzionali, statuite o consuetudinarie, vengono precisandosi dalla fine del Tardoantico: il Sansterre ne ha riassunto il percorso quanto alla *peregrinatio* latinofona (da lui senz'altro tradotta come *errance*), però non senza la cautela di rilevare che anche a Bisanzio, come nelle più larga misura in Occidente, sia pure con minore «acuité, [...] également des voix s'élevèrent pour condamner cette pratique»²⁸. Del contributo del Sansterre mi sembra poi particolarmente opportuna e scrupolosa la precisazione che, scontati le dure prese di posizione di RM I, 13-73, e di RB I, 4-11 contro i *gyrovagi* (termine non segnalato prima di RM), e il carattere soggettivo della distinzione tra il vagabondaggio e la *peregrinatio*, Benedetto non aveva condannato in termini assoluti la itineranza monastica, giungendo ad ammettere per altri monaci che non fossero i suoi propri ciò che però a questi ultimi restava tassativamente interdetto²⁹.

Ipotizzo che il processo di consolidamento istituzionale della sedentarizzazione cenobitica non abbia tolto ai *monachi peregrini* dell'Occidente – la definizione di Arnold Angenendt per Pirmino, Sturmi, Willibrordo, Bonifacio³⁰ parendomi quasi antonomasticamente estensibile a gran parte dei flussi monastici, in particolare iro-scotti e iro-franchi dei secoli VIII-IX, ma ancora a quelli di X e XI – l'autocoscienza del rapporto con le origini di cui il ricordo di Abramo ci appare uno dei denominatori. Lo suggeriscono, dopo le *Vitae* del gruppo di Colombano, tante pagine della *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* di Beda, in cui trascorrono monaci e gruppi di monaci di questa o quella provenienza insulare, monaci attivi nella missione evangelizzatrice e normalizzante, che sono detti essersi fatti esuli «pro aeterna patria», essere dediti a «peregrinam ducere vitam», capaci di voler ritornare «ad dilectae locum peregrinationis» dove *peregrinatio* correttamente si rende in italiano come «esilio»³¹.

Neppure in questa sede mi sottraggo alla tentazione di iscrivere – seppure con i dovuti distinguo, che coglierei soprattutto nella diversa preoccupazione missionaria – nell'immaginario religioso dei *monachi peregrini* il patrimonio di testi che conosciamo come *Navigatio Sancti Brendani*, con l'errare del gruppo di Brendano per isole remote che si rivelano cetacei, con il suo approdare al monastero del silenzio,

del XII), estraggo un'annotazione che mi appare felicemente riassuntiva: Albaro, con il coepiscopo e probabilmente fratello carnale Erardo, lasciano tutto, anche la patria e le *sedes proprias*, «non tam de regione in regionem pedum passibus progredientes, quam de regione in regionem gradibus virtutum proficientes». Sottolineo che nelle fonti qui citate (l'elenco non è certamente esaustivo) compare con regolarità il riferimento alla migrazione di Abramo, della quale il Guillaumont (GUILLAUMONT 1979, p. 94) sottolineava la centralità per il tema, a partire dalla riflessione dei trattati filoniani.

²⁸ SANSTERRE 2000, p. 221 con rinvio anche alla voce di TALBOT 1991.

²⁹ SANSTERRE 2000, p. 220.

³⁰ ANGENENDT 1972.

³¹ Cfr. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum (Storia degli Inglesi)*, ed. M. Lapidge, tr. it. P. Chiesa, 2 voll., Milano 2010, III, IV, 1-2, vol. II, pp. 24-26, V, 1, p. 28, XIX, 7-8, p. 92, XXVII, 5, p. 144; IV, IV, pp. 186-188; V, IX, 1 e 4, pp. 358 e 362 («luogo del suo amato esilio», p. 363), X, 1-2, pp. 362-364, XIX, 2-10, pp. 410-420.

spettrale perché già proiettato, con la sua perfetta *κοινωνία*, verso la dimensione di un altro mondo³².

E però al di là delle petizioni di principio e delle formule letterarie neppure i *monachi peregrini* possono sottrarsi al richiamo sempre più pressante della *stabilitas*: come suggeriscono le *Vitae* studiate da Angenendt³³ e i testi stessi di Beda cui ho fatto riferimento, i *monachi peregrini* finiscono molto spesso con l'approdare a monasteri, già esistenti o da loro stessi fondati, e ad ogni modo a forme di ritiri ascetici che sono in terre, queste sì, loro nativamente straniere. Si coglie così una dialettica che è molto più antica del monachesimo insulare e britannico, e del VI e VII secolo occidentale. È la dialettica fatta esprimere con forza già da Antonio. Nella scrittura di Atanasio, Antonio è presentato rivolgersi agli ascoltatori *αιγυπτιακή φωνή* (affiancato per il greco da un interprete, forse Cronio), e aprire con il tema ormai tutto monastico della necessità di non rivolgersi indietro; «(la virtù spirituale non è lontana da noi). "Ἕλληνες μὲν οὖν ἀποδημοῦσι καὶ θάλασσαν περῶσιν (cfr. Dt 30,13), ἵνα γράμματα μάθουσιν, ἡμεῖς δὲ οὐ χρεῖαν ἔχομεν οὔτε ἀποδημίας διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν οὔτε περᾶσαι θάλατταν διὰ τὴν ἀρετὴν (perché il regno di Dio è dentro di voi)»³⁴. Si osservi l'assenza del termine *ξεντεία* cui si sostituisce *ἀποδημία*.

Il quadro d'insieme ci si dispiega dunque sin dai testi più antichi, e da quelli stessi in lingua greca, cui ho inteso ricondurmi con la citazione della *Vita Antonii*, forse meno compatto di quanto si potrebbe ipotizzare se ci si allinei alla molto diffusa opinione che la *ξεντεία*, in quanto autoestraniazione da luoghi e da contesti affettivi e sociali, sia in realtà indiscussa nella teoria e linearmente sempre riattuada nella pratica del monachesimo tardoantico. Il patrimonio degli *Apostegmi* greci e latini editi a quella teoria e a quella pratica non appare infine riservare un troppo largo spazio, se non per riproporre scontate dichiarazioni generiche, «*ξεντεία* (è) *ἐκδημησαι πρὸς τὸν κύριον*», e la *ξεντεία* è il fondamento, il primo dei combattimenti ascetici³⁵. Il filo della genericità si riavvolge nella lunga durata nella consapevolezza dei Padri di Gaza (VI secolo) che «*ξένοι ἐσμὲν ξένοι γενώμεθα*», qui verosimilmente a partire da uno sfondo reale di difficoltà di comunicazione con un destinatario che ignora il greco³⁶ e scrive solo

³² Cfr. *Navigatio Sancti Brendani, Alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, cur. G. Orlandi, R.E. Guglielmetti, Firenze 2014, in particolare, per i temi citati, X, pp. 26-28 e XII, pp. 38-50.

³³ Cfr. ANGENENDT 1982, pp. 57-63, 69-72. Cfr. anche SANSTERRE 2000, nota 14, p. 225.

Nessun apporto significativo è emerso per il nostro tema nella peraltro brillante lezione spoletina di MEEDER, c.d.s.

³⁴ Athan. *Vita Antonii*, ed. Bartelink, cit., 20, 4, p. 188. La versione latina attestata dal codice del Capitolo di S. Pietro in Vaticano edita dal medesimo Bartelink, intr. Chr. Mohrmann, tr. it. P. Citati, S. Lilla, Milano 1974, p. 48, traduce *ἀποδημία* con *peregrinatio*; la versione latina da sempre conosciuta e circolante di Evagrio di Antiochia, in PG 26, coll. 871-874, ricorre a una perifrasi giocata sul verbo *proficisci*.

³⁵ Cito dalla serie sistematica gli *Apostegmi* III, 20 e VII, 8, ed. Guy, cit., I, pp. 160 e 338-340.

³⁶ Barsanouphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, 55, edd. F. Neith, P. De Angelis Noah, tr. R. Regnault, I.I, Paris, 1997 (*Sources Chrétiennes*, 426), p. 274.

in lingua egiziana, alle certezze di Simeone il Nuovo Teologo (passaggio dal X all'XI secolo) che distingue la *ξενιτεία* autentica, «ή ὄντως ἀληθῆς ξενιτεία», che è l'uscita assoluta dal mondo, dalla «ἐκ τόπου εἰς τόπον μετάβασις», che è la ἀναχώρησις³⁷.

Se non che proprio i testi apoftegmatici sono anche capaci di aprirci una prospettiva che mi azzarderei a definire drammaticamente diversa. È quella che identifica la *ξενιτεία* con la capacità di dominare completamente la propria lingua³⁸, in una costruzione che è antropologica piuttosto che disciplinare, e cui appunto sembrano apparentabili larghi stralci dei capp. 8 e 9 di RM piuttosto che il cristallino cap. VI di RB. Del quadro ricco e suggestivamente disomogeneo ci offre infine una visione complessiva, ancora in piena temperie tardoantica (passaggio dal VI al VII secolo), l'opera di Giovanni Climaco, «un ex-solitario che scrive per dei cenobiti, [...] con uno scopo chiaramente spirituale e pastorale, piuttosto che didattico o normativo»³⁹. A quest'ultimo proposito sottolineerei però come il più antico biografo di Giovanni, Daniele di Raito, afferente alla cerchia dei corrispondenti di lui, lo definisca “Nuovo Mosé”, che «ricevette la legge scritta da Dio raggiungendo attraverso gradi spirituali la contemplazione»⁴⁰. Della *Scala*, di cui in anni non lontani si è indagata anche la ricezione in Occidente (però pervenendo a concludere che sicure attestazioni della conoscenza e della circolazione del testo climacheo in ambito latino non antecedono il XIV secolo dell'attività francescana)⁴¹, dopo i primi due “gradini” che trattano in apertura degli inizi della ascesa verso la perfezione, la rinuncia e il distacco, il terzo “gradino” è finalmente dedicato alla *ξενιτεία* (nella edizione della PG resa in latino con *peregrinatio*): che è abbandono definitivo di tutto ciò che ci riporta alla patria, comportamento alieno da qualsiasi familiarità, «sapienza sconosciuta [...] vita nascosta [...] abisso di silenzio». Nella sequenza non facilmente coordinabile delle successive suggestioni sul tema, che insinuano indirizzi di comportamento (e.g. «chi si è fatto straniero al mondo a motivo del Signore non deve più accostarsi al mondo», e già al “gradino” I si raccomandava che colui che è uscito dal mondo imiti «coloro che se ne stanno davanti alle tombe fuori della città», con un bel rinvio al rapporto dell'asceta con lo spazio e con i suoi spazi peculiari), spicca per la sua icasticità la definizione «straniero (ξένος)

³⁷ Sym. N.Th., *Chapitres* I, 96, ed. J. Darrouzès, Paris 1996 (Sources Chrétiennes, 51 bis), p. 98. Anche III, 15, pp. 126-128.

³⁸ Cito della serie alfabetica greca un apoftegma di abba Longino in PG 65, col. 256C, e uno di abba Tithoe, col. 428B.

Non a caso il tema del silenzio, *σιγή/σιωπή*, con tutte le sue implicazioni religiose e misteriosofiche, anche poi con i suoi spessori semici e teoretici specifici nella cultura monastica cristiana, si è posto ancora abbastanza di recente al centro di importanti riflessioni in sedi internazionali. Per l'area monastica tardoantica cfr. il mio ORSELLI 2012, con le indicazioni bibliografiche più significative a note 1 e 2, p. 109.

³⁹ Cfr. l'introduzione di J. Chryssavgis a *Giovani Climaco, La scala*, traduzione e note a cura di L. d'Ayala Valva, Magnano (Bi) 2005, pp. 5-62, a pp. 13 e 15.

⁴⁰ Daniele di Raito, *Vita di san Giovanni Climaco* (BHG 882), in PG 88, col. 605A.

⁴¹ Cfr. CORTESI 2002.

è solo chi vive, in piena coscienza, come un uomo di lingua straniera tra persone di un'altra lingua», «ὁ ὡς ἀλλόγλωσσος ἐν ἑτερογλώσσοις ἐν γνώσει καθήμενος». La *ξενιτεία* che fu perfetta di Abramo, nessuno può uguagliarla, neppure se chiamato «ἐν ἀλλογλώσσῳ καὶ βαρβαρώδει γῆ»⁴². Mi sentirei di avvicinare, salvandone le specificità, il tema della incomprendibilità volontaria all'altro della capacità dell'uomo santo di rendersi invisibile a quanti vorrebbero "vederlo". Non solo devoti curiosi come la pia dama romana del celebre Apoftegma (sistematico) II, 10⁴³ ma ἴδιοι cioè discepoli o ad ogni modo persone vicine all'asceta. Questi, uno dei personaggi di Giovanni Mosco, Ciriaco del Monastero di San Saba, prega Dio di non essere visto ed effettivamente apre la porta della cella ed esce senza essere visto, va nel deserto, e ritornerà alla cella solo dopo la partenza dei visitatori⁴⁴. La testimoniata (e ovvia) presenza di poliglossia nelle più celebri aree monastiche⁴⁵ è superata, o assorbita nel *σιωπῆς βυθός* per l'asceta che si sia fatto perfettamente *ξένος*, divenendo quasi una interruzione volontaria della comunicazione con gli altri uomini, forse condizione primaria per stabilire la comunicazione con il divino. Se la condivisione della lingua è avvertita come caratteristica della condizione umana, alienarsene può costituire superamento di quella dimensione, fondazione dell'Adamo isoangelico. Se i "limiti dell'ecumene" si propongono agli eremiti assoluti di Enrico Morini come frontiera ultima dello spazio e delle società, la *ξενιτεία* che si fa cessazione volontaria della comunicazione verbale oltrepassa ogni frontiera sociale e psicologica. Il monaco *ξένος* possiede un solo idioma, quello profetico, che riceve e trasmette da Dio, davanti al quale senza tempo, "oggi", "sta".

Nella sola *Pars Orientis*?

La mia esperienza delle fonti monastiche tardoantiche e altomedievali, un'esperienza sicuramente parziale, però sempre curiosa e confido attenta, mi suggerisce di rifuggire, anche per cronologie date, dalle diversificazioni marcate tra monachesimi d'Oriente e d'Occidente. Rinvio dunque subito al patrimonio che ho cercato di assemblare di fonti latinofone o afferenti ad aree latinofone sul tema della *peregrinatio*. Paola con Eustochio, e con le loro seguaci e imitatrici, e Girolamo stesso, e Melania

⁴² Per i passi citati si rinvia nell'ordine a Io. Clim., *Scala*, in PG 88, coll. 664B-D, 633D, 665C, 668C. Riassume bene i principali temi qui enunciati ma non tocca quello specifico della *ξενιτεία* come alloglossia il contributo di KAMPRIDIS 2002.

⁴³ *Les Apophtegmes des Pères Collection systématique*, ed. J.-Cl. Guy, cit., II, 10, pp. 128-130.

⁴⁴ Io. Mosch., *Prato* LIII in PG 87ter, col. 2908C. L'interessante segnalazione è in PALMER 1993, p. 290, anche con rinvio a un altro Apoftegma. Per l'autore del *Prato*, secondo la lettura del Palmer p. 297 con cui concordo, la *ξενιτεία* è esilio, o viaggio verso una terra straniera, o rinuncia ascetica alle cose del mondo.

⁴⁵ Oltre che alle implicazioni del passo della *Scala*, e della lettera di Barsanufio citata *supra* a nota 36 si può rinvia al racconto già di Cassiano, *Inst.*, V, 39, ed. J.-Cl. Guy, Paris 2001, II ed. (Sources Chrétiennes, 109), p. 252. Ricordo poi che Alessandro l'Acemeta raccoglieva intorno a sé sulle rive dell'Eufrate «τέσσαρας χῶρους ἑτερογλώσσους», formati da «Ῥωμαῖοι, Ἕλληνες, Σύροι, Αἰγύπτιοι», cfr. *Vita Alexandri*, ed. De Stoop, cit., III, 26-27, pp. 677-678.

e Piniano, e Giovanni Cassiano, e Onorato e Venanzio con i loro discepoli come Eucherio e i suoi, e Fulgenzio di Ruspe, e Severino del Norico, e il meno noto Antonio, la cui *Vita* composta da Ennodio ci informa del suo errare dalla nativa Pannonia sino all'Italia settentrionale poi all'ultimo approdo a Lerinum, viaggiano incrociando le loro rotte da una sponda all'altra del Mediterraneo, per lo più concludendo i loro itinerari sacri in una struttura monastica già esistente o cui essi stessi danno vita⁴⁶; un avvio di quello che potremmo chiamare il "modello Sansterre". Di lì a poco verranno Colombano e i suoi, e di lì a poco ancora i *monachi* antonomasticamente *peregrini*; e i monaci di provenienza insulare che popolano le pagine di Beda. Monaci che attuano prioritariamente la *ξενιτεία* fisico-psicologica e che non si limitano a stanziarsi, sia pure transitoriamente e con forme diverse di *κοινωνία*, nelle regioni piuttosto attraversate che raggiunte, ma che per la maggior parte, non sempre realizzando i propri intenti, puntano verso mete sempre più lontane, nella costanza della propria pratica ascetica, che può esercitarsi anche nella riconversione degli spazi naturali all'armonia della creazione, attraverso complesse e/o taumaturgiche operazioni di bonifica; però sempre dediti alla proposta della "parola di verità", predicata sino ai confini dell'attuale Europa⁴⁷.

Nella sola *Pars Occidentis*?

Quel compito assunto e assolto, quel ruolo, ci appaiono ugualmente attestati e sono storiograficamente celeberrimi per i monaci della Pars ellenofona, quanto alle missioni bizantine dei secoli IX-XII verso i Balcani e la Rus' di Kiev. Ma già prima, e poi con serena costanza, li si coglie bene nel comportamento di altri asceti: cito quello capace di superare (ma non per le donne) l'apparentemente invalicabile distanza fisica degli insospettabili stiliti, già di un Simeone il Vecchio, con i loro ammaestramenti che non sono solo morali ma di vera e propria evangelizzazione, i loro miracoli, le loro benedizioni, accordati alle genti di ogni lingua ed etnia, Ismaeliti, Persiani Armeni a quelli soggetti, Iberi, Omeriti... e molti abitanti dell'estremo Occidente, Spagnoli, Britanni, Galli, accorse intorno alla colonna⁴⁸.

All'insegna di progetti che tutti si propongono di partecipare all'economia della salvezza, ci si configurano cioè stili monastici diversi, iscritti in contesti sociopolitici diversi (mi limito a citare le differenti articolazioni, tra Costantinopoli e Roma, degli ambiti di riferimento per la promozione e autorizzazione delle imprese missionarie); anche stili diversamente rappresentati. In queste diversità di stili e di rappresentazioni mi sembra infine di poter collocare la distonia tra la realtà del trascorrere, *migrare*, portando la Parola di tanti nostri protagonisti d'Occidente e d'Oriente, e quello che appare un reclinarsi dentro se stessi, dentro la propria "sapienza sconosciuta", del perfetto *ξένοσ* della *Scala*; un reclinarsi attuato per le vie della non

⁴⁶ Cfr. ORSELLI 2017, pp. 103-108. Cfr. ancora qui *supra*.

⁴⁷ ORSELLI 2014, pp. 452-458, 463-477.

⁴⁸ Ivi, pp. 479-488; sulla "catechesi permanente" dell'altro celeberrimo stilita, Simeone il Giovane, ivi, pp. 488-489.

comunicazione, dell'alterità linguistica non tecnicamente ma eticamente concepita, quella di un «uomo di lingua straniera tra persone di un'altra lingua». Credo sia un corollario non insignificante da far valere nei dibattiti (in cui non mi compete addentrarmi) sulla dialettica tra comunicazione scritta e comunicazione orale, e sul rapporto tra comunicazione orale e vera e propria predicazione – ora fattosi anche dibattito più glottologicamente tecnico, su plurilinguismo e diglossia⁴⁹. Ma è un complesso tematico che rinvio a competenze altre, a partire da quelle di un Michel Banniard e di un Patrick Henriët.

In forma di chiusura richiamerò ancora una volta l'esempio di Pirmino⁵⁰, capace, come poi si constaterà nelle fonti essere tanti altri, di adoperarsi per trasmettere la Parola in lingue lontane dalla sua lingua nativa e dalla koiné latina, lingue con cui non è facile familiarizzarsi. La tensione è evidentemente prima di tutto pastorale, e l'ambito latinofono ce ne offre esempi insigni, da Agostino a Beda ai concili carolingi⁵¹. Ma per lo storico del cristianesimo si configura come antropologica: potendosi individuare nella ricercata comunicazione delle lingue e degli idiomi una autentica ricomposizione pentecostale.

Bibliografia

- AGAMBEN 2014 = G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Vicenza 2014.
- ANGENENDT 1972 = A. ANGENENDT, Monachi peregrini, *Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, München 1972.
- ANGENENDT 1982 = A. ANGENENDT, *Die irische Peregrinatio und Ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800*, in H. LOEWE (a. c.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1982, I, pp. 52-79.
- BANNIARD 2013 = BANNIARD, *Migrations et mutations en Latin parlé: faux dualisme et vraies discontinuités en Gaule (V^e-X^e siècles)*, in *Plurilinguismo e diglossia* 2013, pp. 89-117.

⁴⁹ Cfr. la raccolta di saggi *Plurilinguismo e diglossia nella Tarda Antichità e nel Medio Evo (Plurilinguismo e diglossia* 2013), di cui segnalo in particolare i contributi più direttamente connessi con l'ottica di questo intervento: M. Banniard, *Migrations et Mutations en Latin parlé: faux dualisme et vraies discontinuités en Gaule (V-X siècle)*; P. Cuzzolin, *Bilinguismo e diglossia nelle Isole Britanniche fra il V e il X secolo: il ruolo del latino*; R. Sornicola, *Bilinguismo e diglossia dei territori bizantini e longobardi del Mezzogiorno: le testimonianze dei documenti del IX e X secolo*; e M.G. Cammarota, *Latino, tedesco e anglosassone nell'area germanica continentale dell'VIII secolo*.

⁵⁰ Cfr. già ORSELLI 2014, pp. 463-465.

⁵¹ Aug. *Enarr. In Ps. 138*, 20, edd. E. Dekkers, J. Fraipont, in CChr. s.l. 40, Turnholti 1956, p. 2004; Beda, *Ep. Ad Ecgbertum*, ed. C. Plummer, Oxonii 1896, 5, t. I, pp. 408-409. *Concilium Turonense*, a. 813, ed. A. Werminghoff, in MGH, *Concilia II, Concilia aevi Carolini*. I, 1, Hannoverae et Lipsiae 1906, 17, p. 288.

- BAUMGARTEN 2001 = J. BAUMGARTEN, *Il saggio, il giusto e il pio. I racconti agiografici ebraici*, 2001 (tr. it. Roma 2007).
- BERTI 2010 = V. BERTI, *Il monachesimo siriano*, in G. FILORAMO (a c.), *Monachesimo orientale. Una introduzione*, Brescia 2010, pp. 139-192.
- BIARNE 2000 = J. BIARNE, *Le monachisme dans les îles de la Méditerranée nord-occidentale*, in «Rivista di Archeologia Cristiana» 76, 2000, pp. 351-374.
- CAMMAROTA 2013 = M.G. CAMMAROTA, *Latino, tedesco e anglosassone nell'area germanica continentale dell'VIII secolo*, in *Plurilinguismo e diglossia* 2013, pp. 289-316.
- CAMPENHAUSEN 1930 = H. FR. VON CAMPENHAUSEN, *Asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübingen 1930 (= Tübingen 1960).
- CHAUVELOT, MIGLIORINO 2011 = fr. J. CHAUVELOT, E. MIGLIORINO, *Citoyen du ciel, citoyen du monde. L'unité intérieure, chemin du moine, chemin pour tous*, Lourai 2011.
- COLOMBÁS 1974 = G.M. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini*, 1974 (tr. it. Milano 1990, da cui si cita).
- CORTESI 2002 = M.R. CORTESI, *La ricezione della "Scala" in Occidente*, in S. CHIALÀ, L. CREMASCHI (a c.), *Giovanni Climaco e il Sinai*, Magnano (Bi) 2002, pp. 279-310.
- CUZZOLIN 2013 = P. CUZZOLIN, *Bilinguismo e diglossia nelle Isole Britanniche fra il V e il X secolo: il ruolo del latino*, in *Plurilinguismo e diglossia* 2013, pp. 119-147.
- D'AYALA VALVA 2017 = L. D'AYALA VALVA (a c.), *La vita di Atanasio l'Athonita di Atanasio di Panaghioiu*, Roma 2017.
- DIEM 2007 = A. DIEM, *Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man*, in «Speculum» 82, 2007, pp. 521-559.
- GUILLAUMONT 1968 = A. GUILLAUMONT, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, 1968, poi in A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Begrolles en Mauges 1979, pp. 89-116, da cui si cita.
- HERVIEU LÉGER 2017 = D. HERVIEU LÉGER, *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*, Paris 2017.
- JEOFFROY 1995 = D. JEOFFROY, *Hagiographie et typologie spirituelle à l'époque marmelouke*, in D. AIGLE (dir.), *Saints orientaux*, Paris 1995, pp. 83-98.
- KAMPRIDIS 2002 = L. KAMPRIDIS, *La "xeniteia" in Giovanni Climaco*, in S. CHIALÀ, L. CREMASCHI (a c.), *Giovanni Climaco e il Sinai*, Magnano (Bi) 2002, pp. 161-170.
- MALAMUT 1993 = E. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993.
- MALAMUT 2004 = E. MALAMUT, *Les itinéraires sacrés de Grégoire le Décapolite*, in *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)* (Settimana CISAM LI), Spoleto 2004, pp. 1191-1220.

- MEEDER c.d.s. = S. MEEDER, *The Irish Peregrinatio and Cultural Exchange*, in *Le migrazioni nell'Alto Medioevo* (Settimana CISAM LXVI), in corso di stampa.
- MONOD 1936 = V. MONOD, *Les voyages, le déracinement hors du milieu natal constituent-ils un des éléments déterminants de la conversion religieuse?*, in «Revue d'histoire et philologie religieuse» 16, 1936, pp. 385-399.
- MORINI 2008 = E. MORINI, "Oltre i limiti dell'ecumene". *La tipologia degli eremiti assoluti nell'agiografia greca*, in L. CANETTI, M. CAROLI, E. MORINI, R. SAVIGNI (a c.), *Studi di storia del cristianesimo per Alba Maria Orselli*, Ravenna 2008, pp. 99-132.
- ORSELLI 2012 = A.M. ORSELLI, *L'equilibrio tra silenzio e parola nella comunicazione monastica tardoantica (IV-VI secolo)*, in *Silenzio a parola nella Patristica. XXXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma 2012, pp. 109-118.
- ORSELLI 2014 = A.M. ORSELLI, *Il vescovo, il monaco: per l'evangelizzazione*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'Alto Medioevo* (Settimana CISAM LXI), Spoleto 2014, pp. 447-484.
- ORSELLI 2015 = A.M. ORSELLI, *Uno sguardo sul più antico monachesimo in Siria*, in L. VACCARO (a c.), *Dal Mediterraneo al Mar della Cina. L'irradiazione della tradizione cristiana di Antiochia nel continente asiatico e nel suo universo religioso*, dir. C. Alzati, Città del Vaticano 2015, pp. 39-56.
- ORSELLI 2016 = A.M. ORSELLI, *La frontiera del chiostro*, in *Gli spazi della vita comunitaria, Atti del V Convegno Internazionale De re monastica, Roma-Subiaco 8-10 giugno 2015*, Spoleto 2016, pp. 187-206.
- ORSELLI 2017 = A.M. ORSELLI, *Per quali vie il monachesimo in Occidente*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto Medioevo* (Settimana CISAM LXIV), Spoleto 2017, pp. 87-120.
- ORSELLI c.d.s. = A. M. ORSELLI, *Il tempo del monaco fra metastoria e storia*, in L. ERMINI PANI (a c.), *Il tempo dei monaci. Atti del VI Convegno Internazionale De re monastica, Roma-Subiaco 9-11 giugno 2017*, in corso di stampa.
- PALMER 1993 = J.S. PALMER, *El monaco oriental en el Pratum Spirituale de Juan Mosco*, Madrid 1993.
- PATLAGEAN 1993 = E. PATLAGEAN, *Lingue e confessioni religiose fra Oriente e Occidente*, in *Storia di Roma*, dir. A. Schiavone, vol. III, *L'età tardoantica*, 1, *Crisi e trasformazioni*, A. CARANDINI, L. CRACCO RUGGINI, A. GIARDINA (a c.), Torino 1993, pp. 905-989.
- PERICOLI RIDOLFINI 1966 = Fr. S. PERICOLI RIDOLFINI, *Alle origini del monachesimo. Le convergenze esseniche*, Roma 1966.
- PERRONE 2008 = L. PERRONE, *Pierre l' Ibère ou l'exil comme pèlerinage et combat pour la foi*, in P. BLAUDEAU (a c.), *Exil et relégation. Les tribulations du sage et du saint durant l'antiquité romaine et chrétienne (I^{er}-VI^e s. ap. J. Chr.)*, Paris 2008, pp. 351-369.

- Plurilinguismo e diglossia* 2013 = P. MOLINELLI, F. GUERINI (a c.), *Plurilinguismo e diglossia nella Tarda Antichità e nel Medio Evo*, Firenze 2013.
- PRATSCH 2005 = Th. PRATSCH, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin 2005.
- SANSTERRE 2000 = J.-M. SANSTERRE, *Attitudes à l'égard de l'errance monastique en Occident du VI^e au XI^e siècle*, in A. DIERKENS, J.-M. SANSTERRE (a c.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, collab. J.-L. Kupper, Liège 2000, pp. 215-234.
- SORNICOLA 2013 = R. SORNICOLA, *Bilinguismo e diglossia dei territori bizantini e longobardi del Mezzogiorno: le testimonianze dei documenti del IX e X secolo*, in *Plurilinguismo e diglossia* 2013, pp. 167-259.
- STRANO 2007 = G. STRANO, *Il tema dell'esilio negli epistolari bizantini del IX-X sec. Realtà e topos letterario*, in «Bizantinistica» s. 2, 9, 2007, pp. 175-193.
- STRANO 2018 = G. STRANO, *Lo spazio delle passioni nelle epistole bizantine dell'esilio (sec. IX-X)*, in C.B. CIPOLLA, C. CRIMI, R. GENTILE, L. GIORDANO, A. ROTONDÒ (a c.), *Spazi e tempi delle emozioni. Dai primi secoli all'età bizantina. Atti del Convegno di Acireale 2014*, Roma 2018, pp. 293-307.
- TALBOT 1991 = A.M. TALBOT, *Stability, Monastic*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York-Oxford 1991, vol. III, p. 1941.