

Mariano Dell'Omo

Guglielmo da Volpiano e l'ambiente spirituale del suo tempo

[A stampa in "Studia Monastica", XLVI (2004), pp. 349-363, e in *Guglielmo da Volpiano. La persona e l'opera* (Atti della giornata di studio, San Benigno Canavese, 4 ottobre 2003), a cura di A. Lucioni, Cantalupa (Torino) 2005, pp. 69-89 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Cluny e la preminenza della vocazione monastica

Abbone di Fleury, una delle più grandi figure di intellettuale del sec. X - era nato circa una decina d'anni prima (940/950-1004) di Guglielmo da Volpiano -, monaco, poi abate di Fleury-sur-Loire e versatile letterato, nel suo *Liber apologeticus* poco prima del fatidico anno mille scriveva:

Esistono tra i cristiani dei due sessi tre ordini, o meglio tre gradi. Il primo è quello dei laici, il secondo quello dei chierici, il terzo quello dei monaci. Sebbene nessuno dei tre gradi sia libero dal peccato, il primo è buono, il secondo migliore, il terzo eccellente¹.

In un certo senso si cristallizzava così, da una prospettiva di spiccata autoconsapevolezza monastica, quello che era stato il pensiero di uno dei grandi maestri, anzi del *magister* per eccellenza, presente nelle biblioteche di tutti i monasteri medievali, Gregorio Magno, che distingueva già fra VI e VII secolo tre categorie di cristiani: 1) i laici, figli della Chiesa, la *plebs*, il popolo di Dio; 2) i pastori in senso lato, coloro ai quali è affidata l'arte delle arti, la guida delle anime - «ars est artium regimen animarum»²; 3) infine i monaci, distinti dai laici perché continenti, e dai pastori e dai laici insieme perché segregati, «remoti»³, liberi «ab externa implicatione»⁴, votati alla 'quiete' contemplativa⁵.

Arricchito di sapienza patristica il pensiero del cluniacense Abbone fa così individuare con immediatezza ed autorevolezza l'intonazione dell'ambiente spirituale nel quale visse anche Guglielmo da Volpiano⁶. La sua è quella che tradizionalmente si chiama l'età monastica e feudale, tra X e XI secolo, un periodo di grave crisi - «ferreum, plumbeum, obscurum» lo chiama Cesare Baronio⁷, non senza ragione se si pensi al discredito in cui piomba il Papato nella prima metà del X secolo a causa dei condizionamenti cui è sottoposto dall'aristocrazia romana -, e al tempo stesso un momento di rinascita, se solo si consideri la *renovatio Imperii* promossa nella consapevolezza dell'inscindibile nesso Roma-Italia, cui fu particolarmente sensibile la politica dell'imperatore Ottone III⁸.

¹ *Apologeticus*, in *PL* 139, col. 463: «Siquidem ex utroque sexu fidelium tres ordines, ac si tres gradus, in sancta et universali Ecclesia esse novimus; quorum licet nullus sine peccato sit, tamen primus est bonus, secundus melior, tertius est optimus. Et primus quidem ordo est in utroque sexu coniugatorum; secundus continentium, vel viduarum; tertius virginum vel sanctimonialium. Virorum tantum similiter tres sunt gradus vel ordines, quorum primus est laicorum, secundus clericorum, tertius monachorum». Su questa tripartizione della Chiesa e della società si veda L. MORELLE, *Abbon de Fleury*, in *Dictionnaire du Moyen-Âge*, ed. C. GAUVARD - A. DE LIBERA - M. ZINK, Paris 2002, p. 1; D. BARTHELEMY, *Trois ordres (Théorie des)*, in *Dictionnaire du Moyen-Âge ...*, pp. 1411-1412.

² GREGORII MAGNI *Regula Pastoralis* I, 1, ed. B. JUDIC - F. ROMMEL - CH. MOREL, I, Paris 1992 (Sources Chrétiennes, 381), p. 128.

³ GREGORII MAGNI *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, II, *homilia* V, 19, ed. M. ADRIAEN, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, 142, Turnholti 1971, p. 290.

⁴ GREGORII MAGNI *Moralia in Iob* V, XXXI, 55, ed. M. ADRIAEN, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, 143, Turnholti 1979, p. 257.

⁵ Valga fra tutti questo passo autobiografico di Gregorio tratto dalla lettera a Giovanni patrizio di Costantinopoli: «Sed contra amorem non modice contristor, quia quietem me quaerere cognovistis et ad inquietudinem perduxistis»: GREGORII MAGNI *Registrum epistolarum*, I, 30, ed. D. NORBERG, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, 140, Turnholti 1982, p. 37.

⁶ Vedi D'ACUNTO - S. MORETTI, *Guglielmo da Volpiano (Guglielmo di Digione), santo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 61, Roma 2003, pp. 46-50.

⁷ Vedi le considerazioni che vi dedica G. ARNALDI, *Mito e realtà del secolo X romano e papale* (Discorso inaugurale), in *Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo X (19-25 aprile 1990)*, I, Spoleto 1991 (Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, 38), p. 47.

⁸ Per una rilettura della storiografia dedicata al tema si veda N. D'ACUNTO, *Nostrum Italicum Regnum. Aspetti della politica italiana di Ottone III*, Milano 2002, pp. 26-32 (Introduzione, §7: «Politica italiana o "Rompolitik"?»).

I secoli X e XI mentre da una parte fanno registrare una profonda trasformazione, che investe le strutture economiche e sociali, l'ordinamento amministrativo e politico, l'organizzazione e le istituzioni ecclesiastiche, dall'altra, in stretto collegamento con tale mutamento, racchiudono in sé un fenomeno di straordinaria fecondità spirituale, il movimento cluniacense, la nascita e lo sviluppo del cosiddetto 'impero di Cluny', un vero e proprio universo di esperienze monastiche, di cui Guglielmo da Volpiano non è che una stella, intorno alla quale si svilupperà appunto un sistema di monasteri i quali, pur non rientrando in senso stretto nella *congregatio* o *ordo Cluniacensis*, ne proiettano tuttavia per così dire all'intorno la spirituale luminosità. Pertanto è da Cluny, o meglio da qualcuna delle sue grandi ed emblematiche voci, che occorre partire per comprendere un po' più da vicino l'orizzonte spirituale del tempo di Guglielmo.

Quando l'11 settembre 909 veniva redatta e ratificata a Bourges la carta di fondazione di Cluny, monastero in bella posizione nella valle di un affluente della Saône (la Grosne), 15 km a nord-ovest di Mâcon nella Borgogna meridionale, verosimilmente nessuno poteva prevedere le conseguenze di lunga durata legate a questo evento. Eppure una clausola nuova caratterizzava quell'atto: non si trattava infatti semplicemente della nascita di un cenobio di dodici monaci viventi sotto la Regola benedettina grazie alla liberalità del conte di Alvernia, Guglielmo duca di Aquitania, che offriva a tal fine un antico terreno fiscale da lui ereditato e quindi non soggetto all'amministrazione e al controllo del potere pubblico; c'era in aggiunta quella precisazione, destinata a conseguire effetti eccezionali, secondo la quale il sorgente monastero di Cluny era dal fondatore ceduto in proprietà «ai santi apostoli, e cioè a Pietro e Paolo», alla cui *tuitio* venivano affidati i monaci che lì si sarebbero stabiliti sotto la guida di Bernone (†927), mentre al papa ne era espressamente affidata la *defensio*. Il monastero, ottenuta così la protezione pontificia, veniva ad essere esente da ogni ingerenza del vescovo nel temporale. Sono qui, come ha notato Cinzio Violante⁹, le radici di quel fenomeno per cui via via negli anni seguenti «centri di vita monastica distanti fra loro tendono a stringersi insieme, mentre altri estendono lontano le propaggini con nuove fondazioni: quelle che erano isole di preghiera e di raccoglimento, appartate nell'ambito delle rispettive diocesi, tendono ora a rifiutare (e quindi a sgretolare) l'autorità del vescovo, si raccolgono insieme valicando e rompendo i confini diocesani e, organizzandosi gerarchicamente, avviano un processo di ricostituzione di autorità»¹⁰, dopo che con la graduale disgregazione del tessuto feudale tra IX e X secolo, e quindi col venir meno della protezione regia, i monasteri erano caduti in balia dei vescovi e dei feudatari laici, strettamente legati fra loro. Guglielmo da Volpiano sarà appunto uno dei protagonisti di questo fenomeno aggregativo, anche se la sua attività di riformatore avrà una incidenza più nell'ambito strettamente spirituale che in quello della visibilità di una stabile *congregatio* monastica.

Quando Guglielmo nasce nel 962, a Cluny è già abate quel Maiolo (†994) che l'anno 987 Guglielmo seguirà nella celebre abbazia borgognona, cominciando così l'avventura francese dopo la sua prima esperienza monastica a Lucedio, il suo monastero di professione in diocesi di Vercelli. Guglielmo viene così a stretto contatto con un modello spirituale, e perciò insieme culturale, teologico, religioso, simbolico, che più di ogni altro è stato capace di plasmare l'immagine del monachesimo medievale pervenuta fino a noi. Un'impronta, quella cluniacense, per Guglielmo stesso indelebile. Indispensabile è dunque, anche per noi, rivisitare l'ambiente spirituale di quegli anni volgendo lo sguardo a Cluny, e per ciò stesso vagliando il contributo dei suoi migliori rappresentanti. Tra questi emerge la figura di Oddone (†942), il secondo abate cluniacense, predecessore di Maiolo e forse il più degno di nota tra gli intellettuali e i pensatori appartenenti a quel mondo¹¹.

⁹ Sul processo di trasformazione delle strutture politico-amministrative come di quelle ecclesiastiche entro cui si sviluppa l'esperienza di Cluny rinvio a C. VIOLANTE, *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (secoli X e XI)*, in *Spiritualità cluniacense*, Todi 1960 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 2), pp. 153-242 (rist. in C. VIOLANTE, *Studi sulla cristianità medioevale. Società istituzioni spiritualità*, a cura di P. ZERBI, Milano 1972, pp. 3-67; il testo per complessive pp. elettroniche 1-39 è distribuito anche da <http://www.retimedievali.it>, nella sezione Biblioteca: <http://centri.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/v.htm>) (preferisco in seguito citare dalla ristampa).

¹⁰ VIOLANTE, *Il monachesimo cluniacense ...*, pp. 22-23.

¹¹ È sempre utile la lettura di due saggi, tra loro complementari, dedicati all'ambiente spirituale di Cluny: K. HALLINGER, *Zur Geistigen Welt der Anfänge Clunys*, «Deutsches Archiv», 10 (1954), pp. 417-445, in particolare sulle

Vita monastica anticipazione della Gerusalemme celeste

Rileggere in particolare i tre libri delle *Collationes*, la più pregevole e personale delle opere in prosa di Oddone, ci aiuta ad entrare in questo universo, e a capire quale fosse la preoccupazione fondamentale non solo sua ma dell'intera compagine monastica cluniacense, che si andava sempre più consolidando e al cui vertice egli viene a trovarsi tra il 926/927 e il 942. L'assillante tormento dell'anima di Oddone è il problema del male. Il male tra i laici e tra il clero, anzi tra gli stessi monaci; il male della corruzione interiore e quello della violenza esterna; il male che rattrista e deturpa la terra e priva di tanti eletti il cielo. Spettacolo triste tra i laici, ma quanto più doloroso tra quelli che dovrebbero essere di esempio, i chierici, e coloro che si sono votati alla perfezione, i monaci! È accorata la constatazione di Oddone:

Si igitur infirmi fideles in saeculari habitu pravorum deteriorantur exemplis, non utcumque mirum est: sed hoc omnimodis execrabilius videtur, si religionis professores, quibus, ut ait Apostolus, "Eloquia Dei credita sunt" (Rom III, 2), carnalibus desideriis contigerit ancillari, relictis coelestibus terrenis inhiare, contempto Deo mammonae servire¹².

Al disordine, al caos, all'anarchia che è in primo luogo morale e poi sociale Oddone contrappone il suo ideale di Chiesa, che corrisponde alla *Ecclesia* della Pentecoste¹³, di cui la vita monastica, vita sociale per eccellenza, vissuta nello spirito di carità concorde - *unanimitas* -, è specchio e visibile compimento.

La dimensione sociale della vita monastica si staglia di fronte a quel mondo sul quale, in un'altra opera, *Occupatio*¹⁴ - un lungo ed elaborato poema didascalico-meditativo -, il monaco scrittore con raccapriccio vede prevalere le forze del peccato. Si avvicina l'avvento dell'Anticristo e la voce di Oddone vuole essere un fraterno ed acceso appello a procedere per le vie della luce, lungo le quali i giusti si dirigono al possesso della pace beatifica. Il poema si chiude infatti nella pacata e pacificante visione della città celeste, ove Dio manifesta gli inesauribili tesori dei suoi misteri, ove la Trinità è il termine di tutti i desideri, ove i Beati esultano perennemente di Cristo. Ebbene, se c'è un luogo dove tutto questo può anticiparsi, è il monastero. È nella vita monastica, realtà sociale dominata dalla carità, che Oddone tende perciò a vedere realizzata l'unione nel Corpo Mistico¹⁵.

Alla *iniusta inaequalitas* di cui scrive nelle *Collationes*¹⁶, e che caratterizza una società dominata da prepotenza ed ingiustizia, Oddone oppone l'ideale della *aequalitas*, per cui nessuno cerca di prevaricare i diritti altrui. Ed è contro la *inaequalitas* che l'abate cluniacense afferma ancora una volta l'ideale della vita monastica, nella quale, attraverso la *unanimitas*, si respingono l'egoismo, la superbia e i diletti, e si raggiunge - con la carità - la *vita socialis*, in cui viene realizzato veramente l'ideale monastico.

idee fondamentali dell'epoca di Oddone, pp. 422-431; J. LECLERCQ, *Pour une histoire de la vie à Cluny*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 57 (1962), pp. 385-408, contributo quest'ultimo tuttora ricco di spunti per una rilettura di alcuni profili del «mythe de Cluny» (p. 388), come la liturgia, l'apostolato, la cultura.

¹² ODONIS *Collationes*, II, in *PL* 133, col. 553.

¹³ Vedi J. LECLERCQ, *L'idéal monastique de saint Odon d'après ses oeuvres*, in *À Cluny. Congrès scientifique, fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odilon, 9-11 juillet 1949*, Dijon 1950, pp. 227-232.

¹⁴ Vedi ODDONIS ABBATIS CLUNIACENSIS *Occupatio*, ed. A. SWOBODA, Leipzig 1900. Vedi pure J. ZIOLKOWSKI, *The "Occupatio" by Odo of Cluny. A Poetic Manifesto of Monasticism in the 10th Century*, in *Lateinische Kultur im X. Jahrhundert. Akten des I. Internationalen Mittellateinerkongresses, Heidelberg, 12.-15. IX. 1988*, ed. W. BERSCHIN, Stuttgart 1991 (= «Mittellateinisches Jahrbuch», 24-25 [1989-1990]), pp. 559-568; A. BAUMANS, *Original sin, the history of salvation and the monastic ideal of St. Odo of Cluny in his Occupatio*, in *Serta devota in memoriam Guillelmi Lourdaux, pars poster.*, *Cultura mediaevalis*, ed. W. VERBEKE - M. HAVERALS - R. DE KEYSER - J. GOOSSENS, Leuven 1995 (*Mediaevalia Lovaniensia*, s. I, *Studia* 21), pp. 335-357.

¹⁵ Vedi O. CAPITANI, *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone di Cluny*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano e Archivio Muratoriano», 71 (1959), pp. 11-15.

¹⁶ ODONIS *Collationes* ..., II, col. 585

Secoli X-XI: riforme monastiche e primato della liturgia

In che cosa consiste primariamente questo ideale? Martiri e confessori della fede furono certo gli interlocutori, i modelli privilegiati per i monaci dell'alto medioevo, la cui spiritualità appare fortemente segnata da una concezione del monastero quale 'anticamera del paradiso', che si accentuò proprio nel nostro periodo di riforma dei monasteri, tra X e XI secolo, allorché il processo di restaurazione - come scrive André Vauchez - «si attuò attraverso il ristabilirsi dell'osservanza regolare, in particolare nel campo liturgico, e attraverso l'esaltazione della verginità considerata come il punto centrale della perfezione cristiana. I monaci sono collettivamente santi perché pregano e perché sono casti»¹⁷. Farsi monaco significava dunque ritornare allo stato originario di perfezione e al tempo stesso anticipare la vita futura; opponendo un rifiuto al mondo si intendeva edificare l'uomo nuovo chiamato a prendere posto accanto a Dio.

È in questo atrio paradisiaco, in questa Gerusalemme cenobitica che si sviluppa, quasi celebrazione che ne anticipa il destino eterno, quella civiltà liturgica e rituale con cui spesso si è identificato, talora in senso troppo unilaterale, il monastero di Cluny. Culto della croce, culto mariano, culto eucaristico, culto dei defunti e moltiplicazione delle messe sono certamente presenti in misura abbondante nell'ambiente cluniacense. E tuttavia sarebbe un errore assolutizzare il mondo spirituale di Cluny, in particolare il profilo delle sue pur molteplici manifestazioni rituali e liturgiche. In realtà la riforma monastica che domina questa età della storia europea se trova in Cluny un polo di convergenze, non può evidentemente identificarsi con Cluny *tout court*, se solo si consideri un grande movimento monastico facente capo all'abbazia lotaringica di Gorze¹⁸ nei pressi di Metz, destinato a svilupparsi in un ambito territoriale complementare a quello cluniacense: se infatti Cluny abbraccia nella sua espansione le terre neolatine, Gorze, la cui esperienza consisté piuttosto in un'unione di monasteri autonomi, attrae quelle ad est delle terre franche, saldandosi gradualmente al regno di Germania. L'una e l'altra riforma monastica impregnano con pari intensità la spiritualità di questo tempo, alimentando così il clima più generale di rinnovamento dell'epoca pre-gregoriana. Oltre a ciò è opportuno notare come le radici liturgiche e rituali di quest'epoca risalgano molto più indietro nel tempo, innestandosi sulla riforma di Benedetto di Aniane (†821)¹⁹ consacrata dai *deliberata* del sinodo di Aquisgrana dell'816.

L'influsso postumo di Benedetto di Aniane

Furono la prematura morte di Benedetto di Aniane e la successiva crisi dell'impero carolingio ad impedire la diffusione della riforma che va sotto il suo nome. E tuttavia proprio Cluny in particolare se ne farà portavoce, trasmettendo ai secoli futuri, con una spiccata tendenza all'accrescimento del patrimonio tradizionale²⁰, molte delle novità introdotte dal rinnovamento aniano. Basti qui ricordare i 215 salmi recitati nel monastero borgognone del secolo XI in un solo giorno, o il fenomeno delle preghiere supplementari e degli uffici liturgici supererogatori²¹; oppure si pensi ad un'altra pratica, che troverà ampia diffusione a Cluny e in tutto il monachesimo medievale, come la visita degli altari, essa pure da ascrivere a Benedetto di Aniane. Il suo biografo, Ardone, ce la descrive evocando in modo suggestivo l'atmosfera ancora notturna della chiesa del monastero di Inda vicino ad Aquisgrana, che a poco a poco si riempie di monaci, i quali versatisi l'un l'altro l'acqua benedetta, prima di accedere al coro «cuncta altaria humiliter et cum reverentia

¹⁷ A. VAUCHEZ, *Il santo*, in *L'uomo medievale*, a cura di J. LE GOFF, Bari 1987, p. 365.

¹⁸ Vedi K. HALLINGER, *Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, Romae 1950-1951 (Studia Anselmiana, 22-25); K. HALLINGER, *Progressi e problemi della ricerca sulla riforma pre-gregoriana*, in *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale, 8-14 aprile 1956*, Spoleto 1957 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, 4), pp. 272-285.

¹⁹ Vedi R. GRÉGOIRE, *Benedetto di Aniane nella riforma monastica carolingia*, «Studi medievali», s. III, 26 (1985), pp. 573-610; P. ENGELBERT, *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 (Studia Anselmiana, 103), pp. 67-103, specialmente pp. 75-79 e 92-103.

²⁰ Vedi K. HALLINGER, *Überlieferung und Steigerung im Mönchtum des 8. bis 12. Jahrhunderts*, in *Eulogia. Miscellanea Liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser O.S.B. Analecta Liturgica 1*, Roma 1979 (Studia Anselmiana, 68), pp. 157-183.

²¹ Vedi PH. SCHMITZ, *La liturgia de Cluny*, in *Spiritualità cluniacense ...*, p. 89.

percurrant»²². L'itinerario si ripeteva ancora durante il giorno al mattino avanti l'ora di Prima, e alla sera dopo i salmi aggiunti a quelli di Compieta. «Humiliter et cum reverentia»: un sintagma che rispecchia lucidamente l'ambiente liturgico-devozionale insieme al clima di preghiera che si respirava nelle chiese monastiche, e che tiene uniti il monachesimo carolingio e quello riformato dei secoli X-XI.

Nel delineare a rapidi tratti il clima spirituale di quegli anni non si poteva dunque non far riferimento alla riforma aniana, proprio perché in realtà il suo recupero tra X e XI secolo viene a creare un terreno comune di osservanza e di approfondimento della stessa *Regula Benedicti*, la cui rilettura passa appunto attraverso il filtro di un'interpretazione la cui sorgente risale a Benedetto di Aniane. E così, sia pure lontane nello spazio, abbazie come S. Benigno di Digione, riformata da Guglielmo da Volpiano, ed altre come Bobbio, Nonantola o Montecassino respirano un'atmosfera monastica non differente, sia pure nella diversità delle tradizioni locali e delle consuetudini. E questo grazie a fattori comuni in esse circolanti, come quel commento alla Regola conosciuto in tre redazioni, cui corrispondono altrettante classi di codici, che tuttavia vanno ricondotte ad un'unica tradizione che è quella di Ildemaro, il monaco di Corbie che l'arcivescovo di Milano Angilberto II (824-860) aveva incaricato insieme all'abate Leodegario di Maursmünster di riformare la vita monastica nel nord dell'Italia. Qui, nel monastero di S. Pietro sul monte a Civate, intorno all'845 Ildemaro compone il suo commento alla Regola benedettina, che, sia pure con varianti testuali, si diffonderà tra l'altro nel monastero di Guglielmo a Digione, dove viene copiato negli stessi anni di Guglielmo (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 12637, ms. del sec. XI, che ci offre tra l'altro la versione più estesa del commentario di Ildemaro); lo stesso commento, pur erroneamente ascritto a Paolo Diacono e con differenze che formano un diverso gruppo di codici, si leggeva a Montecassino (Montecassino, Archivio dell'Abbazia, 175, databile agli anni 914-934), come anche a Bobbio (Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, G V 4, sec. X) e a Nonantola (Roma, Biblioteca Nazionale, Sessoriano 76, secc. IX-X; Sessoriano 17, sec. XI)²³. Un commentario dunque di origine carolingia che fa quasi da rappresentazione della vita 'tipo' che poteva condursi ancora nelle grandi abbazie del tempo di Guglielmo.

Il passato 'carolingio' costituiva pertanto un'eredità insopprimibile per la spiritualità del monachesimo nei secoli X e XI, e con la sua carica di rinnovamento dell'ideale benedettino ne nutriva l'ansia di riforma interiore e ne orientava specialmente lo spirito di preghiera nell'ambito cluniacense, più di altri, come già sopra rilevato, tendente all'ampliamento della preghiera corale e liturgica, e quindi ad una sua suprema valorizzazione²⁴.

Guglielmo da Volpiano tra liturgia e preghiera personale

Che tale primato della liturgia abbia profondamente segnato anche l'esperienza e l'insegnamento abbaziale del nostro Guglielmo emerge con chiarezza dalle parole del biografo Rodolfo il Glabro, allorché rileva la cura con la quale l'abate riformatore

artificialis etiam musice perdoctus ac comptus dogmate, quidquid in psallendo choris suorum psallebatur, die ac nocte tam in antiphonis quam in responsoriis, vel ymnis, corrigendo et emendando ad tantam direxit rectitudinem, ut nullis decentius ac rectius psallere contingat in tota ecclesia Romana²⁵.

²² ARDONIS *Vita S. Benedicti Anianensis*, in PL 103, col. 378.

²³ Vedi K. ZELZER, *Überlegungen zu einer Gesamtedition des frühnächkarolingischen Kommentars zur Regula S. Benedicti aus der Tradition des Hildemar von Corbie*, «Revue Bénédictine», 91 (1981), pp. 373-382. Oltre alla redazione attribuita a Paolo Diacono, questo commento alla Regola ne annovera altre due, che vanno rispettivamente sotto il nome di Ildemaro e di un certo abate Basilio: vedi rispettivamente *Pauli Warnefridi Diaconi Casinensis in sanctam Regulam commentarium* [ed. C. QUANDEL], Montis Casini 1880; *Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*, [ed. R. MITTERMÜLLER], Ratisbonae 1880; W. HAFNER, *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare*, Münster 1959 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 23).

²⁴ Per una sintesi autorevole si veda B. NEUNHEUSER, *Die Cluniazenser-Liturgie*, alla voce *Cluny, Cluniazenser*, in *Lexikon des Mittelalters*, II, München-Zürich 1983, coll. 2191-2192.

²⁵ N. BULST, *Rodulfus Glabers Vita domni Willelmi abbatis. Neue Edition nach einer Handschrift des 11. Jahrhunderts* (Paris, Bibl. nat., lat. 5390), «Deutsches Archiv», 30 (1974), p. 481.

In questo passo, al di là degli aspetti tecnico-musicali, possiamo cogliere specialmente un'esigenza di *unanimitas*, il desiderio di una fedeltà al canto gregoriano che manifesta un più profondo desiderio di unità dei cuori e degli spiriti, di cui liturgia e canto non sono che il riflesso²⁶. Ma la biografia di Guglielmo ci aiuta a capire anche come in lui stesso fosse vivo un altro aspetto dell'orazione, che Cluny non ha affatto trascurato, che anzi ha curato con attenzione: mi riferisco al valore della preghiera privata, di una fruttuosa coltura spirituale proprio sul terreno della preghiera liturgica. Guglielmo si preoccupava infatti che i *simpliciores* e gli *idiotae* che venivano dal mondo e bussavano al monastero imparassero a pregare, apprendessero una *forma orandi*, una tecnica semplice, ripetitiva che tuttavia fosse loro di aiuto a trovare un nesso tra vita spirituale e preghiera: egli perciò, come ci informa ancora Rodolfo il Glabro, insegnava loro che agli stessi cinque sensi umani con i quali si può offendere Dio - si noti questa sottolineatura morale - poteva corrispondere una breve formula di preghiera personale che constava di cinque elementi: «Domine, Jesu, Rex pie, Rex clemens, pie Deus», fra i quali si intercalava l'invocazione «Miserere», e che, ripetuti altrettante volte («totidem vocum clausulis») e indirizzati alla divina misericordia, potevano sostituire il salterio stesso²⁷. Sembra di rileggere Alcuino quando risponde al re Carlo Magno che gli aveva domandato, per l'«homo laicus qui adhuc in activa vita consistit»²⁸, un formulario di pietà (*brevariium supplicandi*) da usare nel corso della giornata, al posto delle ore liturgiche con il loro *pondus* salmodico. Quella di una assimilazione, 'nel segreto', della preghiera liturgica fu del resto un'esigenza avvertita anche dai monaci letterati. I *libelli precum*²⁹, che vengono prodotti specialmente a partire dal secolo IX³⁰, sono appunto l'espressione di questo bisogno, per cui opportunamente si è parlato di «prolongement dévotionnel de la liturgie»³¹ a proposito di tali sillogi di testi finalizzati alla preghiera personale seppure mai soggettiva, espressione di un tempo che aspirava ad una riappropriazione individuale dei misteri liturgici. Ciò si rivela in pari misura nella risposta data da Alcuino a re Carlo, e, due secoli dopo, nell'esigenza, ancora avvertita da Guglielmo da Volpiano, di trasmettere anche a monaci privi di cultura il patrimonio spirituale della preghiera, sia pure abbreviata. Si trattava di prospettare un modello differente di orazione quotidiana, e perciò una forma che la adattasse a bisogni peculiari, che la rendesse più facilmente esperibile³².

Guglielmo da Volpiano, Giovanni di Fècamp e lo spirito penitenziale

L'epoca di Guglielmo e quella a lui immediatamente successiva - tra prima e seconda metà del secolo XI - coincidono altresì con lo sviluppo di una letteratura meditativa, che se da una parte comprende testi pregni di sapienza teologica, dall'altra apre canali espressivi di sentimenti anche

²⁶ Vedi le considerazioni di G. PENCO, *La preghiera nella tradizione monastica*, in *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, a cura di C. VAGAGGINI - G. PENCO, Roma 1964, p. 276.

²⁷ BULST, *Rodulfus Glabers Vita...*, p. 480: «Instituit quoque simplicioribus vel idiotis e seculo ad se confugientibus fratribus orandi formam, quinque modulis mystice constantem, ut videlicet, quot sensibus humani corporis Deus offenditur, totidem vocum clausulis ad misericordiam rogaretur. Erat autem huiusmodi: *Domine, Jesu, Rex pie, Rex clemens, pie Deus*. Subjungebatur vero singulis, *Miserere*. Supputabatur nanque taliter, ut, si, verbi gratia in decem novenalibus articulis iuncturis ter quinquies identidem revolvendo devote diceretur, psalterii tota series mutuata persolveretur. Unde etiam pro psalterio apud illos habebatur, ut pater docuit, et cognominabatur».

²⁸ *Epistolae Karolini Aevi*, II., ed. E. DÜMMLER, in *MGH. Epistolarum IV, Karolini Aevi II*, Berolini 1895, p. 462.

²⁹ Su tali formulari di epoca carolingia si veda R. CONSTANTINESCU, *Alcuin et les libelli precum de l'époque carolingienne*, «Revue d'Histoire de la Spiritualité», 50 (1974), pp. 17-56.

³⁰ Per gli esemplari più antichi si vedano, specialmente per l'area franca, A. WILMART, *Precum libelli quattuor aevi Karolini*, Roma 1940; per quella italiana, A. WILMART, *Le manuel de prières de saint Jean Gualbert*, «Revue Bénédictine», 48 (1936), pp. 259-299; M. DELL'OMO, *Il più antico libellus precum in scrittura beneventana (Cod. Casin. 575, già Misc. T. XLV). Un testimone di rapporti tra Nonantola e Montecassino nel secolo IX*, «Revue Bénédictine», 113 (2003), pp. 235-284.

³¹ P.-M. GY, *Liturgie et vie spirituelle*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, IX, Paris 1976, col. 904.

³² Come rilevava B. CALATI, *La preghiera nella tradizione monastica dell'alto medioevo (da S. Gregorio Magno all'epoca carolingia)*, in *La preghiera nella Bibbia ...*, p. 579 ed anche B. CALATI, *La preghiera nel medioevo monastico occidentale (Sec. VI-XII)*, in *La preghiera, II: La preghiera nella psicologia religiosa*, a cura di R. BOCCASSINO, Milano-Roma 1967, p. 458: in tali raccolte eucologiche «l'ispirazione personale normalmente conserva la norma oggettiva della pietà che è data principalmente dal richiamo continuo a una tematica biblica».

autobiografici, legati alla propria esperienza spirituale, di umana fragilità, di attesa escatologica, di desiderio di Dio, in linea con una tendenza all'emergere dell'individuo che diverrà conclamata nel XII secolo. Sono molti i manoscritti che testimoniano questa produzione letteraria in continuità ancora una volta con l'epoca carolingia, ed è ugualmente da sottolineare che sia il discepolo prediletto di Guglielmo, il ravennate Giovanni di Fécamp³³, a farsene testimone e testimone sommo, a tal punto che il suo scopritore a partire dagli anni '20 del secolo scorso, André Wilmart, lo definiva «le plus remarquable auteur spirituel du moyen âge avant saint Bernard, un disciple éminent de saint Augustin et de saint Grégoire..., une personnalité singulièrement riche et attachante, la plus capable, sans doute, de nous révéler le sens profond de la réforme de Cluny, dont on n'a vu trop souvent que les côtés extérieurs, politique, social, administratif ou liturgique»³⁴. Di lui, che fu certo un abate riformatore sulla linea di Guglielmo, ci restano diverse opere: la *Confessio theologica*³⁵, la *Confessio fidei*³⁶, lettere ed altri testi; in particolare nei *Versiculi ad excitandam cordis conpunctionem*, pubblicati dal Wilmart³⁷, c'è quasi una parafrasi in versi di quelle confessioni animate da un profondo spirito penitenziale, vere e proprie variazioni sul tema conversione-peccato, di cui sono ripieni i *libelli precum* carolingi. Eccone una strofa:

Heu homo, heu homo, heu te miser homo
 cur dignae perdis tempus paenitentiae?
 Curre pro te, caduce, curre dum potes,
 ne te, cum nescis, tenebrae comprehendant.
 In novissimo paenitebit reprobos (malorum suorum).
 Sed paenitentiae non invenient fructus.
 Miserere Christe, miserere pie,
 Tu miseris tuis semper miserere³⁸.

Par di sentire un'eco di quella formula di preghiera per uomini semplici e ignari di lettere, consigliata da Guglielmo, e sopra illustrata: «Domine miserere, Iesu miserere, Rex pie miserere, Rex clemens miserere, pie Deus miserere», alla quale sarebbe qui utilmente associabile anche un frammento della cosiddetta *Oratio domni Wilelmi abbatis*, conservata in un manoscritto del secolo XI appartenuto all'abbazia di S. Benedetto di Polirone (Mantova, Biblioteca Comunale, 340), qualora si potesse suffragare con validi argomenti l'attribuzione suggestiva che Jean Leclercq ne ha fatto allo stesso Guglielmo, e che nondimeno appare fragile se non erronea³⁹, come sottolineava già Paolo Piva nell'ascriberla invece a Guglielmo abate di Polirone tra il 1080 e il

³³ Vedi T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Giovanni di Fécamp*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LVI, Roma 2001, pp. 22-25.

³⁴ Per i riferimenti tratti da A. WILMART, *La complainte de Jean de Fécamp sur les fins dernières*, «Revue d'Ascétique et de Mystique», 9 (1928), pp. 385-398 (rist. in A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire*, Paris 1932, pp. 126-137), preferisco citare dalla ristampa: pp. 127, 129.

³⁵ Edita in J. LECLERCQ - J.-P. BONNES, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle, Jean de Fécamp*, Paris 1946 (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 9), pp. 109-183; in traduz. italiana: *Giovanni di Fécamp, Pregare nel medioevo. La "Confessio theologica" e altre opere*, ed. G. MASCHIO (intr. di J. Leclercq), Milano 1986, pp. 183-258; in traduz. francese: *Jean de Fécamp. La Confession théologique*, ed. PH. DE VIAL, Paris 1992.

³⁶ Vedi LECLERCQ - BONNES, *Un maître de la vie spirituelle ...*, pp. 41-44, 72-76.

³⁷ Vedi WILMART, *La complainte de Jean de Fécamp ...*, pp. 131-134.

³⁸ WILMART, *La complainte de Jean de Fécamp ...*, p. 133.

³⁹ Vedi J. LECLERCQ, *Prières attribuables à Guillaume et à Jean de Fruttuaria*, in *Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (secc. X-XII). Relazioni e comunicazioni presentate al XXXIII Congresso storico subalpino - III Convegno di storia della Chiesa in Italia, Pinerolo (6-9 settembre 1964)*, Torino 1966, pp. 157-166 (rist. in traduz. italiana: *Pregiere attribuibili a Guglielmo e a Giovanni di Fruttuaria*, in J. LECLERCQ, *Momenti e figure di storia monastica italiana*, a cura di V. CATTANA, Cesena 1993 [Italia Benedettina, 14], pp. 231-239, da cui preferisco in seguito citare); il Leclercq data al sec. XI la mano che alla fine di questo coevo salterio, innario e raccolta di *preces* polironiano, ha aggiunto sui f. 116v-117r due formule di preghiera sotto il nome inequivocabile, se pure generico, di Guglielmo abate. Quanto sia problematico riconoscere in questo come in altri testi la paternità di Guglielmo lo ha ben dimostrato più volte Neithard Bulst, definendoli semplicemente privi di solidità («unhaltbar»): *W. v. Volpiano*, in *Lexikon des Mittelalters*, IX, München 1998, col. 160.

1099⁴⁰. Valga tuttavia questo frammento a farne gustare l'intatto sapore penitenziale, chiunque ne sia l'autore:

Ecce enim ut caeteri hominum in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea. Ego autem ex tunc usque in horam hanc omnibus omnino modis peccare non destiti, derelinquere non desii. Quam sepe amore peccandi quodammodo averti oculos meos, ut non viderem celum, neque recordarer iuditorum iustorum! Merito ergo nunc confundor et erubesco sursum levare oculos et aperire os meum ad te laudandum, cuius ipsa quoque nominis invocatione me feci indignum....

cui segue la conclusione con un afflato di speranza nell'intercessione della Vergine Maria e dei santi apostoli:

... ut cum eis fiducialiter te benignum ac piissimum scire, intelligere, sentire atque invocare merear Patrem...⁴¹.

Si tratta in ogni caso non solo di una testimonianza personale ma anche, e molto più, di un riflesso dell'intera pietà monastica del sec. XI, decisamente orientata a riversare nel linguaggio eucologico le aspirazioni riformatrici di un più vasto universo ecclesiale, a conferma dell'assioma per cui ogni riforma istituzionale passa necessariamente per un cammino di conversione e di rinascita individuale, proprio come testimoniano Guglielmo e il suo grande discepolo Giovanni.

Guglielmo e l'ideale eremitico

Tra le opere di Giovanni di Fécamp c'è pure una lamentazione, resa nota nel 1946 da Jean Leclercq insieme a Jean-Paul Bonnes: è la *Deploratio quietis et solitudinis derelictae*, nella quale l'autore esprime tutto il suo acuto rimpianto per la «casta et munda solitudo, sedes pacis et repausationis»⁴², dalla quale proprio Guglielmo da Volpiano lo aveva strappato per lanciarlo sul terreno delle crescenti responsabilità prima di priore, poi di abate - l'anima mia egli esclama, «sedet in pulvere et non potest alta respicere»⁴³. E tuttavia qui non si può non rimarcare, a lode di Guglielmo, che in realtà dovette essere appunto lui stesso, come sembrano ipotizzare gli stessi Leclercq e Bonnes⁴⁴, ad offrire a Giovanni l'orizzonte di questo ideale di vita, l'eremo, il cui richiamo era comunque destinato a crescere negli ambienti monastici, denunciando così la crisi del cenobitismo tra i secoli XI e XII⁴⁵. Anche Guglielmo amava la solitudine eremitica: come ci

⁴⁰ Vedi P. PIVA, *Cluny e Polirone*, in *Cluny in Lombardia. Atti del Convegno storico celebrativo del IX Centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida (22-25 aprile 1977)*, Cesena 1979 (Italia Benedettina, 1), p. 308 e nota 46.

⁴¹ LECLERCQ, *Pregliere attribuibili a Guglielmo ...*, pp. 233-234.

⁴² LECLERCQ - BONNES, *Un maître de la vie spirituelle ...*, p. 185.

⁴³ LECLERCQ - BONNES, *Un maître de la vie spirituelle ...*, p. 186.

⁴⁴ Vedi LECLERCQ - BONNES, *Un maître de la vie spirituelle ...*, p. 24. Del resto è significativo che a primo abate di Fruttuaria Guglielmo scelse un monaco che aveva fatto l'esperienza dell'eremo, quel Giovanni *Homo Dei*, che non a caso Rodolfo il Glabro (*Cronache dell'anno mille [Storie]*, ed. G. CAVALLO - G. ORLANDI, Milano 1991³, pp. 140-141, definisce «uomo in tutto simile a lui» (*per omnia se imitantem*), e che occupa peraltro un posto considerevole nella stessa letteratura spirituale di quegli anni: si vedano A. WILMART, *Jean l'homme de Dieu, auteur d'un traité attribué à saint Bernard*, «Revue Mabillon», 15 (1925), pp. 5-29; A. WILMART, *Exorde et conclusion du traité de Jean l'homme de Dieu*, «Revue Bénédictine», 38 (1926), pp. 310-320 (entrambi ristampati in WILMART, *Auteurs spirituels...*, pp. 64-100); E. ANCILLI, *L'opuscolo di Giovanni di Fruttuaria sulla formazione dei novizi*, in *Monasteri in alta Italia ...*, pp. 167-174. Sulla sua personalità si legga N. BULST, *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962-1031)*, Bonn 1973 (Pariser Historische Studien, 11), pp. 129-133; circa l'esperienza monastica di Fruttuaria e l'irradiazione della sua riforma, rinvio alle rassegne di studi e fonti di A. LUCIONI, *Note di storiografia fruttuariense a cento anni dalla pubblicazione di G. Calligaris*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 44 (1990), pp. 466-487; A. LUCIONI, *La storiografia fruttuariense*, in *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*, Milano 2001, pp. 311-322.

⁴⁵ Vedi J. LECLERCQ, *La crise du monachisme au XI^e et XII^e siècles*, «Buletino dell'Istituto Storico Italiano e Archivio Muratoriano», 70 (1958), pp. 19-41.

documenta il *Chronicon* di S. Benigno di Digione, egli aveva cominciato a formare nella solitudine del deserto monaci ferventi, che in seguito guadagnava alla sua opera riformatrice proponendoli come modelli⁴⁶, ed inoltre era in rapporto con eremiti e abati di Ravenna.

Emerge così un altro dei filoni spirituali di questo tempo, l'eremitismo. Giovanni di Fécamp, così legato a Guglielmo, immerso suo malgrado da abate nelle cose del mondo, si farà eremita di desiderio, anticipando così una tendenza che doveva poi ampiamente diffondersi in seguito, unita ad un'accentuazione della necessità di un impegno personale. Le ripercussioni di questo nuovo stato d'animo furono infatti notevoli: proprio la formula risalente a san Girolamo, «*nudus nudum Christum sequi*»⁴⁷, cui si ispirarono predicatori itineranti come san Giovanni Gualberto in Italia o Roberto di Arbrissel in Francia, sembra compendiare la scelta di vivere in solitudine nella rinuncia e nell'ascesi per meglio testimoniare la *vita apostolica* e consacrarsi perciò al servizio dei poveri e dei diseredati.

Quanto alla pratica eremitica vera e propria, essa ebbe naturalmente un suo grande esponente in Romualdo, ma fu apprezzata anche in ambienti cenobitici per eccellenza come Cluny - si pensi a Pietro il Venerabile (†1156)⁴⁸ - o Montecassino, dove si annoverano molte venerabili figure di solitari vissute nei pressi dell'antico monastero fondato da san. Benedetto⁴⁹.

Tracce di una conclusione

È il momento di concludere.

Ho presentato finora solo alcuni elementi di un tessuto storico-spirituale molto variegato e complesso: sono partito dalla visione ottimistica di Abbone di Fleury circa l'eccellenza della vita monastica, non mancando di affiancarle la lettura apocalittica, a tratti angosciata, che Oddone abate di Cluny dà circa le sorti del mondo, cui egli oppone la Gerusalemme cenobitica, il monastero come anticipazione della Gerusalemme celeste, un'idea che poi ritornerà forte in san Bernardo, il quale vi scopre l'immagine di coloro che 'in questo mondo' abbracciano la vita religiosa⁵⁰.

Ho quindi lasciato emergere le forme più alte nelle quali si esprime l'ideale monastico di Cluny come pure di altri movimenti di riforma monastica, quali il primato della Regola, della liturgia, della preghiera, non senza rilevarne le radici carolingie, legate alla riforma voluta da Benedetto di Aniane e promossa da Ludovico il Pio. Ho rilevato poi come accanto alla preghiera pubblica l'ambiente spirituale del monachesimo altomedievale ha sempre valorizzato pure, sia in epoca carolingia che nei secoli X e XI, il momento della pietà personale, nella quale l'individuo potesse riversare con più libertà tutta la ricchezza della sua vita interiore, mai disgiunta dal senso del male, della colpa, del suo riscatto, e quindi dal *contemptus mundi* che ne consegue. Infine, quasi anticipazione di un rinnovamento della vita religiosa e di una crisi del monachesimo tradizionale, quale si verificherà tra XI e XII secolo, ecco affiorare il desiderio della solitudine, dell'eremo che, insieme ad una spiccata attitudine a meditare pregando, proprio nell'ambiente di Guglielmo da Volpiano trova marcati accenti ed espressioni tra le più alte della letteratura spirituale cristiana, grazie a quel grande maestro di vita interiore che fu Giovanni di Fécamp.

⁴⁶ «Ipsi vero cultores eremi, relicta quiete solitudinis gaudebant sub eius magisterio associari coenobitis»: *Chronicon S. Benigni Divionensis*, in *PL* 162, col. 825; *Chronique de l'abbaye de Dijon suivie de la Chronique de Saint-Pierre de Bèze*, ed. E. BOUGAUD - J. GARNIER, Dijon 1875 (Analecta Divionensia, 9), p. 153; BULST, *Untersuchungen...*, pp. 41-42.

⁴⁷ Vedi R. GRÉGOIRE, *L'adage ascétique "Nudus nudum Christum sequi"*, in *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini*, I, Pisa 1972, pp. 395-409.

⁴⁸ Vedi J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille 1946, pp. 98-103 (in traduz. italiana, Milano 1991, pp. 91-96).

⁴⁹ Vedi J.-M. SANSTERRE, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'eremitisme dans l'hagiographie cassinienne*, «Hagiographica», 2 (1995), pp. 57-92; J.-M. SANSTERRE, *Le monachisme bénédictin d'Italie et le bénédictins italiens en France face au renouveau de l'eremitisme à la fin du X^e et au XI^e siècle*, in *Ermite de France et d'Italie (XI^e-XV^e siècle)*, ed. A. VAUCHEZ, Rome 2003 (Collection de l'École Française de Rome, 313), p. 40.

⁵⁰ Basti qui ricordare il celebre passo del commento al Cantico dei Cantici, *Serm.* LV, 2: «Puto enim hoc loco Prophetam <Soph. 1, 12> Ierusalem nomine designasse illos, qui in hoc saeculo vitam ducunt religiosam, mores supernae illius Ierusalem conversatione honesta et ordinata pro viribus imitantes...», ed. J. LECLERCQ - C. H. TALBOT - H. M. ROCHAIS, Romae 1958 (S. Bernardi Opera, II), p. 112.

Sicuramente la vicenda religiosa di Guglielmo attende ulteriori ricerche ed illuminazioni, ma qui basti almeno l'aver confermato quel che scriveva Jean Leclercq, a chiusura della settimana di Spoleto del 1956, che cioè «la difficoltà propria delle problematiche del monachesimo è che si tratta di un fenomeno storico, ma in pari misura spirituale»⁵¹. Spero se non altro di aver lasciato affiorare, attraverso Guglielmo da Volpiano, qualcosa di quel 'mistero monastico' di cui egli fu privilegiato testimone, e che tale resta anche agli occhi disincantati dello storico.

⁵¹ «La difficulté propre aux problèmes du monachisme est que celui-ci est un phénomène historique, mais également un phénomène spirituel»: J. LECLERCQ, *Epilogo*, in *Il monachesimo nell'alto medioevo ...*, p. 621.