

Un fenomeno della Tarda Antichità: la nascita del monachesimo cristiano

Philippe Luisier

I. Premessa

Chi si interessa della storia del cristianesimo nei primi secoli dell'era volgare – quella appunto che Dionigi il Piccolo fece iniziare con la nascita di Gesù Cristo, per non incominciare con l'era di Diocleziano (284 A.D.) dalla quale il monaco scita prendeva le mosse per i suoi calcoli –, non troverà il concetto di “Tarda Antichità” troppo idoneo, perché tale concetto indirizza il pensiero verso la fase finale d'una epoca, in specie l'antichità greco-romana. Difatti, il costrutto “tardo-antico”, coniato in tedesco, ha iniziato a circolare dapprima nell'ambito della storia dell'arte, e soltanto in seguito è entrato nel novero delle definizioni proprie della storiografia moderna.

Nel suo libro sull'epoca di Costantino, pubblicato a Basilea nel 1853, con una seconda e una terza edizione a Lipsia nel 1880 e nel 1898 – un'opera che tratta più di storia della cultura che degli eventi – lo svizzero Jakob Burckhardt (1818-1897) utilizza una volta la parola “spätromisch” [“tardo-romano”] per descrivere l'epoca di Costantino¹. Tale espressione è ripresa dallo storico dell'arte viennese Alois Riegl (1858-1905) che la tematizza nell'*Introduzione* al suo libro sull'industria artistica tardo-romana pubblicato nel 1901. Benché nel testo l'autore utilizzi unicamente l'aggettivo “tardo-romano”, nel sommario dettagliato (p. II) si può leggere un riassunto che recita: “Bisherige Vernachlässigung der spätantiken Kunst”, che possiamo parafrasare così: “L'arte tardo-antica trascurata fino ad oggi”². Sarà soprattutto Gerhard Rodenwald (1886-1945) che conferirà al termine un'aura di nobiltà, così come farà nel panorama scientifico italiano

¹ Burckhardt 1898, pp. 275-276: “Es hat aber das Fremde, Barbarische überhaupt in der spätromischen Mode ein offenkundiges Vorrecht, schon weil es theuer und schwer zu haben ist” (“Lo strano, il barbaro, però, possiede nella moda tardo-romana una prerogativa del tutto palese, già perché è costoso e difficile da avere”).

² Riegl 1901, p. v.

Ranuccio Bianchi Bandinelli (1900-1975): sono tutti storici dell'arte che reagiscono, attraverso questo termine, al disprezzo che i "classicisti" dell'arte greco-romana avevano nutrito fino ad allora nei confronti dei secoli che vanno dai Severi a Giustiniano (dall'inizio del III alla metà del VI secolo), un periodo inteso come trionfo della mera decadenza.

Oggi, oltre ai lavori di Peter Brown e della sua scuola che hanno fatto tanto per diffondere il termine³, anche un manuale della famosa collana tedesca "Handbuch der Altertumswissenschaft" si intitola *Die Spätantike [L'antichità tardiva]*; qui i limiti dell'epoca vengono identificati con l'avvento di Diocleziano (284) e la morte di Giustiniano (565)⁴. Non entriamo nella questione della delimitazione della Tarda Antichità, però ci sembra che anche nel punto finale scelto per questo manuale si nasconda la vecchia scuola degli storici dell'arte: perché non situare la fine del tardo antico al tempo dell'imperatore Eraclio (610-641), per esempio, che trasforma totalmente la struttura amministrativa dell'impero e assiste, proprio nell'ultimo anno del regno, all'arrivo degli Arabi? Comunque sia, il cristianesimo primitivo (I-III sec.) precede il tardo-antico e il tipo di cristianesimo che, sotto Costantino, succede al "primitivo", è così innovativo che attribuire a quell'epoca un aggettivo come "tardo" sembra francamente una forzatura.

In questa sede intendiamo parlare solo del monachesimo in seno al mondo cristiano del IV secolo, perché si tratta d'un fenomeno radicalmente nuovo, sconosciuto all'antichità greco-romana, nonché alle altre civiltà coeve; questa constatazione ci mette in condizione di notare come tale fenomeno non possa essere compreso adeguatamente se considerato come un qualcosa che emerge naturalmente dall'antichità nella sua fase tarda. Le nostre categorie storiografiche sono comode etichette e noi dobbiamo essere pronti a criticarle.

II. Nascita e sviluppo del monachesimo nel IV secolo

Nel giugno del 324, nella regione di Karanis nel Fayum, fertile depressione a sud-ovest dell'attuale Cairo, succede un fatto di cronaca

³ Markus 2009.

⁴ Demandt 2007.

di cui siamo al corrente grazie a un papiro dell'epoca: il proprietario Isidoro viene pestato quasi a morte da due contadini per una questione di bestiame. L'aneddoto non sarebbe così interessante se Isidoro non avesse raccontato dell'aiuto provvidenziale di due personaggi casualmente apparsi: il diacono Antonino e un certo Isacco qualificato come "monaco"⁵. È la prima volta che, per descrivere un personaggio reale, incontriamo in un documento storico la parola "monaco", parola che conoscerà una rapida diffusione in tutto l'impero romano durante il IV secolo. Non sappiamo null'altro d'Isacco, né dove abiti, né come viva; si può identificare – e di conseguenza distinguerlo da altre realtà – soltanto in forza dell'epiteto "monaco". Accanto al diacono Antonino, membro d'una istituzione, cioè il diaconato, che risale ai primi tempi del cristianesimo, un'altra realtà ecclesiale viene incidentalmente attestata, ed il fatto che non si avverta il bisogno di circostanziarla ci mette in condizione di intendere come essa dovesse risultare oltremodo chiara ai contemporanei.

Poco dopo, secondo quanto dicono Girolamo (*ep.* 127,5)⁶ e Palladio (*hist. laus.* 1,4)⁷, Atanasio di Alessandria, durante l'esilio che lo porta a Roma (ca. 340 d.C.), arriva nella città imperiale accompagnato da monaci: stavolta si tratta del primo incontro dell'Occidente con il monachesimo egiziano. La *Vita di Antonio*, scritta poco dopo la sua morte (356 d.C.)⁸ e subito tradotta in latino⁹, diffonde la fama di colui che rimane per noi il "padre dei monaci". È noto il ruolo giocato da questo testo nella conversione di sant'Agostino (*conf.* 8,6,14ss)¹⁰: a Treviri, come racconta Ponticiano all'amico Agostino, alcuni ufficiali romani hanno abbracciato l'ascetismo dopo la lettura della *Vita di Antonio*, scelta che provoca una violenta agitazione nello spirito dell'Africano (siamo nel 386). Nella seconda metà del IV secolo, con lo svilupparsi dei pellegrinaggi in Terra Santa, diventa quasi scontato passare nel paese del Nilo per visitare i nuovi eroi del cristianesimo: la *Storia dei monaci in Egitto* ne è la più celebre testimonianza¹¹.

⁵ Judge 1977, p. 73.

⁶ Cfr. Cola 1997, p. 300.

⁷ Cfr. Mohrmann – Bartelink – Barchiesi 1974, p. 21.

⁸ Cfr. Cremaschi 2001.

⁹ Cfr. Mohrmann – Bartelink – Citati – Lilla 1974.

¹⁰ Cfr. Pellegrino – Carena 2000, pp. 233ss.

¹¹ Cfr. Festugière 1971.

Alcune patrizie romane fanno di più. Lasciando l'Italia, si stabiliscono in Terra Santa e nei monasteri finanziati da loro stesse accolgono illustri personaggi come Rufino di Concordia che risiede con Melania l'anziana a Gerusalemme, oppure Girolamo che vive con Paola a Betlemme. Tutti e due, Rufino e Girolamo, sono ottimi conoscitori del greco e traducono opere di Origene, nonché testi del o sul monachesimo egiziano. Rufino rende in latino la *Storia dei monaci* appena citata¹², opera che, insieme alla *Storia Lausiaca* di Palladio, costituisce una fonte imprescindibile per lo studio del movimento monastico in Egitto nella seconda metà del IV secolo. Quanto a Girolamo, oltre alle operette scritte da lui, come la *Vita di Paolo*¹³, egli traduce in latino testi di Pacomio e dei suoi primi discepoli¹⁴ che fanno conoscere il cenobitismo della Valle del Nilo in Occidente; e proprio il cenobitismo egiziano fornirà il modello che, dopo la formulazione di numerose regole monastiche latine più o meno riuscite, troverà nella *Regola* di san Benedetto l'espressione più equilibrata di questo modo di intendere la vita monastica¹⁵.

Tutte queste traduzioni latine sono importanti, sia perché i testi originali – la *Vorlage*, come si dice in tedesco – è andata perduta, sia perché i manoscritti greci o copti che le tramandano dipendono da una tradizione testuale più tarda che possiamo controllare sulle traduzioni previe. Questo è uno degli aspetti più affascinanti del lavoro del filologo. Senza entrare nella disamina delle fonti sul monachesimo egiziano delle origini, sarà sufficiente sottolineare che siamo in possesso di pochi documenti “neutrali” risalenti al IV secolo. Infatti, si verificò una specie di censura conseguente alla cosiddetta “crisi origenista” iniziata nel 399, durante la quale numerosi monaci vennero criticati per essere stati fautori di teorie risalenti ad Origene († 254). Tale censura determinò una rilettura “ortodossa” delle fonti monastiche.

Gli *Apoftegmi dei Padri del deserto*, per esempio, una serie di detti di sapienza che leggiamo ancora oggi con tanto frutto¹⁶, non rispecchiano sempre con fedeltà quanto fu detto dagli asceti

¹² Cfr. Trettel 1991.

¹³ Cfr. Degórski 1996, pp. 61-89.

¹⁴ Cfr. Cremaschi 1988.

¹⁵ Per una presentazione generale, cfr. il saggio di Sheridan 1997.

¹⁶ Cfr. Mortari 1975.

dell'epoca. Un altro problema è costituito dai testi in lingua copta che sono in gran parte tradotti dal greco e, pertanto, “secondari” nei confronti dell'originale. Benché la stragrande maggioranza dei monaci che vivevano in Egitto nel IV secolo fosse di origine egiziana e di lingua copta – e cioè la fase cristiana dell'antico idioma dei faraoni –, non è per niente sicuro che essi ricorressero proprio al copto per redigere o far redigere testi destinati ad una larga diffusione, come regole ed esortazioni: in Egitto, allora come nei secoli successivi ed ancora sotto la dominazione araba, il greco era e rimase la lingua di cultura per tutti i Cristiani.

III. Diversità dei carismi

Lungi dal presentarsi come un fenomeno unitario, il monachesimo egiziano del IV secolo si caratterizza per una sensibile varietà al suo interno, proprio come l'Egitto stesso che si mostra diviso fra il lungo “nastro” della Valle del Nilo e l'ampio Delta. Vale la pena ricorrere ancora una volta a Girolamo che, nella *Lettera 22* del 383/384 indirizzata a Eustochio, la figlia di Paola, pesca nei suoi ricordi – si trova adesso a Roma ed è stato a Chalcis in Siria dal 375 al 377, però non ha ancora visitato l'Egitto – e distingue tre tipi di monaci (§ 34):

“Giacché il discorso è caduto sui monaci, e so come ascolti volentieri i discorsi edificanti, prestami attenzione per un momento. In Egitto ci sono tre categorie di monaci: i cenobiti, che nella parlata locale sono detti *sauhes*, che potremmo definire: «coloro che vivono in comunità»; gli anacoreti, che abitano soli nel deserto, denominati così perché vivono segregati dal resto dell'umanità; la terza categoria è costituita dai cosiddetti *remnuoth*: pessima sorta di monaci da tutti disprezzata, la sola, o almeno la più numerosa nella mia provincia”¹⁷.

Indice delle pretese di Girolamo sono le parole citate della “parlata locale”, cioè del copto, che danno alla descrizione un tocco scientifico: *sauhes*, corrisponde a *soouhs* e in copto significa “assemblea”¹⁸; *remnuoth*, non attestato altrove, con buona probabilità significa “monaco”¹⁹, e questo nonostante il fatto che nei testi copti

¹⁷ Cola 1996, pp. 228-229.

¹⁸ Vycichl 1983, p. 202b.

¹⁹ Vycichl 1983, pp. 173-174a.

dei quali siamo in possesso si utilizzino sempre gli evidenti prestiti greci *monachos* e *anachōrētēs*.

L'informazione di Girolamo, anche se non del tutto chiara, rimane valida.

A quale delle tre categorie apparterebbe il nostro Isacco di Karanis? Era probabilmente un monaco di un villaggio, un asceta che viveva da solo o con pochi compagni e che non seguiva la regola del cenobitismo. Quest'ultimo è il sistema proprio che Pacomio († 346 c.) ha iniziato nei suoi monasteri a sud dell'Egitto, poi diffusisi anche nel nord; sarà sufficiente ricordare come monasteri pacomiani esistessero presso Alessandria già alla fine del IV secolo. Nel cenobitismo, dove esiste la "vita comune" (da cui la parola *koinobion*), il vivere insieme sotto la stessa regola e il riconoscersi nell'ubbidienza nei confronti di un medesimo abate condiziona tutta l'esistenza del monaco, in ogni ora del giorno e della notte. Grazie alla traduzione della *Regola* di Pacomio, il cenobitismo diventa il sistema privilegiato del monachesimo occidentale di stampo benedettino, allorché in Oriente per diverse ragioni le *Regole* di san Basilio prendono il sopravvento e l'influsso di Pacomio conosce una progressiva emarginazione.

Antonio, da parte sua, rappresenta il modello dell'anacoreta, come afferma Girolamo nel prosieguo della *Lettera* a Eustochio (§ 36), quando nota che il *typos* biblico è rappresentato da Giovanni Battista; a questo possiamo aggiungere, risalendo indietro nella Storia Sacra, il profeta Elia dell'Antico Testamento. È la vita di chi si ritira dal mondo degli uomini, accettando con sé solo due o tre discepoli. La sua abitazione è il deserto che nella Valle del Nilo non è mai lontano, ben poco distante dalle ultime case abitate; infatti, quando la gente verrà a disturbarlo, Antonio non esiterà a ritirarsi nel "deserto interiore"²⁰, a più di cento quaranta chilometri dalla Valle e con l'unica condizione di potere attingere acqua da sorgenti vicine.

Nella *Epistola XXII*, § 33, Girolamo nomina alcuni monaci, tra i quali Isidoro di Nitria, e parla di "più di cinquemila (monaci) in quella regione, tutti in celle separate l'una dall'altra"²¹. Non dice a

²⁰ Cfr. *Vita di Antonio*, § 49,4 (Cremaschi 2001, p. 171). In § 51,1, troviamo l'espressione equivalente «parte interna della montagna» (Cremaschi 2001, p. 173).

²¹ Cola 1996, p. 228.

quale categoria appartengano; essi non sono né cenobiti, né monaci di città, ma, allo stesso tempo, non sono nemmeno anacoreti così come era stato Antonio che aveva vissuto da autentico eremita. Questi monaci di Nitria, dei Kellia e di Sceti, i tre grandi insediamenti monastici della regione di Alessandria dal settentrione al meridione²², vivevano raggruppati in una specie di colonia monastica. Si radunavano ogni sabato e domenica al fine di celebrare l'eucaristia e desinare insieme, per poter fare ritorno alla propria cella, dove sarebbero rimasti fino alla successiva celebrazione comunitaria, portando con loro una sufficiente razione di pane. Gli *Apoftegmi*, nella maggior parte dei casi, riguardano i monaci vissuti in questi tre centri. Il genere dell'apoftegma, all'origine una semplice risposta a delle domande essenziali, conobbe una così grande fortuna che finì col diventare il canale privilegiato per trasmettere, attraverso racconti più lunghi, la spiritualità del deserto.

Eccone due esempi:

“Un fratello interrogò il padre Ierace: «Dimmi una parola: come posso salvarmi?» Gli dice l'anziano: «Rimani nella tua cella; se hai fame, mangia; se hai sete, bevi. Non parlar male di nessuno, e ti salverai»²³.

“Un fratello si recò a Scete dal padre Mosè per chiedergli una parola. L'anziano gli disse: «Va', rimani nella tua cella, e la tua cella ti insegnerà ogni cosa»²⁴.

Come si evince dalla nostra breve panoramica, la tripartizione di Girolamo, non trova una corrispondenza con le notizie desunte dalla *Epistola XXII*, perché nessuno dei monaci elencati, per esempio Macario di Sceti, Pambone, Ierace e Mosè era anacoreta sul modello di Antonio. Per descrivere il loro *modus vivendi* si è fatto ricorso al termine “laura”²⁵. Per di più, le fonti copte fanno conoscere almeno un quarto tipo di monaci in Egitto, si tratta di monaci che potremmo chiamare “itineranti”, essi sono molto vicini ai “girovaghi” che la *Regola* di san Benedetto critica nel primo Capitolo:

²² Oggi solo quattro monasteri esistono a Sceti (l'attuale Wadi Natrun), l'insediamento di Nitria è scomparso da un millennio e le rovine dei Kellia, scavate dagli anni 60 agli anni 80 del XX secolo, sono soltanto un ricordo dal momento che tutta la zona è ormai destinata all'agricoltura.

²³ Mortari 1975, I, 277 (Regnault 1976, pp. 218-219, n° 399).

²⁴ Mortari 1975, II, 33 (Regnault 1976, pp. 224-225, n° 500).

²⁵ Si ricordi la “Grande Lavra” del Monte Athos, per esempio.

Il quarto tipo di monaci è quello dei girovaghi, i quali passano tutta la loro vita di paese in paese chiedendo ospitalità per tre o quattro giorni nei vari monasteri; sempre in giro e mai stabili, schiavi delle proprie voglie e dei piaceri della gola, sono del tutto peggiori dei sarabaiti²⁶.

I sarabaiti di san Benedetto²⁷, “rammolliti come piombo”²⁸, assomigliano molto ai *remnuoth* di Girolamo. Quanto ai girovaghi, sono tacciati di mancanza di disciplina e di inclinazione alla golosità. Nella tradizione copta però, e ancor di più nella tradizione etiope (che si rifà a quella copta) il monaco itinerante è visto sotto una luce estremamente positiva. La *Vita di Paolo di Tamma*, conservata per intero in arabo oltre che in alcuni frammenti copti, si rivela un ottimo esempio in proposito²⁹. Paolo è un monaco del Medio Egitto che vive nella seconda metà del IV secolo. La sua fama nella Chiesa copta e in Etiopia si deve soprattutto alle sei esperienze di morte che subisce per eccesso di ascetismo, come quando si appende a un albero, si mette la faccia sotto la sabbia etc. Ogni volta il Signore lo resuscita, fino a quando questi non morrà per la settima volta, ma di morte naturale. Il lato grottesco del racconto non deve distogliere lo sguardo dal significato profondo, ovvero sia l’assimilazione totale del monaco alla vita e alla risurrezione di Gesù Cristo. La vita errabonda di Paolo di Tamma e del suo discepolo Ezechiele è descritta con abbondanza di aneddoti Girovagano per tutta la Valle del Nilo, dal nord, dove si trova il luogo di nascita del santo, non lontano dall’attuale Cairo, fino ad Assuan nel sud, all’altezza della prima cataratta. In questo incessante peregrinare i due incontrano altri monaci e asceti che narrano la loro vita. Un giorno, insieme a Isacco, eremita che vive presso il tempio di Iside, Osiride e Horus a Banawāt, distruggono una vasca utilizzata per riti demoniaci³⁰. Il toponimo arabo si lascia probabilmente identificare col copto Pneuit, luogo descritto in un’altra fonte come Sodoma, e da dove anche il monaco Shenute scaccerà i demoni³¹.

²⁶ Gargano – Calati – Matus 1985, p. 21 (= *Cap.* I, 10–11).

²⁷ Il termine proviene da Giovanni Cassiano, *conl.* 18,4, via la *Regola del Maestro*, cfr. de Vogüé 2005, p. 107.

²⁸ Gargano – Calati – Matus 1985, p. 21, versetto 6.

²⁹ Pirone 2012, pp. 165-202.

³⁰ Cfr. Pirone 2012, p. 194.

³¹ Cfr. Timm 1988, pp. 1987-1990; per Shenute, cfr. Orlandi – Campagnano 1984 p. 158, con la grafia “pLeuit” del manoscritto copto.

Alla fine della *Vita* araba si dice che Paolo rilascia a Ezechiele alcuni scritti, fra i quali alcune raccomandazioni sul “come stare ritirati nella cella”³². Un frammento copto riferisce la stessa cosa. Per fortuna, due manoscritti hanno conservato un testo intitolato *De cella* (*etbe tri* in copto) attribuito a Paolo di Tamma, piccola perla di saggezza monastica nella quale l’autore, attraverso una serie di sentenze, descrive “il *charisma* della cella”, nonché la necessità per il monaco di rimanere in essa³³. Se la *Vita* di Paolo con le sue molteplici morti e resurrezioni non esula da momenti che potremmo definire “paradossali”, è ancora più paradossale leggere tali precetti nelle formulazioni di un monaco che ha trascorso gran parte della sua vita come viaggiatore itinerante: “Non abbandonare Dio, non abbandonare la tua cella. Un saggio nella sua cella, difatti, è incenso di Dio. Altare di Dio è un saggio nella sua cella”³⁴. Il testo cita anche Gn 19,17: “O Lot, «salvati sulla montagna»”³⁵, dove, per capire l’allusione, è necessario conoscere l’interpretazione allegorica di Origene che nelle *Omellerie sulla Genesi* 5,1 descrive Lot come colui che sta “a metà fra i perfetti e i perduti”³⁶. Ritirandosi nella montagna – in Egitto, la parola significa anche “deserto” – il monaco deve superare la propria mediocrità al fine di raggiungere la perfezione.

L’Egitto non è la culla dell’ascetismo cristiano; nella prima metà del IV secolo in Siria esisteva già un altro tipo di monachesimo. Con san Basilio inizierà in Cappadocia il tipo di vita monastica che diventerà modello assoluto per l’Oriente di tradizione bizantina. Tuttavia, Antonio, Macario di Sceti e Pacomio rimangono per noi quelli che hanno dato l’avvio a una sequela di Cristo tanto radicale quanto poteva essere quella del martire³⁷. Si tratta d’una novità assoluta, qualcosa che il mondo non aveva mai conosciuto prima; per questo, voler ridurre un fenomeno così specifico a un’espressione particolare della Tarda Antichità significa non rendere conto della sua originalità. Per poterne comprendere il significato e l’essenza non bastano le analisi sociologiche o psicologiche, e ancor meno la sola

³² Pirone 2012, p. 201.

³³ Nuova traduzione francese in Luisier 2013.

³⁴ Luisier 2013, p. 275, §§ 51-53.

³⁵ Luisier 2013, p. 275, § 63 e p. 268.

³⁶ Danieli 1978, p. 110.

³⁷ Sul monaco come nuovo martire, cfr. già la *Vita Antoni* § 47,1, nonché lo studio classico di Malone 1950.

cultura classica. Come abbiamo visto – seppur brevemente – nell’opera di Paolo di Tamma, il monachesimo cristiano è radicato nella Scrittura, nell’Antico Testamento che sfocia naturalmente nel Nuovo, in Gesù Cristo che viene a compiere le promesse fatte prima a Israele, in Gesù Cristo che restaura l’uomo nella sua piena dignità di creatura. E così il tema del ritorno al Paradiso si realizza nella vicinanza del monaco agli animali, come si legge nella *Vita* di Aphu³⁸; anzi, proprio il monachesimo viene descritto quale “vita angelica”³⁹, quasi che il monaco godesse già in qualche maniera della visione di Dio.

Accanto a questo ideale elevatissimo esiste naturalmente la realtà umana con tutta la tua pesantezza. I monaci saranno presto inquadrati dalle autorità competenti e già nella seconda metà del IV secolo finiranno col costituire una specie di quinta colonna al servizio del potere ecclesiale: la tensione fra carisma e istituzione è inevitabile. L’*Antologia palatina* (XI, 384) ha conservato un epigramma del *grammatikos* alessandrino Pallada che risale alle fine dello secolo: “Se siete monaci/unici⁴⁰, perché così tanti? E (se siete) così tanti, come mai allora unici? O folla di monaci, fallace quanto all’unità!» Appena nato, il monachesimo rischiava già di degenerare...

Bibliografia

- Bastit-Kalinowska – Carfora 2013: A. Bastit-Kalinowska, A. Carfora (edd.), *Vangelo, trasmissione, verità. Studi in onore di Enrico Cattaneo nel suo settantesimo compleanno*, Trapani 2013
- Burckhardt 1898: J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Großen*³, Leipzig 1898
- Camplani 1997: A. Camplani (ed.), *L’Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Roma 1997

³⁸ Prima di essere fatto vescovo, questo solitario viveva fra i bufali nel deserto, cfr. Orlandi 1984, pp. 50-65, a pp. 55-56 e 61-62. Per i rapporti fra il monaco e gli animali, cfr. anche Regnault 1990, pp. 209-221.

³⁹ Cfr., per esempio, la prima *Catechesi*, § 2, di Orsiesi, successore di Pacomio, in Cremaschi 1988, p. 351 e la nota 2, pp. 359-360. Lo studio classico è quello di Frank 1965.

⁴⁰ I giochi di parole ruotano attorno all’ambivalenza del termine *monos*, “unico” e “solo”.

- Cola 1996: S. Cola (ed.), San Girolamo, *Le Lettere*. I, *Lettere I-LII*², Roma 1996
- Cola 1997: S. Cola (ed.), San Girolamo, *Le Lettere*. IV, *Lettere CXVII-CLVII. Indici dei quattro volumi*², Roma 1997
- Cremaschi 1988: L. Cremaschi (ed.), *Pacomio e i suoi discepoli. Regole e scritti*, Magnano 1988
- Cremaschi 2001: L. Cremaschi (ed.), Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio*; Antonio Abate, *Detti – Lettere*, Milano 2001²
- Degórski 1996: B. Degórski (ed.), Girolamo, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, Roma 1996
- Demandt 2007: A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284-565 n. Chr.*, München 2007²
- Danieli 1978: M.I. Danieli (ed.), Origene, *Omelia sulla Genesi*, Roma 1978
- de Vogüé 2005: A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. IX. Première partie: le monachisme latin. De Césaire d'Arles à Grégoire de Tours (525-590)*, Paris 2005
- Festugière 1971: A.-J. Festugière (ed.), *Historia monachorum in Aegypto*, Bruxelles 1971
- Frank 1964: S. Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. *Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „Engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum*, Münster 1964
- Gargano – Calati – Matus 1985: I. Gargano, B. Calati, T. Matus (edd.), *Regola di S. Benedetto*, Verucchio 1985
- Judge 1977: E.A. Judge, *The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 20 (1977), pp. 72-89
- Luisier 2013 Ph. Luisier, Paul de Tamma, *Lettre sur la cellule. Une traduction française*, in Bastit-Kalinowska – Carfora 2013, pp. 265-283
- Malone 1950: E.E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyrs*, Washington 1950
- Markus 2009: R. Markus, *Between Marrou and Brown: Transformations of Late Antique Christianity*, in Rousseau 2009, pp. 1-13
- Mortari 1975: L. Mortari (ed.), *Vita e detti dei padri del deserto*, I-II, Roma 1975

- Mohrmann – Bartelink – Barchiesi 1974: Ch. Mohrmann, G.J.M. Bartelink, M. Barchiesi (edd.), *Palladio, La Storia Lausiaca*, Fondazione Lorenzo Valla 1974
- Mohrmann – Bartelink – Citati – Lilla 1974: Ch. Mohrmann, G.J.M. Bartelink, P. Citati, S. Lilla (edd.), *Vita di Antonio*, Fondazione Lorenzo Valla 1974
- Orlandi – Campagnano 1984: T. Orlandi, A. Campagnano (edd.), *Vite di monaci copti*, Roma 1984
- Pellegrino – Carena 2000: M. Pellegrino, C. Carena (edd.), *Sant'Agostino, Le confessioni*⁷, Roma 2000
- Pirone 2012: B. Pirone, *Vita di santi egiziani. Macario, Massimo e Domezio, Mosè il Nero, Paolo di Tamma, Anbā Bishoy, Arsenio, Apollo e Phib*, Milano 2012
- Regnault 1976: L. Regnault, *Les sentences des Pères du désert. Troisième recueil et tables*, Solesmes 1976
- Regnault 1990: L. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert*, Paris 1990
- Riegl 1901: A. Riegl, *Die spätromische Kust-Industrie nach den Funden in Österreich-Ungarn. Im Zusammenhange mit der Gesamtentwicklung der bildenden Künste bei den Mittelmeervölkern*, I, Wien 1901
- Rousseau – Papoutsakis 2009: P. Rousseau – M. Papoutsakis (edd.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Farnham – Burlington [VT] 2009
- Sheridan 1997: M. Sheridan, *Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo*, in Camplani 1997, pp. 177-216
- Timm 1988: S. Timm, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit. Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Dēr Abū Mina), der Skētis (Wādi n-Naṭrūn) und der Sinai-Region. IV, (M – P)*, Wiesbaden 1988
- Trettel 1991: G. Trettel (ed.), *Rufino di Concordia, Storia di monaci*, Roma 1991